РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ/ STEPS

Т.11. №4 2025

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.
Издается четыре раза в год

ПРЕЗИДЕНТСКАЯ АКАДЕМИЯ

Москва
2025

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI/STEPS

Vol. 11. No. 4 2025

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015
Issued quarterly

PRESIDENTIAL ACADEMY

Moscow
2025

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Рецензируемый журнал открытого доступа
Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025

Главный редактор
С. Ю. Неклюдов — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия

Редакция (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия)
М. В. Ахметова — канд. филол. наук, зам. главного редактора
М. В. Гаврилова — канд. филол. наук, ответственный секретарь
Н. П. Гринцер — д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»
Д. Е. Давыдова — технический специалист
И. В. Ершова — д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»
И. А. Женин — канд. ист. наук, куратор направления «История»
М. С. Неклюдова — PhD, куратор направления «Культурология»
Н. В. Петров — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»
А. В. Хохлова — технический специалист
Д. А. Худяков — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

Редакционная коллегия
Х. Баран — PhD, Университет Олбани, США
Н. Б. Вахтин — д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
Л. М. Ермакова — д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония
А. Л. Зорин — д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия
С. Э. Зуев — канд. искусствоведения, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия
С. А. Иванов — д-р ист. наук, Северо-западный университет, США
К. Келли — PhD, Оксфордский университет, Великобритания
А. А. Кибрик — д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия
А. С. Корндорф — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия

М. А. Кронгауз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
А. В. Майоров — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
В. А. Мау — д-р эконом. наук, Институт экономической политики им. Е. Т. Гайдара, Россия)
А. Б. Мороз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
С. Ю. Павлова — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
Ю. Л. Слёзкин — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
В. Ф. Спиридонов — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Россия
К. А. Учитель — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
А. А. Фаустов — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
О. Б. Христофорова — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
Т. В. Черниговская — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Куратор номера: *М. В. Ахметова*
Приглашенные редакторы: *И. С. Душакова, Р. Н. Абрамов, Н. В. Большаков, И. О. Шувалова*
Научный редактор: *М. В. Ахметова*
Редакторы английского текста: *Х. Баран, К. С. Данилочкина*
Корректор: *Н. В. Сайкина*
Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Тел.: +7 (499) 956-96-47

Индексация: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, RSCI, CNKI, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (верстка, дизайн, макет), 2025
© Авторы, 2025

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Open Access peer-reviewed journal
Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025

Editor-in-Chief
Sergei Yu. Nekliudov — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Editorial Team (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)
Maria V. Akhmetova — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief
Daria E. Davydova — Technical Specialist
Irina V. Ershova — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section
Maria V. Gavrilova — Cand. Sci. (Philology), Secretary
Nikolai P. Grintser — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section
Alyona V. Khokhlova — Technical Specialist
Dmitry A. Khudiakov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section
Maria S. Neklyudova — PhD, Responsible for Cultural Studies Section
Nikita V. Petrov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section
Ilya A. Zhenin — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

Editorial Board
Henryk Baran — PhD, University at Albany, State University of New York, USA
Tatiana V. Chernigovskaya — Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia
Liudmila M. Ermakova — Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan
Andrei A. Faustov — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia
Sergei A. Ivanov — Dr. Sci. (History), Northwestern University, USA
Catriona Kelly — PhD, University of Oxford, Great Britain
Andrei A. Kibrik — Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia
Olga B. Khristoforova — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia
Anna S. Korndorf — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Russia
Maxim A. Krongauz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia

Alexander V. Maiorov — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia
Vladimir A. Mau — Dr. Sci. (Economy), Gaidar Institute for Economic Policy, Russia
Andrey B. Moroz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Svetlana Yu. Pavlova — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia
Yuri Slezkine — PhD, The University of California, Berkeley, USA
Vladimir F. Spiridonov — Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Konstantin A. Uchitel — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, Russia
Nikolai B. Vakhtin — Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia
Andrei L. Zorin — Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Sergei E. Zuev — Cand. Sci. (Art Studies), The Moscow School of Social and Economic Sciences, Russia

Responsible for Issue: *Maria V. Akhmetova*
Guest Editors: *Irina S. Dushakova, Roman N. Abramov, Nikita V. Bolshakov, Irina O. Shuvalova*
Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*
English Language Editors: *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*
Copy Editor: *Natalia V. Saikina*
Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: https://steps.ranepa.ru
E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru
Editorial office postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9
Tel.: +7 (499) 956-96-47

Indexing and archiving: Scopus, RSCI, DOAJ, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory, CNKI, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Cyberleninka, E.lanbook.com.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (layout, design), 2025
© Authors, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов.....11

СТАТЬИ

Фигуры власти: историография, политика, философия

Э. Э. Отакулов. Происхождение истории о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь: от дипломатии к Крестовым походам.....15

Н. К. Антонов. Образ священника в «Апологии» (слово 3 / or. 2) свт. Григория Богослова в контексте позднеантичных представлений о властных ролях.....35

Э. Ю. Канаева. Конструирование сакраментального авторитета: «власть вязать и решить» как предмет согласования между византийской церковной иерархией, монашеством и государством (XI–XII вв.).....63

А. А. Рогожин. Отец-правитель и патриархальная власть в сочинениях Феофана Прокоповича.....86

Е. Е. Юдин. Император Николай II и политические ожидания российских «германофилов» накануне 1914 г.: утопия или неосуществленная возможность?.....104

Конструирование «другого» в медиа

A. Slimovich, V. García Beaudoux. Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios.....122

M. C. Giorgi, G. M. M. Villela, A. Oliveira, H. M. Santana Júnior. “God’s people”: Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war.....140

N. S. Dushakova. Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms.....167

I. S. Dushakova. Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project.....180

J. Z. Krasni. Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate.....205

Формы культурного гражданства в музейном пространстве

Т. А. Власова, К. Н. Обухов. Учить или развлекать: конструирование аудитории сотрудниками музеев в России.....222

Е. М. Долгова, М. В. Малофеева, Н. В. Большаков. Формирование инклюзивных сообществ с участием людей с инвалидностью в современных российских музеях.....243

Р. Н. Абрамов, Д. В. Иванов. Связующее звено: выставочные залы Москвы как глокальная форма культурного гражданства.....263

Материалы и технологии в русской культуре Нового времени

И. А. Полякова. Культурное освоение янтаря в России в десятилетие правления Анны Иоанновны 282

Ю. В. Боровик, А. А. Михеева, М. В. Устьянцева, Н. С. Щербакова. Средневековые образцы и новые технологии в позднем переплете старообрядческих мастеров Южного Урала и Зауралья 302

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

А. Г. Кравецкий. Культурные проекты и оскорбленные чувства: материалы к истории восприятия 335

РЕЦЕНЗИИ

I. V. Topadze. Cancel culture as a “site” for cultural and political struggle: A critical media perspective.....367

CONTENTS

Editorial note 11

ARTICLES

Figures of power: historiography, politics, philosophy

E. E. Otakulov. The origin of the story of Charlemagne's journey to Jerusalem and Constantinople: From diplomacy to Crusades 15

N. K. Antonov. The image of the priest in Gregory of Nazianzus' "Apology for His Flight" (or. 2) in the context of late antique ideas about leadership 35

E. Iu. Kanaeva. Shaping sacramental authority: 'The power to bind and loose' as a subject of discussion between the Byzantine Church hierarchy, monasticism, and the state (11th–12th centuries) 63

A. A. Rogozhin. Father-ruler and patriarchal authority in the works of Feofan Prokopovich 86

E. E. Yudin. Emperor Nicholas II and the political expectations of Russian "Germanophiles" on the eve of 1914: Utopia or unfulfilled opportunity? 104

Mediated other

A. Slimovich, & V. García Beaudoux. Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios 122

M. C. Giorgi, G. M. M. Villela, A. Oliveira, & H. M. Santana Júnior. "God's people": Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war 140

N. S. Dushakova. Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms 167

I. S. Dushakova. Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project 180

J. Z. Krasni. Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate 205

Forms of cultural citizenship in the space of museum

T. A. Vlasova, & K. N. Obukhov. Instruct or entertain? Constructing audiences by museum staff in Russia 222

E. M. Dolgova, M. V. Malofeeva, & N. V. Bolshakov. Formation of inclusive communities with the participation of people with disabilities in modern Russian museums 243

R. N. Abramov, & D. V. Ivanov. Connecting link: Moscow exhibition halls as a glocal form of cultural citizenship 263

Materials and technologies in Russian culture of Modern Times

I. A. Polyakova. On the cultural development of amber in Russia during the reign of Anna Ioannovna 282

Iu. V. Borovik, A. A. Mikheeva, M. V. Ustjantseva, & N. S. Shcherbakova.
Medieval samples and new technologies in late binding by
Old Believer masters of the Southern Urals and Trans-Urals 302

PUBLICATIONS OF SOURCES

A. G. Kravetskii. Cultural projects and insulted feelings: Materials
on the history of perception.....335

BOOK REVIEWS

I. V. Topadze. Cancel culture as a “site” for cultural and political struggle:
A critical media perspective 367

От редакторов

Предлагаемый вниманию читателей номер открывается рубрикой «Фигуры власти: историография, политика, философия». Вошедшие в нее статьи посвящены отображению властных фигур — представителей светской и духовной власти — в источниках поздней античности, Средневековья и Нового времени; осмыслению их функций; взаимодействию с ними политических элит. **Э. Э. Отакулов** обращается к легендарной истории: предметом его внимания стали генезис и функционирование легенды о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь, а также те изменения, которым она подверглась благодаря распространению идей крестоносного движения. **Н. К. Антонов** на материале слова 3 «Апологии» свт. Григория Богослова прослеживает конструирование данным учителем Церкви образа священника и его властных ролей; при этом выявлено существенное влияние на свт. Григория античной традиции: как политической (монархической), так и философской (платонической). Продолжая богословскую тематику, **Э. Ю. Канаева** рассматривает, как в трудах византийских канонистов XI–XII вв. во многом под влиянием государственного дискурса складывалась идея о том, кто, с одной стороны, может принимать тайную исповедь (благочестивый мирянин, монах, белый священник, иеромонах), а с другой — обладает сакральным правом отпускать грехи, т. е. «властью вязать и решить», и каким образом приобретается и передается это право. Статья **А. А. Рогожина** посвящена русскому политическому богословию начала XVIII в. — трудам Феофана Прокоповича, обосновавшего патриархальную концепцию царской власти, в рамках которой монарх воспринимался как «отец» подданных, а толкование пятой заповеди Декалога распространялось не только на биологических родителей, но и на государя (а также на ряд других представителей светской администрации). Несколько особняком в данной рубрике стоит статья **Е. Е. Юдина**, написанная на отечественном материале начала XX в.: речь в ней идет о попытке «германофилов» из представителей русской политической элиты не допустить войны России с Центральными державами и повлиять на Николая II, который, впрочем, находился под сильным влиянием неославянофильских и панславистских элит.

Рубрика «Конструирование “другого” в медиа» посвящена рефлексии над тем, как развитие медиатехнологий влияет сегодня на идентитарные, политические и научные процессы (на примере России, Аргентины, Бразилии и стран Евросоюза) и как оно меняет их. Собирая эту рубрику, составитель исходил из того, что постоянное появление новых технологий влияет на социальную реальность благодаря не только созданию новых моделей коммуникации (сегодня много говорят об атомизации и поляризации как основных характеристиках пространства общения), но и воздействию на индивидуальную и групповую идентичность, на повседневные практики, особенно в контексте широкого рас-

пространения искусственного интеллекта и продолжения освоения социальных сетей.

Эти новые модели коммуникации или, шире, поведения в значительной степени основаны на изменении привычных границ: под влиянием медиатехнологий создается эффект географической и ментальной близости, которые ранее были недоступны. В свою очередь, такое сближение повышает видимость членов различных сообществ, а также делает сообщества более заметными друг для друга, что обостряет вопрос восприятия себя и «другого» в этом динамичном коммуникативном пространстве. Два текста, вошедшие в рубрику, сфокусированы в большей степени на влиянии медийной инфраструктуры на изменение коммуникативных практик: это статья **Я. Красни** об этических сложностях, касающихся разработки инфраструктур исследовательских данных на примере оцифрованных архивов, содержащих исторически значимый контент, связанный с враждой, и статья **И. С. Душаковой** о том, как разнообразие медийных площадок приводит к распаду общей повестки и общего коммуникативного пространства и как в рамках отдельного религиозного медиапроекта предпринимаются попытки преодолеть этот распад.

Еще три текста связаны с анализом стратегий коммуникации с «другим» через выстраивание своего пространства или через использование инаковости в качестве базы для определения себя. Пример агонистической, позитивной стратегии работы с возрастающей видимостью религиозных групп показывает **Н. С. Душакова**, рассматривающая, как старообрядческие сообщества выстраивают свое цифровое пространство и какие площадки оказываются основными для осуществления цифровых религиозных практик и для обмена новостями или важной информацией. Напротив, в статье **М. К. Джорджи**, **Г. Виллелы**, **А. Оливейры** и **У. М. Сантаны-мл.** групповые границы рассматриваются через антагонистические отношения, транслируемые неопятидесятническими группами Бразилии в интернет-пространстве. Смешение религиозных представлений с политическими в данном случае не только не размывает идентитарные основы, а наоборот, укрепляет их через давно известный механизм борьбы с внешним врагом. Эта статья оказывается своеобразным мостиком от религиозной тематики к тематике политической. Сфокусировавшись на предвыборных кампаниях в Аргентине и Испании, **А. Слимович** и **В. Гарсиа Боду** рассматривают разницу в коммуникативных стратегиях женщин-политиков как акторов, чья инаковость продиктована принадлежностью к женскому полу.

К подборке тематически примыкает рецензия на книгу Ив Энг «Культура отмены: критический анализ» (**И. А. Топадзе**), посвященная культуре отмены как феномену, который ярко иллюстрирует роль медиа в конструировании радикальной инаковости, сопровождающейся исключением людей из коммуникации.

Следующая рубрика озаглавлена «Формы культурного гражданства в музейном пространстве». Музеи и галереи уже давно

перестали рассматриваться различными аудиториями как сакрализованные хранилища материальности истории и культуры и активно включились в общественную коммуникацию, инклюзивные практики и процессы медиатизации. Эти процессы описываются концепцией культурного гражданства, которое в исходном виде подразумевало работу с интеграцией этнических, расовых и национальных категорий в различные культурно-институциональные контексты, а теперь предполагает участие организаций и сообществ в (вос)производстве идентичностей и статусов во всем разнообразии культурных форм [Иванов и др. 2024]. И здесь роль музеев и галерей как узлов (пере)сборки культуры, идентичности, солидарностей и локальных сообществ заметно возрастает. До настоящего времени анализ значения культурных институций, подобных музеям и галереям, в перспективе культурного гражданства в России не проводился.

Проект НИУ ВШЭ «Культурное гражданство и локальная солидарность: опыт социальной инклюзии аудитории музеев России» (РНФ, № 22-78-10098) стал первой ласточкой в этом движении к более глубокому и непривычному взгляду на музеи и близкие к ним культурные институции в качестве источников и «мест силы» локального культурного гражданства. Сама культурная география страны располагает к принятию теории культурного гражданства как концептуального фрейма для исследования. Обширные удаленные территории со своим культурно-историческим укладом, наличие этнического разнообразия, сложившиеся региональные квазиидентичности, увязанные с промышленной, крестьянской историей и траекториями внутренней колонизации — все это создает основу для культурного напряжения и притяжения с репрезентацией в локальных музеях и галереях.

Представленная рубрика отражает многообразие оптики анализа музейных институций в контексте культурного гражданства. В статье **Т. А. Власовой** и **К. Н. Обухова** «Учить или развлекать: конструирование аудитории сотрудниками музеев в России» говорится о том, как музейщики видят свои аудитории, производят их реконструкцию и насколько эти таксономии связаны с коммуникативными стратегиями в отношении тех или иных аудиторий музеев. Текст **Е. М. Долговой**, **М. В. Малофеевой** и **Н. В. Большакова** актуализирует культурное гражданство в музейных практиках формирования собственного инклюзивного сообщества, что обеспечивается системной работой с людьми с инвалидностью, позволяющей им проявлять свою идентичность и экспертность. **Р. Н. Абрамов** и **Д. В. Иванов** рассматривает кейс сети выставочных залов Москвы как динамичную рекурсию культурного гражданства в столичном контексте, где меняющаяся городская идентичность сплавляется с локальными, производимыми местными сообществами. В целом, рубрика показывает эпистемический ресурс культурного гражданства при изучении современных культурных институций.

Рубрика, посвященная материалам и технологиям в русской культуре Нового времени, отчасти перекликается с пред-

ставленными в данном номере аспектами — «историческим» и «музейным». **И. А. Полякова**, отталкиваясь от уголовного казуса хищения принадлежавших императрице Анне Иоанновне драгоценных предметов, демонстрирует возникший в России XVIII в. интерес к янтарным изделиям и произведениям искусства как к объектам коллекционирования и в целом к янтарю как предмету естественнонаучных изысканий. **Ю. В. Боровик, А. А. Михеева**, **М. В. Устьянцева** и **Н. С. Щербакова** в совместной статье представляют археографическое исследование книжных переплетов с тиснением и басмами, создававшихся на рубеже XIX–XX вв. старообрядческими мастерами Южного Урала и Зауралья, которые сочетали в своей работе средневековые и современные им технологии и материалы.

Раздел «Публикации источников» представлен предпринятой **А. Г. Кравецким** публикацией ряда документов начала XX в., свидетельствующих о цензурной политике Синода, который воспрепятствовал театральным постановкам пьесы О. Уайльда «Саломея» и ее вариантов, а также созданию кинофильма о церковной жизни, поскольку оба эти проекта рассматривались Синодом как профанирующие священное и оскорбляющие чувства православных верующих. Введенные в научный оборот архивные материалы оказываются весьма значимыми для исследования концепта оскорбления религиозных чувств, наполнение которого с середины XIX в. и до наших дней коренным образом изменялось.

Литература

Иванов и др. 2024 — *Иванов Д., Власова Т., Абрамов Р.* Культурное гражданство: определения и эмпирическая контекстуализация // Социологическое обозрение. Т. 23. № 3. 2024. С. 25–52. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-3-25-52.

Э. Э. Отакулов

https://orcid.org/0009-0006-2501-9543
✉ *eeotakulov@hse.ru*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Россия, Москва)

Происхождение истории о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь: от дипломатии к Крестовым походам

Аннотация. В статье рассматривается, как возникла и развивалась легенда о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь. Ее истоки можно найти уже в каролингской историографии: авторы преобразовали упоминания о дипломатических отношениях с Востоком в передачу Гроба Господня франкскому императору. Становлению легенды также способствовало и развитие образа Карла как покровителя Церкви и собирателя реликвий, так как обмен послами и встречи паломников сменились его самостоятельным путешествием в Святую землю за реликвиями Страстей Господних. Перенос реликвий играл и важную политическую роль, символизируя преемственность империи на Западе. По мере развития идей крестоносного движения на Восток дружба Карла Великого с Харуном ар-Рашидом исчезла из истории, а его паломничество приобрело милитаристские мотивы в духе крестоносной риторики. Источники, повествующие о путешествии Карла Великого на Восток, были созданы обособленно друг от друга, что не позволяет утверждать о поступательном развитии этого сюжета в рамках единой традиции. Однако авторская позиция в каждом случае могла опираться на сформированное в народе представление о возможности такого события, отчего впоследствии этот сюжет даже вошел в историографию и встроился в череду исторических событий наряду с победой императора Ираклия над персами и Первым крестовым походом.

Ключевые слова: Карл Великий, Иерусалим, Константинополь, паломничество, реликвии, Крестовые походы

Для цитирования: *Отакулов Э. Э.* Происхождение истории о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь: от дипломатии к Крестовым походам // Шаги / Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 15–34. EDN: ABYULP.

Поступило 1 сентября 2024 г.; принято 29 октября 2025 г.

© Э. Э. ОТАКУЛОВ, 2025

E. E. Otakulov

https://orcid.org/0009-0006-2501-9543
✉ *eeotakulov@hse.ru*
HSE University (Russia, Moscow)

The origin of the story of Charlemagne's journey to Jerusalem and Constantinople: From diplomacy to the Crusades

Abstract. This article analyzes the origin and development of the legend of Charlemagne's journey to Jerusalem and Constantinople. Its roots lie in ninth-century Frankish historiography: authors transformed Charlemagne's diplomatic exchanges with the East into a narrative centered on Caliph Harun al Rachid's concession of jurisdiction over the holy sites in Jerusalem. The evolution of the Emperor's image as an ecclesiastical benefactor and collector of relics further contributed to the legend, as sending ambassadors with gifts and meeting pilgrims were replaced by his independent pilgrimage to the Holy Land in search of Passion relics. Charlemagne's acquisition of relics of the Passion became a politically significant symbol of the transfer of imperial dignity from the Greeks to the Franks, beginning with his imaginary journey to the East. As the idea of a crusading movement developed, the friendship between Harun and Charlemagne faded, and his pilgrimage assumed the characteristics of a military campaign imbued with crusading rhetoric. The sources recounting Charlemagne's pilgrimage to Jerusalem were composed independently of one another, which precludes the possibility of a continuous development within a single tradition. However, in each case, the author's perspective may have been shaped by a collective belief in the potential reality of such an occurrence, and adapted to specific contexts. Consequently, Charlemagne's journey to the East and the liberation of Jerusalem came to be seen as part of a broader sequence of events, alongside emperor Heraclius' victory over the Sasanian Empire and the First Crusade.

Keywords: Charlemagne, Jerusalem, Constantinople, pilgrimage, relics, Crusades

To cite this article: Otakulov, E. E. (2025). The origin of the story of Charlemagne's journey to Jerusalem and Constantinople: From diplomacy to the Crusades. *Shagi / Steps, 11*(4), 15–34. EDN: ABYULP. (In Russian).

Received September 1, 2024; accepted October 29, 2025

© E. E. OTAKULOV, 2025

EDN: ABYULP

Небольшая история, озаглавленная «О десяти взятиях Иерусалима» (De decem captionibus Hierusalem)[1], следует за «Иерусалимской историей» Роберта Реймсского в манускрипте, ныне хранящемся в библиотеке Ватикана (Ms. Reg. lat. 658). Палеографический анализ и описанные в этой истории события указывают на то, что она была написана при Людовике VI или Людовике VII, а после другой рукой дополнена частью, повествующей о взятии города Салах ад-Дином и отвоевании Акры в ходе Третьего крестового похода. Видимо, история «О десяти взятиях Иерусалима» должна была представить читателю хроники Роберта Реймсского краткую историческую справку обо всех захватах города, сведенную в единую последовательность: от ветхозаветных событий воцарения Давида до Крестового похода королей в конце XII в. [Rajohnson 2021: 413].

В лакуне после освобождения Иерусалима императором Ираклием в 629 г. и до взятия города в 1099 г. в ходе Первого крестового похода упоминается об освобождении Иерусалима из-под гнета сарацин самим Карлом Великим[2]. Это краткое упоминание похода Карла в Иерусалим не содержит каких-либо подробностей, однако помещает данное событие в общее историческое полотно. Откуда же взялся этот поход? Император франков никогда не посещал Святой земли. Столь явная небылица должна была вызвать сомнения, однако ее нахождение среди исторических событий позволяет предположить, что освобождение Иерусалима Карлом Великим — не просто выдумка автора истории, вместе с тем краткость упоминания может указывать на общеизвестность среди современников.

Происхождение легенды о походе Карла Великого в Иерусалим предстает еще более запутанным, нежели история о походе франков за Пиренеи в 778 г. Исторической опорой для этого сюжета могли послужить три взаимосвязанных момента внешней политики Карла: дипломатические отношения с Харуном ар-Рашидом, с патриархом Иерусалима, а также с императорами Константинополя.

Согласно Анналам королевства франков, в 802 г. в Ахен были привезены дары от «короля персов» и знаменитый слон Абуль-Аббас [Annales 1895: 123]. Запись за 807 г. содержит подробное описание привезенных от короля персов даров: шатер, два подсвечника, сирийские ткани и благовония, а также удивительные часы, механизм которых был описан автором. Причем посол Харуна Абдела был в сопровождении монахов, посланных иерусалимским патриархом Фомой I [Ibid.: 123]. Смерть слона, подаренного «сарацинским королем Аароном», была также зафиксирована в Анналах как важное событие [Ibid.: 131].

---

[1] В рукописи над *captionibus* также указано *excidiis*, т. е. «разрушениях» (Ms. Reg. lat. 658. Fol. 91^{v}).

[2] «Post multorum vero curricula annorum tempore Constantini constantinopolitani imperatoris et Karoli Magni francorum et romanorum cesaris denuo a paganis capta legitur, sed brevi intervallo temporis a Karolo Magno recuperata christianis reddita invenitur» (Ms. Reg. lat. 658. Fol. 92^{r}).

Мецские анналы несколько дополняют историю: в 801 г. Карлу являются послы от Харуна ар-Рашида и африканского эмира Ибрагима ибн аль-Аглаба [Annales 1905: 88–89]. Упоминание о слоне, подаренном Харуном, содержится и в Малых Лоршских анналах [Аникьев 2019: 82]. Наиболее полное описание содержится в Анналах королевства франков, однако взаимоотношения между Карлом Великим и Харуном ар-Рашидом не выходят за рамки дипломатических посольств.

В «Жизни Карла Великого» Эйнхард иначе преподносит взаимоотношения Карла с Харуном ар-Рашидом. Император франков был не просто другом аббасидского халифа: «...тот предпочитал его благосклонность дружбе всех королей и правителей, какие только есть в целом круге земном»[3]. При этом Харун, согласно «Жизни Карла Великого», принял послов императора и согласился передать Гроб Господень его власти [Эйнхард 2005: 86–87].

В Анналах королевства франков и в Мецских анналах за 800 г. упоминается о возвращении из Иерусалима посольства пресвитера Захария, который вместе с двумя монахами, посланными иерусалимским патриархом, привез Карлу Великому ключи от Гроба Господня и знамя Лобного места — Голгофы [Annales 1895: 113; 1905: 86–87]. Таким образом, ключи были переданы не от Харуна ар-Рашида, а от иерусалимского патриарха и означали скорее не передачу власти Карлу Великому, а знак уважения[4]. Эйнхард объединил два сюжета — взаимоотношения с персидским королем и с патриархом иерусалимским, — представив передачу не в символическом, а во вполне реальном политическом ключе.

Далее в «Жизни Карла Великого» находят отражение и взаимоотношения с Константинополем. Эйнхард опускает подробности сложной политической ситуации в Византии [Tinnefeld 2001: 26–27], упоминая императоров Никифора, Михаила и Льва, а также ту боязнь, что возникла у византийцев вследствие территориальных приобретений франков и становления Карла Великого императором. Заключенный союз не может исправить положения: могущество франков вызывает опасения у греков. Подводя итог, Эйнхард цитирует греческую поговорку: «Имей франка другом, но не соседом» [Эйнхард 2005: 88–89]. Несмотря на расстояние между Ахеном и Константинополем, греки становятся соседями франков на подчиненных территориях, а дипломатический конфликт вследствие коронации Карла в Риме усугубила конфронтация в Венеции и Далмации [Tinnefeld 2001: 29].

Тему взаимоотношений Карла с Харуном ар-Рашидом развивает Ноткер Заика в «Деяниях Карла Великого», созданных в середине 80-х годов IX в. по заказу Людовика III Толстого. За неимением иных источников,

[3] «...ut is gratiam eius omnium, qui in toto orbes terrarum erant, regum ac principum amicitia et praeponeret solumque illum honore ac munificentia sibi colendum iudicaret» [Эйнхард 2005: 86–87].

[4] Ср. [Эйнхард 2005: 145; Scholz 1970: 191]. Подобный жест в Анналах совершает и папа римский Лев: после своего избрания он высылает Карлу ключи от Рима и знамя святого Петра [Annales 1895: 98].

кроме «Жизни Карла Великого» Эйнхарда, Ноткер поместил его правление в некое эпическое безвременье, в котором один исторический анекдот произвольно сменяется другим по воле автора. Рассказы эти он черпал из устных свидетельств [Ноткер 2023: 390].

Ноткер обращается к прямой речи и помещает в уста Харуна ар-Рашида рассуждения о передаче не только Гроба Господня, но всей земли, «обещанной Аврааму и показанной Иисусу Навину» [Ноткер 2023: 433]. Называя Карла братом, Харун определил для себя подчиненное положение — управляющего (advocatus)[5] Святой землей от имени Карла Великого — пока для франкского императора затруднительно обеспечивать безопасность столь далекой территории. Однако и в рассказе Ноткера взаимоотношения Карла Великого и Харуна ар-Рашида не выходят за рамки дипломатических посольств, а король персов становится представителем Карла, так как автор не может представить, чтобы император оставил свои земли и отправился так далеко на защиту христиан Святой земли.

Таким образом, сведения о взаимоотношениях Карла Великого с Востоком подверглись изменениям в трудах каролингских историков, объединивших рассказы о посольствах иерусалимского патриарха и аббасидского халифа в передачу Святой земли под власть императора франков.

Помимо дипломатии в рамках взаимоотношений Карла с Востоком важна тема реликвий и их переноса на Запад. Активная христианизация и усиление позиций Церкви при Карле Великом и Каролингах сопровождались строительством монастырей и церквей. Церковь стала моделью каролингской империи, проводником ее власти и плацдармом расширявшихся границ [de Jong 2005: 119–129; McKitterick 2008: 326–330]. Почитание местных святых укрепляло позиции христианства «на местах», а реликвии, связанные с библейскими персонажами, позволяли прихожанам соприкоснуться со священной историей без необходимости преодоления долгого и опасного пути на Восток, что также усиливало значимость локальных паломнических центров [Geary 1990: 29–35].

По мере популяризации образа Карла Великого все большее количество монастырей признавало его своим основателем. Фигура императора затмила свершения не только его предков, но и прямых потомков, переняв их деяния в укреплении позиций Церкви. Монастыри, получившие от Карла Великого связанные с Христом реликвии, находили покровительство у государей земного и небесного, что привело к росту числа реликвий, обретение которых приписывалось Карлу [Folz 1950: 23–25; Remensnyder 1995: 150–153].

В первой половине X в. в бенедиктинском монастыре Райхенау появилась история «Translatio sanguinis Domini» [Ex translatione 1841: 446–449], рассказывающая об обретении реликвии — крови Христа и частицы Жи-

[5] См. подробнее: [Ноткер 2023: 381].

вотворящего Древа. Эта реликвия была передана монастырю в 925 г.[6], однако «Translatio sanguinis Domini» создает легендарную предысторию обретения крови Господа, укореняя ее во времени правления Карла Великого. Согласно этой истории, правитель Иерусалима Азан, желая заключить союз, решил наладить дружбу с императором франков. Посредником между Азаном и Карлом становится папа Лев, которому префект Иерусалима и отправляет послов, предлагая устроить встречу в Риме и обещая несравненное по своей дороговизне сокровище. Поначалу Карл не принимает предложения, посчитав его недостаточно серьезным, однако папа Лев наставляет его обнажить ноги и отправиться паломником в Рим ради столь великого сокровища[7]. Азан, добравшись до Корсики, серьезно заболевает и предлагает перенести место встречи, но Карл, опасаясь рисков, которые несет путешествие по морю[8], отказывается и отправляет вместо себя двух послов: маркграфа Истрии Гунфрида и аббата Райхенау Вальдо. Именно они принимают сокровища у Азана и доставляют их на Сицилию, куда Карл Великий выезжает из Равенны, согласно тексту, пройдя босиком 55 миль[9]. Кровь Христа не попадает в аббатство Райхенау напрямую от Карла Великого: Вальдо получает привилегии и земли для монастыря, однако святыня достается Гунфриду. Только при его потомках кровь Христа была передана обители, чего пожелал сам Господь[10].

Истоки этой легенды также находятся в Анналах королевства франков. В 799 г. из Иерусалима приходит монах, отправленный патриархом, и передает Карлу благословение и реликвии Гроба Господня. Следующая запись гласит, что правитель города Уэска Азан передал Карлу ключи от города [Annales 1895: 108]. Два события слились воедино, отчего в истории возник правитель Иерусалима по имени Азан, который передал реликвии Карлу. Фигура самого императора в «Translatio sanguinis Domini» отходит на второй план, так как акцент сделан на аббате монастыря и предке донаторов. Именно они принимают святыню, и благодаря им она впоследствии попадает не в Ахен, а в Райхенау. Локальное событие — передача реликвии аббатству Райхенау — вписывается в глобальную историю, увеличивая свою значимость, а достоверность переноса реликвии из Святой

[6] «...hoc est anno incarnationis Domini nongentesimo vicesimo quinto» [Ex translatione 1841: 449]. Дата передачи зафиксирована в самой истории, так как было установлено ежегодное торжество по случаю обретения реликвии.

[7] Энн Латовски опускает фигуры посланников и судьбу реликвии до ее передачи Райхенау в X в., делая акцент на взаимоотношениях Карла Великого с папой Львом, и подчеркивает идею подчинения императорской власти Святому Престолу [Latowsky 2013: 60–62].

[8] Происхождение подобного страха у Карла Великого подробно рассмотрено в работе Дороти Вальц [Walz 2001: 238–239].

[9] «Nec mora, ipse augustus ineffabili gavisus tripudio, una suis cum primoribus et universa populi phalange discalciati iter arripiunt, et illa quinquaginta miliaria de urbe Ravenna ad praedictum locum in Sicilia nudatis plantis perambulantes, reperiunt saepe inculcatum thesaurum eodem in loco venerabiliter collocatum» [Ex translatione 1841: 447].

[10] Передаче реликвии предшествует череда чудес, однако это не убеждает хозяйку реликвии Сванхильду, и только после того как Господь насылает на нее смертельную болезнь, она признает Божий промысел [Ex translatione 1847: 448–449].

земли опирается на авторитет Карла Великого. Путешествие из Равенны, которое босиком совершает Карл, символизирует его благочестие и уподобляет смиренному паломнику [Шрайнер 2006: 46–51]. Однако в «Translatio sanguinis Domini» поездка императора ограничена Апеннинским полуостровом, и взаимодействие с Востоком происходит в процессе обмена посольствами.

Первое упоминание о путешествии Карла Великого на Восток содержится в Хрониконе Бенедикта, монаха из монастыря Св. Андрея у горы Сокракта. Хроникон сохранился в единственном списке, начало и конец его утрачены. Авторство приписывается Бенедикту благодаря посвящению Герварда, королевского библиотекаря, подготовившего экземпляр «Жизни Карла Великого» для Людовика Благочестивого. Бенедикт процитировал это посвящение, заменив имя Герварда на свое и адресовал его самому Карлу [Chronicon 1839: 711; Il Chronicon 1920: viii].

Составленный в последней четверти X в. Хроникон повествует об истории Рима и Северной Италии со времен Юлиана Отступника до папы Иоанна XIII. Компилируя исторические и агиографические источники, автор вкрапляет сведения о монастырях у горы Сокракта в общее полотно. Каролингской династии, и Карлу Великому в частности, Хроникон уделяет особое внимание, так как судьба монастырей — Св. Сильвестра на горе, Св. Стефана в Марьяно и Св. Андрея у горы или на реке — была тесно переплетена с Каролингами [Latowsky 2013: 64]. Хроникон Бенедикта не имел широкой читательской аудитории. При этом нет достоверных аргументов в пользу авторства Бенедикта по отношению к этому сюжету. Он мог руководствоваться легендами или записью легенд, которые в течение полутора столетий превратили дипломатические посольства Карла Великого в его паломничества в Святую землю [Folz 1950: 136–137; Latowsky 2013: 63–64]. Карл Великий представлен благодетелем монастыря. Впервые посетив его со своей женой Хильдегардой в 781 г., он передал вышеупомянутые обители под начало монастыря Св. Андрея [Chronicon 1839: 707]. Второе посещение Карлом этого монастыря предваряет его путешествие на Восток. Взяв за основу «Жизнь Карла Великого»[11], Бенедикт преподносит путешествие Карла Великого как паломничество. Франкский король отправляется в Гаргано, важный паломнический центр, где находится святилище Михаила Архангела. Собрав множество народов в Бриндизи, император франков переправился через море. Автор отмечает со-

[11] Бенедикт опирается на цитаты из «Жизни Карла Великого», перемежая их с собственным текстом: «Precepit rex fortissimus, ut classes navigium Normanicum hedificantes, et navibus iuxta fluvium que de Gallia et de Germania septemtrionalem, ut per omnes portus et flumina, ubicumque naves stationibus tali munitio precepit. Ut per mare Adriatica in provincia Benetie congregare precepit. Deinde tota Italie tam Benetie quemque Quilegie finibus, seu Ravenne, Ariminum, quamquam et Ancone civitatibus, et cuncta litoris maris Adriatice, usque ad Traversus congregare iussit» [Chronicon 1839: 708–710]. Ср. [Эйнхард 2005: 90–91].

крушительную поступь франкских паломников по византийским землям, которая свела на нет величие греков[12].

На Левантийском побережье Карла встретил «король Аарон». Переложив пассаж Эйнхарда о дружбе Харуна и Карла Великого, Бенедикт подкрепляет передачу Гроба Господня благодеяниями, что оказал император святым местам. Дипломатические посольства сменяются прямым участием Карла в судьбе Иерусалима. Упомянутое выше знамя, которое вместе с ключами от города было передано императору франков в дар от иерусалимского патриарха, в Хрониконе Карл собственноручно водружает у Святого Гроба, закрепляя свою власть над этим местом[13]. Кульминацией становится совместное путешествие Карла и Харуна в Александрию, один из важнейших раннехристианских центров, рассказы о котором Бенедикт мог почерпнуть из Беды или Бернара Паломника, чей маршрут очень схож с паломничеством Карла Великого [Gabriele 2011: 42]. Автор подобным образом описывает поездку христиан и мусульман в Александрию: «И так веселились франки и агаряне, словно были братьями»[14]. В этом описании путешествия франков нет мотива религиозного противостояния, и Карл Великий, как старший брат, демонстрирует свое превосходство и лично устанавливает свою власть над Гробом Господним.

По дороге на Запад император франков посещает Константинополь. Повествование о Востоке обрамляет тема соперничества с Византией. Если в начале похода франкские воины вытоптали величие греческих земель, то на обратном пути Карл, знавший о том, как византийские императоры — Никифор, Михаил и Лев — боятся могущества франков, поспешил успокоить их тревоги и сам предложил им союз. Бенедикт цитирует поговорку из «Жизни Карла Великого», однако ее перевод красноречиво указывает на изменения в восприятии напряженности меж двумя империями. Отбросив ироничное предостережение, автор Хроникона оставляет бескомпромиссное повеление: «...имей франков друзьями»[15]. Именно в Константинополе, а не в Святой земле Карл получает в дар мощи св. Андрея, которые по возвращении в Италию он передает монастырю у горы Сокракта.

Таково первое упоминание о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь. Оно предстает паломничеством, в которое Бенедикт вплел тему дружбы франкского императора с «королем Аароном». Обретение реликвии монастырем вновь зиждется на фигуре Карла, который получает титул императора вследствие своего паломничества как награду за покровительство Святой земле.

---

[12] «...molieruntque cuncte nationes terre Grecorum, ut robor eorum pro nichilo computatus» [Chronicon 1839: 710].

[13] «Ac deinde ad sacratissimum domini ac salvatoris nostri Ihesu Christi sepulchrum locumque resurrectionis advenisset, ornatoque sacrum locum auro gemmísque, etiam vexillum aureum mire magnitudinis imposuit» [Chronicon 1839: 710].

[14] «Sicque letificantes Francis et Aaggarenis, quasi consanguineis esset» [Chronicon 1839: 711].

[15] «Quod Latini dicunt: Francos abeto amicos» [Chronicon 1839: 711].

На рубеже I и II тысячелетий во французском аббатстве Св. Спасителя в Шарру появилась история, повествующая о возведении монастыря и передаче реликвий с Востока Карлом Великим. Раньше, чем в источниках самого аббатства, этот сюжет упомянут в Хрониконе Адемара Шабанского. Повествуя о торжественном переносе частицы Истинного Креста из Шарру в Ангулем к гробнице св. Сибарда, Адемар отмечает, что она была подарена иерусалимским патриархом Карлу Великому, а Карл передал ее основанному графом Ротгером аббатству Св. Спасителя [Адемар Шабанский 2015: 205]. Упоминание этой легенды свидетельствует о ее широком распространении за пределами самого аббатства уже в первые десятилетия XI в. [Remensnyder 1995: 166–167].

В документах аббатства Шарру сохранились две версии истории об обретении реликвий с Востока. Эти версии разнятся обстоятельствами переноса и даже реликвиями, что были переданы Карлом. Так, первая версия схожа с легендой, упомянутой в Хрониконе Адемара, и повествует о том, как Карл Великий, решив посетить графа Ротгера Лиможского, встретил паломника из Иерусалима. Император ведет беседу с паломником о состоянии святых мест, о положении христианства в Иерусалиме и узнает о том, что паломник этот несет приобретенную в Святой земле за очень большую цену частицу Животворящего Креста, которую он передаст в нововозведенную церковь[16]. Обрадованный Карл обещает паломнику взять все обязанности по строительству на себя и велит графу Ротгеру, на чьей земле будет основан монастырь[17], заняться строительством.

Функция Карла в этой версии основания обители в Шарру схожа с рассказом о Райхенау: император не путешествует в Иерусалим сам, он выступает посредником между Святой землей и местным сеньором, так как граф Ротгер и его жена Ефрасия выходят на передний план в деле возведения монастыря. В эту историю вплетаются упоминания о дипломатических посольствах: патриарх иерусалимский Фома и халиф Абделла отправляют Карлу Великому множество даров и реликвий[18]. Император торжественно передает их монастырю Св. Спасителя и подтверждает все его привилегии. Однако следует отметить, что первопричиной основания является именно паломничество. Таким образом, для аббатства Шарру, получившего реликвии, за фигурой его основателя — Ротгера Лиможского — стоят Карл Великий и сам Господь.

Вторая версия, имеющая более позднее происхождение, датируется 1080–1095 гг. и отражает изменения в положении аббатства Св. Спаси-

[16] «Confitetur ille salutifere crucis Christi portionem maximo emptam precio se inde defferre, et ecclesie noviter a se construende decenter inferre» [Chartes et documents 1910: 2].

[17] Место для строительства монастыря указывает сам Господь, сотворив чудо и расчистив за ночь часть леса от деревьев [Chartes et documents 1910: 3].

[18] В тексте перечислено множество реликвий, относящихся к жизни Иисуса Христа. Список заканчивается упоминанием еще 12 фрагментов Животворящего Древа, которые также были переданы монастырю Св. Спасителя [Chartes et documents 1910: 4–5].

теля[19]. После краткой преамбулы о подчинении Аквитании и назначении Ротгера графом Лиможа сразу же следует решение Карла возвести монастырь, отчего основание аббатства Шарру предстает главной целью политики императора франков. После освящения храма Карл, передавший множество даров, среди которых и Животворящее Древо[20], решает отправиться со всем своим войском в Святую землю[21]. Автор опускает подробности маршрута императора, потому нельзя понять, по морю или по суше происходило это паломничество в представлении монахов Шарру. Карл торжественно вступает в Иерусалим, а иерусалимский патриарх встречает императора и передает ему ключи от города[22]. «Adventus» Карла Великого переплетается с выражением благочестия и почтения перед Гробом Господним, когда он «обнажает ноги и тело, привыкшее к королевским одеждам»[23]. Во время богослужения происходит чудо: десница Господа помещает в потир (в латинском обряде — калеж) священный препуций — крайнюю плоть Христа. Затем Господь является в образе отрока и, обратившись к Карлу, просит принять дар из его плоти и крови. Дальнейшие события подчеркивают богоизбранность императора: после явления Господа Карл Великий воскрешает погибшего воина, осенив его уста крестным знамением [Chartes et documents 1910: 9]. По возвращении священный препуций был передан монастырю, который с того момента именуется Сен-Совер де Шарру.

Вторая история смещает акцент на образ Карла Великого как основателя монастыря Св. Спасителя. Вместо послов с дарами от иерусалимского патриарха или идущего из Святой земли паломника с частицей Истинного Креста Карл Великий самостоятельно совершает путешествие в Иерусалим. Однако в этой версии, составленной в преддверии Первого крестового похода, нет никаких крестоносных мотивов. Не упоминаются в ней и мусульманские посольства. Ухудшение положения христианской веры на Востоке и состояния паломнических маршрутов в Святую землю, подкрепленные рассказами о жестоких пытках и казнях христиан, а также об осквернении святых мест[24], не позволили автору истории представить сарацин союзниками великого императора франков. Отказ от идеи дружбы Карла Великого с мусульманскими правителями, выраженной в упоминаниях посольств с дарами, и привел к развитию в монастыре

[19] Обратившись к истории об основании монастыря в Шарру, Мэттью Габриэл останавливается лишь на второй версии, в то время как их сопоставление позволяет зафиксировать трансформацию представлений [Gabriele: 44–46].

[20] «cui dedit lignum dominicum quod vocatur Bellator, cum multorum sanctorum reliquiis» [Chartes et documents 1910: 7].

[21] «...et Deo dante adjutorio et eorum consilio adiit Iherosolymam imperator cum omni exercitu suo» [Chartes et documents 1910: 8]. Однако это не позволяет говорить о паломничестве Карла как о военном походе.

[22] Торжественное вступление в город уподобляет Карла Великого Иисусу Христу: ср. [Kantorowicz 1944: 210–211; MacCormack 1972: 724–725].

[23] «...pedibus vero nudis et venerandum corpus nudatum vestibus regiis» [Chartes et documents 1910: 8].

[24] Ср. [Фульхерий Шартрский 2020: 47; Заборов 1977: 51].

Св. Спасителя представлений о самостоятельном паломничестве Карла в Иерусалим.

Накануне проповеди Урбана II и объявления Первого крестового похода к северу от Парижа появляется другая история о путешествии Карла Великого в Святую землю. Эта история получила свое название по инципиту: «Так начинается рассказ о том, как Карл Великий перенес гвоздь и корону Господа из Константинополя в Ахен, и о том, как Карл Лысый передал эти реликвии аббатству святого Дионисия» (Incipit descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit qualiterque Karolus calvus hec ad sanctum Dyonisium retulerit), или кратко «Descriptio qualiter». Она была составлена в окружении короля Филиппа I в рамках усиления позиций французской монархии на севере королевства и сближения Капетингов с Каролингами, способствуя созданию не кровной, но символической преемственности правящей династии через покровительство монастырям и передачу реликвий с Востока [Gabriele 2008; 2016]. Несмотря на то что идейная подоплека «Descriptio qualiter» обнаруживает параллели с политикой Филиппа I, не принимавшего участие в крестоносном движении, эта история впитала в себя крестоносную риторику периода, предшествующего массовому вооруженному паломничеству 1096–1099 гг.

В «Descriptio qualiter» к Карлу Великому являются послы от иерусалимского патриарха и римского императора, которые передают письма с просьбами о помощи. Патриарх описывает Карлу бедствия в Святой земле: христиане убиты или обращены в рабство, сам он изгнан, а Гроб Господень осквернен неверными[25]. Интересны параллели с событиями, современными созданию этой истории. Так, патриарх Симеон II Иерусалимский после захвата города мусульманами был изгнан или же сам бежал из Иерусалима на Кипр, что также сыграло свою роль в росте напряженности между мусульманами и христианскими паломниками перед Первым крестовым походом [Runciman 1995: 78].

Ситуация, сложившаяся в Иерусалиме, отсылает не ко временам правления Карла Великого, а ко времени создания «Descriptio qualiter». Завязка истории контекстуально связана с проповедью крестоносного движения, однако это не анахронизм. Следует помнить, что становление идеи священной войны против сарацин началось уже к концу X в. [Эрдман 2018: 171–172]. В испанском походе на Барбастро в 1064 г. участвовали испанские, французские, бургундские и итальянские рыцари, откликнувшиеся на призыв папы Александра II, который обещал участникам прощение грехов [Там же: 217–223; Riley-Smith 2003: 29]. Таким образом, риторика, звучащая в письме патриарха, не чужда тому периоду, хронологически

[25] «Multa ergo in Iherosolimitanis partibus sancte ecclesie turpia et numquam ab aliquo sufferenda et nobis karissime paganos intulisse cognoscas. Namque egomet de sede, quam prior sanctus Iacobus iubente domino possedit intrepidus, eiectus sum et plerisque christicolis captivatis atque quibusdam interfectis et, quod maius est, captivato domini sepulchro nimis dedecorato» [Die Legende 1890: 105]. Ср. [Historia 2013: 5].

перетекающему в двухсотлетнюю эпоху присутствия крестоносцев на Левантийском побережье.

В письме константинопольского императора, которое частично повторяет письмо патриарха, обозначена еще одна важная деталь — богоизбранность Карла Великого. Император признает, что смог бы разбить сарацин, как делал до этого не раз, но во сне ему явился ангел Господень и ниспослал в видении образ Карла Великого — воина, который защитит христиан и Гроб Господень от посягательств неверных [Die Legende 1890: 106–107]. Божественная инициатива выступает на первый план, а Карл Великий предстает ее исполнителем [Stuckey 2008: 142]. Оставив покой в родной земле, он собрал войско и отправился на защиту христианской веры[26].

Однако Иерусалим отсутствует в описании похода Карла. Город выступает целью, которая движет им, но вместо Града Божьего Карл приходит к Константинополю, а столкновение с сарацинами передано очень кратко[27]. Подобную краткость можно было бы объяснить незнакомством автора со Святой землей или же предкрестоносным контекстом создания этой истории, когда проповедь военного паломничества на Восток уже обращалась к тем бедствиям, которые произошли со святыми местами и христианами, однако непосредственное разрешение религиозного конфликта еще не наступило.

Прогнав сарацин, Карл Великий получает в награду от византийского императора святыни, связанные со Страстями Господними. Карл просит у императора реликвии Страстей, «чтобы наши люди, которые не могут прийти в город Иерусалим для искупления своих грехов, имели бы в своих землях нечто зримое, что с верою склонило бы их сердца к воспоминанию о Страстях Господних и призывало с должным благочестием к плодам покаяния»[28]. Встреча правителей развивает тему соперничества двух империй. Взаимное восхваление превращается в состязание, в котором каждый пытается утвердить свое величие через наибольшее смирение. Карл Великий предстает не просто богобоязненным христианином: принятие святынь преподносится и как политический жест. Правитель франков принципиально отказывается от богатств, предложенных византийским императором, чтобы его нельзя было упрекнуть в корыстолюбии и уподобить наемнику.

---

[26] «Quo audito benignissimus dux unaque rex et imperator illico per totam Francorum regionem edici citissime imperat, quo omnes, qui ad sese defendendum arma possent ferre tam senes quam iuvenes, pariter secum pugnaturi in paganos versus orientales plagas inevitabiliter ire satagant» [Die Legende 1890: 108].

[27] «Tandem rex cum exercitu suo Constantinopolim pervenit. Postea vero fugatis paganis ad urbem, que vexilla vivifice crucis Christique passionis, mortis ac resurrectionis, retinet monimenta, letus et supplex advenit ac patriarche totique christicole plebi cuncta prospera deo opitulante solidavit» [Die Legende 1890: 109].

[28] «...quatinus nostrates, qui ad urbem Iherosolimam causa abholendi sua peccata venire nequeunt, quiddam in partibus nostris visibile habeant, quod ad passionis dominice mentionem corda eorum fideliter molliat et ad fructum penitencie digna revocet pietate» [Die Legende 1890: 120].

Примечательно также указание на утрату святынь византийскими императорами до прихода Карла Великого. Мать римского императора Константина I Великого Елена в 326 г. совершила паломничество в Иерусалим и, согласно «Церковной истории» Сократа Схоластика, во время своего паломничества обнаружила Гроб Господень, Животворящий Крест и гвозди, которыми были прибиты руки Христа. Елена послала императору Константину часть Креста Господня и два гвоздя, которые с этого времени хранились в Константинополе [Сократ Схоластик 1996: 39–40]. В «Descriptio qualiter» Елена сокрыла эти святыни, поэтому император, встретивший Карла Великого, не знал, где они хранятся[29], отчего история содержит лакуну: все следовавшие за Константином Великим императоры оказываются непричастными к этим святым реликвиям. Открывшиеся Карлу Великому святыни, таким образом, связывают его напрямую с Константином, указывая на преемственность императора франков римскому императору.

Извлечение этих святынь и процесс их переноса сопровождались большим количеством чудес[30], подчеркивающих значимость реликвий и праведность франкского императора. С одной стороны, Карл Великий уподобляется царю Давиду: он поет один псалом за другим[31], а перенос реликвий Страстей Господних перекликается с переносом ковчега Завета в Иерусалим. С другой — автор заимствует новозаветный сюжет о воскрешении Христом дочери начальника синагоги Иаира[32]. Из Константинополя Карл Великий шествует до крепости Лигмедон, правитель которой, зная о целительных свойствах реликвий, просит императора помочь его сыну. Но его сын по имени Фома умирает на носилках прямо по дороге к церкви. Тогда Карл, видя страдания родителей, извлекает реликвии, и происходит чудо: болезнь и смерть исходят из мальчика в виде смрада [Die Legende 1890: 119].

Далее реликвии были перевезены в Ахен, где было установлено ежегодное празднество по случаю их выноса на всеобщее обозрение. История заканчивается рассказом о Карле Лысом, который переносит эти святыни из Ахена в Сен-Дени, устанавливая там торжество, подобное ахенскому, а монастырю Св. Корнелия в Компьене Карл передает погребальный плат с головы Христа (sudarium Domini) [Die Legende 1890: 124]. Это торжество в Сен-Дени, по мнению исследователей, связано со средневековой

[29] Тем не менее указание на то место, где сокрыты святыни, не приходит свыше, его раскрывают приближенные императора: «Alteri vero clerus eque et sui optimates loca, in quibus quesita iacerent recondita, indicantes itidem, quod supra dictum est, simili quoque devotione facere predixerunt» [Die Legende 1890: 112].

[30] Автор останавливается подробнее на некоторых из чудес, но большая их часть передается списком с конкретным количеством исцеленных и перечислением их болезней [Die Legende 1890: 120].

[31] Суммарно Карл Великий во время обретения реликвий Страстей Христовых цитирует строки из 17 псалмов.

[32] Мф 9:18–26, Мк 5:22–43, Лк 8:40–56.

ярмаркой Ланди[33], происхождение которой, таким образом, излагается в этой истории. «Descriptio qualiter» еще больше акцентирует личную связь Карла Великого с реликвиями и подчеркивает идею translatio imperii их буквальным переносом на Запад. Византия, согласно этой истории, не является преемницей величия Рима, так как регалии, символизирующие эту преемственность, переходят от императора Константина Карлу Великому, а далее его потомкам.

Легенда о паломничестве Карла Великого в Иерусалим и Константинополь была популярна уже к началу крестоносного движения, о чем может свидетельствовать ее использование хронистами Первого крестового похода. Действительно, когда папа Урбан II в своей речи на Клермонском соборе, согласно «Иерусалимской истории» Роберта Реймсского, привел в пример «достоинство и величие Карла Великого и его сына Людовика», упоминание это могло отсылать к походам императора франков против сарацин в Испании, отчего был упомянут и Людовик Благочестивый, чьи войны с маврами отодвинули границы империи франков за Пиренеи и привели к созданию Испанской марки[34]. Однако хронист, описывая продвижение армии Готфрида Бульонского, поясняет, что его отряд следовал тем же маршрутом, «которым когда-то следовал несравненный король франков Карл Великий в своем паломничестве в Константинополь»[35]. Судя по всему, впервые в контексте крестоносного движения путь Карла Великого можно встретить в анонимной хронике «Деяния франков и прочих иерусалимцев»: «Эти превосходнейшие воины и многие другие, кого я не знаю, пошли тем путем, который чудодейственный король Франции Карл Великий приказал некогда проторить вплоть до Константинополя» [Деяния 2010: 149–150]. Такие замечания иллюстрируют не просто знакомство современников Первого крестового похода с легендой о путешествии Карла Великого на Восток[36].

---

[33] Праздник Ланди, а позже и ярмарка Ланди, т. е. foire du Lendit, где *Lendit* или *L'indit* происходит от латинского *indictum* 'объявленный, указанный', т. е. день, определенный для торжества или торговли. *Indictum* в латинском языке и *Endit* в старофранцузском стали обозначением самого праздника и ярмарки, а место между Ла-Шапель и Сен-Дени, где традиционно проходила эта ярмарка, получило название *champ du Lendit*, а потом просто *Lendit*, дав название современной улице Ланди в коммуне Сен-Дени. См. подробнее: [Levillain 1927; Lombard-Jourdan 1987].

[34] «Moveant vos et incitent animos vestros ad virilitatem gesta predecessorum vestrorum, probitas et magnitudo Karoli Magni regis et Ludovici filii eius aliorumque regum vestrorum, qui regna paganorum destruxerunt, et in eis fines sancte ecclesie dilataverunt» [Historia 2013: 6].

[35] «Hic cum fratribus suis Eustachio et Balduino et magna manu militum peditumque per Hungariam iter arripuit, per viam scilicet quam Karolus Magnus incomparabilis rex Francorum olim suo exercitui fieri usque Constantinopolim precepit» [Historia 2013: 9].

[36] Энн Латовски придерживается позиции, что идея подражания Карлу Великому не была так распространена среди участников Первого крестового похода, и являлась выдумкой хронистов. Однако неизвестный автор «Деяний франков и прочих иерусалимцев» был непосредственным участником похода. Анализ текста хроники наводит исследователей на мысль о том, что ее автор был рыцарем, и при том не высокопоставленным, отчего эта хроника важна для понимания мировоззрения простых участников. См. подробнее: [Деяния 2010: 244–276].

После неудач Второго крестового похода легенда о паломничестве франкского императора нашла новое отражение в небольшой старофранцузской поэме, получившей название «Путешествие Карла Великого в Иерусалим и Константинополь» [L'épopée 2017: 128–199]. Связь этой поэмы с историей «Descriptio qualiter» трудно доказуема, и в историографии не сложилось единого мнения: если одни исследователи отрицают пародийный характер «Путешествия Карла Великого», делая акцент на отличиях двух этих текстов [Horrent 1960: 754–755; Grigsby 1987], то другие подчеркивают их тематическое сходство и объясняют расхождения контекстом создания и прагматикой текста [Walpole 1955: 183–184; Latowsky 2008: 154]. В связи со сложившейся дискуссией Джон Л. Григсби верно отметил: характеристика поэта, а следовательно, и поэмы различается в зависимости от нужд критика[37].

Неизвестный автор этой поэмы оборачивает легендарный сюжет в сатиру на французского короля и династию Капетингов. Карл Великий выступает в ней сатирическим противовесом слабому и нерешительному Людовику VII, чей поход в Святую Землю оказался не столь удачным. А семейный конфликт, легший в основу путешествия Карла Великого, является аллюзией на взаимоотношения Людовика с Алиенорой Аквитанской [L'épopée 2017: 35–36]. Помимо этого, главным соперником для франкского короля стал византийский император, получивший имя Гуго Лефорт. Имя императора отсылает читателя к основателю династии Капетингов Гуго Капету, а также его прадеду, родоначальнику Робертинов — Роберту Сильному. Не избежали насмешки и реликвии, что также наводит на мысль: автор мог хорошо знать ярмарку Ланди, во время которой они выставлялись на обозрение паломников, и обличать корысть монахов Сен-Дени [Grigsby 1987].

Однако в поэме отсутствуют элементы крестоносной риторики: в Святой земле император не встречает ни одного сарацина, но иерусалимский патриарх наставляет Карла на защиту христианства от неверных в Испании [L'épopée 2017: 144–147]. Тем не менее поэма не изменяет самого ядра истории: Карл отправляется в паломничество в Святую землю, получает реликвии и на обратном пути посещает Константинополь, утверждая свое превосходство.

Рассмотренные источники не отражают поступательного развития легенды о путешествии Карла Великого на Восток в рамках одной традиции. Они были созданы в разное время на разных территориях и не имели прямого влияния друг на друга. Однако вполне очевидны схожие принципы трансформации свидетельств каролинской историографии о взаимоотношениях императора франков с Востоком. Мэттью Гэбриел предложил видеть в этой трансформации авторскую интенцию, объясняя ее особенностями средневековой практики чтения и написания историй — активное чтение подразумевало активную интерпретацию и смешение

[37] «N'est-il pas curieux de voir combien notre poète est ingénieux, cultivé, naïf ou ignorant, selon les besoins du critique ?» [Grigsby 1987].

полученных знаний с личным опытом [Gabriele 2011: 69–70]. Но кажется маловероятным, чтобы в каждом из рассмотренных случаев эта трансформация происходила обособленно. Мог ли автор каждой истории выдумать это событие? Насколько убедительна была бы такая выдумка в глазах современников? Авторская интенция могла опираться на коллективные представления, отчего эти истории свидетельствуют о переплетении социальной памяти о путешествии франкского императора в Святую землю с каролингской историографией, ставшей каркасом этой мемориальной конструкции.

Действительно, рассмотренные истории разнятся в деталях: Карл движется по морю или по суше, берет в руки меч или посох паломника, передает реликвии тому или иному монастырю. Но детали отражают контекст записи каждой из них: внутренний, связанный с позицией конкретного монастыря, и внешний, созданный глобальными историческими процессами.

Очевидно, не крестоносное движение породило эту историю, так как представления о паломничестве императора франков и покорении Иерусалима появились гораздо раньше. Но именно эти представления позволили включить ее в орбиту крестоносной риторики. Тема дружбы Карла Великого с Харуном ар-Рашидом, чья фигура вытеснила иерусалимского императора, достигла апогея в Хрониконе Бенедикта. Однако истории об основании монастыря Шарру не упоминают о сарацинах вовсе. Молчание стало фигурой исключения. Отношения с сарацинами в «Descriptio qualiter» представлены открытой конфронтацией. В истории «О десяти взятиях Иерусалима» поход Карла Великого, встроенный в общее историческое полотно, создает прецедент присутствия войска франков на Востоке уже во времена Каролингов и позволяет вычеркнуть значительный период мусульманского владычества над Иерусалимом. Таким образом, история о путешествии Карла Великого в Иерусалим и Константинополь возникла в представлениях средневекового европейского общества, вошла в историографию и стала частью крестоносной проповеди.

Источники

Annales 1895 — Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi / Ed. G. H. Pertz. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1895.

Annales 1905 — Annales Mettenses priores / Ed. B. von Simson. Hannover; Leipzig: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1905.

Chartes et documents 1910 — Chartes et documents pour servir à l'histoire de l'abbaye de Charroux / Publ. par D. P. de Monsabert. Poitiers: Société française d'imprimerie et de librairie, 1910.

Chronicon 1839 — Chronicon Benedicti Sancti Andreae monachi / Ed. G. H. Pertz // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Bd. 3 / Hrsg. von G. H. Pertz. Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1839. S. 695–719.

Die Legende 1890 — Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert / Hrsg. von G. Rauschen; Mit einem Anhang von H. Lœrsch. Leipzig: Duncker und Humblot, 1890. S. 103–125.

Ex translatione 1841 — Ex translatione sanguinis Domini / Hrsg. von G. Waitz // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Bd. 4 / Hrsg. von G. H. Pertz. Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1841. S. 445–449.

Historia 2013 — The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk / Ed. D. Kempf, M. G. Bull. Woodbridge: Boydell Press, 2013.

Il Chronicon 1920 — Il Chronicon di Benedetto, monaco di S. Andrea del Soratte e il Libellus de imperatioria potestate in urbe Roma / Ed. G. Zucchetti. Roma: Instituto storico italiano, 1920.

L'épopée 2017 — L'épopée pour rire: *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et Constantinople* et *Audigier* / Éd. par A. Corbellari. Paris: Champion, 2017.

Ms. Reg. lat. 658 — De decem captionibus Hierusalem. Vatican. Bibl. Ap. Vat. Ms. Reg. lat. 658. F. 91^{v}–92^{v}.

Scholz 1970 — Carolingian chronicles: Royal Frankish annals and Nithard's Histories / Trans. by B. W. Scholz, B. Rogers. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1970.

Адемар Шабанский 2015 — *Адемар Шабанский*. Хроникон / Пер. с лат. А. В. Банникова и др.; Коммент. А. В. Банникова и др.; Вступ. ст. Д. Н. Старостина. СПб.: Евразия, 2015.

Аникьев 2019 — Малые Лоршские анналы / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. И. И. Аникьева // Династия Каролингов: От королевства к империи, VIII–IX века: Источники / Сост. и общ. ред. А. И. Сидоров. СПб.: Евразия, 2019. С. 68–95.

Деяния 2010 — *Мякин Т. Г., Пиков Г. Г., Портных В. Л.* «Деяния франков и прочих иерусалимцев». Перевод на русский язык и комментарий: Учеб.-метод. пособие. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2010.

Заборов 1977 — *Заборов М. А.* История крестовых походов в документах и материалах: Учеб. пособие для вузов по специальности «История». М.: Высш. шк., 1977.

Ноткер 2023 — *Ноткер Заика*. Деяния Карла Великого / Вступ. ст. А. И. Сидорова; Пер. с лат. и коммент. А. И. Сидорова, М. В. Тимохиной // Империя Каролингов: Между двором и монастырем. VIII–IX века: Источники / Сост. и отв. ред. А. И. Сидоров. СПб.: Евразия, 2023. С. 389–470.

Сократ Схоластик 1996 — *Сократ Схоластик*. Церковная история / [Пер. под ред. И. В. Кривушина]. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 1996.

Фульхерий Шартрский 2020 — *Фульхерий Шартрский*. Иерусалимская история / Пер. с лат., вступ. ст. и примеч. А. Н. Слёзкина. СПб.: Евразия, 2020.

Эйнхард 2005 — *Эйнхард*. Жизнь Карла Великого / Вступ. ст., пер. с лат., примеч., указ. М. С. Петровой. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Литература

Шрайнер 2006 — *Шрайнер К.* Nudis pedibus: Шествие босиком как ритуал религиозный и политический / [Пер. с нем.] // Казус: индивидуальное и уникальное в истории: [2006]. [Вып. 8] / Под. ред. М. А. Бойцова, И. Н. Данилевского. М.: Наука, 2007. С. 15–70.

Эрдман 2018 — *Эрдман К.* Происхождение идеи крестового похода / Пер. [с нем.], предисл. и коммент. Д. Г. Хрусталёва. СПб.: Евразия, 2018.

de Jong 2005 — *de Jong M.* Charlemagne's Church // Charlemagne: Empire and society / Ed. by J. Story. Manchester: Manchester Univ. Press, 2005.

Folz 1950 — *Folz R.* Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval. Paris: Les belles-lettres, 1950.

Gabriele 2008 — *Gabriele M.* The provenance of the Descriptio qualiter Karolus Magnus: Remembering the Carolingians in the entourage of king Philip I (1060–1108) before the First Crusade // Viator. Vol. 39. No. 2. 2008. P. 93–117. https://doi.org/10.1484/j.viator.1.100207.

Gabriele 2011 — *Gabriele M.* An empire of memory: The legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

Gabriele 2016 — *Gabriele M.* Frankish kingship, political exegesis and the ghost of Charlemagne in the diplomas of king Philip I of Francia // The Charlemagne legend in medieval Latin texts / Ed. by W. J. Purkis, M. Gabriele. New ed. Cambridge: D. S. Brewer, 2016. P. 9–32. https://doi.org/10.1515/9781782048534-007.

Geary 1990 — *Geary P. J.* Furta sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990. https://doi.org/10.1515/9781400820207.

Grigsby 1987 — *Grigsby J. L.* Le voyage de Charlemagne, pèlerinage ou parodie? // Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste. T. 1. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence. P. 567–584. https://books.openedition.org/pup/3968.

Horrent 1960 — *Horrent J.* Sur les sources épiques du Pèlerinage de Charlemagne // Revue belge de philologie et d'histoire. T. 38. Fasc. 3. 1960. P. 750–764.

Kantorowicz 1944 — *Kantorowicz E. H.* The "King's advent" and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina // The Art Bulletin. Vol. 26. No. 4. P. 207–231. https://doi.org/10.2307/3046963.

Latowsky 2008 — *Latowsky A.* Charlemagne as pilgrim? Requests for relics in the *Descriptio Qualiter* and the *Voyage of Charlemagne* // The legend of Charlemagne in the Middle Ages / Ed. by M. Gabriele, J. Stuckey. New York: Palgrave Macmillan, 2008. P. 153–167. https://doi.org/10.1057/9780230615441_8.

Latowsky 2013 — *Latowsky A.* Emperor of the world: Charlemagne and the construction of imperial authority, 800–1229. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2013. https://doi.org/10.7591/9780801467790.

Levillain 1927 — *Levillain L.* Essai sur les origines du Lendit // Revue Historique. T. 155. Fasc. 2. 1927. P. 241–276.

Lombard-Jourdan 1987 — *Lombard-Jourdan A.* Les foires de l'abbaye de Saint-Denis; revue des données et révision des opinions admises // Bibliothèque de l'École Des Chartes. T. 145. Livr. 2. 1987. P. 273–338.

MacCormack 1972 — *MacCormack S.* Change and continuity in Late Antiquity: The ceremony of "Adventus" // Historia: Zeitschrift für alte Geschichte. Bd. 21. Heft. 4. P. 721–752.

McKitterick 2008 — *McKitterick R.* Charlemagne: The formation of a European identity. New York: Cambridge Univ. Press. 2008. https://doi.org/10.1017/CBO9780511803314.

Rajohnson 2021 — *Rajohnson M.* L.'Occident au regret de Jérusalem (1187 — fin du XIV^{e} siècle). Paris: Classiques Garnier, 2021. https://dx.doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10668-5.

Remensnyder 1995 — *Remensnyder A. G.* Remembering kings past: Monastic foundation legends in medieval Southern France. Ithaca, NY; London: Cornell Univ. Press, 1995.

Riley-Smith 2003 — *Riley-Smith J.* The First Crusade and the idea of crusading. New York: Continuum, 2003.

Runciman 1995 — *Runciman S.* A. history of the Crusades. Vol. 1: The First Crusade and the foundation of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

Stuckey 2008 — *Stuckey J.* Charlemagne as crusader? Memory, propaganda, and the many uses of Charlemagne's legendary expedition to Spain // The legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, faith and Crusade / Ed. by M. Gabriele, J. Stuckey. New York: Palgrave Macmillan, 2008. P. 137–152. https://doi.org/10.1057/9780230615441_7.

Tinnefeld 2001 — *Tinnefeld F.* Formen und Wege des Kontaktes zwischen Byzanz und dem Westen zur Zeit Karls des Großen // Karl der Große und das Erbe der Kulturen: Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes Leipzig 15.–18. März 1999 / Hrsg. von F. Erkens. Berlin: Akademie Verlag, 2001. S. 25–35.

Walpole 1955 — *Walpole R. N.* The *Pèlerinage de Charlemagne*: Poem, legend, and problem // Romance Philology. Vol. 8. No. 3. 1955. P. 173–186.

Walz 2001 — *Walz D.* Karl der Große — ein verhinderter Seefahrer. Die Reichenauer Heiligbluterzählung aus dem 10. Jahrhundert // Karl der Große und das Erbe der Kulturen: Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes Leipzig 15.–18. März 1999 / Hrsg. von F. Erkens. Berlin: Akademie Verlag, 2001. S. 234–245.

References

de Jong, M. (2005). Charlemagne's Church. In J. Story (Ed.). *Charlemagne: Empire and society* (pp. 103–135). Manchester Univ. Press.

Erdmann, C. (1935). *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens.* Kohlhammer.

Folz, R. (1950). *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval.* Les belles-lettres.

Gabriele, M. (2008). The provenance of the Descriptio qualiter Karolus Magnus: Remembering the Carolingians in the entourage of king Philip I (1060–1108) before the First Crusade. *Viator, 39*(2). 93–117. https://doi.org/10.1484/j.viator.1.100207.

Gabriele, M. (2011). *An empire of memory: The legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade.* Oxford Univ. Press.

Gabriele, M. (2016). Frankish kingship, political exegesis and the ghost of Charlemagne in the diplomas of king Philip I of Francia. In W. Purkis, & M. Gabriele (Eds.). *The Charlemagne legend in medieval Latin texts* (pp. 9–32). Boydell and Brewer. https://doi.org/10.1515/9781782048534-007.

Geary, P. J. (1990). *Furta sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages.* Princeton Univ. Press. https://doi.org/10.1515/9781400820207.

Grigsby, J. L. (1987). Le voyage de Charlemagne, pèlerinage ou parodie? In *Au carrefour des routes d'Europe: la chanson de geste* (Vol. 1, pp. 567–584). Presses univ. de Provence. https://books.openedition.org/pup/3968.

Horrent, J. (1960). Sur les sources épiques du Pèlerinage de Charlemagne. *Revue belge de philologie et d'histoire, 38*(3), 750–764.

Kantorowicz, E. H. (1944). The "king's advent": And the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina. *The Art Bulletin*, *26*(4), 207–231. https://doi.org/10.2307/3046963.

Latowsky, A. (2008). Charlemagne as pilgrim? Requests for relics in the *Descriptio Qualiter* and the *Voyage of Charlemagne*. In M. Gabriele, & J. Stuckey (Eds.). *The legend of Charlemagne in the Middle Ages* (pp. 153–167). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230615441_8.

Latowsky, A. (2013). *Emperor of the world: Charlemagne and the construction of imperial authority, 800–1229.* Cornell Univ. Press. https://doi.org/10.7591/9780801467790.

Levillain, L. (1927). Essai sur les origines du Lendit. *Revue historique, 155*(2), 241–276.

Lombard-Jourdan, A. (1987). Les foires de l'abbaye de Saint-Denis; revue des données et révision des opinions admises. *Bibliothèque de l'École Des Chartes, 145*(2), 273–338.

MacCormack, S. (1972). Change and continuity in Late Antiquity: The ceremony of "Adventus". *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte, 21*(4), 721–752.

McKitterick, R. (2008). *Charlemagne: The formation of a European identity.* Cambridge Univ. Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511803314.

Rajohnson, M. (2021). *L'Occident au regret de Jérusalem (1187 — fin du XIV^e siècle)*. Classiques Garnier. https://dx.doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10668-5.

Remensnyder, A. G. (1995). *Remembering kings past: Monastic foundation legends in medieval Southern France.* Cornell Univ. Press.

Riley-Smith, J. (2003). *The First Crusade and the idea of crusading.* Continuum.

Runciman, S. (1995). *A history of the Crusades, Vol. 1: The First Crusade and the foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge Univ. Press.

Schreiner, K. (2001). Nudis pedibus: Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual. *Vorträge und Forschungen, 51*, 53–124. https://doi.org/10.11588/vuf.2001.0.17656.

Stuckey, J. (2008). Charlemagne as crusader? Memory, propaganda, and the many uses of Charlemagne's legendary expedition to Spain. In M. Gabriele, & J. Stuckey (Eds.). *The legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, faith and crusade* (pp. 137–152). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230615441_7.

Tinnefeld, F. (2001). Formen und Wege des Kontaktes zwischen Byzanz und dem Westen zur Zeit Karls des Großen. In F. Erkens (Ed.) *Karl der Große und das Erbe der Kulturen: Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes Leipzig 15.–18. März 1999* (pp. 25–35). Akademie Verlag.

Walpole, R. N. (1955). The *Pèlerinage de Charlemagne*: Poem, legend, and problem. *Romance Philology, 8*(3), 173–186.

Walz, D. (2001). Karl der Große — ein verhinderter Seefahrer. Die Reichenauer Heiligbluterzählung aus dem 10. Jahrhundert. In F. Erkens (Ed.). *Karl der Große und das Erbe der Kulturen: Akten des 8. Symposiums des Mediävistenverbandes Leipzig 15.–18. März 1999* (pp. 234–245). Akademie Verlag.

Информация об авторе

Эмиль Эльдарович Отакулов
аспирант, Аспирантская школа по историческим наукам, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 3
✉ *eeotakulov@hse.ru*

Information about the author

Emil Eldarovich Otakulov
Postgraduate Student, Doctoral School of History, Faculty of Humanities, HSE University
Russia, 105066, Moscow, Staraya Basmannaya Str., 21/4, Bld. 3
✉ *eeotakulov@hse.ru*

Н. К. Антонов

https://orcid.org/0000-0002-6588-1633
✉ *nick961pstgu@yandex.ru*
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия, Москва)

Образ священника в «Апологии» (слово 3 / or. 2) свт. Григория Богослова в контексте позднеантичных представлений о носителях власти

Аннотация. В статье продолжается исследование принципов конструирования образа священника в поздней античности на примере «Апологии» свт. Григория Богослова. Демонстрируется, что литературный образ священника конструируется с использованием образов других носителей власти и мыслится как один из них, поскольку свт. Григорий использует топосы и лексику политической литературы. Ключевым является платонический образ философа-правителя, а также лексика из скорее монархической, чем демократической традиции. Рассматривается происхождение и традиция использования формулы «искусство искусств и наука наук» (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), которой автор определяет священство. Показывается, что таким образом свт. Григорий ставит священника на место философа в платонической традиции. Это подтверждается анализом аллюзий на «Горгия» Платона, содержащего образы двух универсальных властных ролей: ритора и философа. Восходящее к этому диалогу сравнение заботы о душе с медициной развивается свт. Григорием за счет включения туда положений христианского благовестия и описания принципов душепопечения, которые не находят прецедентов в предшествующей письменности. Помимо этого, автор объединяет в описываемом образе функции ритора и жреца, делая его всеобъемлющим лидером церковного пространства, осмысляемого по аналогии с полисным. В заключение проводится сравнение с образом Пифагора, как он описан у Ямвлиха, который, как и священник, сочетает политическое измерение (руководство сообществом) с сотериологической перспективой через действие на душу разными способами: общественным словом, индивидуальным общением, примером, через культ. Сравнение позволяет увидеть, что священник и локальная Церковь мыслятся свт. Григорием не как отдельное новое политическое пространство со своей властной структурой, а как его метафорическая проекция, универсальная с точки зрения определения идентичности, но не отрицающая при этом наличные политические институты.

Ключевые слова: священник, душепопечение, свт. Григорий Богослов, Платон, поздняя античность, философ, правитель, ритор, политик

© Н. К. АНТОНОВ, 2025

EDN: BRIBRX

Благодарности. Исследование выполнено в рамках проекта «“Апология” свт. Григория Богослова в контексте святоотеческих представлений о священстве в период поздней Античности: перевод и исследование», поддержанного фондом «Живая традиция».

Для цитирования: *Антонов Н. К.* Образ священника в «Апологии» (слово 3 / or. 2) свт. Григория Богослова в контексте позднеантичных представлений о носителях власти // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 35–62. EDN: BRIBRX.

Поступило 1 сентября 2024 г.; принято 31 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

N. K. Antonov

https://orcid.org/0000-0002-6588-1633
✉ *nick961pstgu@yandex.ru*
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Russia, Moscow)

The image of the priest in Gregory of Nazianzus' 'Apology for His Flight' (or. 2) in the context of late antique ideas about leadership

Abstract. The article continues the study of the principles of constructing the image of a priest in late Antiquity using the example of the "Apology" by St. Gregory the Theologian. It is demonstrated that the literary image of a priest is constructed by using images of other bearers of authority and is thought of as one of them: Gregory uses the topoi and vocabulary of political literature. The key image is that of the Platonic philosopher-ruler, as well as vocabulary from the monarchical rather than democratic tradition. The origin and tradition of using the formula "the art of arts and the science of sciences" (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), by which the author defines the priesthood, is studied. It is shown that in this way Gregory puts the priest in the place of the philosopher of the Platonic tradition. This is confirmed by an analysis of allusions to Plato's *Gorgias*, which contains images of two universal power roles: the rhetorician and the philosopher. The comparison of caring for the soul with medicine, which originates in this dialogue, is further developed by Gregory, who incorporates into it provisions of the Christian gospel and describes principles of spiritual counseling that have no precedent in earlier writings. In addition, the author combines the functions of a rhetorician and a priest in the described image, thus making him a comprehensive leader of the church space, conceptualized by analogy with the polis. In

© N. K. ANTONOV, 2025

conclusion, a comparison is made with the image of Pythagoras as described by Iamblichus, who, like the priest, combines a political dimension (rule of a community) with a soteriological perspective through varied types of influence on the soul: through public speech, individual communication, example, and a cult. The comparison allows us to see that the priest and the local Church are thought of by Gregory not as a separate new political space with its own power structure, but as its metaphorical projection, universal in defining identity, but not denying the existing political institutions.

Keywords: priest, spiritual counseling, St. Gregory the Theologian, Plato, late Antiquity, philosopher, ruler, rhetorician, politician

Acknowledgments. The study was funded by the Living Tradition Foundation, project "The Apology of St. Gregory the Theologian in the Context of Patristic Ideas about the Priesthood in Late Antiquity: Translation and Research".

To cite this article: Antonov, N. K. (2025). The image of the priest in Gregory of Nazianzus' "Apology for His Flight" (or. 2) in the context of late antique ideas about leadership. *Shagi / Steps, 11*(4), 35–62. EDN: BRIBRX. (In Russian).

Received September 1, 2024; accepted October 31, 2025

Эта статья является продолжением моих исследований образа священника в позднеантичном мировидении, как его конструирует свт. Григорий Богослов. Мной был предложен анализ этого конструирования на уровне языка [Антонов 2021b; Antonov 2023b] и на уровне ключевых категорий [Antonov 2022], который показал, что свт. Григорий собирает свой образ как мозаику из очень разных контекстов, сочетая классические античные политические топосы, библейский материал и христианское благовестие, а также актуальные для его времени лексику и ходы мысли[1].

Здесь же я предпринимаю попытку соотнесения роли священника с другими социальными ролями античного литературного пространства на основании характерных черт этого образа в «Апологии» и путем выявления литературных контекстов, привлекаемых автором для его конструирования[2].

[1] Образ мозаики я беру из исследования Лохбруннера [Lochbrunner 1993: 55–60], где предложен анализ образа священника через эту метафору. В подобном русле выстроена и вступительная статья к новому немецкому изданию текста Фиедровича [Fiedrowicz, Barthold 2019]. Оба автора лишь в малой степени учитывают контекст высказывания свт. Григория и вполне традиционным образом структурируют содержание «Апологии». Подробный обзор литературы по теме см. в [Антонов 2021c].

[2] Необходимость понимать риторический контекст наследия свт. Григория и учитывать его, можно сказать, риторического мышления показана, например, в блестящей монографии [Demoen 1996].

Рецепция античных и, у́же, платонических представлений в наследии свт. Григория основательно исследована[3]. Однако экклезиологические представления свт. Григория не получили должного рассмотрения в таком ракурсе[4], в то время как без выявления конкретных литературных параллелей и аллюзий полноценная реконструкция мысли автора невозможна.

Мой исходный тезис — свт. Григорий мыслит священника как один из типов политической[5] в широком смысле слова власти. Это подтверждается не только прямыми цитатами (см. ниже) и многочисленными связями с «Государством» Платона[6], но и другими, не отмеченными ранее параллелями с античной мыслью, о которых будет сказано ниже. Рассмотрим предварительно два примера.

1. Власть

Обратившись к тексту «Апологии», мы видим следующий фрагмент, содержащий примечательное словосочетание «начальствовать над людьми». Во-первых, показателен контекст его употребления:

> ...человеку, хотя ему и трудно быть подчиненным, может оказаться гораздо труднее начальствовать над людьми (ἄρχειν

[3] Не перечисляя все работы, укажу лишь основные монографии: [Pinault 1925; Ruether 1969; Richard 2003; Elm 2012; MacDougall 2022].

[4] Основные работы, посвященные идентичности клира в поздней античности, которые рассматривают в этом ракурсе наследие свт. Григория, лишь в малой степени обращаются к анализу формирования этой идентичности с помощью контаминации образов и аллюзий из предшествующей литературной традиции, см.: [Sterk 2004; Rapp 2005; Demacopoulos 2007; Hornung 2020]. Исключение составляет прекрасная работа [Stewart 2015], которая, однако, посвящена лишь доникейскому материалу. Частично с таким подходом мы встречаемся в ряде работ о священстве у свт. Григория, см., например: [Portmann 1954; Bernardi 1978; Louth 1997]. В таком русле выстроено ставшее классическим исследование С. Эльм [Elm 2012]; за счет соотнесения с политическим аспектом платонической философии его автору удалось предложить новое прочтение ряда интуиций свт. Григория о священстве. Однако абсолютизация этого подхода, как представляется, приводит к искаженному прочтению его мысли, поскольку он не учитывает базовых для свт. Григория представлений о христианском благовестии и этике.

[5] В данной статье я имею в виду не современное, но, скорее, античное значение этого слова, подразумевающее все социальное пространство взаимодействия равноправных граждан.

[6] См.: [Portmann 1954: 28–36; Elm 2012: 147–200; Antonov 2023b], а также раздел 2.2 в моей диссертации [Антонов 2023a]. См. также не замеченную ранее ни мной, ни издателями [Bernardi 1978; Fiedrowicz, Barthold 2019] параллель, указывающую на восприятие свт. Григорием не только платонической политики, но и платонической антропологии, — or. 2.18: «...удалив все звероподобное и дикое (θηριῶδες καὶ ἄγριον), надо ввести и укрепить вместо этого кроткое и близкое Богу (ἥμερον καὶ Θεῷ φίλον) ‹...› чтобы лучшее не подчинялось худшему, но низшее по природе надо подчинить тому, что главенствует и предводительствует (τῷ δὲ ἄρχοντι καὶ ἡγεμονικῷ)...» и Платон, «Государство» 571c: «Во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое (λογιστικὸν καὶ ἥμερον καὶ ἄρχον), начало души, зато начало звероподобное и дикое (θηριῶδές τε καὶ ἄγριον) под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы...» (пер. А. Н. Егунова [Платон 1968–1971 (3)]).

> ἀνθρώπων), особенно когда речь идет о такой власти, как наша (ἀρχὴν ταύτην τὴν ἡμετέραν), которая основана на божественном законе и ведет к Богу (or. 2.10)[7].

Мы ясно видим, что священство мыслится как частный вид в общем роде «начальствования над людьми». История рассматриваемой формулы позволяет нам обнаружить специфику этого «вида». Дело в том, что человек является объектом начальствования лишь в текстах особого рода. Например, в «Государстве» Платона формула в таком виде отсутствует вовсе, вместо нее наиболее употребимыми являются «начальствовать в полисе» (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει, 362b) или «над полисом» (ἄρχοντα τῆς πόλεως, 414a).

В «Политике» Аристотеля схожее словоупотребление встречается один раз и в подчеркнуто внеполисном контексте:

> ...охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться (τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν); такая война по природе своей справедлива (1256b, 25 [Аристотель 1983: 389]).

Речь идет о взаимоотношениях греков и варваров, что Стагирит обозначает как часть экономики (τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν), а не политики, т. е. отношений равных и свободных граждан. В политическом же контексте речь может идти скорее о том, что полис начальствует над людьми (πολλῶν ἄρχουσα ἀνθρώπων ἡ πόλις), как, например, у Феофраста [Wimmer 1866, fr. 136] или у Дионисия Галикарнасского [Jacoby 1905, fr. 73.1].

Насколько мне удалось установить, первый текст, в котором искомое выражение встречается регулярно, — это «Киропедия» Ксенофонта, где мы уже во введении видим фразу «...что за воспитание получил этот муж, достигший таких вершин власти над людьми (εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων)» (1.1.6). Здесь оно явно связывается с царским, а не демократическим образом правления, что подтверждается и дальнейшей традицией. В начале нашей эры мы встречаем двух авторов, часто использовавших эту фразу.

Так, от Музония Руфа дошла беседа «О том, что и царям следует заниматься философией», явно обыгрывающая мотивы из «Государства», однако с акцентом на царской власти:

> Царственной особе, несомненно, присуща способность правильно управлять народами и городами и быть достойным того, чтобы начальствовать над людьми (ἀνθρώπων ἄρχειν). А кто же наиболее способен возглавлять город или наиболее достоин начальствовать над людьми, как не философ? [Гай Музоний Руф 2016: 68 (fr. 8.39.4–5)].

Подобное словоупотребление мы видим и у Диона Хризостома, который в речи «Агамемнон, или О царстве» (56.5) пишет:

[7] Здесь и далее перевод свт. Григория мой.

> Та власть, о которой ты говоришь, — всецело править людьми и приказывать людям (ἀνθρώπων ἄρχειν καὶ ἐπιτάττειν ἀνθρώποις), — не являясь никому подотчетным (ἀνυπεύθυνον), называется царской (βασιλεία) [Arnim 1893: 207].

У него речь идет о любой форме власти над группой людей, в тексте приводятся примеры разных чинов в армии и флоте, начальника хора и другие (схожие с примерами в «Апологии», ср. or. 2.3–4, 56).

2. Политика

Обратимся еще к одному значимому фрагменту «Апологии», позволяющему восстановить контекст экклезиологической мысли свт. Григория. Как это ни парадоксально, характеристика «пастырей и учителей» как «тех, кто превосходит большинство добродетелью и близостью к Богу» (or. 2.3) имеет политическое звучание.

Эта фраза является скрытой цитатой из риторического учебника «Прогимнасматы» Элия Теона, ритора III в., который в качестве примера риторической структуры «тезис» (θέσις) разбирает вопрос: εἰ πολιτεύεται σοφός; «[должен ли] мудрец вести политическую (общественную / полисную) жизнь?» В рамках обучения риторической теории он приводит целый набор аргументов разного типа, различные примеры и ссылки на авторитетные тексты и среди прочего замечает:

> ἐν τίνι δὲ ἔργῳ μᾶλλον ἐπιδείξεται τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν *ὁμοιότητα*; (В каком деле проявит он больше добродетель и подобие богу?) [Spengel 1854, fr. 123.29].

Сравним:

> ὅσοι τῶν πολλῶν εἰσιν ἀνωτέρω κατ᾽ ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν *οἰκείωσιν* (...[становятся пастырями те,] кто превосходит большинство добродетелью и близостью к Богу) (or. 2.3).

Учитывая а) риторическое образование свт. Григория, б) текстуальное совпадение и в) тематическое сходство контекстов приведенных фраз, я уверен, что мы имеем дело с цитатой. Замена термина обожения с «подобия» (ὁμοιότης), на «близость» / «присвоенность» (οἰκείωσις), по-видимому, имеет основание в сотериологической концепции свт. Григория [Maslov 2012].

Тематическое сходство столь сильно, что нельзя счесть его случайностью. В самом деле, «тезис», по определению Элия Теона, это рассмотрение спорного вопроса (ἀμφισβήτησιν), его цель — убеждение (τέλος ἐστὶ τὸ πεῖσαι), он произносится в собрании (λέγεται ἐν ἐκκλησίᾳ), где его слушателями являются граждане (πολῖται), а не судьи (δικασταί) [Spengel 1854, fr. 121.13–24]. В терминологии Аристотеля это совещательная речь («Риторика», 1.3.1358b), а именно так мы определили жанровую принадлежность основной части «Апологии», несмотря на наличие в этом тексте рамки судебной речи (собственно апологии) [Антонов 2021a].

Элий Теон, рассматривая вопрос о том, должен ли человек, подобный богу, заботиться о полисе[8], выстраивает аргументацию в пользу положительного ответа. Свт. Григорий выстраивает аналогичным образом совещательную речь по вопросу «можно ли становиться священником?», используя во многом параллельную аргументацию, только в пользу отрицательного ответа.

Таким образом, из этой аллюзии мы понимаем, что свт. Григорий в какой-то степени соотносил священство с образом πολιτικὸς ἀνήρ, т. е. того, кто участвует в управлении полисом (πολιτεύω в контексте выше).

* * *

Исходя из двух представленных частных примеров, можно зафиксировать, что свт. Григорий, выстраивая образ священника в экклезиологическом контексте, в качестве рамки для рассуждения воспринимает риторическое упражнение о принципах полисной власти, при этом наполняя этот образ различным материалом. Так, выше было показано наличие элементов монархической политической традиции (в первую очередь литературной), а особенно образа царя-философа, восходящего к «Государству» Платона. Эти примеры позволяют подтвердить, что свт. Григорий мыслит священство как один из видов общего рода носителей власти. Вопрос о том, как мыслить это соотношение, однако, не столь прост. Явно делая эту образность центральной в своей «мозаике» священника [Antonov 2023b], свт. Григорий претендует не на замещение полисных властей, но на создание иной параллельной системы отношений, основанной на принципиально иных принципах [Antonov 2022]. Во многом эту власть и пространство, в котором она реализуется, можно назвать метафорической, т. е. конструируемой с помощью различных метафор, о чем красноречиво свидетельствует обращение к властям и градоначальнику Назианза (or. 17.8), ведь «власть» епископа здесь не отменяет существующих властных инстанций:

> Что же вы, властители и начальники (οἱ δυνάσται καὶ ἄρχοντες)? ‹...› Примете ли дерзновенное слово мое, и закон Христов подчиняет ли вас моей власти и моему престолу (τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βήματι)? И мы имеем власть большую и совершеннейшую (τὴν μείζονα καὶ τελεωτέραν ἀρχήν), иначе дух должен уступить плоти и небесное земному.
>
> Знаю, что и ты [градоначальник] выслушаешь дерзновенное слово, потому что и ты священная овца моего священного стада...

3. Искусство искусств

Тезис данной статьи, однако, не сводится к этому. Я хочу показать, что свт. Григорий стремится не внести вклад в существующую традицию плато-

[8] εἰ μιᾶς οἰκίας τῷ σπουδαίῳ φροντιστέον, καὶ πόλεως μιᾶς ἐπιμελητέον [Spengel 1854, fr. 124.24–25].

нического мышления о власти, но сконструировать новую роль, используя метод этой традиции — сравнение и собирание элементов разных властных ролей. Вместе с тем, используя заданную рамку мышления, он беспрецедентным образом расширяет ее, делая священника носителем едва ли не всех видов власти, что оказывается само по себе значимым высказыванием.

Рассмотрим знаменитое определение священства свт. Григория из «Апологии» (or. 2.16):

> ...управлять человеком (ἄνθρωπον ἄγειν) — самым сложно устроенным и изменчивым существом — действительно является искусством искусств и наукой наук (τέχνη τις τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν).

Во-первых, священство есть τέχνη (букв. «искусство», из современных реалий ближе всего будет, по-видимому, перевод термина как «профессия», «сфера деятельности») власти — руководства человеком, сравниваемого с другими τέχναι, и, как уже было сказано, возводимого к общему роду таких «искусств», что позволяет выявить общие и отличные его черты[9]. Во-вторых, оно явно осмысляется как особое, выделенное, а точнее — синтетическое «над-искусство», объединяющие или подчиняющие себе иные.

Вероятно, истоком этого топоса «над-искусства» является диалог Платона «Хармид», где рассудительность называется «наукой наук» (ἐπιστημῶν ἐπιστήμη)[10], поскольку она входит во все остальные науки, причем рассматриваются медицина, экономика (руководство домом) и политика (руководство государством)[11]. По-видимому, это словосочетание имелось также у иных авторов в контексте, связанном с философией и политикой.

У Филона мы встречаемся с двумя прямо совпадающими с нашим контекстами, причем в обоих он также отсылает к предшествующей ему (и не дошедшей до нас) традиции. В одном он говорит, что мудрость (σοφία) является искусством искусств (τέχνη τεχνῶν)[12] и необходима во всех других τέχναι; затем он перечисляет «святость и благочестие» (εὐσέβειαν, ὁσιότητα), когда она занимается «сущим» (περὶ τοῦ ὄντος), а также физику, этику и значимые направления общественной жизни: πολιτείαν, οἰκονομίαν, βασιλικήν, νομοθετικήν (политику, экономику, царскую и законодательную власти)[13].

---

[9] В [Аверинцев 1981] показано, что подход возведения чего-либо к общему — базовая черта всей античной риторики.

[10] Plato. *Charm*. 170c: Σωφροσύνῃ δέ, εἴπερ μόνον ἐστὶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, πῶς εἴσεται ὅτι τὸ ὑγιεινὸν γιγνώσκει ἢ ὅτι τὸ οἰκοδομικόν;

[11] Ibid. 171e: «...благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство (οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλεν καλῶς οἰκεῖσθαι, πόλις τε πολιτευομένη) и все прочее, что подвластно рассудительности» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн [Платон 1986]).

[12] Philo. *De ebrietate* 88: χρὴ μέντοι μηδὲ τοῦτ' ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ σοφία τέχνη τεχνῶν οὖσα δοκεῖ...

[13] Ibid. 90–91.

В другом же контексте мы видим целиком искомую формулу. Филон говорит, что не ошибся тот, кто назвал управление полисом τέχνην τεχνῶν εἶναι καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν. Значимо также для нас и то, что он раскрывает это τέχνη как «заботу о делах частных, общественных и священных»[14], вкладывая это высказывание в мысли Моисею[15].

Ориген, явно обращаясь к существующей традиции сопоставления обычных искусств и главного «над-искусства»[16], относит эту формулу к спасению как действию Бога[17], но при обсуждении тех, кто помогает осуществлять это спасение, он встраивает в ряд носителей этого τέχνη Моисея, пророков и апостолов.

В IV в. у современников свт. Григория она является уже достаточно общепринятым определением философии[18], в V в. приписывается Аристотелю[19] и воспринимается в том числе и христианами как стандартное определение философии[20].

Неизвестно, на какой из этих или недошедших до нас текстов опирался свт. Григорий, а также учитывал ли он Филона и Оригена. В любом случае

---

[14] Philo. *De specialibus legibus* 4.156: πόλεις δέ τις μεγάλας καὶ πολυανθρώπους, μεστὰς οἰκητόρων, καὶ πολιτείας ἐγχειρίζεσθαι μέλλων καὶ πραγμάτων ἰδιωτικῶν τε καὶ δημοσίων καὶ ἱερῶν ἐπιμέλειαν, ἦν οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν τέχνην τεχνῶν εἶναι καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν.

[15] Ibid. 4.157: ταῦτ' οὖν τῇ ψυχῇ θεασάμενος ὁ πάνσοφος Μωυσῆς...

[16] Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis* 13.46.303: Εἰ δὲ τοῦτο ἐπὶ τεχνῶν ἐστιν ἀληθὲς καί τινων ἐπιστημῶν, πόσῳ πλέον ἐπὶ τῆς τέχνης τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστήμης τῶν ἐπιστημῶν ἔστι συνιδεῖν.

[17] Ibid. 13.46.304: Πληρωθέντος δὴ τοῦ παντὸς ἔργου τῆς τέχνης τῶν τεχνῶν‹...› τοῦ ἀμειβομένου θεοῦ εἰς ἓν πάντας τέλος συνάγοντος.

[18] Мы встречаем его у Фемистия во фрагменте «Περὶ φρονήσεως» [Downey et al. 1974, fr. 300c], где слово «философия» не используется, однако выражение ἐπιστήμην εἶναι ἐπιστημῶν καὶ τέχνην τεχνῶν вводится как уже известное (τοῦτ' οὖν ἐστιν ὃ λέγει ὁ λόγος). Оно должно «смотреть сверху за искусствами, идущими по земле» (ὑψόθεν ὁρῶσα χαμαὶ ἐρχομένας) и «устраивать их полезными для правильно устроенного государства» (ἐξετάζειν ὠφέλιμος ὀρθῇ πολιτείᾳ). Император Юлиан приводит это выражение в ряду других определений философии (τὴν φιλοσοφίαν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι, τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν — Julianus. Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας 3.13). Так же оно воспринимается в это время и на Западе: «philosophiam artem esse artium et disciplinam disciplinarum» (Macrobius. *Saturnaliorum* 7.15.14).

[19] Эту формулу мы не находим в сохранившихся текстах Аристотеля, как и ее атрибуции Стагириту в текстах до V в. При этом ее использование почти всегда содержит в себе указание на то, что она воспринята из предшествующей традиции. Ее атрибуция Аристотелю встречается в текстах жанра комментария: Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὁρισμὸς Ἀριστοτέλους ἐκ τῆς περοχῆς αὐτῆς, ἧς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχνας, λέγων "φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν" (Ammonius. *In Porphyrii isagogen sive quinque voces* 6.28, см. также 9.6 и 23.9, где формула повторяется в ряду определений философии других авторов). Далее в VI в. она встречается у ряда авторов как очевидный топос: Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 9.47.31; Joannes Philoponus. *In Aristotelis analytica posteriora commentarii* 13.3.118.25; Asclepius. *In Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria* 74.7; Olympiodorus. *In Platonis Alcibiadem commentarii* 65.8; Elias. *In Porphyrii isagogen* 8.12; David. *Prolegomena philosophiae* 6.31. Последние два автора являются уже христианами-неоплатониками.

[20] См.: в письме прп. Исидора Пелусиота (Isidorus Pelusiota. *Ep*. 1979.1: Οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι «τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν» ὡρίσαντο εἶναι τὴν φιλοσοφίαν) и в одном из гимнов Романа Сладкопевца (Romanus Melodus *Hymn* 6.1.8).

можно видеть, что его ход мысли заключается в утверждении священства как политического «над-искусства», имеющего сотериологическую составляющую, которое он выстраивает как проект, аналогичный и замещающий философию[21], понимаемую в этот период таким же образом[22].

Используя общеизвестное формульное определение, автор как бы говорит: «наше начальствование» (ἀρχὴν τὴν ἡμετέραν), т. е. священство (а не ваша философия) является правильным «управлением человеком», этим «искусством искусств и наукой наук».

Развитие тезиса о священстве как универсальном τέχνη мы видим и в способе аргументации этого утверждения свт. Григорием, поскольку подтверждением такого статуса священства является следующее утверждение (or. 2.16):

> В этом убедится каждый, если сравнит исцеление душ (τῶν ψυχῶν ἰατρείαν) с лечением тел (τῶν σωμάτων θεραπείᾳ)...

4. Горгий

Сравнение священства с медициной позволяет оценить масштаб синтеза свт. Григория, поскольку таким образом он достаточно явно включает в него образность и содержание, восходящее к «Горгию» Платона. Прежде чем обратиться к аллюзиям на этот диалог в «Апологии», следует кратко вспомнить его содержание. В нем Горгий выстраивает образ риторики как универсального τέχνη, поскольку оно «собрало и держит в своих руках, можно сказать, силы всех [искусств]»[23], который Сократ далее разрушает, противопоставляя ему философский образ жизни[24]. Ход рассуждения показывает, что сила риторики слабее, чем сила философии [Solans Blasko 2023]. Философия в какой-то степени противопоставляется и политической деятельности (см. сноску 24). Это происходит через противопоставление двух искусств по направлению их власти — над другими и над

[21] Такое рассмотрение предложено в монографии С. Эльм. Однако, как представляется, предлагая интересный материал, автор слишком отрывается как от анализа конкретных текстуальных связей, так и от церковной направленности мысли свт. Григория, приходя к излишне общим результатам, ср., например: «Григорий Богослов ‹...› сформулировал видение Рима как христианской империи» [Elm 2012: 486].

[22] Подробнее об этом будет сказано ниже, но отчасти это подтверждается и определениями философии, приведенными выше. Принципиальное политическое значение философии с тем или иным сотериологическим значением продемонстрировано в уже классической монографии [O'Meara 2003]. О сотериологии (как и о вопросе приложимости этого термина) в платонической традиции см. коллективную монографию [Adluri 2013].

[23] Платон, «Горгий» 456a: ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει.

[24] «Избрать ли путь, на который ты призываешь меня, и делать, как ты говоришь, дело, достойное мужчины, — держать речи перед народом, совершенствоваться в красноречии и участвовать в управлении государством по вашему образцу, — или же посвятить жизнь философии? И в чем разница между этими двумя путями?» (Платон, «Горгий» 500c). Здесь и далее перевод С. П. Маркиша с небольшими изменениями по изданию [Платон 1968–1971 (1)].

собой[25]. Оно затем снимается через введение в политику нравственного измерения[26], которое, фактически, позволяет только философа признать правильным политиком[27]. Значимо также, что диалог (подобно «Государству» и в некоторой степени «Федру») заканчивается мифом, в котором истинная справедливость воздается в посмертной участи[28].

Нельзя сказать, что свт. Григорий откликается на все содержание диалога, однако наличие и особенности аллюзий к «Горгию» (наряду с «Государством») позволяют понять, в каком контексте мыслит священство свт. Григорий. Рассмотрим этим аллюзии.

Во-первых, само сравнение политического искусства с врачебным наводит на мысль об этом диалоге, где мы встречаем важный фрагмент, задающий парадигму, в рамках которой развивает сравнение свт. Григорий:

> Раз существуют два предмета [душа и тело], значит, и искусства (τέχνας) тоже два. То, которое относится к душе, я зову государственным, то, которое к телу ‹...› это искусство попечения о теле, я различаю в нем две части: гимнастику и врачебное искусство. В государственном искусстве первой из этих частей соответствует искусство законодателя, второй — искусство судьи ‹...›
>
> Итак, их четыре, и все постоянно пекутся о высшем благе, одни — для тела, другие — для души (Платон, «Горгий» 464b–c).

Деление властных ролей по объекту их действия — душе и телу — активно используется свт. Григорием при описании душепопечения посредством сравнения священства с медициной (or. 2.16–21, 26–33). Следует также отметить, что философия в тексте «Горгия» достаточно явно

---

[25] Исследователь пишет: «В то время как Горгий утверждает, что риторика способна управлять всеми остальными ‹...› Сократ, утверждая, что тот, кто знает справедливость, не способен поступать несправедливо, предполагает, что по-настоящему могущественный человек сначала управляет своими собственными действиями и желаниями, а не обречен действовать вопреки тому, как он должен...» [Winn 2021: 17].

[26] «Есть ли хоть один человек, иноземец или афинский гражданин, раб или свободный, безразлично, который прежде был бы дурным — несправедливым, распущенным и безрассудным, а Калликл превратил бы его в человека достойного? ‹...› Была ли у тебя с самого начала какая-нибудь иная цель, или ты заботишься только об одном — чтобы мы, твои сограждане, стали как можно лучше? Разве мы уже не признали, и вдобавок не один раз, что именно этим должен заниматься государственный человек?» (Платон, «Горгий» 515a–c).

[27] «Мне думается, что я, в числе немногих афинян (чтобы не сказать — единственный), подлинно занимаюсь искусством государственного управления (τῇ πολιτικῇ τέχνῃ) и, единственный среди нынешних граждан, применяю это искусство к жизни (καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ)» (Платон, «Горгий» 521e).

[28] «И вот, как я уже сказал, когда Радамант увидит перед собой такого умершего ‹...› отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то, чего заслужил. Иной раз, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, — душу простого гражданина или еще какого-нибудь человека, но чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа. ‹...› Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных» (Платон, «Горгий» 526b–c).

соотносится с судебным искусством (понимаемом таким образом расширительно), причем как раз через медицинскую образность, поскольку все они приносят своим «подопечным» пользу через неприятное[29]. Это сопоставление пронизывает весь диалог, в том числе его начальную часть при описании универсализма риторики (Платон, «Горгий» 456b):

> Горгий. Мне часто случалось ‹...› посещать больных, которые ‹...› никак не давались врачу делать разрез или прижигание (τεμεῖν ἢ καῦσαι), и вот врач оказывался бессилен их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а одним только красноречием.

Свт. Григорий при описании искусства врача говорит (or. 2. 18):

> Иногда [врачу] приходится прибегать к прижиганиям, разрезам (καὶ καύσεσι, καὶ τομαῖς) и даже к еще более неприятным методам лечения.

Интерес, однако, вызывает не само совпадение лексики[30], а то, какое противопоставление выстраивает свт. Григорий, воспринимая этот мотив сопротивления лечению. В or. 2.19 он утверждает, что священство сложнее медицины, поскольку в последней объект лечения

> ...не прибегает ни к каким уловкам и не хитрит против лечения, которое по большей части одолевает материю. Разве что сам больной может внести на миг беспорядок (παρεμπέσοι τοῦ κάμνοντος ἀταξία), который, впрочем, не трудно предвидеть и предотвратить.

Напротив того:

> [Трудность лечения душ (= священства) в том, что] самовлюбленный рассудок, неумение и нежелание подчиняться препятствуют добродетели и как бы выступают войной против своих союзников. И сколько нужно было бы приложить старания, чтобы открыть врачу (= священнику) болезнь, столько мы прикладываем, чтобы избежать лечения.

---

[29] Ср.: «Сократ. Пойдем дальше. Если есть двое больных — телом или душою, все равно, — который из них несчастнее: тот, что лечится и избавляется от зла, или другой, который не лечится и все оставляет как было? Пол. По моему мнению, тот, что не лечится. Сократ. Не ясно ли нам, что наказание (τὸ δίκην διδόναι) освобождает от величайшего зла — от испорченности? Пол. Ясно. Сократ. Наказание (ἡ δίκη) вразумляет и делает более справедливым, оно владеет целебною силой против испорченности» (Платон, «Горгий» 478d).

[30] С одной стороны, пара «разрез и прижигание» регулярно встречается в медицинской и иной античной литературе, с другой — они подробно обсуждаются ниже в «Горгии» (см.: 476c–d).

Мы видим не прямую аллюзию, которую должен был бы распознать читатель[31], но узнаваемый набор мотивов и лексики. В «Горгии» в приведенном выше отрывке риторика преодолевает сопротивление пациента, ниже по тексту — философия борется с сопротивлением граждан при лечении нравов[32]. Свт. Григорий сводит это противопоставление, задающее динамику всего диалога, в один энергичный пассаж, делая его остовом своего построения. Не только в первой части, посвященной относительной легкости медицины, но и во второй мы встречаем узнаваемую лексику.

Именно в лечении душ больной оказывает сопротивление лечению, хотя «должен был бы приложить старания, чтобы открыть врачу (= священнику) болезнь» (εἰσφέρειν ἔδει σπουδὴν γυμνοῦν τὴν νόσον τοῖς θεραπεύουσι). В этом долженствовании и решительном акценте на старании (σπουδή) мы видим отсылку к принципу, заявленному в «Горгии»:

> А если все же [кто-то] совершит [несправедливость], — нужно ‹...› идти скорее ‹...› к судье, все равно как к врачу, нужно стараться[33], чтобы болезнь несправедливости, застарев, не покрыла душу рубцами, мешающими лечению.
>
> δώσει δίκην, παρὰ τὸν δικαστὴν ὥσπερ παρὰ τὸν ἰατρόν, σπεύδοντα ὅπως μὴ ἐγχρονισθὲν τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας ὕπουλον τὴν ψυχὴν ποιήσει καὶ ἀνίατον· (Платон, «Горгий» 480a–b).

Эта параллель подтверждается и тем, что ниже в этом построении свт. Григорий, раскрывая сопротивление «пациента» при лечении души, пишет, что люди скрывают грех, «пряча как бы зарубцевавшуюся и порочную страсть в глубинах души» (πάθος ὕπουλον καὶ κακόηθες ἐν τῷ βάθει τῆς ψυχῆς συγκαλύπτοντες, or. 2.20). Прилагательное ὕπουλος со значением ‘внешне зарубцевавшийся, но гноящийся внутри’ для обоих авторов было значимым при таком выстраивании медицинской метафоры работы с душой, поскольку подобную рану для исцеления нужно сначала вскрыть, т. е. доставить «пациенту» дискомфорт.

Фактически здесь свт. Григорий пишет о результате игнорирования принципа, высказанного в «Горгии» Сократом в приведенной цитате. Однако он, развивая основанное на материале Платона сравнение священства с медициной, отнюдь этим материалом не ограничивается.

---

[31] Как, по-видимому, обстоит дело с парафразом из «Государства», о чем см.: [Антонов 2021b; Antonov 2023b].

[32] «Сократ. К какой же заботе о нашем городе ты меня призываешь?.. Чтобы я боролся с афинянами, словно врач, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, или словно прислужник, во всем им уступая?» (Платон, «Горгий» 512a).

[33] В переводе С. П. Маркиша «нужно спешить». Это корректно, однако мне нужно было подчеркнуть однокоренные σπουδή и σπεύδω.

5. Медицинская метафора

Мы увидели, что свт. Григорий, как и Платон, помимо сравнения с медициной использует и медицинскую метафору, т. е. описывает душепопечение как лечение души. А. Грюнерт показала, что в поздней античности медицинская образность является базовой концептуальной метафорой для этой сферы и задает язык понимания и описания новых феноменов, причем «Горгий» оказывается здесь первым значимым прецедентом [Грюнерт 2022]. Существовала традиция со- и противопоставления философии и медицины[34]. Стратегии обращения к этой метафоре были весьма схожи в античной и христианской литературе, что было показано исследовательницей на примере Эпиктета и Оригена, которые с ее помощью схожим образом описывали учителя в философской школе и клирика в Церкви. Мы наблюдаем, однако, и специфически христианское развитие метафоры, что видно из расширения используемого словаря и частотности используемых выражений. Так, свт. Григорий употребляет словосочетание ἀῤῥωστία ψυχῆς («болезнь души», or. 2.20), которое редко встречается в нехристианских текстах[35], но, согласно базе греческих текстов TLG, частотно в христианской литературе.

Слово ἰατρεία ‘лечение’ в античных текстах в большинстве случае относится к телам, в то время как к душам в рамках этой метафоры чаще применяется более общее слово θεραπεία ‘забота; исцеление’, имеющее не исключительно медицинское использование. У свт. Григория мы регулярно встречаем и выражение τῶν ψυχῶν ἰατρεία ‘лечение душ’, переходящее грань метафоры. Примеры можно умножать.

В целом свт. Григорий явно опирается на существующую традицию, однако не в смысле использования ее материала, но в смысле повторения и расширения самого хода мысли: он самостоятельно пользуется и медицинской лексикой, и философскими топосами[36], с помощью которых обстоятельно описывает принципы лечения душ. Вместе с тем можно указать и на значимое отличие построения свт. Григория от Эпиктета, Оригена и других авторов, у которых мы встречаем медицинскую метафору[37].

Если у названных авторов для выявления специфики использования медицинской метафоры нужно собирать краткие фразы из всего текста или даже из разных текстов, то у свт. Григория мы видим цельный насыщенный фрагмент (or. 2.16–33), описывающий и антропологию, и бо-

---

[34] Причем и с философской (в «Протрептике» Аристотеля можно наблюдать спор этих «профессий», поскольку Стагирит, вероятно, реагировал на круг Гиппократа [Mihai 2016]), и с медицинской стороны (Гален приписывает врачу характеристики философа).

[35] Оно обнаруживается в псевдоэпиграфе «Divisiones Aristoteleae», где приводятся девять параллелей между благами и пороками тела и души, а также у двух античных врачей, чьи тексты дошли лишь во фрагментах.

[36] Помимо «Горгия» в этот же пассаж (or. 2.18) встраивается значимый антропологический фрагмент из «Государства» (571c).

[37] Тут можно привести множество примеров, приведем один, Порфирий, «К Марцелле» 31: «Пусто учение философа, не и з л е ч и в ш е е ни одной человеческой страсти. Как бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия — если не изгоняет страсть из души» [Порфирий 2017: 225].

гословские предпосылки и дающий конкретные указания для душепопечения со сквозным использованием медицинской метафоры. При этом свт. Григорий дает развернутое описание метода душепопечения, причем в рефлексивном теоретическом ключе. Иными словами, автор этим фрагментом не «душепопекает» читателя, но дает указание на то, как следует «душепопекать» других. Не рассматривая подробно его содержание, отметим ключевые моменты, характеризующие эту сторону τέχνη священника.

С одной стороны, в этом фрагменте можно явно видеть властные коннотации, поскольку существующая традиция использования этой метафорики, как было показано, относит ее к тем или иным правителям города (чьим объектом правления, собственно, и являются души). С другой — свт. Григорий явно не ограничивает использование метафоры этим контекстом, включая с ее помощью, во-первых, элементы христианского благовестия, во-вторых, беспрецедентно расширяя собственно терпавтический аспект, связанный не столько с политическим руководством, сколько именно с индивидуальным душепопечением.

Рассмотрим первое. Итогом первой половины пассажа становится знаменитое определение цели священства как медицины душ (or. 2.22):

> ...дать душе крылья[38], похитить ее у мира и отдать Богу, сохранить в ней то, что «по образу»[39], если оно есть, указать путь, если оно рискует пропасть, восстановить, если оно исчезло, «вселить Христа в сердца Духом»[40] и, главное, сделать богом (θεὸν ποιῆσαι) и причастным вышнему блаженству того, кто сочетался с высшим.

После этого следует описание икономии Христа от ветхозаветного закона до Его воскресения, итог которой формулируется так (or. 2. 25):

> Всем этим Бог наставил нас и в ы л е ч и л н а ш у н е м о щ ь (τῆς ἀσθενείας ἰατρεία τῆς ἡμετέρας), вернув ветхого Адама туда, откуда он ниспал (τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ὅθεν ἐξέπεσεν ἐπανάγουσα), и приведя к древу жизни, которого нас лишило несвоевременное и неподобающее вкушение от древа познания.

Обратим внимание на специфические христианские черты этих фрагментов. Во-первых, грехопадение, после которого человек стал нуждаться в лечении, суть которого заключается в восстановлении состояния человека до падения (ὅθεν ἐξέπεσεν ἐπανάγουσα). Во-вторых, указание на таинства как на ключевые элементы обожения (θεὸν ποιῆσαι), которые, по-видимому, подразумеваются в первой цитате[41].

---

[38] Ср. Платон, «Федр» 246c и др.

[39] Быт 1:26.

[40] Ср. Еф 3:16–17.

[41] Судя по всему, во фразе «восстановить то, что по образу» имеется в виду крещение, а во фразе «вселить Христа в сердца Духом» — евхаристия. Это подтверждает сравнение схожего фрагмента or. 2.73, который будет приведен ниже, в разделе 7 («Жрец»).

Далее свт. Григорий описывает, однако, не действие таинств, но то, что касается священника — адресата текста:

> 26. Вот такого лечения мы помощники и соработники (τῆς θεραπείας ὑπηρέται καὶ συνεργοὶ)[42], мы, которые предстоим другим (τῶν ἄλλων προκαθεζόμεθα) ‹...›
>
> 28. Но сколь трудна должна быть борьба для нас, рискующих спасением блаженной и бессмертной души (σωτηρία ψυχῆς), которая примет вечное наказание за порочность или вечную хвалу за добродетельность? И какое нам нужно знание, чтобы хорошо лечить других или себя...

Тема обожения, а также продолжение икономии Христа, конечно, задает в христианской парадигме максимальную универсальность этого τέχνη. Отметим, однако, что краткое указание на необходимость «дать душе крылья» отсылает к знаменитому мифу из «Федра», где душа, потеряв крылья (πτερορρυήσασα), «натолкнется на что-нибудь твердое, — тогда она вселяется туда, получив земное тело» (246c). Таким образом, здесь можно увидеть соединение платонического пространства (в смысле и космологии, и антропологии), в котором совершается спасение, с христианскими принципами спасения[43], отражение чего для темы священства требует отдельного исследования.

Обратившись к теме душепопечения, мы обнаруживаем ниже по тексту две содержательные особенности руководства душой, прецеденты которых мне не удалось обнаружить в нехристианской античной литературе.

Первая — это метод душепопечения, подразумевающий высокий уровень рефлексии священника о способе воздействия. В or. 2.29–30 мы встречаем вполне традиционное утверждение о том, что к разным типам людей нужны разные подходы[44]. Не менее значим и акцент на индивидуальном подходе: в or. 2.31 мы видим рассуждение о значении обстановки и статуса разговора[45], что говорит о внимании именно к личной беседе. Однако более удивительно то, что мы видим далее. Речь идет именно о способе действия священника, который подразумевает специальный воспитательный элемент, фактически с игрой или притворством:

---

[42] Ср. 1 Кор 3:9 и 4:1.

[43] Эта тема основательно разработана в монографии французской исследовательницы Ришар на материале сравнения текстов свт. Григория с текстами Плотина и Оригена [Richard 2003]. Материал «Апологии» там также привлекается, однако в рамках общего рассмотрения космологии, без специального осмысления его значения для действия священника.

[44] «Если ты внимательно рассмотришь, каково различие между женатыми и неженатыми, а из последних между пустынниками, общежительными и смешанными, между опытными в созерцании и просто добродетельными, между городскими или деревенскими...»

[45] «Одним помогает похвала, другим обвинение, но и то и другое лишь своевременно, а не вовремя и неразумно, напротив, навредит. Одних исправит утешение, других порицание, причем сильно отличаются друг от друга публичное осуждение и личное внушение...»

> 32. ‹...› А есть такие, дела которых полезнее не замечать, так, чтобы, как говорится, видя, не видеть, слыша, не слышать ‹...› На тех, чье устройство этого требует, надо гневаться, не гневаясь, кого-то презирать, не презирая и отвергать, не отвергая ‹...› Одних часто полезнее побеждать, хотя другим надо отдавать победу, и как за власть и богатство, так и за бедность и неудачи одних людей надо хвалить, а других осуждать
>
> 33. С нашими лекарствами дело обстоит не так, как с добродетелью или пороком, которые всем и всегда одна — величайшее благо и польза, а другой — не меньшее зло и вред. В похожих ситуациях одно и то же лекарство то скоро поправляет здоровье, то еще больше его расстраивает (речь о строгости, мягкости, да и вообще о любом из упомянутого выше).

Здесь удивительно и то, что «лекарства», т. е. методы душепопечения, ставятся выше обычной этики, определяющей те или иные поступки как всегда добродетельные и порочные. Характерно также, что речь идет не о рациональных процедурах в духе сократической беседы (и даже не об иронии Сократа[46]), направленной на рациональное убеждение или на возврат слушателя от заблуждений к рациональности, а именно об эмоциональном воздействии. Описывается нечто принципиально иное, чем ситуация беседы юноши с философом, где последний направляет душу первого к благу.

Вторая особенность этого фрагмента — идея практического опыта (or. 2.33):

> Разделить все разумом на части (διελέσθαι λόγῳ)[47] и постичь во всех деталях, так чтобы охватить главное в нашем лечении (= священстве) — не по силам даже тому, кто проявит недюжинное усердие и разум; все это лишь с опытом и на деле (ἐπὶ δὲ τῆς πείρας αὐτῆς καὶ τῶν πραγμάτων) становится ясным для врачебной науки и врача (= священника) (τῷ θεραπευτῇ λόγῳ καὶ ἀνδρὶ).

Идея опыта в медицине вполне понятна[48], однако в философском дискурсе она слабо представима и даже прямо противоречит фигурам из «житий» платонических философов той эпохи (образы Платона, Плотина, Пифагора и т. д.), поскольку базовым для них является представление о природной божественности их душ[49].

---

[46] Хотя в самом тексте «Апологии» явно используется такое построение рассуждения, призванное переубедить неразумного юношу, см.: or. 2.50.

[47] Такой же лексикой описывает свой метод диалектики (т. е. деления) Платон, ср.: «Политик» 264b; «Филеб» 14e. Это общий для эпохи ход выделения общего родового и в нем видовых понятий, позволяющий дать определение любому явлению через сопоставление и различение его с подобными [Аверинцев 1981].

[48] Ср., например, подобную сентенцию Ефрема Сирина: Δόκιμος ἰατρὸς ἐκ τῆς πείρας τῶν πραγμάτων καθίσταται [Франтзолáς 1988, fr. 193.7].

[49] Ямвлих, «О Пифагоровой жизни» 2.8: «...душа Пифагора была ниспослана людям по воле Аполлона как его спутница или находясь в еще более близкой связи с этим богом». Здесь и далее перевод И. Ю. Мельниковой с незначительными изменениями [Ямвлих 2002]. Ср. также: Порфирий, «Жизнь Плотина» 10.14.

Как представляется, эти особенности задают специфику священнического действия, отличающую эту фигуру власти от всех иных, что ставит вопрос об их генезесе и статусе в христианской традиции, требующий отдельного исследования. Укажу кратко еще на два значимых элемента образа священника, а также соотнесу его с интересным прецедентом из позднеантичной литературы.

6. Ритор

Свт. Григорий, что типично для образцов, на которые он ориентируется, активно пользуется сравнениями; появляются такие фигуры, как воин, пастух, моряк, врач, канатоходец и пр. Однако для понимания масштаба проекта свт. Григория следует указать, что, выстраивая универсальную фигуру власти (τέχνη τεχνῶν), он не только апеллирует к политико-философским контекстам, но и включает другие базовые образы, имевшие принципиальное значение для позднеантичного мира.

Роль ритора и вообще риторического образования также, очевидно, универсально значима для полисного пространства, причем явным образом она имеет и политическое содержание[50].

В or. 2.35–47 свт. Григорий формулирует принципы проповеди, где присутствуют как доктринальные элементы, так и описание базовых риторических принципов. Мы видим здесь сходные моменты, например, с «Риторикой» Аристотеля[51]. Также и себя, героя текста, он описывает в or. 2.6 как одного из τῶν περὶ λόγους ἐσπουδακότων, тех, кто буквально «занимается словами», — стандартное обозначение риторов. Мне неважно отнесение именно к его риторической теории, я лишь указываю на тот очевидный факт, что проповедь в Церкви воспринималась в парадигме речи в полисе.

Отмечу также предполагаемое свт. Григорием содержание проповеди, среди сюжетов которой он называет и общие знания об устроении мира[52], и специфические элементы христианского мировоззрения[53], после чего идет рассуждение о влиянии нравственности аудитории на восприятие этих предметов. Обращу внимание и на то, что положение проповедника формульно описывается фразой τῶν ψυχῶν παιδαγωγία καὶ προστασία — «воспитание и руководство душами» (or. 2.43).

---

[50] См. выше цитаты из «Горгия», где противостояние философии риторике как раз показывает претензии на роль лидера полиса последней.

[51] Ср. or. 2.39: «В этих трех заключается опасность: в уме, в слове и в слухе» и Arist. *Rhetorica* 1356a: «Убедительность речи имеет три аспекта: первый заключается в авторитете (ἐν τῷ ἤθει) ритора, второй — в настроении слушающего; третий — в самой речи».

[52] Or. 2.35: «утверждать наши догматы о мирах или мире, о материи, душе, и уме, об умных сущностях, благих и падших, о Промысле». Фактически представлен стандартный набор тем учебника философии.

[53] Or. 2.36: «о первом нашем сотворении и последнем обновлении, об образах и истине, о Заветах и двух пришествиях Христа...»

В том же «Горгии» дается определение «правильному» красноречию как «попечению о душах сограждан» (τὸ παρασκευάζειν τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, 503a), так что и в платонической мысли мы видим не только противопоставление риторики и философии, но и определенное их согласование как тех ролей, которые воздействуют на души. Вместе с тем у Платона они однозначно остаются различными τέχνη, в то время как у свт. Григория их согласованность становится одной из граней единого образа священника.

7. Жрец

Еще одной гранью образа священника становится образ жреца.

Конечно, в основном мы встречаем ветхозаветную жреческую образность, перенесенную на священство в рамках типологической перспективы и соответствующих богословских концепций[54]. Приведу самый яркий фрагмент:

> Or. 2.73: ...стоять с ангелами и славословить с архангелами, приносить жертвы на вышнем алтаре (τὸ ἄνω θυσιαστήριον) и сосвященствовать (συνιερεύσοντα) Христу, обновлять творение, восстанавливать образ и творить (δημιουργήσοντα) для горнего мира, и, скажу больше, который будет богом и творить богами (θεοποιήσοντα).

Совершение таинств, упоминаемое в «Апологии» лишь несколько раз, здесь очевидно фиксируется как ключевое в деятельности священника. Мы видим и переосмысленную ветхозаветную образность (θυσιαστήριον), и поставление священника в чин жрецов, которые служат вместе со Христом (συνιερεύσοντα), что явно указывает на совершение евхаристии. Не анализируя подробно сложный синтез контекстов в этом пассаже (хотя использование глагола δημιουργέω ‘творить’ с его коннотациями Демиурга из «Тимея» Платона, побуждает к этому), отметим те редкие моменты, которые показывают, что священник в мысли свт. Григория соотносился в той или иной степени с полисным (и/или, возможно, теургическим) жречеством. Кажется, принципиальной здесь служит логика расподобления, указывающая вместе с тем и на то, что эти фигуры занимают все-таки схожее положение[55].

Во-первых, само регулярное использование слова ἱερεύς ‘жрец; священник’ и производных, в то время как жрецов были десятки в каждом городе, не может не вызывать эффекта подчеркивания: «у нас» другие жрецы. Во-вторых, свт. Григорий использует прилагательное ἀμύητος ‘не посвященный в культ’ (or. 2.8) из мистериальной лексики, а также существительное ἱερουργία ‘священнодействие’ (or. 2.61), не представленное в Септуагинте, но при этом часто встречающееся в античных текстах.

---

[54] Подробнее об этой логике см.: [Antonov 2023b: 472–477].

[55] О логике использования ветхозаветной жреческой образности в раннехристианской письменности, которую воспроизводит и свт. Григорий, см.: [Stewart 2015].

Таким образом, мало говоря о таинствах и священнослужении — наиболее очевидной и образующей деятельности священника, — свт. Григорий, указав на их центральное богословское значение и оставляя жреческую лексику на периферии созданного им мозаичного образа, накладывает на священника широкий спектр активных политических образов и контекстов, которые относятся к власти над душами, реализуемой через слово и пример.

* * *

Подводя промежуточный итог, мы можем сказать, что свт. Григорий описывает священство через метафоры античной политической власти, причем выстраивая его эксплицитно, а также на уровне привлекаемых контекстов как универсальное искусство искусств, опираясь на прецеденты «Государства» и «Горгия» Платона и восходящую к ним традицию или же привлекая иные образы и аллюзии, в том числе вводя центральные элементы христианского благовестия. Он объединяет образы политического мужа, правителя-философа, ритора и жреца, а также ряд более мелких образов, делая священника всеобъемлющей фигурой для церковного сообщества.

Как было показано, священник сочетает политическое измерение (руководство сообществом) в сотериологической перспективе через действие на душу разными способами: общественным словом, индивидуальным общением, примером, через культ. Поиск максимально близкой к этому властной роли в античной мысли привел нас к одной значимой для поздней античности властной фигуре[56].

8. Пифагор

Образ Пифагора в изложении Ямвлиха представляет нам пусть и не теоретическое описание, но конкретное воплощение властной роли, весьма схожей с той, которую описывает свт. Григорий. Это устроение целостного социального пространства:

> ...он настолько увлек своим учением более двух тысяч человек, что они ‹...› построили огромный дом для совместного слушания и организовали общину (πολίσαντες) ‹...› Приняв от Пифагора законы и предписания, словно божественные установления, они

[56] Конечно, возможны соотнесения и с другими прецедентами, подробная «карта» литературных властных фигур поздней античности в их взаимосвязи, однако лишь в образе Пифагора мы видим сочетание тех же аспектов, которые были мной выделены в образе священника у свт. Григория. Политический элемент неоплатонической мысли, образ стоического мудреца, рост значения фигуры ритора в эпоху второй софистики имеют свою традицию исследования, однако рассмотрение душепопечения (при всей условности этого термина) в этих и иных традициях — задача для отдельного исследования.

> неукоснительно им следовали и сохраняли этот образ мыслей вместе с множеством учеников[57].

Каждый его аспект задается философом (32):

> Наилучшее гражданское устройство (πολιτεία), совместное проживание, принцип «у друзей все общее», служение богам (θρησκεία θεῶν) и почитание умерших, законодательство и воспитание, обет молчания и непричинение вреда другим живым существам, сдержанность и благоразумие, проницательность, религиозность (θειότης) и другие добродетели — все это благодаря Пифагору стало желанным и достойным стремления для жаждущих учения.

Он выступает с речами (33) и дает наставления разным группам: «должностным лицам» (46), «членам совета» (47), мужам, юношам (41–45), детям (51), женщинам (54) (то же самое мы видим в «Апологии»).

Подчеркивается, как и у свт. Григория, и индивидуальный подход Пифагора к разным людям (90):

> Пифагор нашел множество способов обучения и в соответствии с природой и способностями каждого человека передавал ему соответствующую долю мудрости.

Все это имеет явное сотериологическое значение, поскольку в тексте делается акцент на том, что о Пифагоре думали, что он один из богов, который

> ...явился людям в человеческом облике (ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ) для пользы и исправления смертного рода (τοῦ θνητοῦ βίου), чтобы одарить смертную природу (τῇ θνητῇ φύσει) спасительной искрой счастья и философии (τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα). Никогда не было и не будет большего блага, чем то, которое было даровано богами через Пифагора (30).

Культ, набор упражнений и разум приводят учеников Пифагора через его воздействие к излечению и очищению души (ἰᾶτο καὶ ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν), а также ее спасению (σωθῆνα) через «божественный взгляд души на умопостигаемые предметы» (ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα, 70). Понимание идеи спасения в этом тексте возможно лишь при учете представлений о перерождении души, которая задает специфику этой сотериологии[58].

Ямвлих говорит о преемстве в этой традиции, поскольку ученики Пифагора распространяют благо в разных сферах жизни (122 и далее). Фактически здесь представлена реализация идеи «Платонополиса» как от-

[57] Ямвлих, «О Пифагоровой жизни» 28.

[58] О том, что «О Пифагоровой жизни» Ямвлиха является «неоплатоническим прочтением» образа Пифагора, а также что «Государство» Платона и образ царя-философа является прототипом для «политики» Ямвлиха, см.: [Macris 2022].

дельного идеально устроенного города, эксплицитно заявленная в «Жизни Плотина» Порфирия[59].

Таким образом, мы видим в одном тексте все искомые компоненты: организацию локального сообщества в сотериологической перспективе через действие на душу разными способами. Вместе с тем следует оговорить, во-первых, что это единственный подобный прецедент, обнаруженный мной в позднеантичной литературе (хотя я сознаю, что доказательство тезиса об отсутствии чего-то всегда уязвимо). Уже «Жизнь Пифагора» Порфирия имеет гораздо меньший акцент на политической деятельности ее героя, в других философских «житиях» этот акцент еще слабее[60].

Кроме того, сравнение образа священника в «Апологии» с образом Пифагора у Ямвлиха позволяет выявить и ключевое их отличие: у последнего речь идет об организации р е а л ь н о г о нового политического пространства, что соотносимо с организацией общежительных монашеских общин [Staab 2002]; у свт. Григория же речь идет о м е т а ф о р и ч е с к о м пространстве Церкви или, может быть, об одном из субпространств полиса, которое, с одной стороны, претендует на ультимативное значение, с другой — не отменяет существующие способы выстраивания идентичности.

Также следует отметить, что, несмотря на сохранение базовых античных структур мировоззрения, ключевое отличие между пифагорейским союзом и локальной Церковью задается разными представлениями о спасении[61]; это заставляет именно здесь искать отличия и в принципах действия священника.

Заключение

Священник на уровне литературного построения свт. Григория — это универсальная властная роль, встраиваемая как вид в родовое понятие о политической в античном смысле власти, для конструирования которого свт. Григорий пользуется существующим в платонической традиции методом сопоставления разных τέχναι. Эта роль позиционируется как самая значимая из них, «искусство искусств и наука наук», претендуя таким образом на место философии в предшествующей традиции. Ее особое положение реализуется в собирании всех ключевых τέχναι в одно, вбирающее в себя а) управление (ἀρχή в привлекаемом через аллюзии образе философа-правителя и в выражениях, происходящих скорее из монархи-

[59] Порфирий, «Жизнь Плотина» 12.

[60] Вопрос о взаимовлиянии этих и христианских текстов друг на друга серьезно дебатируется в научной литературе XX в., однако не имеет окончательного разрешения, а кроме того, касается главным образом более общих вопросов, не обращаясь непосредственно к фигуре «лидера». Историографию вопроса см. в [Fowden 1982; Белоусов 2012: 141–152; Соловьёв 2023].

[61] В целом, сотериология платонической традиции выстроена вокруг перерождения душ и выхода из этого круга — тема, принципиальная для всех авторов от Платона до учеников Плотина [Bussanich 2013], что определяло и иные их представления.

ческой традиции), б) индивидуальное душепопечение и заботу о душах в целом, в) трансляцию доктрины, мировоззрения и нравственных установок (т. е. образ ритора), и, наконец, г) совершение культа (через ветхозаветный и античный образ жреца и мистагога).

Вместе с тем этот тезис существенно уточняется при сравнении образа священника с образом Пифагора, поскольку священник организует, так сказать, метафорический полис в том смысле, что локальная Церковь, возглавляемая священником (епископом), не отрицает полисные структуры и не создает параллельных новых городов[62].

Отсюда становится понятно и то, почему такую малую в количественном отношении долю в образе священника занимает тайносовершение: именно в культе, в отличие от остальных проявлений полиса, невозможно соединение с действительными полисными практиками, поскольку именно они реальны и создают социальное пространство Церкви. Помимо этого, конечно, τέχνη жреца в городе лишь в слабой степени отвечало нуждам свт. Григория, целью которого было, судя по предложенному материалу, представить образ того, кто формирует это «метафорическое» пространство локальной Церкви на всех его уровнях.

Также важно отметить, что этот образ не может быть сведен к комбинированию существующих в античной культуре представлений, о чем говорят выявленные специфические черты образа священника, не обнаруженные в предшествующей традиции: идея практического опыта у душепопечителя, а также его метод, условно выражаясь, игровой педагогики («гневаться, не гневаясь») и вынесение душепопечения из прямой сферы этики — что малопредставимо у иных фигур «власти над душами» в этот период.

Связаны ли эти элементы с ключевыми элементами христианского благовестия? Конечно, вряд ли можно говорить о прямой связи троического или христологического догматов с принципами душепопечения. Однако вопрос о том, как изменение античной картины мира под влиянием христианской керигмы повлияло на представления о ключевых практиках, представляется весьма значимым для дальнейшего исследования.

Сокращения

or. — oratio.

TLG — Thesaurus Linguae Graecae.

Источники

Аристотель 1983 — *Аристотель*. Политика / Пер. С. А. Жебелёва // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

[62] Такие прецеденты можно наблюдать у современников свт. Григория, ср., например, союз основанных в дельте Нила прп. Пахомием Великим общежительных монастырей, включавший в себя вплоть до 40 000 человек, как пишет во введении к своему переводу правил прп. Пахомия блж. Иероним Стридонский [Иероним 1880: 53–56].

Гай Музоний Руф 2016 — *Гай Музоний Руф*. Фрагменты / Вступ. ст., пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: ИФРАН, 2016.

Иероним 1880 — Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев: Тип. аренд. Е. Т. Керер, 1880.

Платон 1968–1971 — *Платон*. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1968–1971.

Платон 1986 — *Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986.

Порфирий 2017 — *Порфирий*. Труды. Т. 1 / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. проект «Квадривиум», 2017.

Ямвлих 2002 — *Ямвлих*. О Пифагоровой жизни / Пер. с др.-греч. И. Ю. Мельниковой. М.: Алетейа, 2002.

Arnim 1893 — Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia / Ed. J. D. Arnim. Vol. 1. Berolini: Apud Weidmannos, 1893.

Downey et al. 1974 — Themistii orationes quae supersunt. Vol. 3 / Ed. G. Downey, A. F. Norman, H. Schenkl. Leipzig: Teubner, 1974.

Fiedrowicz, Barthhold 2019 — *Gregor von Nazianz.* Priestertum und Bischofsamt: Apologia de fuga sua (Oratio 2) / Hrsg. von M. Fiedrowicz, C. Barthold. Fohren-Linden: Carthusianus Verlag, 2019.

Jacoby 1905 — *Jacoby K.* Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1905.

Wimmer 1866 — *Wimmer F.* Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia. Paris: Didot, 1866.

Spengel 1854 — *Spengel L.* Rhetores Graeci. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1854. (Repr.: Frankfurt am Main: Minerva, 1966).

Bernardi 1978 — *Gregoire de Nazianze*. Discourse 1–3 / Introduction, texte critique trad. et notes par J. Bernardi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

Φραντζολάς 1988 — Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Κείμενο, μετάφραση, σχόλια: Κ. Γ. Φραντζολάς. Τ. Α′. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1988.

Литература

Аверинцев 1981 — *Аверинцев С. С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы / Отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Наука, 1981. С. 15–46.

Антонов 2021a — *Антонов Н. К.* К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Or. 2) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. № 35. 2021. С. 31–51. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51.

Антонов 2021b — *Антонов Н. К.* Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. Т. 3. № 2. 2021. С. 177–208. https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.204.

Антонов 2021c — *Антонов Н. К.* Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги / Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211.

Антонов 2023a — *Антонов Н. К.* Богословское осмысление свт. Григорием Назианзиным темы священства в социокультурном контексте поздней античности (на материале слова 3): Дис. ... канд. теол. / Правосл. Свято-Тихоновский гуманит. ун-т. М., 2023.

Белоусов 2012 — *Белоусов А. В.* Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: «Жизнь Аполония» и «Героика». М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

Грюнерт 2022 — *Грюнерт А.* Медицинская метафора лечебницы в «Беседах» Эпиктета и «Беседах на псалмы» Оригена // Аристей. Т. 25. 2022. С. 51–70. https://doi.org/10.53084/22209050_2022_25_51.

Соловьёв 2023 — *Соловьёв Р. С.* «Жизнь Плотина» Порфирия в историко-литературном контексте II–III века и проблема ее жанровой неоднородности: Дис. ... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. М., 2023.

Adluri 2013 — Philosophy and salvation in Greek religion / Ed. by V. Adluri. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013.

Antonov 2022 — *Antonov N. K.* The ἀρχή of the priest in the “Apology for his Flight” (or. 2) of Gregory of Nazianzus // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. 6. № 4. 2022. С. 13–35. https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35.

Antonov 2023b — *Antonov N.* Ancient political vocabulary in biblical contexts: The image of the priest in Gregory of Nazianzus’ or. 2 (*Apologia de fuga sua*) // Augustinianum. Vol. 63. No. 2. 2023. P. 459–478. https://doi.org/10.5840/AGSTM202363220.

Bussanich 2013 — *Bussanich J.* Rebirth eschatology in Plato and Plotinus / Philosophy and salvation in Greek religion / Ed. by V. Adluri. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013. P. 243–288.

Demacopoulos 2007 — *Demacopoulos G. E.* Five models of spiritual direction in the early Church. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2007.

Demoen 1996 — *Demoen K.* Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics. Turnhout: Brepols, 1996.

Elm 2012 — *Elm S.* Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome. Berkeley; London: Univ. of California Press, 2012.

Fowden 1982 — *Fowden G.* The pagan holy man in late antique society // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 102. 1982. P. 33–59.

Hornung 2020 — *Hornung C.* Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum. Leiden; Boston: Brill, 2020.

Lochbrunner 1993 — *Lochbrunner M.* Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. Bonn: Borengässer, 1993.

Louth 1997 — *Louth A.* St. Gregory Nazianzen on bishops and the episcopate // Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996: XXV incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996. Vol. 2. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997. P. 281–285.

MacDougall 2022 — *MacDougall B.* Philosophy at the festival: The festal orations of Gregory of Nazianzus and the classical tradition. Leiden: Brill, 2022.

Macris 2022 — *Macris C.* La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique // Ancient philosophy and early Christianity: Studies in honor of Johan C. Thom / Ed. by P. R. Bosman, G. R. Kotzé. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 137–178.

Mihai 2016 —– *Mihai C. I.* Competing arts: Medicine and philosophy in Aristotle’s *Protrepticus* // Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism. No. 17. 2016. P. 87–96.

Maslov 2012 — *Maslov B.* Οἰκείωσις πρὸς θεόν: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance // Journal of Ancient Christianity. Vol. 16. No. 2. 2012. P. 311–343. https://doi.org/10.1515/zac-2012-0019.

O’Meara 2003 — *O’Meara D. J.* Platonopolis: Platonic political philosophy in late Antiquity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Pinault 1925 — *Pinault H.* Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze. La Roche-Sur-Yon: G. Romain, 1925.

Portmann 1954 — *Portmann F. X.* Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie. St. Ottilien: Verlag der Erzabtei, 1954.

Rapp 2005 — *Rapp C.* Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: Univ. of California Press, 2005.

Richard 2003 — *Richard A.* Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze. Paris: Brepols, 2003.

Ruether 1969 — *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus: Rhetor and philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Solans Blasko 2023 — *Solans Blasko M.* The power of philosophy: On the role of δύναμις in Plato's *Gorgias* // Платоновские исследования. Т. 19. № 2. 2023. С. 11–48. https://doi.org/10.25985/PI.19.2.01.

Staab 2002 — *Staab G.* Pythagoras in der Spätantike: Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

Sterk 2004 — *Sterk A.* Renouncing the world yet leading the Church: The monk-bishop in late Antiquity. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2004.

Stewart 2015 — *Stewart B. A.* Priests of my people: Levitical paradigms for early Christian ministers. New York: Peter Lang, 2015.

Winn 2021 — *Winn L.* The common origins of philosophical and political power in Plato's *Gorgias* // Plato Journal. Vol. 21. 2021. P. 7–19. https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_1.

References

Adluri, V. (Ed.) (2013). *Philosophy and salvation in Greek religion*. Walter de Gruyter.

Antonov, N. K. (2023a). *Bogoslovskoe osmyslenie svt. Grigoriem Nazianzinym temy sviashchenstva v sotsiokul'turnom kontekste pozdnei antichnosti (na materiale slova 3)* [Gregory of Nazianzus' theological reflection on the theme of the priesthood in sociocultural context of late Antiquity (based on or. 2)] (Cand. Sci. (Theology) Diss., Saint-Tikhon's Orthodox Univ.). (In Russian).

Antonov, N. (2023b). Ancient political vocabulary in biblical contexts: The image of the priest in Gregory of Nazianzus' or. 2 (*Apologia de fuga sua*). *Augustinianum, 63*(2), 459–478. https://doi.org/10.5840/AGSTM202363220.

Antonov, N. K. (2021a). K voprosu ob avtorskoi strategii svt. Grigoriia Bogoslova v ego "Apologii" (Slovo 3 / Or. 2) [On the question of the author's strategy of St. Gregory the Theologian in the "Apology for His Flight" (Or. 2)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii, 35*, 31–51. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51. (In Russian).

Antonov, N. K. (2021b). Obzor issledovatel'skoy literatury po teme svyashchenstva v tvoreniyakh svyatitelya Grigoriya Bogoslova [A review of research literature on the topic of the priesthood in the works of St. Gregory the Theologian]. *Voprosy teologii, 3*(2), 177–208. https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.204. (In Russian).

Antonov, N. K. (2021c). Pastyrskaia obraznost' v "Apologii" svt. Grigoriia Bogoslova [Pastoral imagery in the *Apology for His Flight* by Gregory of Nazianzus], *Shagi / Steps, 7*(2), 193–211. https://doi. org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-193-211. (In Russian).

Antonov, N. K. (2022). The ἀρχή of the priest in the "Apology for his Flight" (or. 2) of Gregory of Nazianzus. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki = Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics,* 6(4), 13–35. https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35.

Averintsev, S. S. (1981). Ritorika kak podkhod k obobshcheniiu deistvitel'nosti [Rhetoric as an approach to generalizing of reality]. In S. S. Averintsev (Ed.). *Poetika drevnegrecheskoi literatury* (pp. 15–46). Nauka. (In Russian).

Belousov, A. V. (2012). *Flavii Filostrat v religioznom kontekste svoego vremeni: "Zhizn' Apolloniia" i "Geroika"* [Flavius Philostratus in the religious context of his epoch: "Life of Apollonius" and "Heroicus"]. Izd-vo PSTGU. (In Russian).

Bussanich, J. (2013). Rebirth eschatology in Plato and Plotinus. In V. Adluri (Ed.). *Philosophy and salvation in Greek religion* (pp. 243–288). Walter de Gruyter.

Demacopoulos, G. E. (2007). *Five models of spiritual direction in the Early Church*. Univ. of Notre Dame Press.

Demoen, K. (1996). *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: A study in rhetoric and hermeneutics*. Brepols.

Elm, S. (2012). *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Univ. of California Press.

Fowden, G. (1982). The pagan holy man in late antique society. *The Journal of Hellenic Studies, 102*, 33–59.

Grünert, A. (2022). Meditsinskaia metafora lechebnitsy v "Besedakh" Epikteta i "Besedakh na psalmy" Origena [The medical metaphor of the hospital in the "Discourses" by Epictetus and the "Homilies on the Psalms" by Origen]. *Aristei, 25*, 51–70. https://doi.org/10.53084/22209050_2022_25_51. (In Russian).

Hornung, C. (2020). *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*. Brill.

Lochbrunner, M. (1993). *Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*. Borengässer.

Louth, A. (1997). St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate. In *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996* (Vol. 2, pp. 281–285). Institutum Patristicum Augustinianum.

MacDougall, B. (2022). *Philosophy at the festival: The festal orations of Gregory of Nazianzus and the classical tradition*. Brill.

Macris, C. (2022). La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique. In P. R. Bosman, & G. R. Kotzé (Eds.). *Ancient philosophy and early Christianity: Studies in honor of Johan C. Thom* (pp. 137–178). Brill.

Maslov, B. (2012). Οἰκείωσις πρὸς θεόν: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance. *Journal of Ancient Christianity, 16*(2), 311–343. https://doi.org/10.1515/zac-2012-0019.

Mihai, C. I. (2016). Competing arts: Medicine and philosophy in Aristotle's *Protrepticus*. *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism, 17*, 87–96.

O'Meara, D. J. (2003). *Platonopolis: Platonic political philosophy in late Antiquity*. Oxford Univ. Press.

Pinault, H. (1925). *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze*. G. Romain.

Portmann, F. X. (1954). *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie*. Verlag der Erzabtei.

Rapp, C. (2005). *Holy bishops in late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. Univ. of California Press.

Richard, A. (2003) *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*. Brepols.

Ruether, R. R. (1969). *Gregory of Nazianzus: Rhetor and philosopher*. Clarendon Press.

Solans Blasko, M. (2023). The power of philosophy: On the role of δύναμις in Plato's *Gorgias*. *Platonovskie issledovaniia, 19*(2), 11–48. https://doi.org/10.25985/PI.19.2.01.

Solov'ev, R. S. (2023). *"Zhizn' Plotina" Porfiriia v istoriko-literaturnom kontekste II–III veka i problema ee zhanrovoi neodnorodnosti* [Porphyry's "The Life of Plotinus" in the histori-

cal and literary context of the 2nd–3rd century and the problem of its genre heterogeneity] (Cand. Sci. (Philology) Diss., Lomonosov Moscow State Univ.). (In Russian).

Staab, G. (2002). *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu* De Vita Pythagorica *des Iamblichos von Chalkis*. Walter de Gruyter.

Sterk, A. (2004). *Renouncing the world yet leading the Church: The monk-bishop in Late Antiquity*. Harvard Univ. Press.

Stewart, B. A. (2015). *Priests of my people: Levitical paradigms for early Christian ministers*. Peter Lang.

Winn, L. (2021). The common origins of philosophical and political power in Plato's *Gorgias*. *Plato Journal, 21*, 7–19. https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_1.

Информация об авторе

Николай Константинович Антонов
кандидат теологии
приглашенный сотрудник,
Лаборатория исследований церковных институций, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6
✉ *nick961pstgu@yandex.ru*

Information about the author

Nikolay Konstantinovich Antonov
Cand. Sci. (Theology)
Visiting Fellow, Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok, 6
✉ *nick961pstgu@yandex.ru*

Э. Ю. Канаева

https://orcid.org/0000-0001-8909-8371
✉ *kanaeva.elga@gmail.com*
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия, Москва)

Конструирование сакраментального авторитета: «власть вязать и решить» как предмет согласования между византийской церковной иерархией, монашеством и государством (XI–XII вв.)

Аннотация. В статье исследуется ситуация роста внимания к практикам исповеди, сложившаяся в Византии на рубеже X–XI вв. и продлившаяся до конца XII в. Целью статьи является выявление особенностей высказываний представителей средневизантийской канонической мысли и обнаружение способов (концептов, категорий, иерархических систем), при помощи которых они встраивали феномен тайной исповеди в сложную систему взаимоотношений в византийском социуме, а также оценка их органичности современному им дискурсу. Статья состоит из двух разделов, посвященных ситуациям XI и XII вв. соответственно, и в каждом из них сначала описываются позиции основных авторов периода, а затем производится их анализ и историческая контекстуализация. В первом разделе сравниваются исторические нарративы развития института исповеди, выстраиваемые тремя авторами: прп. Симеоном Новым Богословом, патриархом Антиохийским Иоанном IV Окситом, экс-хартофилаксом Никифором. Оказывается, что все стороны видят ситуацию сходным образом, хотя и расходятся в ее оценке. К этому добавляется сюжет о разном восприятии сторонами результатов переговоров между делегацией афонских монахов и патриархом Николаем III Грамматиком. Наложение этих сюжетов на исторический контекст позволяет сделать вывод о совпадении интересов государственной и церковной власти в отношении упорядочивания практик исповеди. Это описание служит контекстом для последующей оценки взглядов авторов XII в. Во втором разделе описывается и исследуется феномен значительного роста вхождений понятия «власть» (ἐξουσία) в тексты, содержащие размышления об исповеди. Анализируются позиции ключевых церковных правоведов XII в.: Алексея Аристина, Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Анонима, автора неизданного комментария на Номоканон, содержащегося в рукописи Sinaiticus 1117. Реконструируются их представления о том, как «власть вязать и решить» возникает, существует и передается в Церкви. Соотнесение этих представлений с дискуссиями XI столетия позволяют утверждать, что хотя модель Вальсамона была наиболее детализированной, она же оказыва-

© Э. Ю. КАНАЕВА, 2025

EDN: DYQZMU

ется одновременно и наименее органичной взглядам своего времени, что предопределило ее судьбу. В заключении прослеживается связь с последующим поздневизантийским периодом, в который были частично восприняты, а частично оставлены представления предыдущего времени.

Ключевые слова: исповедь, покаяние, духовный авторитет, экклезиология, каноническое право, Никифор Хартофилакс, Феодор Вальсамон, Иоанн Зонара, пастырская власть

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 23-78-01109). Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Для цитирования: *Канаева Э. Ю.* Конструирование сакраментального авторитета: «власть вязать и решить» как предмет согласования между византийской церковной иерархией, монашеством и государством (XI–XII вв.) // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 63–85. EDN: DYQZMU.

Поступило 4 февраля 2025 г.; принято 30 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

E. Iu. Kanaeva

https://orcid.org/0000-0001-8909-8371
✉ *kanaeva.elga@gmail.com*
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Russia, Moscow)

Shaping sacramental authority: 'The power to bind and loose' as a subject of discussion between the Byzantine Church hierarchy, monasticism, and the state (11th–12th centuries)

Abstract. The paper examines the situation of growing attention to the practices of confession, which took place at the turn of the 10th–11th centuries and which lasted until the end of the 12th century. The purpose of the article is to identify the features of the statements by representatives of the Middle Byzantine canonical thought and discover methods (concepts, categories, hierarchical systems) by which they integrated the phenomenon of secret confession into a complex system of relationships in Byzantine society, and to evaluate their compatibility with the discourse of the time.

© E. Iu. KANAEVA, 2025

EDN: DYQZMU

The article consists of two parts which trace the situation during the 11th and 12th centuries, respectively. Each of these is further divided into two sections: in the first one the positions of the main authors of the period are described, while in the second they are analyzed and provided with historical contextualization. Part One compares historical narratives concerning the development of the institution of confession developed by three authors: St. Symeon the New Theologian, Patriarch John IV the Oxite of Antioch, and ex-chartophylax Nicephorus. It turns out that all three see the situation in a similar way, although they differ in their evaluation of it. The juxtaposition of these stories and their historical context allows us to conclude that the interests of the state and church authorities coincided on the issue of regulating confessional practices. This part serves as context for the subsequent assessment of the views of 12th-century authors. Part Two of the article describes and examines the phenomenon of a significant increase of the occurrence of the concept of "power" (ἐξουσία) in texts containing reflections on confession. The positions of key 12th-century church canonists are analyzed: Alexius Aristinus, John Zonaras, Theodore Balsamon, and Anonymous, the author of an unpublished commentary on Nomocanon contained in the Codex Sinaiticus 1117. Their ideas about how the "power to bind and loose" arises, exists, and is transmitted in the Church are reconstructed. The correlation of these ideas with the discussions of the 11th century allows us to assert that although Balsamon's model was the most detailed, it also turned out to be the least organic to the views of its time, which predetermined its fate. In conclusion, a connection is made with the subsequent late Byzantine period, in which the ideas of the previous time were partly adopted and partly abandoned.

Keywords: confession, penitence, spiritual authority, ecclesiology, canon law, Nicephorus Chartophylax, pastoral authority, Theodore Balsamon, John Zonaras

Acknowledgments. The research was supported by Russian Science Foundation (project no. 23-78-01109). Project implementation Institution — St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

To cite this article: Kanaeva, E. Iu. (2025). Shaping sacramental authority: 'The power to bind and loose' as a subject of discussion between the Byzantine Church hierarchy, monasticism, and the state (11th–12th centuries). *Shagi / Steps, 11*(4), 63–85. EDN: DYQZMU. (In Russian).

Received February 4, 2025; accepted October 30, 2025

Введение

Сплавным переходом от поздней античности к Средневековью религиозное мировоззрение и практики становятся факторами, все более влияющими на социокультурный портрет византийского общества [Браун 2024: 187–208]. Покаяние как стержневое понятие и путь христианской жизни (см. Мф 4:17: «кайтесь!»[1] — базовый призыв к каждому человеку) является для исследователя одной из точек входа в сложную структуру представлений и отношений, составляющих церковное и, шире, гражданское сообщество того времени.

Практики исповеди представляют собой относительно компактный феномен, взгляд разных авторов на который позволяет реконструировать их экклезиологические представления, и в частности взгляды на вопрос о природе авторитета и иерархии власти в Церкви. Размышления о том, каким требованиям должно соответствовать лицо, принимающее исповедь, фиксируются на протяжении всей истории христианства[2]. Период XI–XII вв. особенно выделяется в этой истории. Во-первых, в это время фиксируется заметный рост числа вхождений термина «власть» (ἐξουσία) в контексты, связанные с обсуждением вопросов исповеди и покаяния [Kanaeva 2022: 39–41][3]. Во-вторых, на рубеже I и II тысячелетий эти размышления оформляются в поиск ответа на вопрос: «Возможно ли исповедовать грехи некоторым монахам, не имеющим священства?» (εἰ ἄρα ἐνδέχεται εἰς μονάζοντας τινὰς ἐξαγγέλλειν τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντας [Turner 2009: 26]). На протяжении XI в. острота этого вопроса стремительно нарастает: помимо прп. Симеона Нового Богослова и его адресата, в этой постановке он беспокоит патриарха Антиохийского Иоанна Оксита, ученого монаха и канониста Никона Черногорца, великого хартофилакса Петра и его адресата, константинопольского патриарха Николая III Грамматика[4].

В этой статье мы попытаемся понять, как отвечали на этот вопрос представители средневизантийской канонической мысли: толкователи корпуса церковного права, хартофилаксы, патриархи, к которым обращались за канонической экспертизой. Нас будет в меньшей степени интересовать

---

[1] Презентный императив μετανοεῖτε, употребленный в этом месте Священного Писания, представляется важным передавать именно несовершенным видом русского повелительного наклонения, чтобы отразить содержащуюся в нем идею протяженности, непрерывности процесса покаяния.

[2] Эта история достаточно подробно описана для первого тысячелетия. Ключевые пункты библиографии: [Holl 1898; Суворов 1906a; 1906b; Смирнов 2003; Barringer 1979]. О развитии вопроса во втором тысячелетии некоторые данные приводят авторы вышеуказанных сочинений; заметный вес имеет также статья [Krausmüller 2016].

[3] Со времени, когда было написано данное исследование, мы обнаружили еще один важный текст первого тысячелетия, в котором развивается тема «власти вязать и решить», это Житие сщмч. Дионисия Ареопагита (после VI в.) (PG (4), cols. 669–684). Тем не менее общее соотношение текстов остается почти прежним.

[4] Никон Черногорец затрагивает эту тему в [Hannick et al. 2014: 396]. Ссылки на конкретные тексты других авторов будут даны ниже, когда они будут привлекаться к рассмотрению.

сам ответ (который, как правило, вполне предсказуем), чем стоящие за ним представления авторов об устройстве отношений в Церкви, которые могут быть выявлены при анализе их способа аргументации, контекста высказывания, оснований рассуждения и категориального аппарата.

Гипотеза настоящего исследования состоит в том, что этот «властный» дискурс производился и развивался в основном византийскими канонистами, пытавшимися теоретически определить и упорядочить на практике такой многогранный феномен религиозной жизни Византии, как практики исповедания грехов, причем не все эти попытки были в равной мере органичны породившей их ситуации, и различие в подходах авторов определило их дальнейший успех или неуспех.

Проблема практики: кому можно принимать исповедь

По причинам, которые должны стать предметом отдельного исследования, существовавшая в Византии практика исповеди людям, обладавшим духовным авторитетом, вне зависимости от наличия или отсутствия у них священного сана [Krausmüller 2016: 767; Канаева 2024: 32–50], в конце X — XI в. начинает ставиться под вопрос. Стоит отметить, что запрос на разъяснения в большинстве случаев исходит «снизу»: от мирян, монахов или низшего клира, а не становится предметом самостоятельной рефлексии византийских церковных правоведов.

Прп. Симеон Новый Богослов в ответ на вопрос неизвестного адресата составляет свое знаменитое «Послание об исповеди». Этот памятник не является каноническим текстом, однако здесь важно суммировать его содержание, поскольку именно в нем выражена одна из основных позиций, с которыми полемизировали канонисты.

> Что позволено нам исповедоваться монаху, не имеющему священства, найдешь это происходящим со всеми с тех пор, как одежда и обличье [монашеские] были дарованы от Бога наследию Его и монахи получили свое имя ‹...›. Прежде же [монахов] одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиереями, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали [под действие] духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию — я говорю о монахах; оно не было отнято от священников и архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему [Turner 2009: 46, 48].

Здесь Симеон свидетельствует о практике исповеди монахам как о существующей реальности и предлагает некоторый исторический нарратив, обосновывающий ее возникновение. Помимо исторического, у него есть и богословское обоснование: «...дар Духа перешел на монахов, и благо-

даря знамениям и чудесам стало очевидно, что делами [своими] они вступили на [путь] жизни апостольской» [Turner 2009: 54]. То есть монашествующие приняли дар Духа не просто как замещающие истинных Его носителей, но и будучи сами преемниками апостолов и в этом смысле достойными Его сами по себе. Две главные характеристики лица, достойно принимающего исповедь: он друг Христов, могущий ходатайствовать за грешника, и умелый врач, способный подобрать лекарства для каждого приходящего. Таковой по праву приемлет «власть вязать и решить» (ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν) — словосочетание, крайне редкое для монашеской литературы. Богословское обоснование для взглядов Симеона на авторитет в Церкви было разработано и сформулировано его учеником Никитой Стифатом в сочинении «Об иерархии». В отличие от автора Ареопагитик, законодателя византийской мысли по этому вопросу, Никита причисляет монашество к низшей ступени иерархических, а не к высшей ступени мирских чинов. Более того, перемещение вверх по иерархической лестнице, как пишет Никита, возможно без рукоположения, в силу особой личной духовной одаренности [Purpura 2018: 79–103; Nicétas Stéthatos 1961: 338–344].

Похожей исторической логики придерживается и титулярный патриарх Антиохийский Иоанн Оксит, сам бывший монах (патр. 1088–1100). С его точки зрения, процесс передачи монашествующим принятия исповеди и отпущения грехов был запущен событиями иконоборчества, и вот уже 400 лет[5] это положение вещей справедливо признается всеми как должное [Gautier 1975: 80–81; Krausmüller 2016: 756].

Из канонического ответа Максиму экс-хартофилакса Никифора (в должности великого хартофилакса находился ок. 1082–1094) мы узнаём, что древние канонические разряды кающихся (плачущих, слушающих, припадающих, купностоящих) фактически вышли из употребления. Он пишет:

> ...точный смысл канонов сейчас не действует нигде, или очень редко, поскольку, как я думаю, в тайне, и по уголкам, и монахами совершается исповедь и накладываются епитимии за грехи, а не публично, и в церкви, и перед архиереями, как это было раньше. Ведь именно так каждому из согрешивших назначался соответствующий разряд и положение [Бенешевич 1906: 520–521].

Примерно в это же время Никифор отвечает и на письмо монаха и отшельника Феодосия, о личности которого ничего больше не известно [Gautier 1969: 165]. Феодосий задает Никифору недошедшие до нас вопросы, одним из которых, по всей видимости, был вопрос о том, можно ли ему принимать исповедь и воссоединять кающихся с Церковью. Никифор заранее предупреждает своего адресата о том, что принятие реше-

[5] Цифра в 400 лет получена очень приблизительным округлением от времени воцарения Льва Исавра (716/717) до времени написания трактата (1084/1092) [Gautier 1975: 80–81].

ний — дело епископов, и если Феодосию нужен практический ответ, то ему следует обратиться за ним к епископу Коринфскому. Никифор же готов дать ответ только теоретический на основании канонических источников [Gautier 1969, fr. 170.1–15]. Его ответ таков:

> Монахи, которые, не будучи священниками, принимают исповедь и кающихся связывают или разрешают, должны знать, что они действуют неканонично. Ведь святые отцы даже священникам не позволяют примирять кающихся без повеления местного епископа, как это определяют 6-е и 42-е правила Карфагенского собора. В наши же дни не понимаю как, но это установление пренебрегается, однако мы говорим о том, что написано [Ibid., fr. 170.20–26].

По всей видимости, ответ не удовлетворил Феодосия, потому что в одном из следующих писем Никифор высказывается более развернуто. Он предлагает свое видение истории исповеди: «власть вязать и решить» была изначально дана епископам, но потом обычай исповедоваться им был оставлен. Никифор не знает причины этого, но предполагает, что сами епископы отступили перед этой ответственностью и теми заботами, которые были связаны с общением с множеством народа. Поэтому они передали это служение и власть монахам, но не всем, а только самым искусным в деле врачевания.

> Если же кто помимо опытности и умения обладает еще и священством, то следует предпочесть его, поскольку он может примирить и восстановить и может принести большую пользу просящему и нуждающемуся в лечении. Но я думаю также, что тот, кто живет благочестиво и осмотрительно, не должен быть пренебрегаем для такого служения в случае опасности для жизни [Gautier 1969: 182][6].

Последняя фраза дает основания предполагать, что, по мнению Никифора, в случае смертельной опасности исповедь может принять и благочестивый мирянин.

Таким образом, все три автора (Симеон, Иоанн, Никифор) сходятся в том, что используют как устойчивое словосочетание «власть вязать и решить» в отношении тайной исповеди; подходят к этому феномену исторически, выделяя этапы в его развитии; считают, что изначально «власть вязать и решить» была дана епископам как преемникам апостолов; затем перешла к монахам, что произошло очень давно (от начала монашества по Симеону, от начала иконоборчества по Иоанну и во времена слишком отдаленные, чтобы истинные причины этого события могли быть понятны

[6] Εἰ δέ τις μετὰ τοῦ ἐμπείρου καὶ ὠφελίμου καὶ τὴν ἱερωσύνην ἔχει, τούτῳ μᾶλλον προσέρχεσθαι δεῖ ὡς δυναμένῳ και καταλλάξαι καὶ διορθώσασθαι καὶ μεγάλην ἐπενεγκεῖν τῷ δεομένῳ τὴν ὠφέλειαν καὶ τῷ προσερχομένῳ τὴν θεράπειαν. Οἶμαι δὲ ὡς οὐδὲ ὁ εὐλαβῶς καὶ πεφυλαγμένως ζῶν ἐν καιρῷ περιστατικῷ τῆς τοιαύτης ἀπόβλητος τάξεως.

Никифору); сейчас эта практика исповеди монахам имеет повсеместное распространение.

Различно отношение этих авторов к описанной ими ситуации: если Симеон и Иоанн всячески приветствуют практику исповеди монахам и считают закономерным ход исторического процесса, то церковный правовед считает необходимым заявить, что эта практика противна канонам. Тем не менее нельзя сказать, что он радикально осуждает ее, скорее считает терпимым положением вещей в ситуации, когда действительным духовным опытом и умением оказывать духовную врачебную помощь обладают монахи вне зависимости от наличия у них сана. Священный сан в его изложении оказывается очень важной, но все-таки дополнительной опцией при поиске духовного врача. Не имея окончательного отношения к этому вопросу, он предупреждает своего адресата, монаха Феодосия, о рисках, связанных с отпущением грехов и назначением духовного лечения. Он просит его молиться Богу о даре различения и чаще советоваться со своим архиереем [Gautier 1969: 174, 176].

Вопрос о том, можно ли монахам без сана принимать исповедь, в это же время ставится не только отдельными авторами, но и организованным монашеским сообществом. Афонский прот Иоанн Тарханиот направляет в Константинополь делегацию монахов с тем, чтобы задать в числе прочих и этот вопрос патриарху Николаю Грамматику [Cozma 2017: 263–264]. Сложная история текстов, транслирующих результат этих переговоров, очерчена Дирком Краусмюллером. Сохранился письменный ответ Николая Иоанну Тарханиоту, а также описание хода очной встречи монахов с патриархом в присутствии императора, составленное самим Тарханиотом.

Помимо этих текстов, сохранился канонический ответ Николая по той же проблематике, адресованный неизвестному митрополиту Зитуния (современная Ламия, Греция). Последний не вполне ясен для толкования: «Исповедь предпочтительно выслушивают местные архиереи; затем, с их согласия, также те от священников и монахов, которые намного превосходят других по опыту, знаниям и пониманию» [Papagianne, Troianos 1989: 234–250]. Следует ли это понимать расширительно: «либо священников, либо монахов», или ограничительно: «одновременно священников и монахов»?

Напротив, в письменном ответе афонитам Николай выражается предельно ясно:

> Вопрос 16. Следует ли принимать помыслы тем, кто не имеет священства?
>
> Ответ. В общем случае мы говорим, что принимать помыслы принадлежит тем, кто приял от благодати Духа власть вязать и решить. То есть главным образом архиереям и иереям по повелению архиереев, из тех, что наиболее точны и сведущи в различении помыслов. Ведь исповедь совершается ради отпущения.

> Но если кто-то не может его дать, то и исповедь ему теряет всякий смысл... [Бенешевич 1904: 47][7].

Не меньшей ясностью, хотя и противоположным смыслом, обладает и запись устных переговоров:

> Наконец спросил и я патриарха так: «владыко святый, есть некоторые из иереев, у которых нет дара различения и которые принимают людские помыслы, а есть и некоторые из неосвященных, которые приносят большую пользу душам. Что повелит святость твоя по этому поводу?» И сказал патриарх: «Те, кто принимают людские помыслы, как ты сказал, и выслушивают исповеди, находятся в чине искусных врачей, которые умеют применять подходящие лекарства к различным болезням. И если есть иерей неопытный, а другой, хотя и не иерей, но имеющий знание и умеющий различать помыслы и сведущий в канонах, то по справедливости следует последнему принимать помыслы и выносить канонические суждения» [Meyer 1894: 170].

Если соглашаться с Краусмюллером [Krausmüller 2016: 760–761], что первый источник отражает взгляды патриарха Николая, а второй — монашеского сообщества, этот случай свидетельствует о том, что взгляды на то, зачем совершается исповедь и кто обладает необходимым авторитетом для ее совершения, в XI в. существенно разнились в разных слоях византийского общества.

Еще один важный вопрос, который волнует византийских христиан в это время, — как следует относиться к так называемому Канонарию Иоанна Постника, документу изначально монашеского происхождения, который предназначался в помощь монастырским духовникам. В частности, он определял размер и тип епитимий для каждого прегрешения, и эти указания фактически не учитывали официального законодательства на этот счет. Его первые изводы восходят к IX в., а к XI в. он уже распространился по всей империи.

Можно было бы предположить, что представители канонической традиции будут возражать против использования этого памятника, однако в реальности дело обстоит не так. Хартофилакс Никифор рекомендует его своему адресату, указывая на то, что возможность изменять сроки и тип епитимий заложена в самом каноническом праве (74-й канон Василия Великого) [Gautier 1969: 176, 178]. О распространенности этого памятника свидетельствует и Николай Грамматик, хотя с его точки зрения область его применимости должна быть несколько ограничена [Анашкин 2013: 106]. Впрочем, в другой версии этого канона Николай свидетельствует о побочных эффектах применения Канонария и призывает к осторожности [Cozma 2017: 274, 269–271]. Вальсамон, комментируя этот ответ Николая через столетие, подтверждает, что, как и раньше, «большинство

[7] Цитируется Cod. Vindobon. hist. gr. 7. Fol. 204.

монахов, принимающих людские помыслы, определяют им покаянный канон при помощи этого Канонария» [Σύνταγμα 4: 426].

Церковный и государственный курс на упорядочивание ситуации

Некоторые наблюдения, сделанные в конце предыдущего раздела, созвучны с выводами, предложенными Дирком Краусмюллером в его статье об исповеди в XI–XII вв. [Krausmüller 2016]. Для него они служили базисом, чтобы дальше на основании ряда монастырских типиконов исследовать монашескую точку зрения на этот вопрос. Причина, по которой нам пришлось повторить их здесь, такова, что в этой статье мы планируем сделать ряд шагов по второму, пока не пройденному пути: реконструировать позицию канонистов XII в.

Если анализировать Регесты Константинопольского патриархата с VIII по XII в., мы обнаружим полное отсутствие регулирующих определений, связанных с практиками совершения исповеди, вплоть до патриаршества Николая III Грамматика (1084–1111). Напротив, Николай III, Лука Хрисоверг, Михаил III Анхиал и Феодосий I, патриархи XII в., отмечены в регистре большим или меньшим количеством суждений по этому вопросу[8]. Такой повышенный интерес к проблематике исповеди фиксируется до самого конца XII в., и затем интенсивность вхождений существенно угасает, хотя и не исчезает окончательно.

Совпадение этого периода популярности исповедальной проблематики и связывания с ней «властной» лексики с комниновским периодом истории Византии (1081–1204) не может быть совершенно случайным. Церковная политика Алексея Комнина (1081–1118) и его преемников была означена ростом централизации в Церкви, возвышением роли патриархии в решении церковных вопросов по всей империи, особым значением функции великого хартофилакса в церковном управлении. Это согласуется с характеристикой, которую дает правлению первого Комнина Майкл Ангольд: «“Порядок” — ключевое понятие во всей его церковной политике. Его заботой было установление ясной системы власти» [Angold 1995: 69].

Не последним инструментом для упорядочивания церковной жизни императоры Комнины избрали и актуализацию церковного права. Перед встречей афонской делегации с императором и патриархом, на которой обсуждался вопрос исповеди, Алексей подарил гостям список Номоканона XIV титулов [Meyer 1894: 170]. Это может означать то, что император давал понять монашескому миру, что новый приоритет императорской политики — приведение церковной жизни к нормам законности и подчинение ее иерархическому авторитету. Его же новелла 1107 г. запускает процесс актуализации и выправления этого памятника [Бенешевич 1905:

[8] См.: [Grumel 1989]. Николай: Reg. 967 (p. 428), 977 (p. 434–440), 980 (p. 440–443), 990 (p. 447–448); Лука: Reg. 1103 (p. 535); Михаил: 1169 (p. 562); Феодосий: Reg. 1159 (p. 575).

110]. Преемники Алексея Иоанн и Мануил заказывают церковным эрудитам комментарии на канонические сборники.

При этом важно отметить, что в отличие от Вальсамона, который будет разрабатывать вопрос об исповеди в следующем столетии и который работал по государственному заказу, патриарх Николай Грамматик был фигурой самостоятельной, не всегда и не во всем согласной с церковной политикой императора Алексея [Angold 1995: 49–50]. Необходимость упорядочить представления об авторитете и власти в Церкви была осознаваема и ею самой: как мы видели ранее, вопрос начинает ставиться в ней еще до воцарения Алексея, а в его правление происходит «снизу» и из самых разных кругов: отдельных монахов и провинциальных епископов, организованных групп монахов.

Однако ответы, которые давались на этот вопрос в различных слоях византийского религиозного общества, противоречили друг другу и создавали заметную социальную напряженность. Носителями представлений об апостольском достоинстве и авторитете, воспринятом благочестивыми монахами, становились не очень удобные для церковной и государственной власти люди: прп. Симеон находился в остром конфликте с властями своего времени, патриарх Иоанн Оксит позволял себе резко критиковать политику императора в отношении монастырей [Gautier 1975: 77–80]. Оба этих противостояния были следствием высоких представлений антагонистов о природе и роли авторитета монашествующих в Церкви. Упорядочивание и преобразование этих представлений, таким образом, было в интересах как церковной, так и государственной власти своего времени.

«Власть вязать и решить»: как и что говорят об исповеди в XII в.

В корпусе канонического права до времени Фотия термин «власть» (ἐξουσία) в отношении исповеди, насколько нам известно, используется единожды: в 102-м правиле Трулльского собора [Σύνταγμα 2: 549][9]. Это правило предоставляет обладающему «властью вязать и решить» право корректировать канонические епитимии в приложении к каждому конкретному кающемуся.

В корпусе толкований, составленных Аристином, Зонарой и Вальсамоном в XII в., в исповедальном контексте «власть» упоминается уже в комментариях на десять канонов: Анк. 5, Анк. 12, Неок. 14, Карф. 52, Карф. 7, Вас. Вел. 74, Вас. Вел. 84, Вас. Вел. 85, Гр. Нис. 5, Трул. 102.

[9] Несмотря на значительное отношение к рассматриваемой теме, мы вынуждены исключить из рассмотрения группу правил под названием «правила свт. Никифора Исповедника», поскольку современное состояние исследований их датировки и авторства пока не дает возможности поместить их в исторический контекст, а то, что они не упоминаются основными канонистами XII в., делает их нерелевантными для настоящего исследования, а их атрибуцию — крайне сомнительной. Тем не менее тот факт, что старшие рукописи, содержащие этот памятник, восходят к XII в., а часть текстов сложилась уже к XI в., дополнительно свидетельствуют о росте интереса к исповедальной проблематике в рассматриваемый период [Troianos 2017: 165–166].

Еще в толковании на ряд правил (Ап. 39, Ап. 52, Карф. 6, Гр. Нис. 6, VII ВС 14)[10] используются более мягкие формулировки, например: δύναται δέχεσθαι λογισμούς (может принимать помыслы) (Вас. Вел. 74), ἀφ' ἑαυτῶν πράττειν (действовать своими полномочиями) (Ап. 39). Вообще же если посмотреть, как используется термин «власть» в корпусе толкований и отбросить все вхождения, касающиеся власти императора и светских чиновников, то из оставшихся контекстов получится приблизительно такое соотношение: 27% — исповедальные, 22% — общие, по 17% составляют геоэкклезиологический и имущественный контексты, еще чуть больше 8% относятся к судебным полномочиям епископа и столько же к совершению хиротоний. То есть во всем корпусе комментариев понятие «власть» применяется к исповеди больше, чем к любым другим церковным вопросам.

Интересно, что у Вальсамона рассуждения об исповеди могут отталкиваться от канонов, которые напрямую ее не упоминают. Например, комментируя лаконичный 14-й канон Неокесарийского собора «Хорепископы же хотя и представляют образ семидесяти, но как сослужители совершают Приношение, пользуясь честью ради их попечения о нищих», Вальсамон приходит к следующему выводу:

> Итак, заметь и из настоящего правила, что священники не могут принимать помыслов и отпускать грехов, если это не будет дозволено им от епископа [Σύνταγμα 3: 93] (рус. пер.: [Правила 2011b: 102]).

Его логика при этом вполне прозрачна: только епископы являются преемниками двенадцати апостолов и «приняли благодать Святаго Духа, чтобы вязать и решить», поэтому все низшие церковные чины действуют только как представители епископа и только по его прямому поручению. Толкуя тот же канон, Аристин совсем не говорит об исповеди, а Зонара приводит цитату из Ин 20:22–23 об отпущении грехов, чтобы обосновать особое положение епископов, но тему исповеди далее не развивает [Σύνταγμα 3: 92] (рус. пер.: [Правила 2011b: 100–101]).

Похожим образом толкуется и 14-й канон VII Вселенского собора, о запрете читать или петь с амвона в церкви без хиротесии. Зонара и Аристин толкуют прямой смысл канона, тогда как Вальсамон, пересказывая современные ему дискуссии о роли игумена в монастыре как врача и руководителя вверенных ему душ, завершает свое рассуждение так:

---

[10] Здесь и далее применяются следующие сокращения: Анк. = правила Анкирского собора; Неок. = правила Неокесарийского собора; Карф. = правила Карфагенских соборов; Вас. Вел. = правила свт. Василия Великого; Гр. Нис. = правила свт. Григория Нисского; Ап. = правила святых Апостолов; VII ВС = правила Седьмого Вселенского собора; Трул. = правила Трулльского собора. После сокращения следует цифра, указывающая на номер правила по изданию в Афинской синтагме [Σύνταγμα 2; 3; 4]. Русский текст приводится по переводу Московского общества любителей духовного просвещения, переизданном репринтно в 2000 и 2011 гг. [Правила 2000; 2011a; 2011b].

> ...как они (игуменьи. — *Э. К.*) не принимают исповеди и не производят чтецов, так не совершают ничего подобного и монахи и игумены, не имеющие священства, потому что они и не способны принять от епископа дозволение на что-нибудь такое [Σύνταγμα 2: 618–619] (рус. пер.: [Правила 2011а: 700]).

Помимо комментариев Аристина, Зонары и Вальсамона до нас дошел комментированный корпус канонического права, выполненный анонимным автором в конце XII в. Спирос Троянос называет рукопись Sinaiticus 1117 крупнейшим открытием в каноническом праве за последние годы, дает очень высокую оценку эрудиции и мастерству составителя комментария [Troianos 2017: 297–299]. Это заставило нас обратиться к тексту и включить его в сравнительный анализ. Комментируя каноны исповедальной проблематики, Аноним часто, хотя и не всегда дословно, цитирует или пересказывает размышления Вальсамона и Зонары. Однако интересна манера, в которой он сокращает текст Вальсамона.

Например, рассмотрим комментарий на 74-е правило Василия Великого [Σύνταγμα 4: 235–238] (рус. пер.: [Правила 2000: 354–357]). Вот ключевой отрывок из него:

> ...тот, кому по Божию человеколюбию доверено вязать и решить, не будет достоин осуждения, если, видя крайнее раскаяние согрешившего, проявит большее человеколюбие и уменьшит время епитимии.

Смысл толкования у всех четырех канонистов общий, но формулируют они его каждый по-своему. Аристин, как и сам свт. Василий, дает описательную формулировку, ничего не говоря о епископах:

> ...тот, кому вверено от Бога связывать и разрешать ‹...› не будет достоин осуждения.

Зонара ясно указывает на архиерея как объект приложения этого канона:

> Исчислив различные сроки епитимий за различные грехи, Василий Великий предоставил, наконец, все дело архиереям. Ибо им именно вверено от Бога связывать и разрешать.

Вальсамон идет дальше и развивает эту мысль еще глубже:

> ...святой говорит, что местный архиерей, которому, подобно верховному из апостолов Петру, вверены от Бога ключи царствия небесного, и который принял власть разрешать и связывать ‹...› должен сократить срок епитимий.

Аноним, приводя дословно и полностью комментарии Зонары и Вальсамона, выпускает именно этот оборот: про апостола Петра, ключи от Царствия Небесного и власть разрешать и связывать [Sinaiticus 1117. Fol. 187^{r}].

В том же направлении Аноним сокращает толкование Вальсамона на 7-е правило Карфагенского собора. Из двух вхождений словосочетания

«власть вязать и решить» он удерживает только одно, от которого было трудно отказаться синтаксически [Sinaiticus 1117. Fol. 127^{v}]. Редактируя его комментарий на 102-й канон Трулльского собора, Аноним полностью избавляется от отрывка, содержащего выражение «власть вязать и решить» и рассуждение вокруг него, изначально присутствующие у Вальсамона [Ibid.: Fol. 102^{r}].

Обратимся к анализу содержания этих комментариев. В целом и Зонара, и Вальсамон, и Аноним демонстрируют безальтернативное связывание исповеди, «власти вязать и решить» и епископского достоинства. Аристин иногда уклончив относительно последней связки, но в других случаях тоже выражается прямо: ср. 52 Ап. и 5 Анк. [Σύνταγμα 2: 70; Σύνταγμα 3: 93]. Н. С. Суворов указывает здесь на некоторое новаторство Вальсамона, который жестко связывает с тайной исповедью («принятием помыслов») древние каноны, область применения которых исторически ограничивалась публичным покаянием [Суворов 1906b: 165–166], однако в менее ярких формулировках такой подход свойственен и Зонаре (см., например, Карф. 7 [Σύνταγμα 3: 314]). Аноним в этом отношении следует скорее Зонаре и, комментируя 6 Карф., опускает проблемное выражение Вальсамона, ориентируясь в большей степени на толкование Зонары [Sinaiticus 1117. Fol. 127^{r}].

Хорепископы, священники, диаконы и монахи исключены из этой власти и могут принимать исповедь только по поручению епископа:

> Пресвитерам и диаконам, состоящим под властью местного епископа, не позволено делать что-либо самим по себе, например, подвергать епитимии и отлучать кого и когда хотят, или разрешать отлучение, или уменьшать или продолжать; ибо это принадлежит архиерейской власти. И если не получат дозволение от епископа, ничего подобного делать им не дозволяется (Зонара, 39 Ап. [Σύνταγμα 2: 54]; рус. пер.: [Правила 2000: 87]).

> И иные монахи, принимающие помыслы, если не будет им от архиерея позволено принимать помыслы, не имеют власти ни вязать, ни решить; ибо Христос дал сию власть священным апостолам; а образ апостолов суть архиереи (Зонара, 7 Карф. [Σύνταγμα 3: 314]; рус. пер.: [Правила 2011b: 390]).

Из последнего отрывка, как кажется, следует, что Зонара допускал возможность нерукоположенным монахам по поручению епископов принимать исповедь. В любом случае, по Зонаре единственным действительным носителем «власти вязать и решить» является только архиерей как унаследовавший ее от апостолов.

Позиция Вальсамона по этому вопросу богаче. Из его толкований можно реконструировать выстраиваемую им вертикаль власти. Не во всех случаях конкретное решение архиерея действует «со властью», выше епископа стоит Синод, который может аннулировать его решение, поскольку является более полномочным носителем Святого Духа. В толковании на 74 Вас.

Вел. он сообщает о том, что Синод при патриархе Луке Хрисоверге пересмотрел оправдательное решение, принятое епархиальным архиереем:

> ...синод, рассмотрев, по присущему ему божественному озарению от Всесвятого Духа, истинный смысл правил, снова подвергнул воина несокрушимым узам канонических епитимий, а архиерея наказал умеренным отлучением от священнослужения, сказав, что хотя архиереям и дозволяется увеличивать и уменьшать канонические епитимии, но связывать паутинными нитями то, что должно быть связано тройными канатами, не дано [Σύνταγμα 4: 237] (рус. пер.: [Правила 2000: 356]).

Ниже Синода находится архиерей, который получает эту власть во время хиротонии:

> ...хиротония архиереев и помазание царей изглаждают соделанные прежде хиротонии и помазания грехи, каковы бы они ни были. Ибо потому епископы имеют и власть отпускать грехи, что слышат при хиротонии: «елика свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика разрешите на земли, будут разрешена на небесех». А рукоположение священников и других посвященных лиц изглаживает малые грехи, например поползновение ко греху, и ложь, и другие подобные, не подвергающие извержению; но не изглаждает блудодеяния. Почему священники и не могут отпускать грехов (Анк. 12 [Σύνταγμα 3: 45]; рус. пер.: [Правила 2011b: 36])[11].

[11] Самый древний известный нам чин хиротонии из тех, что имели хождение в Константинополе, содержится в Евхологии Барберини и не включает в себя отсылки к этому евангельскому тексту [Велковска, Паренти 2011: 377–379]. Без существенных изменений этот же чин вошел в современный греческий архиерейский чиновник [Αρχιερατικόν 2004: 131–141]. Чин, приводимый Гоаром, также не содержит смысла, к которому апеллирует Вальсамон [Goar 1730: 250–251]. Проф. А. А. Дмитриевский проанализировал 162 рукописи различных евхологиев и обнаружил в них 14 нетипичных молитв, связанных с наречением, интронизацией и хиротонией епископа. Из них только одна (Sinaiticus 974) содержит прошение о даровании хиротонисуемому «власти и благодати разрешать то, что должно быть разрешено, и связывать то, что должно быть связано». Рукопись датируется началом XVI в. [Дмитриевский 1901: 694–695].

Эта ситуация заставляет нас предположить, что либо в Константинополе в XII в. действовал какой-то особый чин хиротонии, угасший в последующее время, с акцентом на «власть вязать и решить» архиерея, либо Вальсамон отсылает к какому-то редкому современному ему чину. Первое было бы само по себе очень интересно и могло бы свидетельствовать о временной тенденции роста осознания в это время церковной иерархией своей властной позиции. Второе ставит под вопрос устойчивость и основательность той традиции, на которую опирается канонист, и заставляет заподозрить тенденциозность в его подходе. В обоих случаях оказывается, что драматический рост внимания церковной иерархии к своей власти в отношении исповеди ограничен либо периодом, либо личностью.

Также позволим себе предположить, что поиск следов того чина архиерейской хиротонии, к которому отсылает Вальсамон, может быть более продуктивным в антиохийской традиции. С одной стороны, сам канонист иногда отсылает к антиохийским реалиям (см., например: 52 Ап. [Σύνταγμα 2: 70]), с другой стороны, тексты именно этого происхождения в древности чаще прочих упоминают о «власти вязать» епископа [Kanaeva 2022: 39–41].

Еще ниже находится священнослужитель в должности хартофилакса, который является распорядителем этой власти по поручению епископа и может делегировать ее простым священнослужителям, однако не как простой распорядитель, но в силу причастности Св. Духу по должности [Суворов 1906b: 115–116][12]. Те, в свою очередь, представляют собой конечную ступень в этой цепочке: не являясь сами носителями власти, они могут осуществлять ее по поручению. Вальсамон защищает право белых священников принимать исповедь в силу их священства и поручения епископов, одновременно сообщая, что это право находится в пренебрежении:

> А чтобы не все священники принимали помыслы людские, но только монахи — священники, — это не справедливо, и думаю, что это преимущество приобретено ими вследствие способности их к соблюдению тайны, и потому весьма неохотно, позволю даже сказать — нигде никто не открывает своих помыслов епископу, или священнику если он не есть монах; и это для епископов и священников есть блаженнейшее, а для монахов — самое опасное; ибо достойным, говорит, и тем, которые подобны апостолу Петру, должны быть даны ключи царствия небесного; и больше не пишу (Карф. 6 [Σύνταγμα 3: 312]; рус. пер.: [Правила 2011b: 389]; см. также Ап. 52).

Напротив, непосвященные монахи категорически исключены из этой власти (см. Карф. 6). От епископа к священнику «власть» передается только посредством поручения епископа. В этой связи Вальсамон пересказывает устное суждение своего современника патриарха Михаила III Анхиала (не сохранилось в Регестах) о том, что священник, принявший исповедь без такого повеления, должен быть извержен из сана (Карф. 7)[13].

Заключение

Очевидно, Вальсамона сильно волновала проблема власти в Церкви, одним из проявлений которой был вопрос об исповеди. Он высказывает свои соображения по поводу и без повода, нередко эмоционально. Парадоксально, но его теория, которую можно условно охарактеризовать как «функционально-управленческая», т. е. по сути бюрократическая, наи-

[12] См. сочинение Вальсамона «Μελέτη χάριν τῶν δύο ὀφφικίων, τοῦ δέ χαρτοφύλακος καί τοῦ πρωτεκδίκου» [Σύνταγμα 4: 535–536]). Относящееся к делу место в переводе Суворова: «...дает патриарх хартофилаксу и ключи царства небесного, подобно тому как Господь дал их своему другу и ученику Петру. Ибо как Господь Петру, так и великий архиерей хартофилаксу говорит: если что разрешишь на земле, будет разрешено на небесах, и что свяжешь на земле, будет связано на небесах. И что в особенности чудно — не только сам хартофилакс получает щедрый дар столь великой власти, но и те, которые от него получают этот дар. Ибо он предоставляет иереям и монахам власть выслушивать помышления людей и разрывать рукописания грехов, что Всесвятым Духом дано только епископам» [Суворов 1906b: 115–116].

[13] См. описание похожего случая, обнаруженного Суворовым [1906a: 80–82].

более сложная и проработанная, оказывается достаточно уязвимой даже в рамках дискуссий, которые вели его современники.

Во-первых, сакраментальный принцип, который Вальсамон по видимости декларирует как основание своей теории, в действительности таковым не является. Даже выдающийся сакральный статус епископа, который он с необходимостью приобретает вследствие хиротонии, все же не делает его полновластным в отношении «связывания и развязывания»: здесь он ограничен сверху Синодом.

Далее, если архиерейская хиротония настолько существенно отличается от иерейской, что священники оказываются полностью исключенными из власти вязать и решить (настолько, что их даже следует извергать из сана в случае посягательств на это), то почему епископ не может поручить принятие исповеди любому лицу, даже если оно не обладает священным саном? Стройность этой структуры серьезно нарушается также введением в нее фигуры великого хартофилакса. Эта должность обеспечивалась практически исключительно диаконами штата храма Св. Софии Константинопольской, таким диаконом был и сам Феодор Вальсамон на момент составления своего комментария на номоканон. Хартофилакс, таким образом, в силу своей функции по уровню обладания «властью вязать и решить» занимает место между архиереем и иереем, хотя сам уступает последнему в сакральном отношении. Получается, некоторые диаконы оказываются выше всех иереев в отношении «вяжущей» власти, так что не только обладают ей сами, но и способны передавать другим?[14] При этом функционально-управленческие основания, лежащие в основе взглядов Вальсамона на исповедь, соответствуют взглядам государственной власти его времени на распределение власти в Церкви. Диаконату Св. Софии императором Алексеем Комнином была дана значительная роль в церковном управлении, зачастую конкурировавшая с властью епископов. Ко времени императора Мануила, современника Вальсамона, противоречия между этими партиями значительно обострились, что одновременно усложняло и упрощало императорам задачу упорядочивания византийской церковной структуры в соответствии со своими взглядами [Angold 1995: 55–60, 90–100].

Во-вторых, теория Вальсамона не дает ответ на основной вопрос церковной практики, который ставили Никифору Хартофилаксу, Николаю Грамматику и на который указывает он сам. Если тайная исповедь развивалась как реакция на потребность кающихся в духовном врачевании, а не как дисциплинарный институт [Суворов 1906b: 114–115], то не является ли главным требованием к принимающему ее лицу его духовная опытность, а не особый статус? И с интеграцией ее в дисциплинарную структуру Церкви не перестает ли она решать свою основную задачу — оказывать людям духовное врачевание? Здесь сталкиваются два типа авторитета: тот, который Й. М. Бохеньский называет эпистемным, т. е.

[14] О тенденциозности Вальсамона в отношении привилегий патриаршего хартофилакса и других недостатках его труда, связанных с личными интересами и цезарепапистскими взглядами, см.: [Нарбеков 1899: 134–148].

авторитет знающего, и тот, который он же называет деонтическим, т. е. авторитет назначенного [Bocheński 1974: 49–57]. Все рассмотренные нами авторы XI в. сходятся в том, что ключевой характеристикой для принимающего исповедь должно быть обладание им даром различения помыслов. Канонисты этого и более позднего времени Никифор, Николай и Вальсамон предлагают дополнительное наполнение эпистемного авторитета: истинным врачом может быть тот, кто владеет знанием канонов. Однако такой подход оказывается проблемным в силу существования и распространенности Канонария Иоанна Постника и 74-го правила Василия Великого, которые, по сути, позволяют исповедующему самому решать, какая епитимия должна быть в каком случае назначена, и оставаться при этом в правовом поле. О том, что древние канонические епитимии уже и так вышли из употребления, свидетельствует сам Никифор. В этом смысле ключевой характеристикой для признания за исповедующим эпистемного авторитета оказывается все тот же дар различения, который не может быть получен через простое изучение корпуса канонического права, а должен быть связан с некоторой духовной опытностью кандидата.

Более осторожный подход Зонары («сакрально-прагматический») менее проблематичен: безальтернативно связывая «власть вязать и решить» с архиерейским саном, он, как кажется, не препятствует епископу передавать эту власть по поручению любым достойным лицам. А обсуждая фигуру священника в качестве этой кандидатуры, он высказывает именно эпистемное опасение:

> ...требуется тщательное рассуждение, чтобы узнать, от души ли и достаточно ли покаялся согрешивший, для чего пресвитер, может быть, не будет достаточен (Карф. 6 [Σύνταγμα 3: 312]; рус. пер.: [Правила 2011b: 387]).

Аноним, который чаще следует Вальсамону, чем Зонаре, в то же время гораздо более умерен и менее проблематичен. Подход Зонары и Анонима оказался в большем соответствии как с идеями авторов предшествующего столетия, так и с практиками исповеди, развивавшимися в I тысячелетие. Кроме того, он гораздо лучше отвечал общественному запросу на духовный авторитет в Церкви. Это позволило ему стать нормативным для византийской теории и практики исповеди.

Вальсамону было крайне важно защитить право белого священника принимать исповедь по поручению епископа наряду с иеромонахом. Однако по указанным выше причинам основания, которые он положил в основу своего проекта, были недостаточно прочны[15]. Как при своей жизни

[15] Н. С. Суворов так характеризует двойственность его позиции: «...ultima ratio всех комментаторских ухищрений Вальсамона: не то важно, что священники, а не епископы, разрешают кающихся, а то, что некоторые разрешают, не получая на то разрешения и поручения со стороны епископа: исповедь и тайное покаяние приравнены к публичному покаянию канонов IV в. и, следовательно, включены в круг отправлений церковного суда» [Суворов 1906b: 167–168].

он сталкивался с полным непониманием этой идеи со стороны окружающих, так и после его смерти она не нашла горячей поддержки у церковных деятелей, размышлявших об исповеди. По крайней мере все сохранившиеся архиерейские грамоты (в том числе типовые формуляры [Beihammer 2007: 199]) на принятие исповеди относятся к иеромонахам, а не к белым священникам. А Иоасаф Эфесский в XV в. прямо свидетельствует, что эта практика запрещена решением патриарха Константинопольского [Алмазов 1903: 23–24].

Заслугой канонической мысли XII столетия, безусловно, стало закрепление риторики власти в отношении тайной исповеди, но скорее по образцу Зонары и Анонима из Sinatiticus 1117, чем Вальсамона. Хотя и такое закрепление не было тотальным: в 1350 г., после очередного подъема авторитета монашества, патриарх Каллист, издавая декрет о должности духовников Константинополя, будет использовать риторику «служения» (διακονία) вместо риторики «власти». Идеалом духовника для него станет фигура, сочетающая в себе ответ как на запрос церковного управления на упорядочивание практики исповеди, так и на запрос простых верующих на духовное врачевание: фигура иеромонаха, молитвенника и подвижника, получившего санкцию на духовничество от епископа, что может быть оценено как развитие и закрепление взглядов Иоанна Зонары [Cupane et al. 2001: 56–62].

Источники

Алмазов 1903 — *Алмазов А. И.* Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского (Малоизвестный памятник права Греческой церкви XV в.): Текст и пер. с предварит. очерком и примеч. Одесса: «Экономическая» тип., 1903.

Бенешевич 1904 — *Бенешевич В. Н.* Сведения о греческих рукописях канонического содержания в библиотеках монастырей Ватопеда и Лавры св. Афанасия на Афоне. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1904.

Бенешевич 1905 — *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1905.

Бенешевич 1906 — *Бенешевич В.* Ответы хартофилакса Никифора на вопросы монаха Максима // Византийский временник. Т. 12. Вып. 1–4. 1906. С. 518–524.

Велковска, Паренти 2011 — Евхологий Барберини гр. 336 / Изд., примеч., предисл. Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова. Омск: Голованов, 2011.

Дмитриевский 1901 — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2: Ευχολόγια. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1901.

Нарбеков 1899 — *Нарбеков В.* Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 1: Историко-каноническое исследование. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1899.

Правила 2000 — Правила Святых Апостол и святых отец с толкованиями. Репр. изд. М.: Паломник; Сибирская благозвонница, 2000.

Правила 2011а — Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Репр. изд. М.: Сибирская благозвонница, 2011.

Правила 2011b — Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Репр. изд. М.: Паломник, Сибирская благозвонница, 2011.

Goar 1730 — *Goar R. P. J.* Εὐχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae. Venice: Typographia Bartholomaei Javarina, 1730.

Hannick et al. 2014 — Das Taktikon des Nikon vom schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Ubersetzung des 14. Jahrhunderts // Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris 62 / Ed. von C. Hannick, P. Plank, C. Lutzka, T. I. Afanas'eva. Freiburg i. Br.: Weiher, 2014.

Meyer 1894 — *Meyer P.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster grösstentheils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen. Leipzig: J. C. Hinrichs'she Buchhandlung, 1894.

Nicétas Stéthatos 1961 — *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. Darrouzès. Paris: Les éditions du Cerf, 1961.

PG (4) — Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. T. 4: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου τὰ σωζόμενα πάντα = S. Dionysius Areopagitæ opera omnia quæ extant / Et comment. ... B. Cordelli; Acc. et denuo rec. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne, 1857. Col. 669–684.

Sinaiticus 1117 — Greek Manuscripts 1117. Canons: [Microfilm] // Library of Congress. URL: https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00271075108-ms.

Αρχιερατικόν 2004 — Αρχιερατικόν / Εκδ. Παντελεήμονος Ροδόπουλος. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, 2004.

Σύνταγμα 2 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: Ἐν ΣΤ′ Τ / Εκδ. Γ. Ῥάλλη, Μ. Πότλη. Τ. Β′. Ἀθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852.

Σύνταγμα 3 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: Ἐν ΣΤ′ Τ / Εκδ. Γ. Ῥάλλη, Μ. Πότλη. Τ. Γ′. Ἀθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1853.

Σύνταγμα 4 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: Ἐν ΣΤ′ Τ / Εκδ. Γ. Ῥάλλη, Μ. Πότλη. Τ. Δ′. Ἀθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1854.

Литература

Анашкин 2013 — *Анашкин А. В.* Канонические «Ответы» патриарха Константинопольского Николая Грамматика (1084–1111): содержание, источники, история текста // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 3: Филология. № 2 (32). 2013. С. 87–113.

Браун 2024 — *Браун П.* Мир поздней Античности: 150–750 гг. н. э. / Пер. с англ. С. А. Воронцова, Е. Ю. Рещиковой, М. Ю. Биркина. М.: Нов. лит. обозрение, 2024.

Канаева 2024 — *Канаева Э. Ю.* «Удаляющие от себя Духа не имеют, конечно, этой власти»: к вопросу о принятии исповеди в ранне- и средневизантийский периоды // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 113. 2024. С. 32–50. https://doi.org/10.15382/sturI2024113.32-50.

Смирнов 2003 — *Смирнов С. И.* Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. М.: Правосл. Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2023. (Репр. изд.: Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1906).

Суворов 1906a — *Суворов Н.* К. вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви. 2-е изд., испр. и доп. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1906.

Суворов 1906b — *Суворов Н.* Объем дисциплинарного суда и юрисдикции церкви в период вселенских соборов. 2-е изд., испр. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1906.

Angold 1995 — *Angold M.* Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

Barringer 1979 — *Barringer R. J.* Ecclesiastical penance in the Church of Constantinople: A study of the hagiographical evidence to 983 A. D.: Doctoral Thesis / Univ. of Oxford. Oxford, 1979.

Beihammer 2007 — Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit: Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367 / Hrsg. von A. Beihammer. Nicosia: Zyprisches Forschungszentrum. Ministerium für Erziehung und Kultur, 2007.

Bocheński 1974 — *Bocheński J. M.* Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität. Freiburg im Breisgau: Herder, 1974.

Cozma 2017 — *Cozma I.* A. historical and canonical analysis of the answers of Patriarch Nicholas III Grammatikos to the Athonite monks // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 83. 2017. P. 253–276.

Cupane et al. 2001 — Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil.: Ed. und Übers. der Urkunden aus den Jahren 1350–1363 / Hrsg. von C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

Gautier 1969 — *Gautier P.* Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice biographique // Revue des études byzantines. T. 27. 1969. P. 159–195.

Gautier 1975 — *Gautier P.* Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat // Revue des études byzantines. T. 33. 1975. P. 77–132.

Grumel 1989 — *Grumel V.* Les Regestes des actes du Patriarcat du Constantinople. Vol. 1. Fasc. 2: Les regestes de 715 a 1043. 2 ed. Paris: Institut français d'études byzantines, 1989.

Holl 1898 — *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

Kanaeva 2022 — *Kanaeva E.* Shepherd, physician and intercessor: The specialization of different types of authority in the Church in the context of practices of confession in Byzantium (III–X centuries) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. 6. № 34. 2022. С. 36–60. https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-36-60.

Krausmüller 2016 — *Krausmüller D.* "Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose": The debate about confession in eleventh-and twelfth-century Byzantium // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 109. Heft. 2. 2016. P. 739–767. https://doi.org/10.1515/bz-2016-0018.

Papagianne, Troianos 1989 — *Papagianne E., Troianos S.* Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bishop von Zetunion // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 82. 1989. P. 234–250.

Purpura 2018 — *Purpura A. M.* God, hierarchy, and power: Orthodox theologies of authority from Byzantium. New York: Fordham Univ. Press, 2018.

Troianos 2017 — *Troianos S. N.* Die Quellen des byzantinischen Rechts. Berlin: De Gruyter, 2017.

Turner 2009 — *Turner H. J. M.* The epistles of St. Symeon the New Theologian. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

References

Anashkin, A. V. (2013). Kanonicheskie "Otvety" patriarkha Konstantinopol'skogo Nikolaia Grammatika (1084–1111): soderzhanie, istochniki, istoriia teksta [The canonical "Re-

plies" by the Patriarch of Constantinople Nicholas III Grammatikos (1084–1111): Content, sources, history of the text]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 3: Filologiia, 2013*(2, no. 32), 87–113. (In Russian).

Angold, M. (1995). *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge Univ. Press.

Barringer, R. J. (1979). *Ecclesiastical penance in the Church of Constantinople: A study of the hagiographical evidence to 983 A. D.* (Doctoral Thesis, Univ. of Oxford).

Beihammer, A. (Ed.) (2007). *Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit. Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367*. Zyprisches Forschungszentrum. Ministerium für Erziehung und Kultur

Bocheński, J. M. (1974). *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*. Herder.

Brown, P. (1935). *The world of Late Antiquity: AD 150–750.* Harcourt Brace Jovanovich.

Cozma, I. (2017). A historical and canonical analysis of the answers of Patriarch Nicholas III Grammatikos to the Athonite monks. *Orientalia Christiana Periodica, 83*, 253–276.

Cupane, C., Hunger, H., Kislinger, E., & Kresten, O. (Eds.) (2001). *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Part 3. Ed. und Übers. der Urkunden aus den Jahren 1337–1350.* Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Gautier, P. (1969). Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice biographique. *Revue des études byzantines, 27*, 159–195.

Gautier, P. (1975). Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat. *Revue des études byzantines, 33*, 77–132.

Grumel, V. (1989). *Les Regestes des actes du Patriarcat du Constantinople, Vol. 1, Pt. 2: Les regestes de 715 a 1043* (2nd ed.). Institut français d'études byzantines.

Holl, K. (1898). *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Kanaeva, E. (2022). Shepherd, physician and intercessor: The specialization of different types of authority in the Church in the context of practices of confession in Byzantium (III–X centuries). *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki = Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics, 6*(4), 36–60. https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-36-60.

Kanaeva, E. Yu. (2024). "Udaliaiushchie ot sebia Dukha ne imeiut, konechno, etoi vlasti": k voprosu o priniatii ispovedi v ranne- i srednevizantiiskii periody ["Those who repulse the Spirit from themselves do not, of course, have this power": Some considerations on the issue of confession in the early and middle Byzantine periods]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie, 113*, 32–50. https://doi.org/10.15382/sturI2024113.32-50. (In Russian).

Krausmüller, D. (2016). "Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose": The debate about confession in eleventh-and twelfth-century Byzantium. *Byzantinische Zeitschrift, 109*(2), 739–767. https://doi.org/10.1515/bz-2016-0018.

Papagianne, E., & Troianos, S. (1989). Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bishop von Zetunion. *Byzantinische Zeitschrift, 82*, 234–250.

Purpura, A. M. (2018). *God, hierarchy, and power: Orthodox theologies of authority from Byzantium*. Fordham Univ. Press.

Smirnov, S. I. (1906). *Dukhovnyi otets v Drevnei Vostochnoi Tserkvi: Istoriia dukhovnichestva na Vostoke* [Spiritual father in the ancient Eastern Church: History of spiritual guidance in the East]. Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii Bogoslovskii institut. (In Russian).

Suvorov, N. (1906a). *K voprosu o tainoi ispovedi i o dukhovnikakh v vostochnoi tserkvi* [On the question of secret confession and confessors in the Eastern Church] (2nd ed., rev. and enl.). Pechatnia A. I. Snegirevoi. (In Russian).

Suvorov, N. (1906b). *Ob"em distsiplinarnogo suda i iurisdiktsii tserkvi v period vselenskikh soborov* [The scope of disciplinary court and Church jurisdiction during the ecumenical councils period] (2nd ed., enl.). Pechatnia A. I. Snegirevoi. (In Russian).

Troianos, S. N. (2017). *Die Quellen des byzantinischen Rechts*. De Gruyter.

Turner, H. J. M. (2009). *The epistles of St. Symeon the New Theologian*. Oxford Univ. Press.

Информация об авторе

Эльга Юрьевна Канаева
кандидат теологии
старший преподаватель, кафедра систематического богословия и патрологии, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
младший научный сотрудник, Лаборатория исследований церковных институций, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6
✉ *kanaeva.elga@gmail.com*

Information about the author

Elga Iurievna Kanaeva
Cand. Sci. (Theology)
Senior Lecturer, Department of Systematic Theology and Patrology, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
Junior Researcher, Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok, 6
✉ *kanaeva.elga@gmail.com*

А. А. Рогожин

https://orcid.org/0000-0001-6152-9408
✉ *rogozhin_alexander@bk.ru*
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия, Москва)

Отец-правитель и патриархальная власть в сочинениях Феофана Прокоповича

Аннотация. Статья посвящена процессу формирования образа патриархальной власти, происходившему в России в 1720-е годы. Основным механизмом формирования образа стал перенос на отношения правителя и подданных парадигмы отношений отца и детей. Особую роль в этом восприятии отношений господства и подчинения сыграла политическая трактовка пятой заповеди «Чти отца твоего и матерь твою». Подобная трактовка была распространена после Реформации в протестантских и католических катехизисах, впоследствии приводилась в сочинениях, вышедших из круга киевского митрополита Петра Могилы. Речь шла о том, что наряду с биологическими родителями объектом сыновнего почитания должны быть представители власти, в первую очередь правитель, но также и его сановники, духовные власти, преподаватели и т. п. В петровскую эпоху к этой трактовке обратился Феофан Прокопович, посвятив «отцовской» власти правителя пространные пассажи в известном катехизисе «Первое учение отроком», впервые опубликованном в 1720 г., а также в своих проповедях. Именно в этих текстах подданным транслировался идеал поведения, согласно которому от «подвластных» требовались почет и безоговорочное подчинение правителю, тогда как последний отвечал «отеческим попечением». Обращение к политической трактовке пятой заповеди было еще одним проявлением принципа «власти от Бога», центрального для политического богословия Феофана Прокоповича. В распространении образа патриархальной власти свою роль сыграла и его сочетаемость с идеей «общего добра». В петровской идеологии образ патриархальной власти служил политико-богословским основанием «регулярного полицейского государства», позволяя приравнивать надзор и тщательную регламентацию быта подданных к «отеческому попечению» о них. В послепетровскую эпоху образ патриархальной власти трансформировался в панегирическую топику «матушки императрицы», «матери Отечества». Таким образом, образ патриархальной власти стал частью политической идеологии имперской России.

Ключевые слова: Феофан Прокопович, патриархальная власть, политическое богословие, катехизис, наставление, Декалог

© А. А. РОГОЖИН, 2025

EDN: HDUUFP

Благодарности. Статья подготовлена в рамках проекта «Синодальная реформа Петра I в богословско-политическом измерении: государственное православие или православная государственность?» при поддержке Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Фонда «Живая традиция».

Автор благодарит кандидата исторических наук М. А. Корзо за ценные советы и замечания, а также за возможность ознакомиться с текстом первого издания «Первого учения отроком» 1720 г.

Для цитирования: *Рогожин А. А.* Отец-правитель и патриархальная власть в сочинениях Феофана Прокоповича // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 86–103. EDN: HDUUFP.

Поступило 5 декабря 2024 г.; принято 28 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

A. A. Rogozhin

https://orcid.org/0000-0001-6152-9408
✉ *rogozhin_alexander@bk.ru*
St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Russia, Moscow)

Father-ruler and patriarchal authority in the works of Feofan Prokopovich

Abstract. The article is devoted to the formation of the image of patriarchal authority that took place in Russia during the 1720s. The main mechanism behind this process was the transposition of the paradigm of father-child relations onto the relationship between ruler and subjects. A particularly significant role in shaping this perception of domination and subordination was played by the political interpretation of the Fifth Commandment, "Honor thy father and thy mother". Following the Reformation this interpretation became widespread in both Protestant and Catholic catechisms, and later was reproduced in works published by Kyiv Metropolitan Petro Mohyla (Peter Mogila). According to this view, along with one's biological parents, representatives of authority — primarily the sovereign, but also officials, clergy, teachers, etc. — were to be honored as paternal figures. During the Petrine era, this interpretation was taken up by Feofan Prokopovich, who devoted extensive passages to the sovereign's patriarchal authority in his well-known catechism "A Child's First Lesson", first published in 1720, as well as in his sermons. These texts conveyed to the subjects an ideal model of behavior requiring reverence and unconditional obedience to the ruler, while the latter, in turn, was to exercise "paternal

© A. A. ROGOZHIN, 2025

care". The political reading of the Fifth Commandment represented yet another manifestation of the principle of "power from God", which lay at the heart of Feofan Prokopovich's political theology. The image of patriarchal authority also gained popularity due to its compatibility with the concept of the "common good". In Petrine ideology, the notion of patriarchal power served as a politico-theological foundation for the "well-ordered police state", enabling the equation of supervision and the meticulous regulation of subjects' daily lives with the ruler's paternal concern for their welfare. In the post-Petrine period, the image of patriarchal authority was transformed into the panegyric trope of the "little mother-empress", the "mother of the Fatherland". Thus, the ideal of patriarchal rule became an integral part of the political ideology of imperial Russia.

Keywords: Feofan Prokopovich, patriarchal authority, political theology, catechism, instruction, Decalogue

Acknowledgments. The article was prepared in the framework of the project "Synodal reform of Peter I in the theological and political dimension: State Orthodoxy or Orthodox statehood?" with the support St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities and the "Living Tradition" Foundation.

The author thanks Cand. Sci. (History) M. A. Korzo for valuable advice and comments, as well as the opportunity to get acquainted with the text of the first edition of "A Child's First Lesson" of 1720.

To cite this article: Rogozhin, A. A. (2025). Father-ruler and patriarchal authority in the works of Feofan Prokopovich. *Shagi / Steps, 11*(4), 86–103. EDN: HDUUFP. (In Russian).

Received December 5, 2024; accepted October 28, 2025

Политическая рефлексия по поводу патриархальной власти в европейской культуре имеет многовековую историю. Тем не менее для исследователей патриархализм политической мысли чаще всего связан с английским интеллектуальным контекстом XVII в. [Cuttica 2012; Schochet 1988: 10–16]. Такое направление едва ли может помочь нам при изучении идеологии или идеологий петровского правления. В России в среде эрудированных богословов были известны протестантские сочинения, а именно благодаря протестантским теологам представления о патриархальной власти через политическую трактовку заповеди «Чти отца твоего и матерь твою», т. е. через перенесение ее на правителей государства, стали популярными в Европе в период ранней Реформации. Этому процессу посвящена работа Р. Д. Баста, наиболее подробное на настоящий момент исследование эволюции протестантских катехизисов [Bast 1997]. Наше исследование будет сосредоточено в первую очередь на элементах образа патриархальной власти, основанного на идее почитания

правителя как отца своих подданных. Эти элементы наиболее отчетливо проявляются в специфической трактовке заповеди Декалога.

Э. Шашхалми относил образ отца-правителя к основам русской политической культуры допетровской эпохи [Sashalmi 2022: 274], опираясь при этом на статью В. Кивельсон [Kivelson 1997]. Однако стоит отметить, что в обоих случаях речь шла лишь о самом присутствии этого образа в культуре, а не об исследовании оснований идеологии патриархальной власти, судя по всему, из-за отсутствия их внятного описания в текстах XVI–XVII вв. На основные источники образа отца-правителя, распространившегося в петровскую эпоху, обратила внимание Л. Хьюз [Hughes 1998: 94–96]. В этом ракурсе особого внимания заслуживает и патримониальная интерпретация государства в России начала XVIII в., сквозь призму которой можно иначе оценивать и траекторию развития политической мысли [Pipes 1974]. К. С. Ингерфлом настаивал, что в петровской России по-прежнему господствовало традиционное патримониальное представление о государстве как «вотчине» государя [Ingerflom 2013; 2016]. О. В. Хархордин, не отрицая патримониальную природу государства в петровскую эпоху, отметил и те новации, которые постепенно появлялись в политическом языке начала XVIII в., в частности, восприятие *dominium* как *patria* [Хархордин 2011: 21–39, 47–49].

Патриархальная власть не исключает патримониальной интерпретации и, более того, со всей очевидностью близка к ней, но все же приравнивать их будет неправильным. Представление о государстве как о вотчине правителя не ведет с неизбежностью к признанию особого рода отношений между правителем и подданными. Последние могли оставаться всего лишь служителями владельца этой вотчины, его «холопами», «рабами» [Poe 1998]. Это отнюдь не исключало «попечения» правителя о своих подданных, ведь с патримониальной точки зрения это не только правильно с религиозной или этической стороны, но, в конце концов, просто целесообразно. Патримониальную интерпретацию без существенных поправок можно сочетать с идеей патриархальной власти и избежать при этом противоречий, но все же нас будет интересовать патриархальная политическая рефлексия в чистом виде. Она предполагает уподобление правителя отцу, при котором подданные должны были считаться его детьми. От подданного теперь требовалось не просто исполнение повелений, но искреннее, осознанное рвение их выполнить, понимание, ради чего эти повеления отдаются, и горячая поддержка правителя, работающего ради «общего добра». Вероятно, образ патриархальной власти был важен еще и потому, что беспрепятственно соединялся с распространенными в петровской идеологии идеями «общего блага», «общего добра» или «общей пользы».

Само по себе обращение к образу патриархальной власти не было новацией Феофана Прокоповича, известного проповедника и богослова петровской эпохи, равно как и кого-либо из его предшественников, последователей или оппонентов. Более того, в конце 1710-х — начале 1720-х

годов патриархальную парадигму воспроизводили в своих сочинениях не только Феофан, но и другие представители церковной иерархии, в той или иной степени имевшие отношения к выработке государственной идеологии позднепетровской эпохи [Абрамзон 2010: 253–255][1]. Предпочтение Прокоповичу отдано в нашей статье потому, что он наиболее последовательно рисовал образ патриархального правления, а его богословские наработки предопределили развитие политических идей. В своем раннем сочинении «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими» он прояснил в том числе и сущность отношений отца и сына. Он сравнивал два способа «законотворения», «рабский» и «сыновний», отмечая, что последний предполагал «любить ‹...› ради его самаго», т. е. ради «Отца», Господа [Книжица 1784: 34–35][2]. В этом отрывке из сочинения Феофана можно найти отголоски европейских споров о «чистой любви» [Хондзинский 2013: 205–208, 227–233], но в политико-богословской перспективе важнее представляются выводы, которые позднее будут проистекать из этого первоначального тезиса. Опираясь на свое богословское сочинение, Феофан предлагал новую парадигму отношений правителя и подданных.

Пристальное внимание к обоснованию власти Петра I в новом русле начинается после возвращения царя из второго путешествия в Европу. Особую роль в этом сыграло расследование дела царевича Алексея, неприятно поразившее царя распространенностью оппозиционных настроений в России [Бушкович 2008: 390–432]. Феофан Прокопович в этот период был одним из тех иерархов, которые, судя по всему, искренне поддерживали решения царя. Ответом на вероятные мнения противников петровских преобразований стала одна из самых известных проповедей Прокоповича, «Слово в неделю цветную о власти и чести царской», произнесенная в 1718 г. В ней Феофан прямо обратился к сравнению правителя с отцом своих подданных. Он предложил публике трактовки, вскоре распространившиеся благодаря его катехизическим произведениям. Власть царя как отцовская власть подается через отсылку к пятой заповеди Декалога «Чти отца твоего и матерь твою». Именно в этом «Слове» Феофан провозглашал:

> ...оныи бо суть Господия, сии же и отцы: и что глаголю? сей, и вси, и всякии самодержцы отцы суть; в которой бо оной заповеди даси место сему долженству нашему, еже почитати от души, и за совесть власти, аще не в сей: чти отца твоего. Тако вси богомудрии учителие твердят, тако сам законодавец Моисей толкует: и что больше? власть есть самое первейшее и высочайшее отечество, на них бо висит не одного некоего человека, не дому одного, но всего великаго народа житие, целость, безпечалие [Слова и речи 1760–1774 (1): 257].

[1] См. раннее использование парадигмы «отец — сын» для описания отношений правителя и подданных в [Письма и бумаги 2023: 135].

[2] Подобная же оппозиция рабского — сыновнего почитания Бога встроена и в «Первое учение отроком» [1720. Л. 30–31].

Своего рода подготовительной работой к имплементации в катехизическом творчестве «политической» трактовки пятой заповеди стало ее «тестирование» в связке с «совестью» и «натуральным законом». Исследователи отмечали, что «естественное право» в версии Феофана не просто не противопоставлялось или не отрывалось от Божественных предписаний, оно органично растворялось в них [Бугров, Киселев 2016: 57–82]. В «Слове о власти и чести царской» Феофан говорил именно о пятой заповеди в контексте «закона», поставленного Богом в «самом естестве», отнеся требование ее соблюдать к той силе, которая «в естестве нашем всеянна есть». Принципиальным понятием при таком порядке становится «совесть», ведь теперь Феофан призывал не просто бояться грядущего наказания, но и опасаться собственной совести, которая была «законов и учителем и свидетелем» [Слова и речи 1760–1774 (1): 245–246]. Однако Прокопович нашел и иное решение. В своем раннем катехизисе, написанном вскоре после прибытия в Санкт-Петербург, Феофан связал само появление заповедей, в том числе и о почитании «родителей и властей», с существованием совести, написав, что от нее «произошли во всех и грубейших народех уставы и суды, еже бы почитати родители и власти, не бити, не красти, не прелюбодействовати, и прочая» [Диалогисм 1766. Л. 15]. К этой идее Феофан вернулся спустя полтора десятилетия в начале 1730-х годов, когда работал над своим последним катехизисом, также оставшимся в рукописи [Корзо 2014b: 267–273]. В нем уже в разъяснении пятой заповеди на первом плане появляется правитель, но сама перспектива человеческой совести и «естественного права» остается прежней: «Всяк бо ведает, что любить и бояться Бога, и почитать чин отеческий: Царя, родителей, благодетелей, и прочая надлежит» [Сокращенное христианское учение 1765. Л. 54–54 об.]. Введение заповедей в эту систему превращало их несоблюдение в противоречие самой природе, появившейся по воле Творца.

Истинно отцовское правление и истинно сыновнее повиновение, будучи проявлением патриархальной власти, должны были сочетаться с искренним принятием существующей иерархии, убежденности в ее правильности. Триада «Бог — правитель — отец» приводила к тому, что богоустановленное воспринималось как бы поверх биологического. Феофан предусматривал такую ситуацию в случаях, когда на престол избирают царя, как это было в выборной монархии, или же престол передается по завещанию от деда внуку, исключив сына. В таких случаях, как писал Феофан, «сын Государь, и отцу своему Государь будет, и сын по естеству, будет уже отцу своему отец по высочайшей власти своей» [Правда 1722: 15]. Впрочем, в «Правде воли монаршей» мнение Феофана работало иначе, предлагая читателям не столько модель патриархальной власти, сколько патримониальную трактовку самого государства и, соответственно, права Петра I как отца в смысле pater familias распорядиться им любым образом по отношению к своим естественным наследникам. Но, хотя в эксплицитном виде патриархальные отношения правителя и подданных прояв-

лялись и на страницах «Правды воли монаршей», это было скорее исключением, ведь трактат писался с иными целями. Однако в начале 1720-х годов Феофан смог развернуть наиболее последовательное обоснование патриархальной природы власти правителя в одном из самых известных сочинений петровской и постпетровской эпохи — катехизисе «Первое учение отроком». В нем объяснение пятой заповеди построено на основе образа патриархальной власти.

Насколько можно судить, до начала XVIII в. Декалог играл сугубо второстепенную роль в русской традиции. Его первоначальное бытование в православной среде было весьма ограниченным, и лишь в течение XVII в. произошло постепенное распространение, в исповедных практиках или в катехизических сочинениях. Но даже здесь есть свои нюансы, проявившиеся в популярных в XVII — начале XVIII в. букварях. Букварь, помимо собственно грамматической части, состоял из перечня текстов катехизического назначения. Среди этих наставлений для верующих приводились и собственно заповеди. Однако нигде мы не встречаем трактовки пятой заповеди в интересующем нас направлении почитания и подчинения правителю. Более того, заповеди просто приводились как таковые, без каких-либо пространных пояснений, что под ними подразумевается и что бывает за их нарушение [Начальное учение 1637. Л. 59 об.–60; Букварь 1679. Л. 53 об.–54; 1696. Л. 24 об.–25]. Стоит иметь в виду и преемственность текстов букварей по отношению друг к другу. Порой части старого букваря воспроизводились в новых практически в том же виде [Сетин 1982: 104; Шустова 2018: 179–181]. По этим причинам можно прийти к выводу, что до «Первого учения отроком» в России не появлялись элементарные катехизические сочинения, в которых присутствовали бы трактовки и пояснения к Декалогу [Корзо 2014а: 50–55].

Тем не менее в XVII в. политическая трактовка пятой заповеди стала известна киево-могилянским богословам через посредничество католических и протестантских катехизисов. В напечатанной в Москве в 1649 г. сокращенной версии катехизиса Петра Могилы под названием «Собрание краткия науки о артикулах веры» в объяснении пятой заповеди признавалось, что «под именем» родителей имелись в виду «учители, господие, начальствующии в чинех: и иже яковым любо образом благое нам творящии» [Собрание 1649. Л. 62–62 об.]. Подобный же пассаж мы встретим и в «Православном исповедании» Петра Могилы, вышедшем в Москве полвека спустя [Православное исповедание 1696: 174–176]. Такие же трактовки встречаются в вероятных источниках этого сочинения, в частности, католическом «Римском катехизисе» (об источниках «Православного исповедания» см.: [Корзо 2003: 33–56]). Однако, по мнению исследователей, «Первое учение отроком» со всей очевидностью было инспирировано протестантскими катехизисами. Они все в той или иной степени связаны с катехизическими сочинениями М. Лютера [Корзо 2017: 10; Ivanov 2020: 66–67], благодаря которым политическая трактовка заповеди распространилась в протестантской среде Европы [Bast 1997: 146–234].

Но эта интерпретация не сразу стала популярной в петровскую эпоху, и даже сам Петр I не использовал ее. В записке о заповедях и их нарушителях, обращаясь к нарушению заповеди «Чти отца твоего и матерь твою», он вообще предпочитает не говорить об отношении к правителю. По его мнению, преступающие эту заповедь либо не почитают своих естественных отцов, либо же не почитают пастырей, т. е. отцов духовных [Законодательные акты 2020: 392–393][3]. В оригинале, написанном Петром I, дата «1722 г.» была проставлена позднее архивистами, поэтому записку можно датировать лишь предположительно. Вероятно, она была написана в период подготовки Феофаном «Первого учения отроком» с разъяснением Декалога и отразила собственное мнение царя на этот счет. Однако записи Петра I в целом связаны с его интересом к катехизисам, наставлениям в истинной вере. Известно, что к 1723 г. относятся повеления Петра I о переводе «римского, лютерского и кальвинского» катехизисов, и в том числе «Большого катехизиса» М. Лютера, привезенного из Риги. Но, вероятно, этот интерес появился раньше, хотя единственным свидетельством остается перевод И. В. Паусом «Малого катехизиса» Лютера. Перевод не был напечатан, его бытование осталось ограниченным, и на настоящий момент известно лишь несколько его списков [Менгель 2021: 237–240]. Тем не менее уже в этом сочинении Лютер ввел политическую трактовку заповеди о почитании родителей, хотя и без какого-либо подробного пояснения. Все вместе это позволяет видеть заслугу Феофана скорее в масштабе транслирования своих идей, а не в новаторстве как таковом.

«Первое учение отроком» беспрецедентно по той роли, которую оно играло или, скорее, должно было играть для населения Российской империи. Сочинение Феофана должно было стать начальным пособием в архиерейских школах, пройти через которые предполагалось обязательным для всех будущих священников [ПСЗРИ (6): 697–699]. Также предполагалось, что написанные Феофаном Прокоповичем наставления будут читать в церквях вместо Поучений Ефрема Сирина и избранных отрывков из творений Святых Отцов [Там же (7): 26]. В синодском указе по этому поводу пояснялось, что такое чтение для готовящихся к исповеди и причастию верующих, пришедших в церковь, поможет им сосредоточиться и, «осмотряся в своей совести», подготовиться должным образом к предстоящим таинствам. Экзегетические приемы в сочинении, в том числе политическая трактовка пятой заповеди, превращались в инструмент трансляции идеологии, предпочтительной, с точки зрения властей, для распространения среди населения. В «Первом учении отроком», в отличие от «Православного исповедания», Феофан не ограничился простым упоминанием правителей в числе «родителей», почитание которых требовалось от человека; он поставил эту трактовку в основу своей интерпрета-

[3] Петр I написал эту заповедь четвертой по счету, потому что в первом пункте объединены заповеди «Аз есмь бог твой, да не будут тебе бози инии, разве мене» и «Не сотвориши себе кумира». Такое распределение заповедей не было принято в православной традиции.

ции пятой заповеди, начиная с нее и подробно описывая само подчинение «сына-подданного» «отцу-правителю» в такой системе.

В «Первом учении отроком» разъяснялось, кто имелся в виду в пятой заповеди, помимо биологических родителей. Феофан распространил идею отцовской власти за пределы семьи, поставив на вершину социальной иерархии правителя. Именно его стоило почитать как своего отца и прежде всех остальных. Феофан начинал свою трактовку с вводного пояснения:

> Велит подобающую воздавать честь всем тем, котории нам отцы или матери суть. Не о единех бо толко родителех речь зде есть, но и о прочиих, имя и чин отеческий имущых над нами [Первое учение отроком 1720. Л. 10 об.].

Далее Феофан продолжал, разъясняя суть введенного им оборота «имя и чин отеческий имущых над нами». Он писал, что первый «чин отеческий суть власти предержащыи, на управление народа от Бога уставленнии, яковая в первых есть высочайшая власть Царская» [Там же. Л. 11]. Собственно, в этом предложении разворачивается вся феофановская метафизика власти, которая в куда более подробном виде встречалась на страницах «Правды воли монаршей» или в текстах его многочисленных проповедей. Правитель поставлен «от Бога», и Феофан даже избегает традиционных ссылок на Священное Писание, в частности на Послание Павла к Римлянам, вероятно, считая этот тезис само собой разумеющимся.

Целью правителя представляется «управление народа», и буквально в следующих пассажах Феофан подробнее разъясняет эту «должность»:

> Царей должность есть содержать подданых своих в безпечалии, и промышлять оным всякое лучшее наставление, как к благочестию, так и к честному жителству [Первое учение отроком 1720. Л. 11].

На этом пути у правителя нет соперников, и он не должен ни с кем разделять тяготы своего правления, напротив, «и того ради должни Царие смотреть на вся подручныя им власти духовныя, воинския, гражданския, всяк ли управляет дело свое как надлежит» [Там же]. В свою очередь и подданные имеют целый ряд обязанностей перед правителем, которые перечислял Феофан. Все они проистекали из того факта, что «подданнии, как добрии сынове должни Царем сия именно почести» [Там же]. Но даже после обширного пояснения о правителях как «первом чине отеческом» Феофан отнюдь не возвращается к биологическим родителям. Продолжая идти вниз по иерархии отцовской власти, он утверждает, что второй «чин отечества, суть общии под Царем народа управители, а именно пастырие духовнии, сенатори, судии, и прочии гражданскии началники, вожди воинскии» [Там же. Л. 11 об.]. Лишь после перечисления их «должностей» Феофан наконец-таки доходит до «естественных родителей», «третьего чина отечества». Именно здесь он впервые поясняет, почему правители

и «управители народа» стоят в иерархии подчинения выше «естественных родителей»:

> ...ибо два чини вышепомянутии попечение имеют о добре общем, и по тому болшаго достоинства суть паче естественных родителей [Первое учение отроком 1720. Л. 12].

Последними «чинами отечества» в этой иерархии будут «благодетель», наставник и «господин», а также «старая лица» в целом, безотносительно родственных или иных связей. Подобная тщательно выстроенная иерархия позволяет Феофану подытожить трактовку заповеди простым и уверенным ответом на вопрос о подчинении: как стоит поступать, когда повеление одного «отеческого чина» противоречит другому? Феофан оставляет пространство для выбора, предлагая, если один чин другому не подчинен, «не подручен есть», «не смотри на лица, но на дела тебе должная» [Первое учение отроком 1720. Л. 13 об.–15 об.]. Но в политическом отношении важнее другой вывод Феофана, применительно к ситуации, когда один чин другому «подручен»:

> Аще же един из них другому подручен есть, слушай болшаго. Например: велит тебе нечто господин или родитель твой, чего не велит чин правителствующий гражданский, сего слушай а не господина, ниже родителя: а когда бы и правитель гражданский повелевает то, что Царь запрещает, не слушай правителя, но Царя [Там же. Л. 15 об.].

Политическая власть остается господствующим авторитетом в любых вопросах, потому что никаких ограничений или уточнений по поводу смысла «повелений» Феофан не вводит. Патриархальные образы в «Первом учении отроком» использовались им для того, чтобы в очередной раз представить власть царя наивысшей, которой должны подчиняться и с которой должны соотносить свое поведение все без исключения члены «гражданского сожития».

Воспроизведение этого патриархального образа стало особенностью поздней петровской и даже постпетровской идеологии. Уже принятие Петром I титула *Отец Отечества* не только отсылало к имперской истории Рима, но и имело отчетливые патриархальные очертания «отеческого попечения» правителя о своих подданных[4]. Феофану эта идея была понятна, ведь «отеческое попечение» по отношению к подданным встречалось еще в «Слове похвальном в день рождения благороднейшаго государя царевича и великого князя Петра Петровича», произнесенном осенью 1716 г. [Слова и речи 1760–1774 (1): 107]. В 1721 г. Синод и Сенат, репрезентируя весь народ, утверждали, что правитель проявил свое попечение о подданных, поэтому они просили его принять новый титул «во

[4] Само использование титула *Отец Отечества* по отношению к Петру I для Феофана не ново, так он именовал царя еще в 1709 г. в своей панегирической речи о победе в Полтавской битве [Слова и речи 1760–1774 (1): 28].

знак малаго нашего признания толиких отеческих нам и всему нашему отечеству показанных благодеяний» [ПСПР 1879: 335] (см. также: [Законодательные акты 1945: 157–158]). Кроме того, в протоколе конференции Святейшего Синода, равно как и в реляции о поднесении Петру I императорского титула, «отцовство» правителя обретает основания в риторических приемах, где в качестве «отрожденного» ребенка фигурирует «новая Россия». Патриархализм «Отца Отечества» более никак не пояснялся самим Феофаном, но, например, в Большом катехизисе М. Лютера, который часть исследователей считает ориентиром для «Первого учения отроком» [Ivanov 2020: 66–67], «pater patriae» прямо связывается с сущностью патриархальной власти, отцовским попечением правителя о подданных [Лютер 2012: 43].

Связь «Первого учения отроком» и представленной в нем «политической» трактовки пятой заповеди с принятием титула *Отец Отечества* отнюдь не произвольна. Л. Хьюз наблюдала в этом религиозные параллели, превратившие катехизис в средство, позволявшее свести воедино образ «Отца Отечества» и образ Отца Небесного [Hughes 1998: 96]. Идея эта не нова и встречалась уже у А. Безансона [1999: 69][5], вообще считавшего особенностью политической идеологии петровской эпохи перенос внимания с уподобления правителя Иисусу Христу на уподобление Богу Отцу. Однако реинтерпретация этой идеи могла проводиться и через перенос прерогатив отсутствующего патриарха на императора. Р. Уортман прямо пишет о том, что принятие титула *Отец Отечества* равносильно претензиям Петра I на статус «духовного отца своей паствы» [Уортман 2002: 97]. Тем не менее стоит отметить — использование образа патриархальной власти вообще и принятие соответствующего титула в частности могли восприниматься противниками петровских преобразований как претензии Петра на пастырские прерогативы [Полонский 2016: 416], но это совсем не то же самое, что признание этих претензий первоначальной интенцией как императора, так и Феофана Прокоповича.

Образ патриархальной власти стал востребован в конце 1710-х — начале 1720-х годов в первую очередь потому, что проблема обоснования преобразований обострилась именно в этот период. До этого можно говорить лишь об отдельных попытках объяснить подданным цели и суть политики Петра I, которые едва ли представляли собой цельную идеологическую программу. Свою роль в повышенном внимании к работе над идеологией сыграло дело царевича Алексея, продемонстрировавшее Петру I степень неприятия его преобразований подданными. Вместе с тем к концу 1710-х годов уже произошли решающие события в войне со Швецией, что позволило Петру I сосредоточиться на строительстве «регулярного государства». Процесс этого строительства на практике требовал от власти тщательной регламентации поведения подданных, а вместе с тем неусыпного надзора и инструментов его осуществления.

[5] Первое издание книги А. Безансона «Le Tsarévitch immolé. La symbolique de la loi dans la culture russe» вышло в Париже в 1967 г.

Образ патриархальной власти стал одним из результатов поиска решений. Стоит вспомнить, что, по наблюдению Э. Зицера, ранние годы правления Петра были посвящены как раз борьбе с образом патриархальной власти [Зицер 2008: 70]. Однако то, что пригодно к использованию среди близких приятелей и соратников, соединенных общей идеей божественного избранничества и харизмы царя, не всегда было возможно успешно транслировать на подданных. Зато патриархальная риторика успешно переносилась на преемников Петра I. С восшествием на престол Екатерины I «матушкой» для своих «сыновей»-подданных стала новая императрица, а панегирическая топика обрела новое направление и развитие в сторону образа «матери Отечества» [Проповеди 1901: 467, 478, 480; Слова и речи 1760–1774 (2): 107, 110, 194, 197][6]. Встречая в 1732 г. в Новгороде императрицу Анну Иоанновну, в своей речи Феофан вернулся к той же риторике, обращаясь к правительнице: «...желаем от Всещедраго Бога нашего ‹...› чтоб Тебе не от страха, но от любви сыновней почитали» [Там же (3): 143].

Естественная сочетаемость патриархализма с идеей божественного избранничества правителя также позволяла обосновать власть правителя в границах традиционного политико-богословского дискурса [Hulliung 1974: 414–415]. Сама по себе идея богоизбранности позволяла объяснить, почему надо подчиняться правителю, но никак не легитимировала его право, как писал Прокопович, «законно повелевати народу, не только все, что к знатной ползе отечества своего потребно, но и все что ему ни понравится: только бы народу не вредно, и воли божией не противно было» [Правда 1722: 36]. Идея отца-правителя позволяла приравнять всеобъемлющий надзор над подданными к «отцовскому попечению» над своими «сынами», ведь кому, как не «отцу», лучше знать, что потребно его «детям». Даже в пределах патримониального видения государства патриархализм помогал ответить на вопрос, почему об «общем добре» должны печься и сами подданные тоже. Если рвение «раба» в «вотчине» своего господина свойство вполне опциональное, то подобное отношение «сына» в «вотчине» своего отца естественно и оценивается как предписанное свыше правильное поведение.

Роль предлагаемого Феофаном Прокоповичем образа патриархальной власти состояла не только в том, что таким образом подданным предписывалось правильное поведение, но и в том, что это поведение вводилось в систему религиозных ценностей. Верный подданный был обязан почитать своего правителя не только в силу каких-либо гражданских постановлений, но и потому, что это часть неотменимого Божьего Закона, который должен исполняться всеми верующими, рассчитывающими на спасение. Очевидно, что в этом контексте любое иное отношение можно рассматривать не просто как государственное преступление, но и как нарушение божественных заповедей, в результате чего противя-

[6] Мнение К. Кармазин о параллелях между образом Екатерины I и Богоматери едва ли можно считать обоснованным. См.: [Karmazin 2004: 49–60].

щийся власти воспринимался не только как преступник, требующий наказания, но и как грешник, не заслуживающий спасения. Царь и народ оставались по разные стороны общей ценности — «Отечества», связанные через отношения отцовства — сыновства. Если подданные должны были в рамках патриотической риторики оставаться верными «сынами российскими», то правитель возвышался над ними как Отец и Творец той самой России. Параллельное к *Отцу Отечества* понятие *сын отечества* впоследствии не только станет распространенным приемом в патриотической риторике, но и будет обладать существенным республиканским потенциалом [Абрамзон 2010; Schierle 2006: 347–367]. Однако это уже следствия произведенного в конце 1710-х — начале 1720-х годов идеологического поворота, которые едва ли могли быть предугаданы одним из его творцов.

Источники

Букварь 1679 — Букварь языка славенска, сиречь начало учения детем, хотящым учитися чтению писаний. М.: Тип. Верхняя, 1679.

Букварь 1696 — Букварь языка славенска хотящым детем учитися чтения писаний начало всех писмен достолепное начертание: К сему и иныя главизны потребныя во обучение должности христианския с душеспасителною ползою. М.: [б. и.], 1696.

Диалогисм 1766 — Диалогисм, сиесть беседа о догматех Православныя Церкви. СПб.: Синодальная тип., 1766.

Законодательные акты 1945 — Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники. Т. 1: Акты о высших государственных установлениях / Под ред. и с предисл. Б. И. Сыромятникова. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1945.

Законодательные акты 2020 — Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники: Сб. документов: В 3 т. / Сост. Н. А. Воскресенский. Т. 1: Акты об общественных классах / Отв. ред. Е. В. Анисимов; Предисл. и подгот. текста Д. О. Серов; Археограф. предисл. А. А. Богданов. М.: Древлехранилище, 2020.

Книжица 1784 — Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра апостола о неудобьносимом законном иге пространно предлагается. М.: Университет. тип., у Н. Новикова, 1784.

Лютер 2012 — Лютер М. Большой Катехизис / [Пер. с нем. А. А. Никитина]. Lahti: Suomen Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko, 2012.

Начално учение 1637 — Начално учение человеком хотящим разумети божественаго писания. М.: [б. и.], 1637.

Первое учение отроком 1720 — Первое учение отроком. В немже буквы и слоги. Таже: Краткое толкование законнаго десятисловия, Молитвы Господней, и Символа веры. СПб.: Тип. Троицкого Александро-Невского монастыря, 1720.

Письма и бумаги 2023 — Письма и бумаги прибыльщика Алексея Курбатова (1700–1720-е годы) / Сост. и науч. ред. Д. Серов, А. Видничук, А. Жуковская, И. Федюкин. М.: [Изд. дом Высш. шк. экономики], 2023.

ПСЗРЗИ — Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е. Т. 6. СПб.: Тип. II Отд-я Собств. Е. И. В. К., 1830; Т. 7. СПб.: Тип. II Отд-я Собств. Е. И. В. К., 1830.

ПСПР 1879 — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1: 1721. СПб.: Синод. тип., 1879.

Правда 1722 — Правда воли монаршей. Во определении наследника державы своей, Уставом Державнейшаго Государя нашего Петра Великаго отца отечества Императора и Самодержца Всероссийскаго и прочая, и прочая, и прочая. М.: Моск. тип., 1722.

Православное исповедание 1696 — Православное исповедание кафолическия и апостолския церкве восточныя. М.: [б. и.], 1696.

Проповеди 1901 — Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727): Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1901.

Собрание 1649 — Собрание краткия науки о артикулах веры. М.: [б. и.], 1649.

Сокращенное христианское учение 1765 — Сокращенное христианское учение. СПб.: Синод. тип., 1765.

Слова и речи 1760–1774 — Феофана Прокоповича архиепископа Великаго Новаграда и великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вицепрезидента, а потом первенствующаго Члена Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другие вновь напечатанныя: [В 4 ч]. СПб.: При Сухопут. шляхетном кадетском корпусе, 1760–1774.

Литература

Абрамзон 2010 — *Абрамзон Т. Е.* Генезис и эволюция формулы *Сын(-ы) Отечества* (к вопросу о диалоге дискурсивных практик в России XVIII века) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 2 (28). С. 251–265.

Безансон 1999 — *Безансон А.* Убиенный царевич: Русская культура и национальное сознание: закон и его нарушение / Пер. с фр. М. Антыпко, М. Розанова, Н. Рудницкой. М.: МИК, 1999.

Бугров, Киселев 2016 — *Бугров К. Д., Киселев М. А.* Естественное право и добродетель. Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Университет. изд-во, 2016.

Бушкович 2008 — *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть (1671–1725) / Пер. с англ. Н. Л. Лужецкой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.

Зицер 2008 — *Зицер Э.* Царство Преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого / Авториз. пер. с англ. Д. Хитровой, К. Осповата. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.

Корзо 2003 — *Корзо М. А.* «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в. // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы / Отв. ред. М. Ю. Парамонова. М.: ИВИ РАН, 2003. С. 33–56.

Корзо 2014a — *Корзо М. А.* «В Десятословии ничтоже являет нам вечного обетования». К вопросу о месте Декалога в православной мысли XVII — начала XVIII вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. № 1. С. 50–55.

Корзо 2014b — *Корзо М. А.* Катехетические сочинения Феофана Прокоповича // Славянский альманах: 2013 / [Редкол.: Т. И. Вендина и др.]. М.: Индрик, 2014. С. 263–280.

Корзо 2017 — *Корзо М. А.* О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Вивліоѳика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Т. 5. 2017. С. 5–17.

Менгель 2021 — Альтернативные пути формирования русского литературного языка в конце XVII — первой трети XVIII века. Вклад иностранных ученых и переводчиков / Отв. ред. С. Менгель. М.: Изд. Дом ЯСК, 2021.

Полонский 2016 — *Полонский Д. Г.* «Отеческий» элемент титулатуры русских иерархов и монархов в XV–XVIII вв. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: Материалы XXVIII Междунар. науч. конф. Москва, 14–16 апр. 2016 г. / Редкол.: Ю. Э. Шустова и др. М.: Аквилон, 2016. С. 413–416.

Сетин 1982 — *Сетин Ф. И.* «Буквари» Симеона Полоцкого в ряду древнерусских учебников XVI–XVII вв. // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / Под ред. А. Н. Робинсона. М.: Наука, 1982. С. 93–104.

Уортман 2002 — *Уортман Р. С.* Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I / [Авториз. пер. с англ. С. В. Житомирской]. М.: ОГИ, 2002.

Хархордин 2011 — *Хархордин О.* Основные понятия российской политики. М.: Нов. лит. обозрение, 2011.

Хондзинский 2013 — *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

Шустова 2018 — *Шустова Ю.* Неизвестное издание московского Букваря 1679 г. из собрания отдела редких книг Российской государственной библиотеки // Детские чтения. 2018. № 1. С. 176–193.

Bast 1997 — *Bast R. J.* Honor your fathers: Catechisms and the emergence of a patriarchal ideology in Germany, 1400–1600. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

Cuttica 2012 — *Cuttica C.* Sir Robert Filmer (1588–1653) and the patriotic monarch: Patriarchalism in seventeenth-century political thought. Manchester: Manchester Univ. Press, 2012.

Hughes 1998 — *Hughes L.* Russia in the age of Peter the Great. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1998.

Hulliung 1974 — *Hulliung M.* Patriarchalism and its early enemies // Political Theory. Vol. 2. No. 4. 1974. P. 410–419.

Ingerflom 2013 — *Ingerflom C. S.* “Loyalty to the state” under Peter the Great? Return to the sources and the historicity of concepts // Loyalties and solidarities in Russian society, history and culture / Ed. by P. R. Bullock et al. London: School of Slavonic and East European Studies UCL, 2013. P. 3–19.

Ingerflom 2016 — *Ingerflom C. S.* Theoretical Premises and cognitive distortions from the uncritical use of the concept of “state”: The “Russian” case // Serve the power(s), serve the state: America and Eurasia / Ed. by J. C. Garavaglia, C. Lamouroux, M. J. Braddick. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016. P. 223–243.

Ivanov 2020 — *Ivanov A. V.* A Spiritual revolution: The impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2020.

Karmazin 2004 — *Karmazin K.* Catherine I of Russia: Creation of an empress through symbolism: PhD diss. / Stony Brook Univ. New York, 2004.

Kivelson 1997 — *Kivelson V.* Merciful father, impersonal state: Russian autocracy in comparative perspective // Modern Asian Studies. Vol. 31. No. 3. 1997. P. 635–663. https://doi.org/0.1017/S0026749X00017091.

Pipes 1974 — *Pipes R.* Russia under the Old Regime. New York: Charles Scribner’s Sons, 1974.

Poe 1998 — *Poe M.* What did Russians mean when they called themselves “slaves of the Tsar”? // Slavic Review. Vol. 57. No. 3. 1998. P. 585–608.

Sashalmi 2022 — *Sashalmi E.* Russian notions of power and state in a European perspective, 1462–1725: Assessing the significance of Peter's reign. Boston: Academic Studies Press, 2022.

Schierle 2006 — *Schierle I.* "Syn otečestva": Der "wahre Patriot" // Russische Begriffsgeschihte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen. Köln: Böhlau, 2006. S. 347–367.

Schochet 1988 — *Schochet G. J.* The authoritarian family and political attitudes in 17th-century England: Patriarchalism in political thought. New Brunswick; London: Transaction Books, 1988.

References

Abramzon, T. Ye. (2010). Genezis i evoliutsiia formuly *Syn(-y) Otechestva* (k voprosu o dialoge diskursivnykh praktik v Rossii XVIII veka) [Genesis and evolution of the formula *Son(s) of Motherland* (discourse mode in Russia in the 18th c.)]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury, 2010*(2, no. 28), 251–265. (In Russian).

Bast, R. J. (1997). *Honor your fathers: Catechisms and the emergence of a patriarchal ideology in Germany, 1400–1600.* Brill.

Besançon, A. (1967). *Le Tsarévitch immolé: La symbolique de la loi dans la culture russe*. Plon.

Bugrov, K. D., & Kiselev, M. A. (2016). *Estestvennoe pravo i dobrodetel'. Integratsiia evropeiskogo vliianiia v rossiiskuiu politicheskuiu kul'turu XVIII veka* [Natural law and virtue: The integration of European influence into 18th century Russian political culture]. Izd-vo Ural. un-ta; Universitetskoe izd-vo. (In Russian).

Bushkovitch, P. (2001). *Peter the Great: The struggle for power, 1671–1725.* Cambridge Univ. Press.

Cuttica, C. (2012). *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the patriotic monarch: Patriarchalism in seventeenth-century political thought.* Manchester Univ. Press.

Hughes, L. (1998). *Russia in the age of Peter the Great.* Yale Univ. Press.

Hulliung, M. (1974). Patriarchalism and its early enemies. *Political Theory, 2*(4), 410–419.

Ingerflom, C. S. (2013). "Loyalty to the state" under Peter the Great? Return to the sources and the historicity of concepts. In P. R. Bullock et al. (Eds.). *Loyalties and solidarities in Russian society, history and culture* (pp. 3–19) School of Slavonic and East European Studies UCL.

Ingerflom, C. S. (2016). Theoretical Premises and cognitive distortions from the uncritical use of the concept of "state": The "Russian" case. In J. C. Garavaglia, C. Lamouroux, & M. J. Braddick (Eds.). *Serve the power(s), serve the state: America and Eurasia* (pp. 223–243). Cambridge Scholars Publishing.

Ivanov, A. V. (2020). *A spiritual revolution: The impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825.* Univ. of Wisconsin Press.

Karmazin, K. (2004). *Catherine I of Russia: Creation of an empress through symbolism* (PhD Diss., Stony Brook Univ.).

Kharkhordin, O. (2011). *Osnovnye poniatiia rossiiskoi politiki* [Basic concepts of Russian politics]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Khondzinskii, P., Archpriest. (2013). *"Nyne vse my boleem teologiei": Iz istorii russkogo bogosloviia predsinodal'noi epokhi* ["We are all sick with theology now": From the history of Russian theology in the pre-Synodal era]. Izd-vo PSTGU. (In Russian).

Kivelson, V. (1997). Merciful father, impersonal state: Russian autocracy in comparative perspective. *Modern Asian Studies, 31*(3), 635–663. https://doi.org/10.1017/S0026749X00017091.

Korzo, M. A. (2003). "Pravoslavnoe ispovedanie very" Petra Mogily: k voprosu o zapadnom vliianii na kievskoe bogoslovie XVII v. ["The Orthodox Confession of Faith" by Peter Mogila: On the issue of Western influence on Kievan theology of the 17th century]. In M. Iu. Paramonova (Ed.). *Sravnitel'naia istoriia: metody, zadachi, perspektivy.* IVI RAN. (pp. 33–56). (In Russian).

Korzo, M. A. (2014a). "V Desiatoslovii nichtozhe iavliaet nam vechnogo obetovaniia". K voprosu o meste Dekaloga v pravoslavnoi mysli XVII — nachala XVIII vv. ["Nothing gives us eternal promise in the Decalogue": Some remarks to the place of the Decalogue in the Orthodox thought, the seventeenth — the eighteenth centuries]. V*estnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2014*(1), 50–55. (In Russian).

Korzo, M. A. (2014b). Katekheticheskie sochineniia Feofana Prokopovicha [Catechetical writings of Feofan Prokopovich]. In T. I. Vendina et al. (Eds). *Slavianskii al'manakh: 2013* (pp. 263–280). Indrik. (In Russian).

Korzo, M. A. (2017). O protestantskikh vliianiiakh deistvitel'nykh i mnimykh: pravoslavnye katekhizisy ot Stefana Zizaniia do Feofana Prokopovicha [On Protestant influences real and imaginary: Orthodox Catechisms from Stefan Zizaniy to Feofan Prokopovich]. *Vivliofika: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies, 5*, 5–17. (In Russian).

Mengel', S (Ed.) (2021). *Al'ternativnye puti formirovaniia russkogo literaturnogo iazyka v kontse XVII — pervoi treti XVIII veka. Vklad inostrannykh uchenykh i perevodchikov* [Alternative ways of formation of the Russian literary language in the late 17th — first third of the 18th century. Contribution of foreign scholars and translators]. Izdatel'skii Dom IaSK. (In Russian).

Pipes, R. (1974). *Russia under the Old Regime.* Charles Scribner's Sons.

Poe, M. (1998). What did Russians mean when they called themselves "slaves of the Tsar"? *Slavic Review, 57*(3), 585–608.

Polonskii, D. G. (2016). "Otecheskii" element titulatury russkikh ierarkhov i monarkhov v XV–XVIII vv. [The "paternal" element of the titles of Russian hierarchs and monarchs in the 15th–18th centuries]. In Iu. E. Shustova et al. (Eds.). *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny v sovremennom nauchnom znanii: Materialy XXVIII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, 14–16 apr. 2016 g.* (pp. 413–416). Akvilon. (In Russian).

Sashalmi, E. (2022). *Russian notions of power and state in a European perspective, 1462–1725: Assessing the significance of Peter's reign.* Academic Studies Press.

Schierle, I. (2006). "Syn otečestva": Der "wahre Patriot". In P. Thiergen (Ed.). *Russische Begriffsgeschihte der Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsdesiderat* (pp. 347–367). Böhlau.

Schochet, G. J. (1988). *The authoritarian family and political attitudes in 17th-century England: Patriarchalism in political thought.* Transaction Books.

Setin, F. I. (1982). "Bukvari" Simeona Polotskogo v riadu drevnerusskikh uchebnikov XVI–XVII vv. ["Primers" by Simeon of Polotsk among Old Russian textbooks of the 16th–17th centuries]. In A. N. Robinson (Ed.). *Simeon Polotskii i ego knigoizdatel'skaia deiatel'nost'* (pp. 93–104). Nauka. (In Russian).

Shustova, Iu. (2018). Neizvestnoe izdanie moskovskogo Bukvaria 1679 g. iz sobraniia otdela redkikh knig Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki [Unknown edition of the Moscow Primer of 1679 from the collection of the Rare Books Department of the Russian State Library]. *Detskie chteniia, 2018*(1), 176–193. (In Russian).

Wortman, R. S. (1995). *Scenarios of power: Myth and ceremony in Russian monarchy, Vol. 1: From Peter the Great to the death of Nicholas I.* Princeton Univ. Press.

Zitser, E. A. (2004). *The transfigured kingdom: Sacred parody and charismatic authority at the court of Peter the Great*. Cornell Univ. Press.

Информация об авторе

Александр Александрович Рогожин
кандидат исторических наук
член научно-исследовательской группы, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
✉ *rogozhin_alexander@bk.ru*

Information about the author

Aleksandr Aleksandrovich Rogozhin
Cand. Sci. (History)
Member of the Research Group, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok, 6, Bld. 1
✉ *rogozhin_alexander@bk.ru*

Е. Е. Юдин

https://orcid.org/0000-0002-8825-7358
✉ *evgeny_yudin@mail.ru*
Московский педагогический государственный университет (Россия, Москва)

Император Николай II и политические ожидания российских «германофилов» накануне 1914 г.: утопия или неосуществленная возможность?

Аннотация. В статье рассматриваются мотивы и содержание в годы, предшествовавшие Первой мировой войне, политической активности российских «германофилов» из числа крупных сановников и аристократов, которые предприняли шаги по воздействию на императора Николая II с целью восстановления дружественных отношений Российской империи с германскими монархиями. Как показывает анализ источников, российские самодержцы начиная с 1880-х годов находились под мощным влиянием панславистов и неославянофилов и сами на психоментальном уровне разделяли установки этих идеологических течений. В то же время вплоть до 1914 г. Николай II демонстрировал определенную приверженность династическим связям с Германией, часто посещал эту страну и поддерживал внешне дружеские отношения с кайзером Вильгельмом II. Это рождало определенные иллюзии у российских «германофилов», представленных среди как дипломатов, так и придворных, в отношении возможного изменения внешнеполитического курса. Однако их публичные выступления и прямое обращение к царю (В. П. Мещерского, П. Н. Дурново и М. А. Таубе) не привели ни к каким политическим результатам. На наш взгляд, это объяснялось как отсутствием разработанной идеологии (российские «германофилы» использовали уже анахроничную концепцию «монархической солидарности» или руководствовались политико-экономическим прагматизмом), так и тем внутренним выбором в пользу «национальной» войны против Германии, который Николай II сделал задолго до 1914 г. Неудивительно, что попытки на основе рациональных аргументов обосновать опасность столкновения России с Центральными державами проиграли в конечном счете иррациональной идеологической конструкции, которая утвердилась в сознании последнего российского царя.

Ключевые слова: император Николай II, российские «германофилы», высшее петербургское общество, российско-германские отношения, истоки европейского кризиса 1914 г.

Для цитирования: *Юдин Е. Е.* Император Николай II и политические ожидания российских «германофилов» накануне 1914 г.: утопия или неосуществленная возможность? // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 104–121. EDN: IRNRZA.

Поступило 27 февраля 2024 г.; принято 28 октября 2025 г.

© Е. Е. ЮДИН, 2025

E. E. Yudin

https://orcid.org/0000-0002-8825-7358
✉ *evgeny_yudin@mail.ru*
Moscow Pedagogical State University
(Russia, Moscow)

Emperor Nicholas II and the political expectations of Russian "Germanophiles" on the eve of 1914: Utopia or unfulfilled opportunity?

Abstract. The article examines the motives and content of political activity in the years preceding World War I by Russian "Germanophiles" from among high-ranking officials and aristocrats who took steps to influence Emperor Nicholas II in order to restore friendly relations between the Russian Empire and the German monarchies. As the analysis of the sources shows, Russian autocrats since the 1880s were under the powerful influence of pan-Slavists and neo-Slavophiles, and they themselves, on a psycho-mental level, shared the attitudes of these ideological movements. At the same time, throughout his reign until 1914, Nicholas II demonstrated a certain commitment to dynastic ties with Germany, often visited that country and maintained outwardly friendly relations with Kaiser Wilhelm II. This gave rise to certain illusions among Russian "Germanophiles", who included both diplomats and courtiers, regarding a possible change in foreign policy. However, their public speeches and direct appeal to the tsar (V. P. Meshchersky, P. N. Durnovo and M. A. Taube) did not lead to any political results. In our opinion, this resulted both from the lack of a developed ideology (Russian "Germanophiles" used the already anachronistic concept of "monarchical solidarity" or were guided by political and economic pragmatism) and from the internal choice in favor of a "national" war against Germany, one that Nicholas II made long before 1914. It is not surprising that attempts, on the basis of rational arguments, to make clear the danger of a collision between Russia and the Central Powers ultimately lost to the irrational ideological structure that became established in the mind of the last Russian tsar.

Keywords: Emperor Nicholas II, Russian "Germanophiles", the high society of Petersburg, Russian-German relations, the origins of the European crisis of 1914

To cite this article: Yudin, E. E. (2025). Emperor Nicholas II and the political expectations of Russian "Germanophiles" on the eve of 1914: Utopia or unfulfilled opportunity? *Shagi / Steps, 11*(4), 104–121. EDN: IRNRZA. (In Russian).

Received February 27, 2024; accepted October 28, 2025

© E. E. YUDIN, 2025

Вступление Российской империи в 1914 г. в Первую мировую войну, как и в целом истоки этого европейского вооруженного конфликта, традиционно связывают с обострившимися в начале XX в. экономическими и политическими противоречиями между ведущими державами, характерными для данной стадии развития индустриальной цивилизации (периода «империализма»). Этот общий теоретический вывод в конкретно-исторических исследованиях дополняется доскональным анализом действий европейских монархов, крупнейших политиков и профессиональных дипломатов, которые совместными усилиями довели Европейский континент до глобального вооруженного столкновения и тем самым подтвердили «объективную» природу и последствия сложившихся противоречий. В меньшей степени обращается внимание на то, что для европейских правящих элит той эпохи, в том числе Российской империи, эти «объективные» противоречия, вскрытые современными историками, если и не были полностью неизвестными, но уступали по своей значимости совсем другим и, казалось бы, несколько иррациональным мотивам. В первую очередь речь идет о тех установках, которые политические лидеры эпохи, и два последних российских императора здесь не являлись исключением, приобретали под воздействием воспитания, идеологических влияний и культурных предпочтений и которые существенным образом корректировали внешнеполитический курс великих держав, формировали образ как возможного врага, так и союзника. Рациональное понимание современными исследователями политических решений, которые принимались главами великих держав в предвоенный период, не должно игнорировать взаимосвязь стереотипов, внутренних переживаний, с одной стороны, и индивидуальных импульсов, определяемых конкретной исторической реальностью, — с другой.

Так, на наш взгляд, заключение в 1891–1893 гг. военно-политического союза самодержавной России с республиканской Францией, что впервые означало реальную возможность русско-германской войны, стало возможным не только в результате изменившегося расклада сил на Европейском континенте, но и благодаря демонстративной неприязни ко всему немецкому императора Александра III, который во внешнеполитических вопросах испытывал сильное влияние панславистских и консервативно-шовинистических кругов. По мнению Х.-Д. Лёве, контакт царя с этими кругами обеспечил К. П. Победоносцев. В этом отношении его поддерживали князь В. П. Мещерский и М. Н. Катков. Эти круги были убеждены, что тесный союз с Германией мешает России проводить экспансию на Балканах [Леве 1997: 483–484]. Хорошо известно, что Александр III позволил Каткову, по выражению Р. Уортмана, «невиданную свободу» в критике Министерства иностранных дел и традиционного курса Н. К. Гирса на поддержание дружественных связей с германскими монархиями [Уортман 2004: 360–361]. Неославянофильские идеи, ощущение национального превосходства России были характерны для мировоззрения ближайшего окружения царя. Граф Д. А. Олсуфьев, чей дядя

граф А. В. Олсуфьев был «своим» человеком при дворе Александра III, отмечал в воспоминаниях, что именно в 1880-е годы «у престола и среди правой молодежи воцарилось национально-религиозное направление — славянофильское», которое зачитывалось Данилевским («Россия и Европа») и Страховым («Борьба с Западом в нашей литературе») [Олсуфьев 2021: 197]. Откровенно антигерманскими взглядами отличались императрица Мария Федоровна и многие из великих князей дома Романовых. В апреле 1887 г. австро-венгерский атташе в Санкт-Петербурге Э. Клепш в письме Алоису фон Эренталю так характеризовал взгляды высших слоев петербургского общества:

> Мы живем здесь, находясь в центре самого зловещего явления, и весь свет, в том числе самые лучшие и самые влиятельные русские, оказались как бы поражены слепотой. Сейчас самый что ни на есть поучительный период для психиатров и просто наблюдателей. Это одновременно и предостерегающий пример того, как безумное, сбивающее влияние может оказывать на миллионы, на тысячи просвещенных членов не контролируемый авторитет духовных и физических свойств «национального патриотизма». ‹...› С кем бы я ни разговаривал, постоянно слышу: России угрожают со всех сторон (т. е. Германия и мы) — России необходимо сосредоточиться на своей защите — только в этом якобы и заключается опасность войны. Однако тебе как другу расскажу и то, что эти более или менее высокие господа говорят между собой. ‹...› Говоря кратко, это то, что я называю политической директивой России, и то, что, конечно же, никогда и нигде публично не провозглашается. ‹...› Германия должна быть повержена, потому что она слишком сильна. Русское слово заглушается, и России препятствуют выполнять ее святую национальную миссию, которую здесь распространяют от Балканского полуострова до — двухвосткой — на севере до Будвайза и на юге включая Иллирию — территории, которые профессор Ламанский называет внутренним вопросом России. Австрию же необходимо низвергнуть, как конкурентку и собственницу того, чем самим бы хотелось владеть. ‹...› Император Александр III ‹...› прислушивается лишь к тем людям, которые принадлежат к панрусской партии [Wank et al. 1994: 18–20].

С воцарением Николая II идеология и внешнеполитические чаяния этих консервативно-шовинистических кругов оставались неизменными. Генерал А. А. Киреев, один из видных представителей неославянофильства, лаконично выразил эту идею (март 1909 г.) так: «Теперь врагом нашим является Германия, сильная, благоустроенная и систематическая» [Киреев 2010: 311]. У этих влиятельных сил были все основания полагать, что новый император в полной мере станет, как и его отец, защитником «славянской идеи» на Европейском континенте. В соответствующем ключе составляли свои отчеты российские дипломаты в Берлине и Вене. Даже умеренный в своих отношениях к «германским» монархиям В. Н. Ламз-

дорф в «Обзоре внешней политике России за время царствования Александра III», представленном в 1895 г. новому императору, подчеркивал «вызывающий и экспансионистский характер» политики Австро-Венгрии и ее поддержку со стороны Германии[1]. Показательны в этом смысле отчеты, которые состоявший при германском императоре генерал-майор И. Л. Татищев направлял Николаю II в 1906–1914 гг. В них постоянно подчеркивалось «критическое и неприязненное» отношение немецкой прессы, «издаваемой евреями» к России[2]. В 1913 г. Татищев в одном из писем царю констатировал: «расовое столкновение со славянством» воспринимается в германском обществе уже как «неизбежное» [Ливен 2017: 332]. Накануне 1914 г. националистические и, в частности, антигерманские идеи определяли политическое мировоззрение большинства думских фракций [Игнатьев 2000: 52–53]. Весьма показательно, что еще до 1914 г. самым эффективным публицистическим оружием германских националистов, таких как, например, историка Теодора Шимана, становились цитаты из российской националистической и либеральной прессы, в которых звучали призывы к «решающей битве славянства и германства» [Кёнен 2010: 40–41]. Позднее (в 1915 г.) статс-секретарь германского дипломатического ведомства Готлиб фон Ягов подчеркивал, что именно панславизм, являясь протестом против Западной Европы, изгнал следы «традиционной дружбы династий» — Романовых и Гогенцоллернов [Фишер 2017: 208].

По наблюдениям австро-венгерского посла в Санкт-Петербурге в 1894–1898 гг. принца Франца фон Лихтенштейна, панславизм «разыгрывался» здесь на самом верху, в высших кругах и в кругах серьезных государственных деятелей [Wank et al. 1994: 156]. По мнению Лихтенштейна, еще при Александре III в России возник и укрепился «московитский» дух, который ненавидел все нерусское. Что касается Николая II, то его собственные высказывания, по словам австрийского посланника, говорили о проникновении в его сознание этой ксенофобской идеологии [Вакоуниг 2012: 254–255]. В господстве антигерманских настроений в высшем петербургском обществе Лихтенштейн мог убедиться, наблюдая за коронационными торжествами в Москве в 1896 г. Русская аристократия и члены императорской фамилии с удовольствием посещали приемы во французском посольстве и даже оказывали внимание представителям австро-венгерской делегации. Так, граф Мендсорф был приглашен великим князем Сергеем Александровичем в Ильинское, а граф Форгаш присутствовал на торжествах в Архангельском, регулярно устраиваемых княгиней З. Н. Юсуповой. В то же время «ни одного немецкого дипломата не было видно там, где собиралась ‹...› элита русского общества» [Там же: 267]. Посетивший Петербург двадцать лет спустя, в феврале 1913 г., специальный представитель австро-венгерского монарха принц Готфрид фон Гогенлоэ-Шиллингсфюрст был особенно поражен крайне

[1] ГАРФ. Ф. 568: В. Н. Ламздорф. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 2–2 об.
[2] ГАРФ. Ф. 601: Император Николай II. Оп. 1. Ед. хр. 746. Л. 40–40 об.

раздраженным настроением против габсбургской монархии и Германии, существовавшим во всех руководящих кругах Санкт-Петербурга, чем он делился в своей беседе с советником дипломатической миссии графом А. Хойосом [ÖUA 1930: 697–698].

В предвоенные годы в правящих кругах Российской империи оформилась так называемая группа «патриотически настроенных» сановников в составе министра иностранных дел, военного и морского министров, высших чинов Генерального штаба, которые отстаивали жесткую линию во внешней политике, не желая идти на уступки австро-германскому блоку [Цимбаев 2022: 19–20]. Сотрудник Европейского департамента российского МИДа В. К. Коростовец отмечал в своих мемуарах, что эта антигерманская «партия» среди высокопоставленных дипломатов возглавлялась своеобразным триумвиратом в лице А. К. Бенкендорфа (посол в Лондоне), С. Д. Сазонова (министр иностранных дел) и А. П. Извольского (посол в Париже) [Korostovetz 1931: 218]. По воспоминаниям барона М. А. Таубе, в начале 1914 г. помимо дипломатов именно группа военных, выступавших за войну против Германии, пользовалась особым влиянием на царя [Taube 1928: 328]. Она возглавлялась, как он полагал, великим князем Николаем Николаевичем [Таубе 2007: 86]. То же утверждал Оттокар Чернин [Чернин 2005: 18–19].

Среди историков есть мнение, что Николай II не разделял увлечения панславизмом, но даже сторонники этого утверждения подчеркивают, что последний российский самодержец многое заимствовал у отца, заветы которого глубоко чтил, и отчасти разделял взгляды окружавшей его придворно-аристократической и высшей военной среды [Игнатьев 2000: 39]. Неприязнь к Германии Николай II в какой-то степени унаследовал от родителей, и сам он внутренне был близок установкам неославянофильской идеологии, что неоднократно справедливо подчеркивается во многих исследованиях. Он ощущал себя прежде всего «русским патриотом» и в «типичной для славянофила-консерватора манере» соединял в сознании приукрашенный образ русского крестьянина как основы нации и имперско-националистические взгляды во внешней политике [Ливен 2017: 119–120]. «Своеобразный патриотизм» царя был всегда с четко выраженным великодержавным акцентом [Игнатьев 2000: 39]. Как отмечал М. Стейнберг, национализм царя был не просто символическим, он был ключевым компонентом его политических суждений и политики [Steinberg 1995: 21]. По тем немногочисленным фразам, которые встречаются в переписке Николая II или зафиксированы его окружением в устных беседах, можно понять, что в сознании царя Германская империя и ее политика связывались прежде всего с «предательством» на Берлинском конгрессе и общей враждебностью к «славянскому» делу. Кайзер Вильгельм II служил предметом насмешек как образец «пруссачества», грубости и отсутствия утонченности берлинского двора.

На этом фоне определенная часть высших сановников империи и высокопоставленных придворных сохраняли свои симпатии к Германии

и с крайним беспокойством относились к росту влияния воинствующих националистов на Николая II. Судя по всему, эта группа лиц не была многочисленной. В марте 1914 г. поверенный в делах Французской Республики в Санкт-Петербурге Ж. Дульсе сообщал председателю Совета министров и министру иностранных дел Г. Думергу, что в окружении царя «немногие остались сторонниками старой системы трех императоров, монархического и династического союза» [DDF 1936a: 591]. К этой группе российских «германофилов», которые мечтали восстановить «сердечные» отношения между Россией и Германией, обычно относят князя В. П. Мещерского, министра двора графа Б. В. Фредерикса, членов Совета министров — Н. А. Маклакова, В. Н. Коковцова, А. В. Кривошеина, дипломатического корпуса — барона Р. Р. Розена, графа Н. Д. Остен-Сакена, Государственного совета — С. Ю. Витте, П. Н. Дурново, графа Д. А. Олсуфьева. В своих воспоминаниях барон М. А. Таубе присоединял к ним также министра юстиции И. Г. Щегловитова, министра образования Л. А. Кассо, начальника императорской военной канцелярии князя В. Н. Орлова [Taube 1928: 331]. В марте 1914 г. Дж. Бьюкенен сообщал министру иностранных дел Великобритании сэру Э. Грею, что граф Витте хорошо известен как один из тех, кто считает, что установление как можно более тесных отношений с Германией должно быть основополагающим принципом внешней политики России [Lieven et al. 1983: 379]. Исследования доступной корреспонденции Витте показали, что он не испытывал симпатии ни к Германии, ни к кайзеру Вильгельму II [Сагинадзе 2017: 206]. Однако уже в начале войны Витте в частном разговоре с князем Н. Д. Жеваховым назвал войну с немцами «бессмысленной». По его словам, Германию уничтожить невозможно, а германский народ с «вековой культурой, впитавший в свою толщу наиболее высокие начала, не может погибнуть» [Там же: 198]. Некоторые исследователи полагают также, что нельзя недооценивать и влияние прогерманского толка, исходившее от значительной части балтийских немцев, которые занимали много важных должностей в гражданском и военном ведомствах Российской империи [Алексеева 2009: 16].

На что могли рассчитывать представители этой крайне неоднородной группы российских «германофилов» в попытке оказать влияние на отношение Николая II к Германии? В первую очередь сначала существовали достаточно иллюзорные надежды на прогерманские симпатии его жены императрицы Александры Федоровны, урожденной гессен-дармштадтской принцессы. Любопытно, что посол Французской Республики в Берлине Ж. Эрбетт еще в апреле 1894 г. утверждал (в письме министру иностранных дел Ж. Казимиру-Перье), что намечаемый союз наследника российского престола с немецкой принцессой, чья сестра вышла замуж за принца Генриха Прусского, брата кайзера, произведет тяжелое впечатление на французское общество, имея в виду, очевидно, ее возможные прогерманские симпатии [DDF 1947: 144–145]. Однако, как известно, эти опасения французских союзников оказались ложными. Императрица

прониклась новой для себя православной верой и в целом в дальнейшем разделяла «национально-патриотические» взгляды своего мужа. В марте 1917 г. Александра Федоровна убеждала графа П. Н. Апраксина, предлагавшего ей покинуть страну (этот разговор он записал в дневнике), что она «больше русская, чем вы все»[3]. В то же время определенные теплые чувства к Германии у императрицы оставались. В разговоре с тем же Апраксиным она признавалась, что потерять родину в 20 лет ей «было тяжело и больно»[4]. В сентябре 1914 г. Александра Федоровна эмоционально писала мужу, что страдает «также за свою маленькую старую родину и ее войска» (имеется в виду Гессен-Дармштадт), что ее «сердце обливается кровью», когда думает «как упорно боролись Папа и Эрни за то, чтобы принести нашей небольшой стране нынешнее благосостояние во всех отношениях» [Гереш 1998: 271].

Несмотря на весь масштаб агитации националистов, Николай II был не чужд идее о традиционной «дружбе» с Германией и не имел личных предубеждений в отношении германского кайзера. В одном из первых своих писем Вильгельму II (1898 г.) русский царь так излагал свое видение будущих отношений их держав: «Германия и Россия издавна в мире, как добрые соседи, и, даст Бог, останутся и впредь близкими и лояльными друзьями» [Вильгельм II 2007: 290–291]. Многовековые тесные династические связи Романовых с правящими германскими монархическими домами продолжали поддерживаться как ни в чем не бывало. Николай II не испытывал к Гогенцоллернам того отвращения, какое выражали его отец и мать. В 1905–1914 гг. русский царь и германский император встречались практически ежегодно [Ливен 2017: 126]. Своим немецким родственникам в 1884–1911 гг. Николай II отправил 57 писем. Среди его корреспондентов были император Вильгельм II, герцогиня Саксен-Кобург-Готская Мария Александровна (тетя царя), ее муж герцог Эдинбургский Альфред, их дочь королева Румынии Мария (Мисси), принц Генрих Баттенбергский и его жена принцесса Саксен-Кобург-Готская Беатриса, брат императрицы Александры Федоровны великий герцог Гессен-Дармштадтский и Рейнский Эрнест (Эрни), принц Максимилиан Баденский [Додонов, Копылова 2016: 9]. Неслучайно в своей пространной записке, поданной царю в феврале 1914 г. с целью убедить его в неприемлемости для России возможной войны с Германией, П. Н. Дурново подчеркивал, что «русский двор поддерживал традиционно дружественные, основанные на родственных связях, отношения с Берлинским» [Записка 2014: 59].

Ни в одной стране Николай II в 1894–1914 гг. не бывал так часто, как в Германии. Причем большую часть времени царь посвящал не официальным встречам с Вильгельмом II, а отдыху в Дармштадте. Своими впечатлениями Николай II делился в письмах к матери императрице Марии Федоровне и к сестре великой княгине Ксении Александровне. Жизнь

[3] ОПИ ГИМ. Ф. 25: Апраксины. Оп. 2. Ед. хр. 838. Л. 101 об.–102.
[4] Там же. Л. 102.

в немецкой провинции казалась ему «простой и привольной»[5]. Российский император восхищался великолепными немецкими дорогами («идеальными для верховой езды») [Чиркова 2017: 257], «полной свободой действий» без тягостного этикета[6], «великолепными магазинами» во Франкфурте-на-Майне [Там же: 484].

Личные отношения Николая II и кайзера Вильгельма II вплоть до начала войны в июле 1914 г. носили дружески-родственный характер. Официальные встречи российского и германского императоров всегда обставлялись не только внешне помпезно, но в духе дружбы и семейственности двух династий [Рыбачёнок 2012: 146]. Любопытно, что Николай II и Вильгельм II обменивались не только письмами. Тот же Татищев передавал, например, германскому императору от лица царя в апреле 1909 г., в Страстную пятницу, даже «пасхальные яйца, в то же утро привезенные фельдъегерем»[7].

После окончательного образования Антанты (1907 г.) и Боснийского кризиса (1908–1909 гг.) личные отношения Николая II и Вильгельма II несколько охладели, но по инициативе именно германского императора. Так, например, Татищев в феврале 1911 г. доносил царю:

> С тех пор, что Тройственное соглашение существует, хотя я и не могу отметить враждебного тона, однако отношение ко мне императора перестало быть прежним[8].

Напротив, царь старался сгладить возникшие трения. Прусский посланник при гессенском дворе Йениш отмечал в своем докладе кайзеру, что Николай II «несколько раз подчеркивал желание того, чтобы установился прежний тон дружеских отношений» [Ольденбург 1991: 439]. В октябре 1910 г. Николай II в письме матери, императрице Марии Федоровне, так объяснял свой предстоящий визит в Потсдам:

> В последний раз мы были у имп[ератора] в 1899 году, после этого встречались с ним на море или в Wiesbaden, так что у него в его home я не был уже давно. Уверен, милая Мама, что ты одобряешь мое решение ехать к нему, в настоящее время нам нужно жить с нашими соседями в полной дружбе — что вовсе не трудно avec un peu de bonne volonté de part et d'autre (с небольшой долей доброй воли с обеих сторон. — *Е. Ю.*) [Чиркова 2017: 780].

Накануне своей последней встречи с кайзером в мае 1913 г. (царь присутствовал на свадьбе дочери Вильгельма II с принцем Кумберлендским) Николай II сообщал князю В. П. Мещерскому, что уезжает в Берлин «бодро и с желанием принести Матушке России возможную пользу» [Vinogradoff

[5] ГАРФ. Ф. 662: Великая княгиня Ксения Александровна. Оп. 1. Ед. хр. 186. Л. 100 об.
[6] Там же. Л. 112 об.
[7] ГАРФ. Ф. 601: Император Николай II. Оп. 1. Ед. хр. 746. Л. 33.
[8] Там же. Л. 63–63 об.

1962: 156]. Эта активизация царем демонстрации дружеских отношений с Вильгельмом II, разумеется, не могла остаться незамеченной в российских «германофильских» кругах.

Безусловно, царю импонировал политический строй Германской империи, «социальные и монархические симпатии» его придворного окружения также тяготели к Германии [Игнатьев 2000: 40]. В период политического и социального кризиса в России 1905–1907 гг. в сознании Николая II и ряда его советников идеи монархической солидарности с Германией стали как никогда актуальными, но и в последующие годы они не исчезли и оставались основой политической доктрины российских «германофилов» [McDonald 1993: 282].

Особенную обеспокоенность по этому поводу в предвоенные годы проявляли британские и французские дипломаты. В октябре 1910 г. советник британского посольства в Петербурге Хьюго О'Берн сообщал сэру Э. Грею, что «в этой стране есть сильная партия, которая считает, что главной целью российской дипломатии должно быть, при сохранении французского союза, восстановление сердечных отношений с Германией» [Lieven et al. 1983: 67]. По словам О'Берна, этого мнения в значительной степени придерживались в придворных кругах, и оно также широко было распространено среди военных и в высших официальных кругах. Как вспоминала дочь британского посла в России Дж. Бьюкенена Мириэль Бьюкенен, Х. О'Берн был одним из самых осведомленных сотрудников посольства, прекрасно разбиравшимся в особенностях придворной жизни и настроениях высшего петербургского общества [Алексеева 1998: 119]. Сам Дж. Бьюкенен в своем послании Э. Грею (март 1914 г.) также подчеркивал: «...не может быть никаких сомнений в том, что лица из ближайшего окружения императора нередко сравнивают материальные преимущества, которые можно извлечь из взаимопонимания с Германией, с весьма проблематичными преимуществами, которые может предложить англо-русское взаимопонимание» [Lieven et al. 1983: 379].

Действительно, в предвоенные годы и особенно в первые месяцы 1914 г. наблюдалась определенная активизация петербургских «германофильских» кругов в их попытках повлиять на царя с целью изменения внешнеполитического курса. В начале апреля 1914 г. посол Французской Республики в Лондоне П. Камбон сообщал министру иностранных дел Г. Думергу, ссылаясь на свой недавний разговор с «высокопоставленным английским политическим лицом», хорошо знающим российские реалии, что сторонники Германии, которые всегда сохранялись в России в придворном мире и в политических кругах, в настоящее время очень заняты тем, чтобы обратить императора Николая к идее российско-германского сближения [DDF 1936b: 100–101]. Первые шаги в этом направлении, как известно, были сделаны князем В. П. Мещерским. Судя по его «дневникам», публиковавшимся в журнале-газете «Гражданин», он полагал, что главным условием умиротворения внешнеполитической ситуации должны были быть дружественные отношения России и Германии [Черникова

2017: 413]. Д. Ливен, проанализировавший все выпуски этого издания за 1908–1914 гг., подчеркивает, что подобные внешнеполитические суждения там повторяются часто [Ливен 2017: 132]. В 1912–1913 гг. Мещерский активно выступал против «славянофилов» и «поджигателей войны» [Стогов 2007: 45]. Известно, что Николай II прислушивался к князю и периодически поддавался влиянию его взглядов во внутриполитических делах. В 1914 г. царь даже составил собрание выдержек и озаглавил его «Из дневников 1914 года. Мысли князя В. П. Мещерского» [Соловьев 1991: 251]. Д. И. Стогов полагает также, что и его советы царю в вопросе необходимости улучшения отношений с Германией достигали определенного результата [Стогов 2007: 45–46]. Как свидетельствуют записи камер-фурьерских журналов, с января 1910 по март 1914 г. князь В. П. Мещерский десять раз удостаивался аудиенции у Николая II, причем на период с 4 февраля по 24 марта 1914 г. приходилось целых четыре подобных приема [Там же: 79–80]. Однако в итоге частые встречи Мещерского с царем, где он мог напрямую изложить свои внешнеполитические воззрения, не имели видимых политических последствий.

В январе 1914 г. барон Р. Р. Розен выступил в Государственном совете с призывом к улучшению русско-германских отношений и с предупреждением об опасности шовинистических взглядов в российском обществе [Макдональд 2012: 293]. В феврале 1914 г. о желательности укрепления российско-германских отношений говорил германскому послу при царском дворе князь В. Н. Орлов. В середине марта российский посол в Константинополе М. Н. Гирс, только что вернувшийся из Санкт-Петербурга, рассказывал германскому представителю при османском дворе Г. фон Вангенхейму, что в России существует большая и сильная партия, считающая ключевой основой российской внешней политики отношения с Германией [Там же: 292–293]. О своих беседах с несколькими представителями высшего петербургского общества, которые следовали через Берлин, в марте 1914 г. сообщал министру иностранных дел Франции Г. Думергу посол Республики при германском дворе Ж. Камбон. И все они, по его словам, охотно высказывали скорее «прогерманские чувства» [DDF 1936b: 66]. В своем донесении от 21 марта 1914 г. Г. Думергу Ж. Дульсе с беспокойством сообщал не только о статье в газете «Новое время» С. Ю. Витте, где развивалась идея заключения русско-франко-германского союза, но и об интервью в этом издании бывшего министра торговли и промышленности В. И. Тимирязева, который также высказывался в пользу «этих смелых комбинаций, которые согласовали бы интересы Германии и России» [Ibid.: 20–21].

В первые месяцы 1914 г. несколько крупных государственных чиновников обратились напрямую к царю, пытаясь убедить его улучшить отношения с Германией и начать с ней политическое сближение. Речь идет о небезызвестной записке П. Н. Дурново и обращении к царю барона М. А. Таубе на заседании Императорского исторического общества. Как подчеркивает Д. Макдональд, Дурново был опытным политическим дея-

телем и подавал свои аргументы так, чтобы они произвели максимальный эффект аудитории (около 50 высших сановников) и лично на императора [Макдональд 2012: 271]. Опираясь на комплекс экономических и стратегических аргументов об отсутствии между Россией и Германий серьезных противоречий и на убеждение в необходимости прочной солидарности между монархическими державами, Дурново полагал, как считает Макдональд, что Николай II разделяет идеи консерваторов о связи между основами самодержавной власти и внешнеполитической ориентацией [Там же: 273–274]. Кроме того, мотивы Дурново связывают с попыткой российских «германофилов» посредством прямого обращения к царю изменить «проанглийский» внешнеполитический курс Сазонова [Иванов, Котов 2014: 54].

По-разному оценивается равнодушие царя к аргументам, изложенным Дурново. По мнению Л. М. Искры, в своей записке Дурново преуменьшал русско-германские противоречия, и именно концентрация внимания Николая II на этих недостатках записки была одной из причин оставления ее без последствий [Искра 2010: 167]. Д. Макдональд предположил, что Николай II проигнорировал советы Дурново и его единомышленников по причинам, связанным с его собственным представлениями о самодержавной власти. После триумфального юбилея династии в 1913 г. царь «с новой силой уверился в своем органическом контакте с русским “народом”, отражением чего стала высказанная им уверенность в народной поддержке при следующем столкновении с Германией» [Макдональд 2012: 298–299]. Существует и мнение, что необходимость войны с Германией была очевидной для императора, но, по существу, «ничем не обосновывалась» [Цимбаев 2022: 20].

В марте 1914 г. состоялось два секретных собрания петербургских «германофилов». По их общему решению барон М. А. Таубе должен был обратиться к Николаю II на заседании Императорского Русского исторического общества и постараться склонить его к изменению внешнеполитического курса. Это заседание состоялось 26 марта 1914 г. в Царском Селе под председательством Николая II. В заключение своего доклада, посвященного русско-австрийским отношениям при Николае I, Таубе провел аналогию между предпосылками Крымской войны и современной международной ситуацией, прозрачно намекая на опасность и нежелательность конфронтации с Германией [Taube 1937: 306–309]. Барон вспоминал:

> Как только я дошел до событий, предварявших Крымскую войну, которые во многих отношениях были аналогичны нашей современной дипломатической ситуации, государь стал озабоченным, смущенным, почти недовольным. Я видел его сидящего напротив, опустившего голову над листом бумаги, который он нервно марал карандашом [Ibid.: 308].

Несмотря на недовольство всех присутствующих, особенно графа С. Д. Шереметева, Николай II поблагодарил Таубе за «чрезвычайно ин-

тересный и серьезный доклад». Тем не менее практических результатов обращение барона Таубе к царю не имело [Taube 1937: 309].

Судя по всему, ни записка Дурново, ни выступление Таубе не были для Николая II большим открытием. Он был прекрасно знаком с позицией прогерманских кругов в среде высшей российской бюрократии и придворной аристократии и с некоторыми их идеями солидарен. Очевидно, что политический кризис лета 1914 г., приведший к началу европейской войны, стал большим личным потрясением для Николая II, сохранявшего до конца веру в возможность мирного сосуществования России и Германии.

Почему же все-таки достаточно влиятельной группе «германофилов» среди представителей высших классов Российской империи не удалось накануне событий 1914 г. кардинальным образом изменить позицию Николая II? В отличие от неославянофильских кругов и представителей либерального национализма, позицию российских «германофилов» сложно свести к какой-либо разработанной идеологии. Большинство из них (В. Н. Ламздорф, Р. Р. Розен, М. А. Таубе) готово было солидаризироваться с Германией исключительно на основе традиционного монархического консерватизма, что в эту эпоху выглядело достаточно архаично. Остальные (П. А. Столыпин, С. Ю. Витте, П. Н. Дурново), не испытывая на самом деле симпатий к германским державам или тем более к идеологии пангерманизма, выступали из прагматических соображений вообще против войны, которая могла бы пагубно сказаться на внутреннем положении России. Безусловно, российские «германофилы» возлагали надежды, что Николай II решится на внешнеполитическую «революцию» и вернет внешнеполитический курс Российской империи к прогерманской ориентации, как в свое время его отец совершил обратную комбинацию и удивил цивилизованный мир неожиданным союзом с республиканской Францией. Сама позиция Николая II с его внутренней закрытостью и неопределенностью решений способствовала этим иллюзиям. В других политических вопросах также одни безрезультатно ждали от императора «абсолютистского» переворота, а другие — «конституционного».

Но главным и в итоге определяющим фактором в неудаче российских «германофилов» накануне 1914 г., на наш взгляд, стало то, что на психоментальном уровне решение о войне с германскими державами было принято еще в 1880-е годы императором Александром III и в полной мере разделялось позже его наследником. Политическое мышление Николая II строилось на неославянофильском концепте исторического противостояния славянства, объединенного под скипетром Романовых, с германским миром. Демонстрируемое «миролюбие» царя отнюдь не означало его отказ от этой идеологической миссии. Свои истинные чувства всегда выдержанный и скрытный царь не стремился афишировать, и в этом вопросе являя свой прирожденный фатализм. Но рано или поздно Божья воля, как представлялось с его точки зрения, должна была разрешить этот «вековой конфликт» славянства с германизмом. События же лета 1914 г., начавши-

еся с очередного кризиса на Балканах, послужили лишь поводом к реализации этой провиденциальной истины. В современных исследованиях уже обращалось внимание на тот факт, что, в отличие от рационального и трезвого расчета в политике Англии и Франции в предвоенные годы, имевших все основания добиваться сокрушения германского соперника, российское руководство и лично Николай II были одержимы скорее иллюзорными и иррациональными соображениями [Исламов 2001: 15–16]. На этом фоне попытки российских «германофилов» апеллировать к рациональным принципам монархической солидарности или опасности войны как таковой в условиях незавершенности реформ и политического раскола общества в России не могли стать действенным противоядием против очевидного идеологического иррационализма, в котором пребывал русский царь.

Источники

Вильгельм II 2007 — *Вильгельм II.* Мемуары. События и люди. 1878–1918 / Пер. Д. В. Триуса. М.: Изд-во Гос. публ. ист. б-ки, 2007.

Записка 2014 — Записка П. Н. Дурново // Свет и тени Великой войны: Первая мировая в документах эпохи / Сост. А. В. Репников и др. М.: РОССПЭН, 2014. С. 58–73.

Киреев 2010 — *Киреев А. А.* Дневник. 1905–1910 / Сост. К. А. Соловьев. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Олсуфьев 2021 — *Олсуфьев Д. А.* Вечный ковер жизни: Семейная хроника / Публ. М. Г. Талалая. М.: Индрик, 2021.

Таубе 2007 — *Таубе М. А.* «Зарницы»: Воспоминания о трагической судьбе предреволюционной России (1900–1917) / [Под ред. А. Сорокина, Т. Чеботаревой]. М.: Памятники ист. мысли; Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2007.

Чернин 2005 — *Чернин О.* В. дни мировой войны: Мемуары министра иностранных дел Австро-Венгрии. СПБ.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Чиркова 2017 — Переписка императора Николая II с матерью — императрицей Марией Федоровной. 1894–1917 / Подгот. изд., пер., предисл., коммент. Е. И. Чирковой. М.: Индрик, 2017.

DDF 1947 — Documents diplomatiques français (1871–1914). 1e sér. (1871–1900). T. 11 (1 janvier 1894 — 7 mai 1895). Paris: Alfred Costes; L'Europe nouvelle, 1947.

DDF 1936a — Documents diplomatiques français (1871–1914). 3e sér. (1911–1914). T. 9 (1 janvier — 16 mars 1914). Paris: Alfred Costes; L'Europe nouvelle, 1936.

DDF 1936b — Documents diplomatiques français (1871–1914). 3e sér. (1911–1914). T. 10 (17 mars 23 juillet 1914). Paris: Alfred Costes; L'Europe nouvelle, 1936.

Korostovetz 1931 — *Korostovetz V.* Seed and harvest. London: Faber & Faber, 1931.

Lieven et al. 1983 — British documents on foreign affairs: Reports and papers from Foreign Office confidential print. Part 1: From the mid-nineteenth century to the First World War. Ser. A: Russia, 1859–1914. Vol. 6: Russia, 1910–1914 / Ed. by D. B. C. Lieven et al. Washington: University Publications of America, 1983.

ÖUA 1930 — Österreich-Ungarns Außenpolitik. Von der bosnischen Krise 1908 bis zum Kriegsausbruch 1914: Diplomatische Aktenstücke des österreichisch-ungarischen Ministeriums des Äußern. Bd. 5: 1 Dezember 1912 bis 31 März 1913. Wien; Leipzig: Österreichischer Bundesverlag fur Unterricht wissenschaft und Kunst, 1930.

Taube 1928 — *Taube M. de.* La politique russe d'avant-guerre et la fin de l'Empire des tsars (1904–1917). Paris: Leroux, 1928.

Taube 1937 — *Taube M. von.* Der großen Katastrophe entegen. Die russische Politik der Vorkriegszeit und das Ende des Zarenreiches (1904–1917). Leipzig: Koehler, 1937.

Wank et al. 1994 — Aus dem Nachlaß Aehrenthal: Briefe und Dokumente zur österreichisch-ungarischen Innen und Außenpolitik. 1885–1912 / Hrsg. von S. Wank et al. Teil 1: 1885–1906. Graz: Neugebauer, 1994.

Сокращения

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва).

ОПИ ГИМ — Отдел письменных источников Государственного исторического музея (Москва).

Литература

Алексеева 1998 — *Алексеева И. В.* Мириэль Бьюкенен: Свидетельница великих потрясений. СПб.: Лики России, 1998.

Алексеева 2009 — *Алексеева И. В.* Последнее десятилетие Российской Империи: Дума, царизм и союзники России по Антанте. 1907–1917 годы. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009.

Вакоуниг 2012 — *Вакоуниг М.* Аристократ и дипломат: Дипломатическая миссия принца Франца де Паулы фон унд цу Лихтенштейна в Санкт-Петербурге в 1894–1898 гг. / [Пер. с нем. И. Петрова]. М.: Изд. Дом МИСиС, 2012.

Гереш 1998 — *Гереш Э.* Александра. Трагедия жизни и смерти последней русской царицы / [Пер. с нем. С. А. Прилипского]. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Додонов, Копылова 2016 — *Додонов Б. Ф., Копылова О. Н.* Личная переписка императора Николая II: опыт реконструкции круга корреспондентов // Отечественные архивы. 2016. № 4. С. 3–13.

Иванов, Котов 2014 — *Иванов А. А., Котов Б. С.* «Предвидение необычайной силы»: о «пророческой» записке П. Н. Дурново // Свет и тени Великой войны: Первая мировая в документах эпохи / Сост. А. В. Репников и др. М.: РОССПЭН, 2014. С. 51–57.

Игнатьев 2000 — *Игнатьев А. В.* Внешняя политика России. 1907–1914: Тенденции. Люди. События. М.: Наука, 2000.

Искра 2010 — *Искра Л. М.* Дурново П. Н. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: Энциклопедия / Отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 165–168.

Исламов 2001 — *Исламов Т. М.* Австро-Венгрия в первой мировой войне. Крах империи // Новая и новейшая история. 2001. № 5. С. 14–46.

Кёнен 2010 — *Кёнен Г.* Между страхом и восхищением: «Российский комплекс» в сознании немцев, 1900–1945 / Пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Леве 1997 — *Леве Х.-Д.* Александр III // Русские цари. 1547–1917 / [Под ред. Х. И. Торке; Пер с нем. П. В. Алтухова]. Ростов-на-Дону: Феникс; [М.: Зевс], 1997. С. 469–486.

Ливен 2017 — *Ливен Д.* Навстречу огню: Империя, война и конец царской России / [Пер. с англ. Д. С. Бавина]. М.: Полит. энциклопедия, 2017.

Макдональд 2012 — *Макдональд Д.* Записка Дурново: официальный консерватизм и кризис самодержавия // Величие и язвы Российской империи: Междунар. науч.

сб. к 50-летию О. Р. Айрапетова / Сост. В. Б. Каширин. М.: Изд. дом. «Регнум», 2012. С. 270–299.

Ольденбург 1991 — *Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II. СПб.: Петрополь, 1991.

Рыбачёнок 2012 — *Рыбачёнок И. С.* Закат великой державы: Внешняя политика России на рубеже XIX–XX вв.: цели, задачи и методы. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2012.

Сагинадзе 2017 — *Сагинадзе Э.* Реформатор после реформ: С. Ю. Витте и российское общество. М.: Нов. лит. обозрение, 2017.

Соловьев 1991 — *Соловьев Ю. Б.* Князь В. П. Мещерский и его роль во внутренней политике в предвоенные годы // Проблемы социально-экономической истории России: К 100-летию со дня рождения Б. А. Романова / [Отв. ред. А. А. Фурсенко]. СПб.: Наука, 1991. С. 250–265.

Стогов 2007 — *Стогов Д. И.* Правомонархические салоны Петербурга — Петрограда (конец XIX — начало XX века). СПб.: Дмитрий Буланин, 2007.

Уортман 2004 — *Уортман Р. С.* Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II / Пер. с англ. И. А. Пильщикова. М.: ОГИ, 2004.

Фишер 2017 — *Фишер Ф.* Рывок к мировому господству. Политика военных целей кайзеровской Германии в 1914–1918 гг. / Пер. с нем Л. В. Ланника. М.: Полит. энциклопедия, 2017.

Цимбаев 2022 — *Цимбаев Н. И.* Николай II и его окружение в годы войны // Очерки русской культуры: Начало XX века / [Ред. кол.: Л. В. Кошман и др.]. М.: Полит. энциклопедия, 2022. С. 18–46.

Черникова 2017 — *Черникова Н. В.* Портрет на фоне эпохи: князь Владимир Петрович Мещерский. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2017.

McDonald 1993 — *McDonald D. M.* A lever without a fulcrum: domestic factors and Russian foreign policy, 1905–1914 // Imperial Russian foreign policy / Ed. by H. Ragsdale. Cambridge: Woodrow Wilson Center Press, 1993. P. 268–311.

Steinberg 1995 — *Steinberg M. D.* Introduction: Nicholas and Alexandra: An intellectual portrait // Steinberg M. D., Khrustalyov V. M. The fall of the Romanovs: Political dreams and personal struggles in a time of revolution. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1995. P. 1–38.

Vinogradoff 1962 — *Vinogradoff J.* Some Russian imperial letters to prince V. P. Meshchersky (1839–1914) // Oxford Slavonic Papers. Vol. 10. 1962. P. 105–158.

References

Alekseeva, I. V. (1998). *Miriel' B'iukenen: Svidetel'nitsa velikikh potriasenii* [Meriel Buchanan. A witness to great upheavals]. Liki Rossii . (In Russian).

Alekseeva, I. V. (2009). *Poslednee desiatiletie Rossiiskoi Imperii: Duma, tsarizm i soiuzniki Rossii po Antante. 1907–1917 gody* [The last decade of the Russian Empire: The Duma, Tsarism and Russia's allies in the Entente. 1907–1917]. Al'ians-Arkheo. (In Russian).

Chernikova, N. V. (2017). *Portret na fone epokhi: kniaz' Vladimir Petrovich Meshcherskii* [Portrait against the background of the epoch: Prince Vladimir Petrovich Meshchersky]. Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN). (In Russian).

Dodonov, B. F., & Kopylova, O. N. (2016). Lichnaia perepiska imperatora Nikolaia II: opyt rekonstruktsii kruga korrespondentov [Personal correspondence of Emperor Nicholas II: The experience of reconstructing the circle of correspondents]. *Otechestvennye arkhivy, 2016*(4), 3–13. (In Russian).

Fischer, F. (2017). *Griff nach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des kaizerlichen Deutschland, 1914/18*. Droste.

Heresch, E. (1994). *Tragik und Ende der letzten Zarin*. Wiener Verlag Himberg.

Ignat'ev, A. V. (2000). *Vneshniaia politika Rossii. 1907–1914. Tendentsii. Liudi. Sobytiia*. [Russia's foreign policy. 1907–1914: Trends. People. Events]. Nauka. (In Russian).

Iskra, L. M. (2010). Durnovo P. N. In V. V. Shelokhaev (Ed.). *Russkii konservatizm serediny XVIII — nachala XX veka. Entsiklopediia* (pp. 165–168). Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN). (In Russian).

Islamov, T. M. (2001). Avstro-Vengriia v pervoi mirovoi voine. Krakh imperii [Austria-Hungary in the First World War: The collapse of the Empire]. *Novaia i noveishaia istoriia, 2001*(5), 14–46. (In Russian).

Ivanov, A. A., & Kotov, B. S. (2014). "Predvidenie neobychainoi sily": o "prorocheskoi" zapiske P. N. Durnovo ["Foresight of extraordinary power": About the "prophetic" note by P. N. Durnovo]. In A. V. Repnikov et al. (Eds.). *Svet i teni Velikoi voiny: Pervaia mirovaia v dokumentakh epokhi* (pp. 51–57). ROSSPEN. (In Russian).

Koenen, G. (2005). *Der Russland-Komplex: Die Deutschen und der Osten, 1900–1945*. C. H. Beck.

Lieven, D. (2015). *Towards the flame: Empire, war and the end of Tsarist Russia*. Penguin.

Löwe, H.-D. (1995). Alexander III. In H.-J. Torke (Ed.). *Die russischen Zaren, 1547–1917* (pp. 339–353). Beck.

McDonald, D. M. (1993). A lever without a fulcrum: domestic factors and Russian foreign policy, 1905–1914. In H. Ragsdale (Ed.). *Imperial Russian foreign policy* (pp. 268–311). Woodrow Wilson Center Press.

McDonald, D. M. (1996). The Durnovo Memorandum in context: Official conservatism and the crisis of autocracy. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, 44*(4), 481–502.

Ol'denburg, S. S. (1991). *Tsarstvovanie imperatora Nikolaia II* [The reign of Emperor Nicholas II]. Petropol'. (In Russian).

Rybachenok, I. S. (2012). *Zakat velikoi derzhavy. Vneshniaia politika Rossii na rubezhe XX–XX vv.: tseli, zadachi i metody* [The decline of a great power: Russian foreign policy at the turn of the 19th–20th centuries: goals, objectives and methods]. Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN). (In Russian).

Saginadze, E. (2017). *Reformator posle reform. S. Iu. Vitte i rossiiskoe obshchestvo* [The Reformer after the reforms. S. Yu. Witte and the Russian society]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Solov'ev, Iu. B. (1991). Kniaz' V. P. Meshcherskii i ego rol' vo vnutrennei politike v predvoennye gody [Prince V. P. Meshchersky and his role in domestic politics in the pre-war years]. In A. A. Fursenko (Ed.). *Problemy sotsial'no-ekonomicheskoi istorii Rossii: K 100-letiiu so dnia rozhdeniia B. A. Romanova* (pp. 250–265). Nauka. (In Russian).

Steinberg, M. D. (1995). Introduction: Nicholas and Alexandra: An intellectual portrait. In M. D. Steinberg, & V. M. Khrustalyov. *The fall of the Romanovs: Political dreams and personal struggles in a time of revolution* (pp. 1–38). Yale Univ. Press.

Stogov, D. I. (2007). *Pravomonarkhicheskie salony Peterburga — Petrograda (konets XIX — nachalo XX veka* [Right-wing monarchical salons of St. Petersburg — Petrograd (late 19th — early 20th century)]. Dmitrii Bulanin. (In Russian).

Tsimbaev, N. I. (2022). Nikolai II i ego okruzhenie v gody voiny [Nicholas II and his entourage during the war]. In L. V. Koshman et al. (Eds.). *Ocherki russkoi kul'tury: Nachalo XX veka* (pp. 18–46). Politicheskaia entsiklopediia. (In Russian).

Vinogradoff, J. (1962). Some Russian imperial letters to prince V. P. Meshchersky (1839–1914). *Oxford Slavonic Papers, 10*, 105–158.

Wakounig, M. (2007). *Ein Grandseigneur der Diplomatie. Die Mission von Franz de Paula Prinz von und zu Liechtenstein in St. Petersburg 1894–1898*. Lit.

Wortman, R. S. (2000). *Scenarios of power: Myth and ceremony in Russian monarchy, Vol. 2: From Alexander II to the abdication of Nicholas II*. Princeton Univ. Press.

Информация об авторе

Евгений Евгеньевич Юдин
кандидат исторических наук
доцент, кафедра истории, Московский педагогический государственный университет
Россия, 119991, Москва, Малая Пироговская ул., д. 1, стр. 1
✉ *evgeny_yudin@mail.ru*

Information about the author

Evgeny Evgenevich Yudin
Cand. Sci. (History)
Associate Professor, History Department, Moscow Pedagogical State University
Russia, 119991, Moscow, Malaya Pirogovskaya Str., 1, Bld. 1
✉ *evgeny_yudin@mail.ru*

A. Slimovich [a]

https://orcid.org/0000-0002-7297-4942
✉ *aslimovich@gmail.com*

V. García Beaudoux [b]

https://orcid.org/0000-0002-7297-4942
✉ *aslimovich@gmail.com*

[a] *Национальный научный и технический исследовательский совет (CONICET) (Аргентина, Буэнос-Айрес)*
[b] *Университет Буэнос-Айреса (Аргентина, Буэнос-Айрес)*

Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios

Аннотация. В статье анализируются особенности стиля коммуникации женщин-политиков в TikTok. Исходная предпосылка исследования состоит в том, что по причине своей гендерной принадлежности они представляют инаковость в цифровых политических сценариях. Эмпирическую базу исследования составила коммуникация в TikTok четырех женщин-политиков из Испании и четырех из Аргентины. Применен метод контент-анализа. Общая выборка составила 400 единиц анализа, взятых из совокупности публикаций, сделанных в TikTok восемью женщинами-политиками из Аргентины и Испании. Проанализировано по 50 видеороликов, опубликованных каждым из политических инфлюенсеров в контексте национальных избирательных кампаний в обеих странах. В случае с испанскими женщинами-политиками в выборку вошли видеоролики, опубликованные до 23 июля 2023 г. включительно (т. е. до даты всеобщих выборов в Испании), в случае с аргентинскими женщинами-политиками — видеоролики, опубликованные до 13 августа 2023 г. включительно (т. е. до даты проведения одновременных открытых первичных выборов (PASO) в Аргентине). Результаты позволили авторам выявить предпочтения анализируемых политиков в отношении типов создаваемых видеороликов, классифицировать типы передаваемых ими эмоций, основной контент, который они распространяют, а также степень персонализации их видеороликов.

Ключевые слова: политические инфлюенсеры, инаковость, коммуникативные стили, TikTok, цифровая политическая коммуникация

Для цитирования: *Slimovich A., García Beaudoux V.* Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 122–138. EDN: JPYKSC.

Поступило 22 июня 2024 г.; принято 12 октября 2025 г.

© A. SLIMOVICH, V. GARCÍA BEAUDOUX, 2025

A. Slimovich [a]
https://orcid.org/0000-0002-7297-4942
✉ *aslimovich@gmail.com*

V. García Beaudoux [b]
https://orcid.org/0000-0002-7297-4942
✉ *aslimovich@gmail.com*

[a] *National Council for Scientific and Technical Research (CONICET) (Argentina, Buenos Aires)*
[b] *University of Buenos Aires (Argentina, Buenos Aires)*

Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios

Abstract. This paper analyzes the communication of female political influencers on TikTok, based on the assumption that, due to their gender, they represent otherness on social media. The characteristics of their communication styles, the performance on TikTok of four female political influencers from Spain and four from Argentina were explored. This is a cross-sectional, descriptive, exploratory research. The content analysis method was applied to the selected publications. The total sample is made up of 400 units of analysis, drawn from the universe of publications made on TikTok by eight female political influencers from Argentina and Spain. Fifty videos were analyzed for each influencer selected, in the context of national-level electoral campaigns in both countries. In the case of the Spanish women, the data collection period consisted of fifty videos published by each of them before 23 July 2023 inclusive, the date of the general elections in Spain. With reference to the Argentinian women, 50 videos published by them before and including 13 August 2023, the date of the PASO (Simultaneous Open Primary Elections) in Argentina, were collected. The results allowed us to identify their preferences in the types of videos they produce, classify the types of emotions they communicate, the main contents they choose to disseminate, as well as the degree of personalization that characterizes their clips.

Keywords: political influencers, otherness, communication styles, TikTok, digital political communication

To cite this article: Slimovich, A., & García Beaudoux, V. (2025). Female political influencers in Argentina and Spain: Otherness in digital political scenarios. *Shagi / Steps, 11*(4), 122–138. EDN: JPYKSC.

Received June 22, 2024; accepted October 12, 2025

© A. SLIMOVICH, & V. GARCÍA BEAUDOUX, 2025

Introduction

Communication by female political influencers on the digital platform TikTok represents the object of interest of the study discussed in this article. It is necessary to make explicit three basic assumptions underlying the design of our research [Gouldner 1970]. The first of them is that we start from the observation that political communication in general, and digital political communication in particular, are areas that require the incorporation of the gender perspective [García Beaudoux 2017; García Beaudoux et al. 2018; 2020; Norris 1997]. The second underlying assumption is that we stipulate that female digital political influencers constitute an exclusive and different category from professional journalists, from people who dedicate themselves to politics professionally, and from people who act as "cyber-activists" [De Ugarte 2007], "digital activists" [Trere et al. 2021] or "militant Internet users" [Slimovich 2012; 2022]. The third underlying assumption is that due to their gender, female political influencers represent otherness on social media: male and female digital political participation is perceived differently, women tend to face more repercussions and hostility [Håkansson 2023], and also to be perceived as guests in someone else's house [García Beaudoux 2017].

Political influencers

The role of political influencers in contemporary political communication has been the subject of several studies which have demonstrated their growing importance in this field. Riedl et al. [2021] have concluded that social networks have been positively influenced by political influencers, with contributions to education and political engagement being particularly beneficial. However, there are also negative aspects, including the potential for radical political ideology or conspiracy discourses to be disseminated virally. Casero-Ripollés [2020] posits that the principal function of these digital political figures is to attempt to shape the configuration of the public agenda and public opinion through the exercise of technologically mediated personal influence. The phenomenon of influencers who begin to produce political content once they are already known for other issues has been documented [Suuronen et al. 2022]. Their impact on the political behavior of their followers is significant. Conversely, research has demonstrated that political influencers who align themselves with right-wing ideologies can incite their followers to embrace more radical ideologies [Lewis 2018]. Additionally, studies have indicated that political influencers can influence digital activism [Slimovich 2022] and foster greater political engagement among younger demographics [Schmuck et al. 2022].

This paper proposes that there are three fundamental characteristics that define a political influencer. Firstly, they must have a significant following on a digital platform. Secondly, they must demonstrate the capacity to advocate for a particular position. Thirdly, they must not be a professional journalist or politician.

Women as otherness

According to Simone de Beauvoir [1949], the concept of otherness refers to the fact that those who have the most political power are also those who control the representation that exists in our societies about the different social groups that make it up. The author argues that women's social identity has been constructed in the context of a patriarchal system by men in the service of their own interests, where men represent the absolute and women, on the contrary, are defined in relation to them and constitute 'the other'. This otherness, moreover, is not neutral: it implies a hierarchization of difference.

Gender is not only a primary symbolic referent that divides the world into men and women, but also classifies and hierarchizes this difference, subordinating the feminine [Ortner 1974]. It is a generic ordering of the social world that naturalizes male domination [Bourdieu 1996]. Asakura [2004] affirms that in myths, for example, it is possible to observe symbolic codes around which meanings are constructed, social practices are articulated, and explanations are generated that have great power for social cohesion. The author points out that in all creation myths women are in the background: Eve was created from one of Adam's ribs, and was also created in function of him, to accompany him.

Gender is not biological; on the contrary, it is a social construction based on sexual differences [García Beaudoux 2017]. In this binary system, not only is a descriptive and prescriptive difference between 'female' and 'male' established, but this difference also implies a hierarchy. Women are constructed as different from men, and in our culture the differentiation is not general or neutral, but in terms of a superior or inferior, because we live in a culture where every difference is hierarchized [Fernández 1993: 112]. Otherness is, from a pluralist position, that which is considered different [Torres León 2023]. The feminine has been read from a position of otherness, in terms of what is constructed by patriarchy:

> ...feminine otherness located in a place of inferiority, especially from the constitution of what I will call the nominating group that marks and constructs a sign that indicates inferiority, in this case anchored in genital difference, the foundation of the architecture of sexual bodies, invented for the group marked as subaltern [Cano Evangelina 2016: 50].

Since the beginning of politics, women have occupied the place of otherness. For centuries, political decision-making spaces were a territory exclusively occupied by men. It was not until 1893 that New Zealand, followed already in the 20th century by Australia in 1902, Finland in 1906 and Norway in 1907, led the recognition of women's right to vote. Although there are many countries in the world in which women can currently exercise the right to choose and be elected, politics continues to be an unequal scenario for women. According to the *Map of women in politics* prepared by UIP and UN Women (2023), women constitute only 11.3% of Heads of State and 9.8% of Heads of Government of the nations of the planet, they occupy only 26.5% of parliamentary seats, and less than one minister in four is a woman, given that women hold only 22.8% of ministerial portfolios. Similarly, women face barriers in the form of glass ceilings within po-

litical parties [García Beaudoux 2017]. According to data from the Latin American Political Reform Observatory (2022), only 15.4% of political parties in Latin America are led by a woman, while they make up half of their membership. These scenarios, characterized by inequality, which place women in the place of otherness, are also manifested for women who dedicate themselves to communicating politics. Although on digital platforms like TikTok female people have more followers, produce more content, generate greater engagement and follow more accounts, male users are the ones who dominate the scene, being the ones who obtain more followers, likes and comments when compared to female users [Kennedy 2020; García-Marin, Salvat-Martinrey 2022].

Politics on TikTok

Since the beginning of the mass media politics has been mediated [Verón 2001; 2013]. Mediatization refers to the relationship between the transformation of media and communication, and culture and society [Hepp 2020]. Currently, political communication involves a process of deep mediatization [Hepp 2022]. In other words, society and human practices are increasingly transformed by the ubiquity of the media, taking into account digital spaces and the cross-media nature of mediatization. Deep mediatization is then an advanced stage of mediatization in which all elements of our social world are intricately related to the media and its infrastructures [Couldry, Hepp 2013: 7].

From a critical perspective, it has been investigated how media platforms are technocultural constructions and socio-economic structures [Van Dijck 2016]. In this sense, the online and offline worlds are connected, and new forms of culture are generated, while social networks such as TikTok exploit users' information.

In this framework of deep mediatization, which has been accentuated by the coronavirus pandemic, the TikTok social network has become a privileged space for the construction of leadership in recent years. Storytelling is a crucial tool for leadership development, and TikTok has entered the media scene based on different audiovisual rules and showing new possibilities of storytelling [Sánchez Castillo 2021].

Similarly, TikTok allows leaders to create new dynamics of interaction with their audiences, as it deepens the phenomenon of 'politainment' and info-entertainment [Zamora-Medina et al. 2023; Acosta 2022]. For this reason, it is particularly successful in addressing young people [Zamora-Medina et al. 2023; Omar, Dequan 2022; Ariza et al. 2022].

In the TikTok accounts of political leaders, playful, fictional and entertainment content coexist [Slimovich 2025] with more traditional propaganda content [Gómez de Travesedo et al. 2023]. Young audiences also find appealing the fact that every Internet user can produce their own content from their own account.

The above is evidence of aspects of the platform that have been studied. However, when it comes to studying the content that users produce, there are still vast areas to explore.

In this study, we sought to answer the following question: What are the communication styles employed by political influencers as a means of presenting themselves as the other in the context of electoral campaigns in Argentina and Spain? This article presents our findings in response to this question.

In alignment with the research question, four specific objectives were identified for investigation: to ascertain the types of videos female influencers prefer to produce for TikTok, the types of emotions and content they are inclined to communicate, and the extent to which they personalize the clips they share. Below we present the results of a research that analyzes the communication profiles of Spanish and Argentine female influencers' policies on TikTok in relation to those objectives.

Method, sample, procedure and definition of variables

The general objective of the research is to investigate the characteristics of the communication styles of female influencers' policies on TikTok. We define the concept of "communication style" following Steimberg (2013), who sees it as a way of doing media. In this way, we understand it as the set of recurring attributes that political influencers use in interactions with their followers. Our research design is transversal, descriptive and exploratory. The method used is content analysis.

The universe from which the sample was drawn are the publications made on TikTok by eight female political influencers, four from Argentina and four from Spain. The sample is of an incidental type; it presents a total of 400 units of analysis formed as follows: fifty videos published by each of the selected female political influencers.

The choice of Argentina and Spain is predicated on the fact that in both countries elections were held concurrently to elect the highest authority of the executive power during the same months. In other words, it is the political context that allows for a comparison between these two countries.

The eight female political influencers whose videos constitute the sample under analysis were selected according to the following criteria: firstly, that they are not journalists or in political positions; secondly, that their publications are predominantly about public and political issues; thirdly, that they have an active profile on the TikTok platform; fourthly, that they have a minimum of 15 000 followers; fifthly, that their name is verifiable; sixthly, that their image appears in their publications; and finally, that their nationality is Spanish or Argentine.

This study is exploratory in nature and descriptive in scope. As it is based on incidental sampling, the results obtained are not representative in scope and therefore limited in their generalizability.

The measurement was carried out in the context of national electoral campaigns in the two countries. In the case of the Spanish subsample, the fifty videos published prior to July 23, 2023 were analyzed, as that was the day of the elections in Spain. Regarding the Argentine subsample, the fifty videos published prior to August 13, 2023 inclusive, the day on which the PASO took place in Argentina (Mandatory Simultaneous Open Primary elections), were considered.

Political influencers analyzed

Political influencers were analyzed[1] according to the type of positioning they adopt through videos. This analysis was developed in previous works [Slimovich 2022] and is based on the following classification: 'Internet users who support a political force, idea, candidate or party', 'Internet users who oppose a political force, idea, candidate or party', and 'citizen Internet users' who generate socio-political content but do not express their support or opposition.

- Luciana Ofman (Argentina), 205 500 followers. She establishes her identity as an 'Internet user who is opposed to Kirchnerism'. In other words, she presents herself as an Internet user who is critical of the governments of Cristina Fernández de Kirchner (2007–2015) and Alberto Fernández (2019–2023), as well as of the presidential candidacy of Sergio Massa for the Frente de Todos.
- Micaela Baraibar (Argentina), 58 000 followers. She self-identifies as a member of the Kirchnerist group La Cámpora. In this manner, she establishes her identity as an 'Internet user and follower of Kirchnerism'.
- Valentina Scaglia (Argentina), 42 900 followers. She participates with her videos with a political stance adhering to the presidential candidacy of libertarian Javier Milei. Her political content positions her as an 'Internet follower of Milei'.
- Zarina Hormachea (Argentina), 66 500 followers. She participates with her videos with a political stance adhering to the presidential candidacy of Patricia Bullrich, a member of the centre-right party, Juntos por el Cambio. She is thus an 'Internet user adherent to Juntos por el Cambio'.
- Carla Galeote (Spain), 396 300 followers. She is an outspoken opponent of the radical right-wing political party VOX. She is an Internet user who is in opposition to the political party VOX.
- Ana Salazar (Spain), 17 100 followers. She does not explicitly endorse any particular party or candidate. She presents herself as a 'citizen Internet user'.
- Lucia de Castro (Spain), 54 200 followers. She adopts a position of opposition to right-wing political parties in Spain. She is an Internet user who is opposed to the Spanish right-wing political movement.
- Miriam Jimenez Lastra (Spain), 35 300 followers. She takes a critical stance regarding the capitalist system.

As mentioned in the introduction, four specific objectives guided the research, namely:

O1. Explore influencers' preferences in the types of videos produced on TikTok;

O2. Classify the types of emotions they communicate on TikTok;

[1] The number of followers was monitored in August 2023.

O3. Explore the content they choose to communicate on TikTok;

O4. Explore the degree of personalization in your TikTok clips.

Below are the conceptual and operational definitions and stipulations of the variables and indicators related to the four objectives.

Variable 1. Type of video used. This variable refers to the type of format of the videos published by female political influencers on TikTok. They were classified according to five possible categories: filmed in the territory, filmed in a media outlet, filmed in the influencer's home, filmed on another video and filmed on top of comments.

Variable 2. Type of emotion communicated. The emotions communicated in each clip were classified under one of twelve categories: joy, sadness, love, fear, anger, disgust, calm, guilt, shame, pride, hope, optimism.

Variable 3. Contents. The contents refer to the topics that are included in the videos. They were classified under one of seven categories: comments about the participation of electoral candidates in public situations or in the media; promotion of the management of an electoral candidate or a political leader; humanization of the influencer when she shares aspects of her personal life in the videos; participation of the influencer in the media; publications that challenge citizens; meetings with other influencers; and references to the social, political or electoral scenario.

Variable 4. Personalization. This is a bivalent variable. The contents that refer to personal attributes were classified under the label of personalization, and it was considered that there is no personalization when the contents refer to external situations or events.

Results

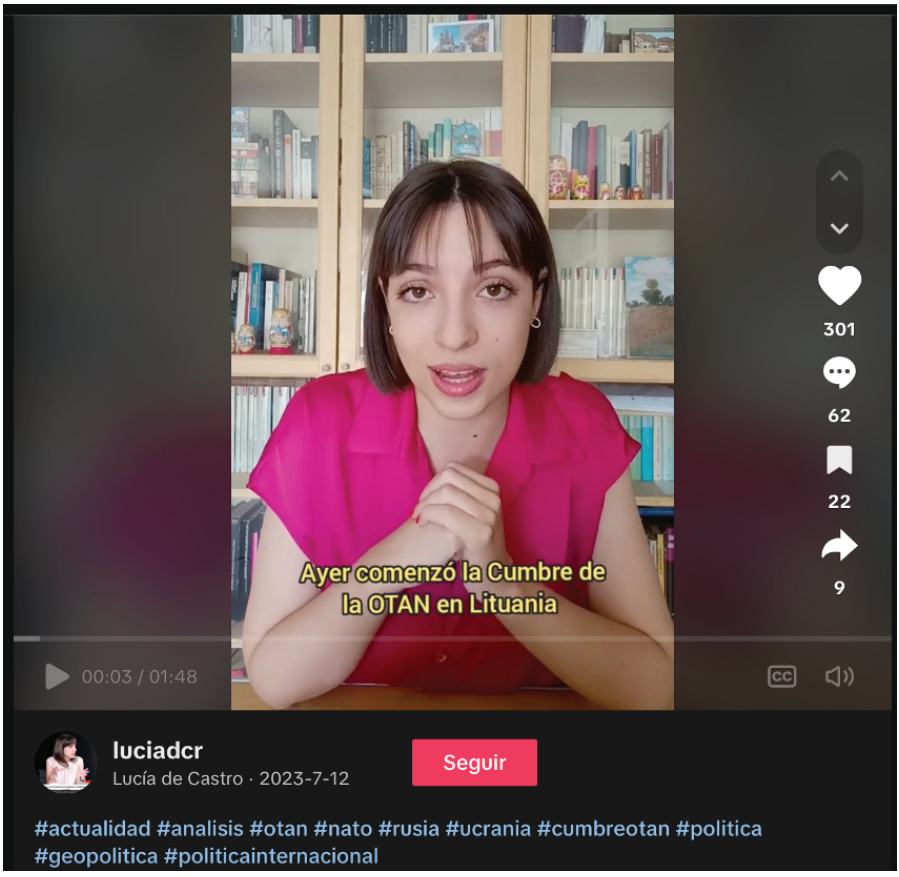
The main results are presented below, organized according to the objectives.

Table 1

Preferences in the types of videos influencers produce on TikTok

		Frequency	Percentage	Valid percentage
Valid	1. Video recorded in the territory	50	12.5	12.5
	2. Video recorded in media	27	6.7	6.7
	3. Video recorded at home	253	63.1	63.1
	4. Video recorded about comments and in response to them	9	2.2	2.2
	5. Video where the *influencer* is recorded on top of another video	43	10.7	10.7
	6. Others	19	4.7	4.7
	Total	401	100.0	100.0

It is observed that 63.1% of the videos shared by political influencers on TikTok fit the format of recordings made in their own homes, showing various spaces such as their desks, living rooms and even kitchens (see table 1). This type of visual content seeks to convey a feeling of spontaneity and everyday life. Therefore, the type of video that humanizes the political influencer prevails. Although they sometimes used other video formats, these were used much less frequently, in the best cases barely exceeding 10%. Thus, approximately 12.5% corresponds to clips recorded in various locations, 10.7% consists of videos in which the influencer is recorded superimposed on other content taken from social networks, 6.7% consists of recordings made in the media, and only 2.2% refers to a very common type of format on TikTok for other types of users, which involves "videos recorded in response to comments and in reaction to them." This highlights that when it comes to political influence, the most used formats do not necessarily coincide with those most used for mere entertainment purposes.



Video of political influencer at home
Source: video posted on @luciadcr on 12 July 2023. https://www.tiktok.com/@luciadcr/video/7254887368870645018

Table 2

Types of emotions communicate by the influencers on TikTok

		Frequency	Percentage	Valid percentage
Valid	1. Happiness	44	11.0	30.8
	2. Sadness	1	0.2	0.7
	3. Love	3	0.7	2.1
	4. Anger/anger	55	13.7	38.5
	5. Disgust/disgust	3	0.7	2.1
	6. Calm	1	0.2	0.7
	7. Shame	9	2.2	6.3
	8. Hope	13	3.2	9.1
	8. Optimism	3	0.7	2.1
	9. Gratitude	1	0.2	0.7
	10. Pride	6	1.5	4.2
	11. Other	4	1.0	2.8
	Total	143	35.7	100.0
Lost	System	258	64.3	
Total		401	100.0	

The two emotions that were expressed most regularly, in practically identical proportions, are anger (38.5%) and joy (30.8%) (see table 2). This results in a balance between positive and negative emotions in emotional communication in general. As shown in table 3, 50.7% of the emotions transmitted were positive in nature, while 49.3% were negative emotions.

Table 3

Positive and negative emotions

		Frequency	Percentage	Valid percentage
Valid	Positive	69	17.2	50.7
	Negative	67	16.7	49.3
	Total	136	33.9	100.0
Lost	System	265	66.1	
Total		401	100.0	

Table 4

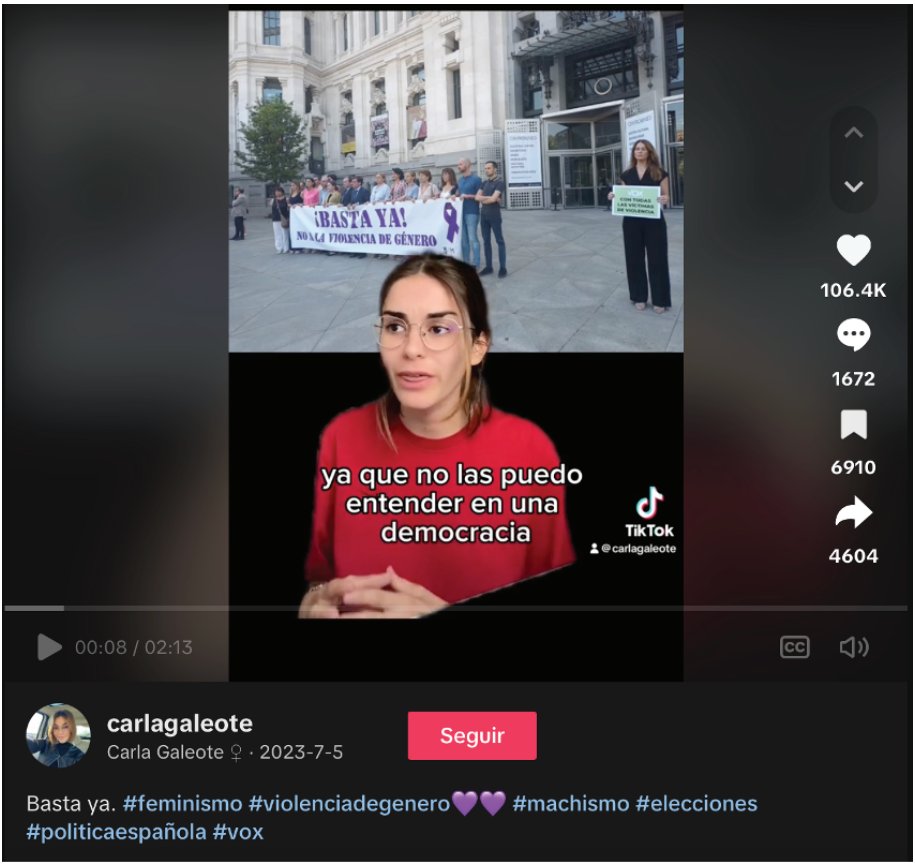
Content the influencers choose to communicate on TikTok

		Frequency	Percentage	Valid percentage
Valid	1. Comment on the participation of candidates in public situations or in the media	55	13.7	13.8
	2. Promote the management of a candidate or political leader	37	9.2	9.3
	3. Humanization (personal, everyday life situations, friends, family)	51	12.7	12.8
	4. Participation of the *influencer* in the media	8	2.0	2.0
	5. Interpellation to citizens	1	0.2	0.3
	6. Meeting with other political *influencers*	2	0.5	0.5
	7. References to the social, political and / or electoral context	246	61.3	61.5
	Total	400	99.8	100.0
Lost	System	1	0.2	
Total		401	100.0	

The vast majority, that is, 61.5% of the publications, are related to general content linked to the social and political context (see table 4). This shows that the content of political influencers is closely linked to the sociopolitical events of each country. To illustrate, in the video uploaded by @LuliOfman on 11 January 2023, the Argentine president's participation in an inauguration, where he was met with disapproval, is described[2]. Or in the case of the video posted by @anasalazar on 16 January 2023 in which she is seen describing the polls for the elections in the Spanish region of Castilla y León[3].

Other types of content were found in the videos to a lesser extent. For example, 13.8% of the clips addressed the participation of candidates in public events or in the media, which made it possible to observe the connection between the influencers and the politicians they support or criticize. Likewise, 12.8% of the videos presented content intended to humanize the influencer, showing aspects of her personal and daily life, interactions with friends and family, that are not directly related to political or social issues.

[2] URL: https://www.tiktok.com/@luliofman/video/7187502475857972485.
[3] UL: https://www.tiktok.com/@ana_salazzar/video/7053917672785874182.



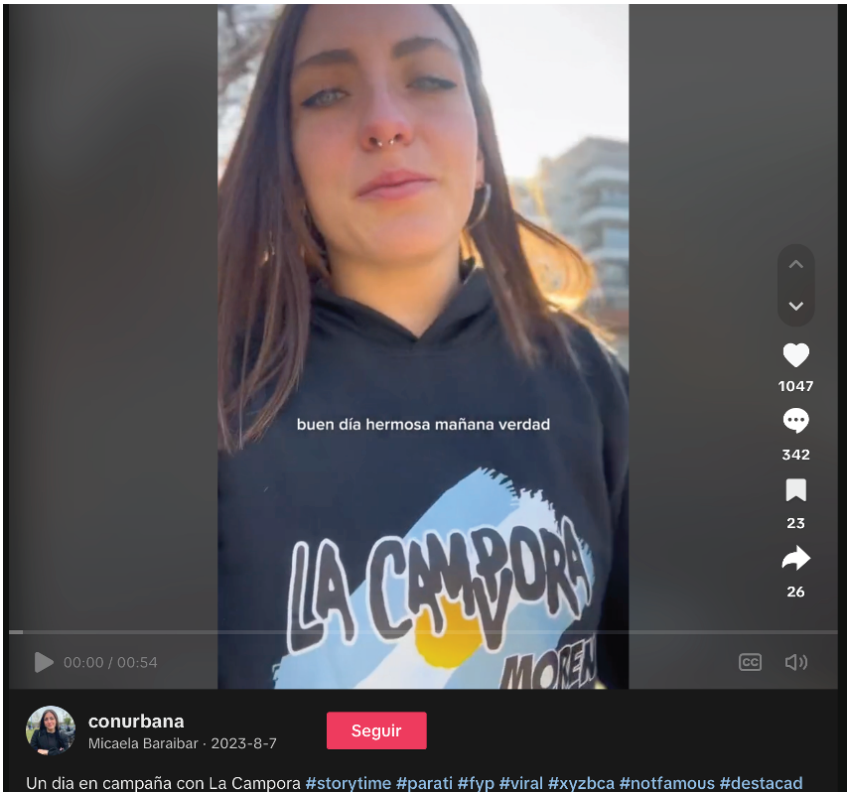
Video of political influencer expressing anger
Source: video posted on @carlagaleote on 5 July 2023. https://www.tiktok.com/@carlagaleote/video/7252315980162977050?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7138437096687666694

Table 5

Degree of personalization in TikTok clips

		Frequency	Percentage	Valid percentage
Valid	1. Yes (personal attributes)	180	44.9	44.9
	2. No (situations or events)	221	55.1	55.1
	Total	401	100.0	100.0

Table 5 shows that the contents that refer to situations and events are predominant compared to those that mention the personal attributes of the influencers or politicians, although the discrepancy does not reach statistical significance (55.1% versus 44.9%).



Video of political influencer expressing joy
Source: video posted on @conurbana on 7 August 2023
https://www.tiktok.com/@conurbana/video/7264546728739638534

Final thoughts

For this work we start from the assumption that female political influencers constitute a different and exclusive category, and that due to their gender condition, they represent otherness on social media. In this sense, we aim to reconstruct the communication styles of digital political otherness, understanding that the contents they produce on social networks impact the political-media and digital agenda.

Based on the results obtained, invariants were found in the communication styles of the sample made up of the political influencers analyzed.

First of all, it stands out that, compared to other types of videos, influencers tend to use videos recorded in their own homes by far. This style contributes to creating a feeling of proximity and intimacy in the relationship that the audience establishes with them. Furthermore, in line with this, almost 45% of the videos they publish are characterized by personalization, since they share their own thoughts, emotions and experiences directly when addressing certain facts, situations or public, social and political events.

When we explore the scope of conveyed emotions, we see an equal distribution between the communication of positive emotions, such as joy, which fit well with the playful nature of TikTok, and the communication of negative emotions, such as anger, which can serve as a motivating resource. It is relevant to highlight that none of the influencers used fear as a communication strategy.

Regarding the content, and considering that the measurement was carried out during the electoral campaign period in both Argentina and Spain, a predominance of content related to social and political issues stands out compared to other types of content. Far from the logic of politainment, the type of content published by women influencers differs from the hegemonic communication practices documented in current academic literature. Their communication styles are characterized by the preparation and publication of political content, which is in complete contrast to the mainstream of TikTok publications. Unlike the communication of the female influencers in our study sample, the political discourse of political parties and influencers on TikTok has adapted its rhetoric to a form of entertainment, favouring viralization over reflection [Berdón Prieto et al. 2023]. TikTok is also a platform where politics is represented through the game frame, favoring emotional responses, and the publication of content that falls into the category of politainment [Cervi et al. 2021]. In contrast to the content published by female influencers, it has been found that most of the political content on this platform displays an entertainment dimension and that, in general, in the political arena TikTok is used almost exclusively for politainment [Cervi et al. 2023].

Finally, when analyzing the presence of clips in which Argentine and Spanish political influencers comment on the participation of candidates in various types of situations and events, as well as promoting or criticizing their ideas, a connection is observed between the content they publish and the political speeches of the leaders whom they support or reject.

Appendix

Profiles of the influencers

Name and surname	User on TikTok	Nationality	Number of followers on TikTok	Link to profile
Luciana Ofman	@luliofman	Argentina	205000	https://www.tiktok.com/@luliofman?is_from_webapp=1&sender_device=pc
Micaela Baraibar	@conurbana	Argentina	58000	https://www.tiktok.com/@conurbana?_t=8eb8ASSS9GY&_r=1
Valentina Scaglia	@politik_conceptos_falopa	Argentina	42900	https://www.tiktok.com/@politik_conceptos_falopa?_t=8eb8tXmANUM&_r=1
Zarina Hormachea	@zariradicheta	Argentina	66500	https://www.tiktok.com/@zariradicheta?_t=8ecEqsBp9ld&_r=1

Name and surname	User on TikTok	Nationality	Number of followers on TikTok	Link to profile
Carla Galeote	@carlagaleote	Spain	396300	https://www.tiktok.com/@carlagaleote?_t=8eb8LHyFTHB&_r=1
Ana Salazar	@ana_salazzar	Spain	17100	https://www.tiktok.com/@ana_salazzar?_t=8eb8Sjr1uAI&_r=1
Lucia de Castro	@luciadcr	Spain	54200	https://www.tiktok.com/@luciadcr?_t=8eJhLysUXaQ&_r=1
Miriam Jimenez Lastra	@miriamjlas	Spain	35300	https://www.tiktok.com/@miriamjlas?_t=8eJhRnKnDWv&_r=1

References

Acosta, M. (2022). La pandemia como oportunidad. El Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en TikTok. Astrolabio. *Nueva Época, 29*, 181–206. https://dx.doi.org/10.55441/1668.7515.n29.31898.

Ariza, A., March, V., & Torres, S. (2022). Una radiografía del uso de TikTok en Argentina. Tsafiqui. *Revista Científica en Ciencias Sociales, 12*(19), 29–39. https://doi.org/10.29019/tsafiqui.v12i19.1098.

Asakura, H. (2004). ¿Ya superamos el "género"? Orden simbólico e identidad feminista. *Estudios sociológicos, 22*(66), 719–743.

Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe.* Gallimard

Berdón-Prieto, P., Herrero-Izquierdo, J., & Reguero-Sanz, Itziar (2023). Political polarization and politainment: Methodology for analyzing crypto hate speech on *TikTok*. *Profesional de la información, 32*(6), e320601. https://doi.org/10.3145/epi.2023.nov.01.

Bourdieu, P. (1996). La dominación masculina. *La ventana, 3*, 7–95.

Cano Evangelina, J. (2016). La "otredad" femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas. *Asparkía, 29*, 49–62. http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2016.29.4.

Casero-Ripollés, A. (2020). Political influencers in the digital public sphere. *Communication & Society, 33*(2), 171–173. http://dx.doi.org/10.15581/003.33.2.171-173.

Cervi, L., Tejedor, S., & Marín Lladó, C. (2021): TikTok and the new language of political communication: the case of Podemos. *Cultura, Lenguaje y Representación, 26*, 267–287.

Cervi, L., Tejedor Calvo, S., & García Blesa, F. (2023). TikTok and political communication: The latest frontier of politainment? A case study. *Media and Communication, 11*(2), 203–217.

Couldry, N., & Hepp, A. (2013). Conceptualising mediatization: Contexts, traditions, arguments. *Communication Theory, 23*(3), 191–202.

Fernández, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión*. Paidós.

García Beaudoux, V. (2017). *¿Quién teme el poder de las mujeres? Bailar hacia atrás con tacones altos.* Grupo 5.

García Beaudoux, V., D'Adamo, O., & Gavensky, M. (2018). Una tipología de los sesgos y estereotipos de género en la cobertura periodística de las mujeres candidatas. *Revista Mexicana de Opinión Pública, 13*(24), 113–129.

García Beaudoux, V., D'Adamo, O., Berrocal, S., & Gavensky, M. (2020). Stereotypes and biases in the treatment of female and male candidates on television shows in the 2017 legislative elections in Argentina. *RLCS: Latin Journal of Social Communication, 77*, 275–293.

García-Marín, D., & Salvat-Martinrey, G. (2022). Viralizar la verdad. Factores predictivos del engagement en el contenido verificado en TikTok. *Profesional de la información, 31*(2). https://doi.org/10.3145/epi.2022.mar.10.

Gómez de Travesedo-Rojas, R., Gil-Ramírez, M., & Chamizo-Sánchez, R. (2023). Comunicación política en TikTok: Podemos y VOX a través de los vídeos cortos. *Ámbitos: Revista Internacional De Comunicación, 60*, 71–93. https://doi.org/10.12795/Ambitos.2023.i60.04.

Gouldner, A. W. (1970). *The coming crisis in Western sociology.* Basic Books.

Håkansson, S. (2023). Explaining citizen hostility against women political leaders: A survey experiment in the United States and Sweden. *Politics & Gender, 20*(1), 1–28. https://doi.org/10.1017/S1743923X23000144.

Hepp, A. (2020). *Deep mediatization*. Routledge.

Hepp, A. (2022). De la mediatización a la mediatización profunda. *DeSignis, 37*, 35–44. http://dx.doi.org/10.35659/designis.i37p35-44.

Kennedy, M. (2020). "If the rise of the TikTok dance and e-girl aesthetic has taught us anything, it´s that teenage girls rule the internet right now": TikTok celebrity, girls and the Coronavirus crisis. *European Journal of Cultural Studies, 23*(6), 1069-1076. https://doi.org/10.1177/1367549420945341.

Lewis, R. (2018, September 18). Alternative influence: Broadcasting the reactionary right on YouTube. *Data & Society*. https://datasociety.net/library/alternative-influence.

Norris, P. (Ed.) (1997). *Women, media and politics*. Oxford Univ. Press.

Omar, B., & Dequan, W. (2020). Watch, share or create: The influence of personality traits and user motivation on Tik-Tok mobile video usage. *International Journal of Interactive Mobile Technologies, 14*(4), 121–137. https://doi. org/10.3991/ijim.v14i04.12429.

Ortner, S. (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Rosaldo, & L. Lamphere (Eds.). *Woman, culture, and society* (pp. 67–88). Stanford Univ. Press.

Riedl, M., Schwemmer. C, Ziewiecki, S., & Ross, L. M. (2021). The rise of political influencers — Perspectives on a trend towards meaningful content. *Frontiers in Communication, 6*, 752656. https://doi.org/10.3389/fcomm.2021.752656.

Sánchez Castillo, S. (2021). La construcción del liderazgo político y la identidad escenográfica en TikTok. In J. M. Muntané, & C. Sánchez (Eds.). *Cosmovisión de la comunicación en redes sociales en la era postdigital* (pp. 197–210). McGraw-Hill; Interamericana de España.

Schmuck, D., Hirsch, M., Stevic, A., & Matthes, J. (2022). Politics — simply explained? How influencers affect youth's perceived simplification of politics, political cynicism, and political interest. *The International Journal of Press/Politics, 27*(3), 738–762. https://doi.org/10.1177/19401612221088987.

Slimovich, A. (2012). El Facebook de los gobernantes. El caso de Cristina Fernández de Kirchner y de Mauricio Macri. In M. Carlón, & A. Fausto Neto (Eds.). *Las políticas de los internautas. Nuevas formas de participación* (pp. 137–154). La Crujía.

Slimovich, A. (2022). *Redes sociales, televisión y elecciones argentinas. La mediatización política en la "era k"*. Editorial Eudeba.

Slimovich, A. (2025). La elipsis de la polémica. Las lógicas políticas, mediáticas y digitales en la cuenta de TikTok del Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2020–2023). *Andamios. Revista de Investigación Social, 21*(56), 427–463. https://doi.org/10.29092/uacm.v21i56.1135.

Suuronen, A., Reinikainen, H., Borchers, N. S., & Strandberg, K. (2022). When social media influencers go political: An exploratory analysis on the emergence of political topics among Finnish influencers. *Javnost = The Public, 29*(3), 301–317, https://doi.org/10.1080/13183222.2021.1983367.

Torres León, A. (2023). Hacia una teoría crítica de la inclusión. Una revisión política y filosófica de la noción de otredad. *Revista latinoamericana de estudios educativos, 53*(2), 15–38. https://doi.org/10.48102/rlee.2023.53.2.553.

Trere, E., Candón-Mena, J., & Sola-Morales, S. (2021). Imaginarios activistas sobre Internet: Del mito tecno-utópico al desencanto digital. *CIC: Cuadernos de Información y Comunicación, 26*, 33–53. https://dx.doi.org/10.5209/ciyc.76147.

Ugarte, D. de (2007). *El poder de las redes, manual ilustrado para las personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. El cobre.

Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Siglo Veintiuno editores.

Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Norma. (1st ed. 1984).

Verón, E. (2013). *La semiosis social, 2. Ideas, momentos, interpretantes*. Paidós.

Zamora-Medina, R., Suminas, A., & Shahira, S. F. (2023). Securing the youth vote: A comparative analysis of digital persuasion on TikTok among political actors. *Media and Communication, 11*(2), 218–231. https://doi.org/mx3x; https://doi.org/10.17645/mac.v11i2.6348.

Информация об авторах

Ана Слимович
PhD
научный сотрудник, профессор, Национальный научный и технический исследовательский совет (CONICET)
Uriburu 950-6, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
✉ *aslimovich@gmail.com*

Вирджиния Гарсиа Боду
PhD
научный сотрудник, профессор, Исследовательский институт Джино Германи, Университет Буэнос-Айреса
Uriburu, 950, 6, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 1114, Argentina
✉ *dagar02@gmail.com*

Information about the authors

Ana Slimovich
PhD
Researcher, Professor, National Council for Scientific and Technical Research (CONICET)
Uriburu 950-6, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
✉ *aslimovich@gmail.com*

Virginia García Beaudoux
PhD
Researcher, Gino Germani Research Institute, University of Buenos Aires
Uriburu, 950, 6, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 1114, Argentina
✉ *dagar02@gmail.com*

M. C. Giorgi [a]
https://orcid.org/0000-0001-5347-6115
✉ *cristinagiorgi@gmail.com*

G. M. M. Villela [b]
https://orcid.org/0000-0002-9242-5991
✉ *villelagmm@gmail.com*

A. Oliveira [b]
https://orcid.org/0009-0008-4850-4255
✉ *ariane.o.sousa@gmail.com*

H. M. Santana Júnior [a]
https://orcid.org/0000-0001-9678-8549
✉ *santanajrhumberto@gmail.com*

[a] *Федеральный центр технологического образования Селсу Сукова-да-Фонсека (Бразилия, Рио-де-Жанейро)*
[b] *Государственный университет Рио де Жанейро (Бразилия, Рио-де-Жанейро)*

"God's people": Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war

Аннотация. В данной статье анализируется медиапродукция религиозных профилей в цифровых социальных сетях с применением метода картографического дискурс-анализа. Картографический дискурс-анализ используется для картирования психосоциальных ландшафтов, привязанностей, векторов сил, которые постоянно находятся в движении и не имеют иерархической структуры, — например, корней ризоматических растений, послуживших метафорическим источником вдохновения для Делёза и Гваттари. Цель исследования — выявить, как евангелические религиозные фундаменталистские группы, связанные с так называемыми новыми бразильскими правыми, стратегически используют цифровые медиа для конструирования, распространения и переосмысления политических дискурсов. Авторы выявляют взаимосвязи между дискурсивными практиками, для чего проводится исследование того, как эти группы освещали и комментировали конфликт между Израилем, ХАМАС и Палестиной — событие, происходящее в геополитическом, культурном и религиозном контексте, отличном от бразильского, — превращая его в упрощенный моральный нарратив, основанный на дихотомии добра и зла и политической сакрализации Государства Израиль. Будучи встроенными в динамику цифровых медиа, эти группы мобилизуют эссенциалистские, бинарные и редукционистские дискурсы для распространения своих истин, влияния на общественное мнение и привлечения поддержки для со-

© M. C. GIORGI, G. M. M. VILLELA, A. OLIVEIRA, H. M. SANTANA JÚNIOR, 2025

EDN: MPVPBH

циально-политических интервенций. Отмечено усиление языка вражды, направленного против социальных меньшинств, а также легитимация политических лидеров, разделяющих консервативные христианские ценности. Авторы приходят к выводу, что понимание этих дискурсивных практик имеет основополагающее значение для рассмотрения альтернативных форм политического вмешательства, способствующих уважению к разнообразию, равенству и укреплению демократической культуры.

Ключевые слова: церкви неопятидесятников, язык вражды, картографический анализ дискурса, религиозный фундаментализм, социальные сети, инаковость, новые бразильские правые, конфликт между Израилем, ХАМАС и Палестиной

Для цитирования: *Giorgi M. C., Villela G. M. M., Oliveira A., Santana Júnior H. M.* "God's people": Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 139–166. EDN: MPVPBH.

Поступило 22 июня 2024 г.; принято 30 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

M. C. Giorgi [a]
https://orcid.org/0000-0001-5347-6115
✉ *cristinagiorgi@gmail.com*

G. M. M. Villela [b]
https://orcid.org/0000-0002-9242-5991
✉ *villelagmm@gmail.com*

A. Oliveira [b]
https://orcid.org/0009-0008-4850-4255
✉ *ariane.o.sousa@gmail.com*

H. M. Santana Júnior [a]
https://orcid.org/0000-0001-9678-8549
✉ *santanajrhumberto@gmail.com*

[a] *Celso Suckow da Fonseca Federal Center for Technological Education (Brazil, Rio de Janeiro)*
[b] *State University of Rio de Janeiro (Brazil, Rio de Janeiro)*

"God's people": Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war

Abstract. This article analyzes media productions of religious profiles on digital social networks, based on Cartographic Discourse Analysis (used in the sense of mapping psychosocial landscapes,

© M. C. GIORGI, G. M. M. VILLELA, A. OLIVEIRA, & H. M. SANTANA JÚNIOR, 2025

EDN: MPVPBH

affections, vectors of forces that are always in motion and not hierarchical, such as the roots of rhizomatic plants that served as metaphorical inspiration for Deleuze and Guattari), to understand how evangelical religious fundamentalist groups, associated with the so-called *new Brazilian right*, strategically use digital media to construct, disseminate, and resignify political discourses. We then seek the interconnections betweens discursive practices. To this end, we investigate how these groups reported and commented on the Israel–Hamas–Palestine conflict – an event situated in a geopolitical, cultural, and religious context distinct from that of Brazil – transforming it into a simplified moral narrative based on the dichotomy between good and evil and the political sacralization of the State of Israel. We argue that, embedded in the dynamics of digital media, these groups mobilize essentialist, binary, and reductionist discourses to disseminate their *single truths*, influence public opinion, and garner support for socio-political interventions. As a result, we observe the strengthening of hate speech directed at social minorities, as well as the legitimization of political leaders aligned with conservative Christian values. We conclude that understanding these discursive practices is fundamental to considering alternative forms of political intervention that promote respect for diversity, equity and the strengthening of democratic culture.

Keywords: Neo-Pentecostal churches, hate speeches, Cartographic Discourse Analysis, religious fundamentalism, social media, otherness, New Brazilian right, Israel–Hamas–Palestine conflict.

To cite this article: Giorgi, M. C., Villela, G. M. M., Oliveira, A., & Santana Júnior, H. M. (2025). "God's people": Otherness and digital mediation in Brazilian evangelical narrative of the Israel–Hamas–Palestine war. *Shagi / Steps, 11*(4), 139–166. EDN: MPVPBH.

Received June 22, 2024; accepted October 30, 2025

Introduction

Even though humanity has advanced a lot since modern times — heading in a direction without many certainties and with many flexibilities — we live in a world marked by political polarization, in which conceptions that advocate a single and universal truth still prevail. Online social networks are a very fertile field for the growth of political polarization, since they divide Internet users into groups with very different positions. This would not be a problem in itself. However, this virtual environment, where you don't know, don't see, or have a relationship with the *Other* is very fruitful for disrespectful discussions, making polarization a real dispute between groups. Furthermore, a supposed anonymity allows anything to be said without the author suffering consequences "in the real world". More recently, in different Brazilian media — especially digital, — different groups reported and commented on the events of the war between Israel, Hamas and Palestine, giving it a specific interpretation, bound to

our own political disputes, transforming a complex conflict, which has lasted for more than 70 years, into a "war of good against evil".

Those groups and their productions are situated in a discursive debate centered on the aforementioned conflict. Although composed of different perspectives that are organized in a dispersed manner, approaching and distancing themselves at certain moments, these discourses are generally separated into two major political positions: the pro-Israel groups — whose most prominent profiles are generally aligned with the right-wing spectrum and with Christian religious leaders — and the pro-Palestine groups (generally identified by left-wing profiles). It is worth noting that this division is reinforced by these same groups, normally erasing or silencing the existence of less polarized perspectives.

The central debate is about the legitimacy of territorial control over disputed areas. Pro-Palestine groups argue that these are Palestinian territories, since they have lived there for centuries, therefore the Israeli occupation is illegal, full of violence and human rights violations, motivated by an ethnic dispute and a Zionist state project, which aims to exterminate the Palestinian population [Morais 2023]. As a result, some groups[1] go so far as to identify Hamas as a terrorist organization, yet still distinguish it from the Palestinian population, not representing its entirety, although the fighting has affected the majority of the population [Amnesty International 2024]. There are also understandings that relativize Hamas' terrorist actions as a response to the colonial project perpetrated by the Israeli military forces [Morais 2023].

On the other side, pro-Israel groups claims that these territories are Israeli, based on biblical texts that describe Israel as a "holy land". As such, they have a legitimate right to attack the Palestinian population, under the justification of fighting the terrorist group Hamas, and to take control and "pacify" these areas. This interpretation, based on biblical readings, often leads to the understanding that any opponent of the State of Israel is attacking the God of Christianity Himself, and must therefore be eliminated [Rosa 2010].

Based on these brief ideas, in this article, we aim to discuss the way in which this polarization has been emerging in Brazilian society, based on the amplification of the voices of religious leaders who entered legitimately, that is, through voting, into various institutions of a State that calls itself secular. Therefore, our debate and analyses are focused on a specific segment, the pro-Israel one, and specifically on the discursive productions of groups aligned with the right-wing fundamentalist Christian religious spectrum.

The discourses of certain evangelical[2] groups have been taking over the Brazilian reality, escaping the religious field and taking over political, social and cultur-

[1] As discussed earlier, this division and explanation of pro-Palestine and pro-Israel groups, with condensed and consistent arguments and perspectives, is an essentialization of much more complex points of views, situations, social and political groups. In reality, the discourses contain contradictions, temporary alignments and negotiations that, sometimes, are strategically silenced. Therefore, we initially discuss only the main distinctions between these groups, generally produced by themselves.

[2] Although the scope of this article is not to discuss the formation of evangelical groups in Brazil, it is essential to escape the trap of essentialism by those who understand them as a

al fields, in the most diverse debates and in the most diverse media. When addressing the emergence of evangelicals in the Brazilian political scene, Cunha [2019a] points out how transformations in gospel culture, in the transition from the 20th to the 21st century, provoked a process of publicization and politicization of these religious groups. Especially with the formation of the first evangelical bloc, in the Constituent Congress of 1986, this segment abandoned the posture of isolation in relation to political participation, beginning to live with ideals related to visibility in public life [Ibid.]. This process intensified in the early 2000s, through its rapprochement with the media, with greater institutionalized political participation, with the implementation of social projects in partnership with the public authorities, as well as with the establishment of other strategies.

In this sense, the different evangelical groups began to play an increasingly relevant role in the institutionalized political scenario, following common agendas and projects. Regardless of the peculiarities of the different groups that comprise the Brazilian evangelical segment, their main characteristics classically identified by the field of religious studies are, according to Cunha [2007]: 1) a predominant fundamentalist (literalist) reading of the Bible; 2) an emphasis on personal piety in the search for salvation of the soul; 3) frequent stances of rejection of non-Christian cultural manifestations in the country; 4) isolation from social demands (resulting from the spiritualization of issues of individual and social existence). In this work, they may be referred to as *neo-Pentecostal evangelicals* or *fundamentalist evangelicals*, since we understand that, in the Brazilian context, the term evangelicals designates a broader and more heterogeneous group, but the group that interests us is mostly composed of those who are part of neo-Pentecostal denominations and follow fundamentalist precepts.

One of the biggest strategies of these groups has been to take advantage of the great reach of online social networks, as a manner to propagate hateful ideas against everything and everyone that does not fit into what they have established as "God's truth" [Dreher 2006]. To achieve this goal, they very often detach themselves from the so-called "real world" to attack those who simply do not share their ideas. It is clear to us that issues of gender, religion, culture and politics are the best targets for affecting minorities and, simultaneously, attracting masses of believers, invariably for electoral reasons [Biroli et al. 2020].

To enter the discussion, it is necessary to reflect on otherness and difference, given the plurality of understandings about both. The notion of otherness

homogeneous conservative bloc and not as a plural religious segment. This reduced vision, according to Cunha [2019b], is only of interest to those who want to instrumentalize religion, in the name of power projects. On the contrary, in the author's understanding, "...exercising faith in politics requires fidelity to the principles of the Gospel of love, peace with justice, mercy, detachment and tolerance in the midst of differences" [Cunha 2019b], translated by the authors. Therefore, in this text, when we refer to an evangelical group or evangelical groups, we are referring to a set of segments that declare themselves evangelical, and that are not only right-wing, but that defend anti-democratic practices through feelings of threat, fear and distrust built as a basis for the "good we" versus the "evil other".

is articulated with difference [Maluf 2010], as it was constituted based on "the great divider": "Ourself" and the "Other". For a long time, this separation was maintained in defense of scientific rigor. This is also a power relationship in which, in this separation, it is the "Ourself" that defines what "Others" are like. It is from this great division that the world is defined in oppositions between primitive and civilized; archaic and modern; nature and culture.

This logic can be found in several evangelical groups, because they — generally composed of white, straight men who defend the patriarchy — are the ones who define who others are, and also because of the need to separate the world into two, in the name of a single truth and path that have already been previously defined [Cunha 2007; 2009a]. Following this division, the scission is no longer between primitive and civilized, and becomes based on the opposition between good and evil, in which "Others" are hierarchized as beings without light and inferior, and "Ourself" as the materialization of enlightenment and of superiority. Obviously, in this perspective, the evangelical group has the superior place and the "Others" the inferior, referring to an evolutionary perspective in which it is possible to leave the "condition of evil" and be saved by "good" [Maluf 2010].

Even in the face of the displacement of this notion of otherness towards experience, considering the encounters between cultures and their interpretation, here we use the notion of otherness based on the great division, as it is from this way of thinking that debates and relations of power defended by evangelical groups, concerning diversity, are built. Here, the notion of otherness will defend not only the separation between "Ourself" and "Others", but also a regime of truth imposed on different cultures.

In this article, therefore, we propose a discussion about the way in which the Israel–Hamas–Palestine conflict is publicized on Brazilian online social networks and how it intervenes in local relations of otherness, seeking to understand how the dissemination of hate speech on social media contributes to the relegation of the image of the "Other" to almost sub-human categories. We are also interested in understanding which resources and rhetorics are mobilized for the representation/intervention of/in otherness.

To this end, we resorted to the theoretical-methodological framework of Cartographic Discourse Analysis [Deusdará, Rocha 2021] to analyze media productions branched into religious profiles from different online social networks. Comprehending that essentializing the real is a way of denying experience and immobilizing the world, cartography, on the contrary, aims to dismantle constituted forms and denaturalize stereotypes, as it "also implies an ethical-political commitment to a way of saying that expresses processes of change in oneself and in the world"[3] [Passos, Benevides 2015: 170]. Therefore, cartography values the plane of experience and is not done in a prescriptive way nor does it establish predetermined objectives; it is constructed through clues that guide the researcher's path. Unlike modern science, which isolates the

[3] Here and further in the text, in all passages originally in Portuguese, the translation is by the authors.

object, cartography seeks to investigate its historical articulations and its connections with the world so that it can disarticulate the lines of devices.

This article is divided into four parts. The first proposes a debate on issues related to discourse studies, in its interface with the development of online digital media and its mobilization for political activism. Next, we present the process of rise of the extreme right-wing in Brazil, which had a privileged locus in digital media. In the third part, we highlight the points of emergence of religious fundamentalism in Brazil and its action in the institutionalized political field. Finally, we carried out a discursive analysis of productions by these fundamentalist evangelical groups, with the theme of the Israel–Hamas–Palestine conflict, in online digital media, seeking to highlight local (re)constructions of otherness in light of this conflict in the Middle East.

Discursive practices, digital media and political activism

When talking about discourse, we refer to its understanding based on the conception of discursive practice, proposed by Foucault [2012] as the set of historically constructed rules that define, in a determined space and time, the conditions for exercising enunciation for a certain social, economic, geographic or even linguistic area. Appropriating this concept, Maingueneau [1989] starts to define discursive practices as the simultaneous production of texts and communities, in a reciprocal process, in which a given community produces texts which give visibility to that same community. Therefore, Maingueneau [1989: 56] moves away from conceptions that reduce discursive practice to a mere sequence of words, highlighting the "essential reversibility between the two faces, social and textual, of discourse".

Since discourse — or discursive practice — is the articulation between text and community, whose production is regulated by socio-historically defined rules, we cannot agree with the existence of neutral enunciations, since to enunciate, that is, produce texts, is to situate oneself in the social field, to produce communities. In line with this understanding of discursive practice and enunciation, we highlight the conception of "language-intervention" systematized by Décio Rocha [2006; 2014], for whom more than the mere ability to represent the reality around it — as if language and reality were separated, — language participates in reality, intervenes in it, constructs it. So:

> It would, perhaps, be preferable to assume that language does have some power of representation, but the world would no longer coincide exactly with the representation of that world through language, since, by making reference to that world, language freezes the time, alters distances, offering us a portrait — always partial — of a given moment, the portrait of a past reality and/or a new landscape that does not coincide with the geographic coordinates of everything that can be verified in the "live world" [Rocha 2014: 624].

Therefore, language acts to (re)construct worlds, intervening socially, culturally and politically on subjects and on their subjectivities, in all fields of social

life, always permeated by different languages. Among them, we highlight online digital media, which have assumed an increasingly greater role in recent years, considering that, since the formation of the so-called Web 2.0, technological-informational advances have progressively articulated human and non-human practices and displaced the classic unidirectionality of informational production and consumption. More than publishing pages with static information, Web 2.0 started to enable interactions in publications and produce greater forms of virtual action. Online social networks, in rapid progress since the last decade, are digital environments generated by platforms that bring together different users with a view to establishing contacts with other people, so that, at least supposedly, any online user can share their publications with thousands of people all over the world[4] [Padilha, Facioli 2018].

Interactions between subjects can take place in different ways, such as messages, posts — longer or shorter, — photos, videos, etc., depending on the chosen social network and the resources they make available and require to operate, specializing them. As an effect, it produces what Jenkins [2006] calls "convergence culture". Highlighting its participatory and collective bias, the author points out that:

> By convergence, I mean the flow of content across multiple media platforms, the cooperation between multiple media industries, and the migratory behavior of media audiences who will go almost anywhere in search of the kinds of entertainment experiences they want. Convergence is a word that manages to describe technological, industrial, cultural, and social changes depending on who's speaking and what they think they are talking about [Jenkins 2006: 2–3].

Online social networks, inserted in a context of convergence of platforms, industries and subjects, therefore become places of differentiated discursive productions, whose characteristics and rules dialogue with these specific flows and cooperation, and which have their reach enhanced through the World Wide Web. In this context, different perspectives on the role of social media in social and political discussions emerge, sometimes proclaiming its centrality, sometimes denying it. However, we understand that, although social media can be defined as external to institutionalized political systems, its multifaceted influence is progressively entering the spaces of state decisions and permeating their subjects [Mendonça et al. 2016; Lakkysetty et al. 2018]. We can add that, even outside institutionalized political spaces, social media is also impacting the political systems through social movements, Non-Governmental Organizations (NGOs) and other actors that constantly interact with it as civil society.

[4] It is important to remember that, contrary to what is often said, the Internet and social networks are not democratic. Even though there are advances — in 2020, Brazil had 152 million Internet users and 83% of homes connected, — the vast majority of users of the less favored classes access the Internet only via cellphone; having, consequently, less utilization of online opportunities, such as cultural activities, school research, distance learning courses, remote work and the use of government tools.

Thus, considering the various interactions that routinely take place on these platforms, we highlight their mobilization for the development of practices that we call "political-activists" [Villela et al. 2022], understanding that, in addition to the inherent political character of discursive practices, those practices seek to reaffirm a defined political project, with guidelines and a given societal reference. Online social networks have assumed a central role in the analysis of the contemporary socio-political field, as they enable social debates, production and dissemination of statements by institutionalized political figures, and even function as tools for data control and for the dissemination of fake news.

The way information and debates circulate in these networks has specificities that affect their distribution, depending, to a considerable extent, on the interaction and engagement of the subjects. Recuero, Soares and Zago [2021: 4] state that "...the circulation of information on social media depends on the action of users ‹...›, who use the resources provided by the digital media platforms (such as retweet and share buttons) to increase the visibility of certain content".

Based on these information dissemination actions, online social networks begin to recirculate certain content and, therefore, enhance the spread of information through different groups. As a result, these users have access to heterogeneous content, even if its diversity occurs to a greater or lesser extent. However, even in the midst of heterogeneity, we also see the emergence of so-called "echo chambers", that is, "...groups that filter the content they share, giving preference to information that reinforces a particular political narrative" [Recuero et al. 2021: 4]. These chambers are often the result of the functioning of specific algorithms of the very online social networks [Soares et al. 2018], which tend to create so-called clusters.

Once access to heterogeneous — and even antagonistic — content is added to filters that reinforce certain political narratives, online social networks become able to generate *feedback loop advertisements* [Benkler et al. 2018; Recuero et al. 2021], which are understood as an information ecosystem made up of different users who employ strategies to reinforce certain political narratives and which, in many cases, culminate in a greater radicalization of subjects and an increase in the circulation of disinformation among them. By strengthening this loop, it is precisely these more politically radicalized subjects who tend to further reinforce single narratives through sharing biased information [Soares et al. 2018].

Digital media and the rise of the online fundamentalist extremist right-wing movement

With the expansion of political-activist use of online social networks, different groups have achieved great visibility through the mobilization of new digital-organizational structures of the Internet to spread their political perceptions and gain popular support. This is especially the case with those linked to the extreme right of the political spectrum, which mobilize elements of these networks to dis-

seminate, as commented before, discourses that attack the rights of representative minorities [Villela et al. 2022].

The rise of these groups, popularly called "new rights" ("novas direitas", in Portuguese), can be widely seen in Brazil from June 2013 onwards, when several popular manifestations took place across the country, initially in opposition to the increase in the price of public transport tickets, but, over time, their agendas were modified, assuming a supposed "anti-corruption" character. These manifestations became a movement of attack and destabilization of the government of then president Dilma Rousseff (from the Workers' Party — PT, "Partido dos Trabalhadores", in Portuguese) and progressively taking on the agenda of the Brazilian extreme right.

Telles states that there is evidence that:

> ...right-wing thinking, anti-PTism and ambiguity regarding support for democracy are widespread among protesters against the Dilma Rousseff government, and that portions of the middle classes are attentive and sensitive to right-wing ideological proposals. The position on the right is expressed in a position contrary to public social inclusion policies promoted by those governments [Telles 2016: 99].

The rise of new right-wing groups and their manifestations emerge as a response, in Brazil, to the effects of the global economic crisis — which began in 2008, — but it was constructed as a solution to a supposed moral crisis, whose origin would only be corruption, assumed as a problem of PT management and not as a result of the capitalist and oligarchic structures that constitute our country's political history. As an example of the growth of these groups, we witnessed a change in the balance of left-right support in Brazilian elections over the past decade. The then President Luiz Inácio "Lula" da Silva (PT) was first elected, in 2002, with 61,27% of the votes against the then candidate José Serra (from the Brazilian Social Democracy Party — PSDB, "Partido da Social Democracia Brasileira", in Portuguese), and was reelected in 2006 with 60,83% against Geraldo Alckmin (also from PSDB at the time) [Ghiraldelli, Rodrigues 2022]. Dilma Rousseff (PT) was elected for the first time as President in 2010 with 56,07% of the votes against José Serra, won her reelection, in 2014, with 51,64% of the votes against Aécio Neves (also from PSDB) [G1 2010; 2014]. It is important to notice that these candidates from PSBD, the biggest right-wing opposition until then, were aligned mainly to a neoliberal economic agenda.

Based on this anti-corruption character and other political narratives, the opposition to Dilma Rousseff's government managed to initiate impeachment proceedings against the President in 2015 and to have them approved in 2016. This process was — and still is — widely criticized by sectors of the left and by various scholars of democratic relations in Brazil, who call it a *coup*[5], carried out through lawfare, that is, a *coup d'état* process in which armed force was replaced by a legal

[5] For a better understanding of the discursive clash between the terms coup *versus* impeachment, see: Jinkings, Doria and Cleto [2016].

war, marked by the presence of legal devices instrumentalized for specific political ends [Bonadiman 2023].

After Dilma Rousseff's departure, the then vice-president, Michel Temer, assumed the presidency, implementing a series of neoliberal and repressive measures. In the midst of this process, these groups that compose the "new right" began to occupy various positions in both the legislative and executive branches. In this sense, we highlight the 2018 elections, which — having been marked by several cases of political violence, especially against social minorities [Costa et al. 2018; Gregorio 2018] — elected Jair Bolsonaro (from Social Liberal Party — PSL[6], at the time) as President of the Republic, with 55,13% of the votes against Fernando Haddad (PT) [G1 2018].

This election is symbolic because, despite the common economic agenda with the hitherto majority right-wing groups (such as the PSDB), Bolsonaro represents the rise of the Brazilian extreme-right, marked by its violent attitude towards the democratic system, the social minorities and their political opposition. As described by Goldstein:

> Bolsonarism empowers sexists, reinforces hierarchies, denies difference. It is an endorsement of authoritarianism at the macro and micro social level. This has been seen in the second round of the campaign with the attacks suffered by political activists or minorities who do not fit into the authoritarian worldview proposed by Bolsonarists [Goldstein 2019: 225–226].

During the Bolsonaro government, these groups saw their agendas take shape and become effective in public policies, strengthening the logic of *war against enemies* and that *minorities must adapt to the laws of the majority* [Andrade 2022]. It is necessary to highlight that these "new rights" are "the confluence of diverse groups, whose union is above all pragmatic and motivated by the perception of a common enemy" [Miguel 2018: 19], and that they aligned based on three central agendas.

From an economic perspective, they propose minimal state intervention, seeking to encourage State deregulation of economic exchanges and social rights. In their moral bias — especially the fundamentalist neo-Pentecostal evangelicals and conservative Catholics, — they seek a broad "restoration" of fundamentalist Christian religious values, which supposedly have been "attacked" by advances in feminist and other minority groups agendas. Finally, in line with a political-nationalist bias, these groups have been leading the revival, in Brazil, of an exacerbated nationalism, of McCarthyist/anti-communist inspirations — opportunistically used as a synonym for anti-PTism, — opposed to Latin American regional policies, particularly with the Bolivarian and Cuban governments. Even though they encompass different strands, these groups are often associated, merging aspects and producing new hybridisms.

As for the moral agenda, it has especially seen the development of opposition to feminist and other minority groups rights, which are regarded as threats to be

[6] *Partido Social Liberal*, in Portuguese.

not only fought but exterminated. Under this logic, many fundamentalists who call themselves victims of a supposed "communist dictatorship" use it as a way of opposing themselves to any initiative to reduce gender inequalities and oppression of sexual minorities, mobilizing their online social networks to this end [Miguel 2018; Villela et al. 2022]. On them, mainly Facebook[7] and Twitter[8], these conspiracist discourses mobilized, in the last two presidential elections of 2018 and 2022, — and still mobilize — bases of support for groups that range from neoconservatism to fundamentalism. We are interested, especially in this case, in religious fundamentalism and its insertion in the political sphere, which precedes online social networks.

Religious fundamentalism and its political activity in Brazil

Fundamentalism, as a movement, began at the beginning of the 20th century in the form of a response by Protestants in the United States to modernism that had "taken over the Protestant world" [Dreher 2006: 82]. In opposing modern science, the contents of faith and the literal inspirations of the Bible were considered fundamental and untouchable. It is understood, therefore, that, instead of modernizing religion, what is intended is

> ...the explicit religious foundation of Modernity. This applies to fundamentalism anywhere in the world. What is sought is not, for example, to modernize Islam, but to re-Islamize the Islamic world. What is sought is not a secular conception of the State of Israel, but its theocratic-religious foundation. What is sought is not the secularization of Christianity, but the re-Christianization of the Western world [Dreher 2006: 85].

These fundamentalists understand that, to be perfect, society, in its entirety, must submit "to religious truth", which is, therefore, essential for political action [Dreher 2006]. Returning to the current situation in Brazil, we believe it is relevant to show, although in general terms, the path of fundamentalist churches' entry into the National Congress[9].

From just one representative, elected in 1933 to the Brazilian Federal Legislative Power, these churches came to twelve seats in the Chamber of Deputies in 1982. This number reached thirty-two in 1986, in a composition of thirteen deputies from the Assemblies of God (AD, *Assembleias de Deus*, in Portuguese), two from the Foursquare Gospel Church (*Igreja do Evangelho Quadrangular*, in Portuguese) and one from the Universal Church of the Kingdom of God (IURD, *Igreja Universal do Reino de Deus*, in Portuguese). It is worth noting that

[7] Facebook is a product of the Meta company, which is designated an extremist organization in the Russian Federation. — *Editors*.

[8] Although its name has been changed to X, we chose to keep the old name of the Twitter network throughout the article as it is still the most used name in Brazil.

[9] In Brazil, the Congress is composed of the Federal Senate (made up of 81 senators, who represent the 27 federative units, that is, the 26 states and the Federal District) and the Chamber of Deputies (made up of 513 federal deputies, who represent the people).

this last election formed the Constituent Congress of redemocratization, and, consequently, culminated in the Brazilian Federal Constitution of 1988, in force to this day [Lacerda 2022].

This religious presence in the political-state field facilitated Pentecostal insertion in politics at the end of the 1980s; after all, redemocratization and constituent elections fostered the evangelical search for equality with the Catholic Church, whose presence in politics dates back to the colonial period. Since then, there has been a considerable increase in the number of seats occupied by politicians in defense of evangelical agendas in the National Congress: today, there is an Evangelical Parliamentary Front that, according to the website of the Chamber of Deputies (Câmara dos Deputados, 2023), currently has 245 members, 26 senators and 219 deputies. This undertaking is the result of a corporate model of political representation adopted by neo-Pentecostal churches, with candidacies promoted among their faithful[10]. In 2018, Bolsonaro was elected by these religious groups and their leaders as the "candidate from the Brazilian family", while the PT candidate, Fernando Haddad, was considered a threat to this religious conception of family. As a result of this political-religious association, in the second round of the 2018 elections, 70% of evangelical votes went to Bolsonaro, while 26% went to Haddad [Goldstein 2019].

It is evident that the aforementioned "religious truths" defended by these groups — often marked by conspiracist biases — have been aligned with hegemonic political action. It is simple to argue that, more than a fundamentalist bias, these groups have also guided the lives of their followers through discursive strategies that extol meritocracy and competitiveness, based on neoliberal thinking, understood here, in line with Dardot and Laval [2016: 15], as a "set of discourses, practices and devices that determine a new way of governing men according to the universal principle of competition".

As a result, we witness political action based on discursive clashes that oppose the rights and identities of social minorities for whom, on a daily basis, they express hatred. A classified "Other", undermined based on criteria such as race, nationality, geographic region, sexual orientation, gender identity, ethnicity, religion. A dehumanized "Other", who does not correspond to the white, straight, cisgender, masculine, Christian "Ourself". An "Other" that has long ceased to be "different", to become the "enemy", which, as discussed by Mbembe [2017], is constituted far from face-to-face conflicts with armies and which is fought by outsourced mercenaries and organizations opposing the management

[10] However, it is necessary to restrict this group of churches, since only a small part of them has the capacity to elect their candidates. Endowed with a centralized structure, the successful churches in this political-state project are the Universal Church of the Kingdom of God (IURD) and the Assemblies of God (AD), since, in 2018, around 60% of evangelical candidates came from these religious institutions. In addition, even if unofficially, the IURD has control of a political party, the "Republicans" (*Republicanos*, in Portuguese), which despite being officially secular, has its decision-making bodies dominated by members of that church. In turn, the AD disperses its candidates among different parties whose power is centralized in party leaders and that have few restrictions on candidacies [Lacerda 2022].

of conflicts, by international networks without borders, without territorial logic, uninterested in taking power.

Religious fundamentalism has been inserted not only in the political-institutional field, but in various spheres and social groups. An unusual example is the growth of a criminal group linked to drug trafficking that calls itself "Aaron's troop" (*Tropa de Arão*, in Portuguese)[11]. In the north zone of the city of Rio de Janeiro, these drug traffickers already dominate a territory made up of some favelas, called "Israel's Complex" (*Complexo de Israel*, in Portuguese). They raise the flag of Israel and paint biblical verses and religious symbols, such as the Star of David (fig. 1), in different areas of the territories under their control, in addition to directing various forms of violence against residents who do not follow the precepts of their religion, such as members of religions of Afro-Brazilian origins or other minority groups [Campos et al. 2023; Cunha, 2019b].

Fig. 1. *Mural made by drug traffickers in the so-called "Israel's Complex" [G1 2023]*

This phenomenon of assimilation of religious dogmas by traffickers — called by researchers NarcoPentecostalism or Narco Pentecostalism [Alessi 2021] — is not the only example of appropriation of Jewish symbols as a way of reaffirming a Christian fundamentalist belief, even though Judaism is a religion distinct from Protestantism and Catholicism. Many fundamentalist groups resort to a simplistic and detached from reality logic, which is based on biblical texts that describe Israel as a "holy land", to reaffirm Christian sovereignty and reinforce an image of "defenders of the West". For this reason, the presence of Israeli flags and symbols such as the "Star of David" at manifestations by these groups is frequent.

With the outbreak of war between Israel and Hamas, on October 7, 2023, this rhetoric intensified. Thus, these groups began to report and comment on

[11] Biblical character, brother of Moses.

the events of the war between Israel and Palestine[12] — equating the nation with the terrorist group — in different media, especially digital ones, transforming a complex conflict, which has lasted for more than 70 years, in a war of "good against evil", in a logic in which any of Israel's opponents is attacking the God of Christianity Himself and must, therefore, be eliminated. They affirm that "we are Christians like Israel"; "We are not terrorists and that is why we are with Israel"[13].

"Pray for Israel" and go "after them": Brazilian fundamentalist reconstructions of the Israel–Hamas–Palestine conflict

As mentioned previously, online social networks are marked by the flow of content through various media platforms, and this is no different with the constructions of these religious fundamentalist groups. Such specificity highlights a non-linearity of the discourse, directly impacting research approaches. So, as a way of mapping the discursive production on the Israel–Hamas–Palestine conflict on Brazilian online social networks as well as its impacts in local relations of otherness, we resort to the Cartographic Discourse Analysis (*Análise Cartográfica do Discurso* — AnaCarDis, a Portuguese acronym), a theoretical and methodological framework created by two Brazilian professors at the Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Bruno Deusdará and Décio Rocha [Deusdará, Rocha 2021].

Based on the work of French authors, such as Dominique Maingueneau [1989; 2008], Oswald Ducrot [1987] and Jacqueline Authier-Revuz [1998], AnaCarDis incorporates into discursive studies the notion of *cartography*, presented by Deleuze and Guattarri in the introduction to the first volume of *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* [Deleuze, Guattarri 2011], as one of the principles of the rhizome, as stated by Deusdará and Rocha:

> From *A Thousand Plateaus*, we want to focus here on the lesson left about the rhizome, since cartography — a topic that speaks to us closely — is one of the six principles that characterize it. It is from this principle that we will seek to extract not exactly a working method in DA, but an attitude and a perspective regarding the justification of the procedures adopted [Deusdará, Rocha 2021: 200].

In this movement, concepts such as *cartography* and *rhizome* became central to our research, in the sense of mapping psychosocial landscapes, affections, vectors of forces that are always in motion and not hierarchical, such as the roots of rhizomatic plants that served as metaphorical inspiration for Deleuze and Guattari. We then seek the interconnections between discursive practices.

[12] We authors, when using "war against Palestine", seek to highlight that, even when named as opposing Hamas, attacks and armed incursions occur in its territory and have killed mostly civilians [Amnesty International 2024].

[13] Those statements can be found in videos of manifestations by these groups, such as [Uol 2024].

Understanding that there is a diversity of currents of discourse analysis, AnaCarDis was initially based on its French enunciative approach. Over the past decades, it became progressively a collective work, developed by different universities in Brazil[14], especially the UERJ. Our research incorporates other discussions, such as those on the *philosophy of difference* and *Brazilian ethnic-racial studies* as worked out by [Deusdará, Rocha 2021; Alves, Giorgi 2020; Calixto et al. 2021].

When mobilizing AnaCarDis in our research, we aim to discuss the co-construction between texts and communities, not only as a way of understanding the use of certain linguistic marks (such as the use of adjectives and modalization) in a given context, but to analyze which social, political and cultural issues are re-constructed by those texts (through the linguistic marks) and how this acts in power relations and social fields. With the cartographic perspective, we assume an ethical and political attitude towards our academic work, abandoning a so-called neutral posture and understanding and narrating our implications on the research process.

If we try, in a very brief way, to create a possible research itinerary in AnaCarDis, it would be made up of questions such as:

1. What are the implications that, as researchers, we trigger when we produce a research object?

2. In what ways can we denaturalize what, at first glance, seems already established?

3. What are the discourses that support certain communities and practices and are produced by them?

4. What discursive networks can be mapped based on a given social issue?

5. What are the linguistic clues that support the meanings constructed by the researcher?

But this itinerary is not unique, nor is it fixed: the processuality, inherent to cartographic practice, establishes that it will be constructed according to the researcher's progress in developing his own research.

Thus, we move away from a perspective that advocates the collection of a corpus to be analyzed, as if it were previously defined and must be "discovered" by the researcher. On the contrary, we understand that the corpus is actively constructed through the relationships of doing research. Amidst this inherent interference of the researcher in his practice, the cartographic perspective proposes the narrativity of the choice processes and the analysis of its implications. When building our corpus of analysis, we sought to address publications present in different media — Twitter and Instagram[15], — highlighting the mobilization of Jewish symbols, the construction of a mythical Israel and the legitimization of forms of violence against "Others" by Brazilian religious fundamentalist groups. We emphasize that our analyses are not about the conflict that we call

[14] A brief overview of the trajectory of this group was outlined by us in a previous work: [Oliveira et al. 2023].

[15] Instagram is a product of the Meta company, which is designated an extremist organization in the Russian Federation. Henceforth we mark mentions of Instagram with an asterisk. — *Editors*.

Israel–Hamas–Palestine, but rather about how Brazilian fundamentalist religious groups have appropriated the aforementioned war to attract believers — and votes — based on the spread of hate speech and fake news on their social networks.

In this sense, the discursive clashes that populated the Internet after the start of the conflict in the Middle East show us a series of associations between symbols of Judaism and the rhetoric of Brazilian Christian fundamentalism. However, such associations encompass a series of inconsistencies and misinformation, since at the same time as they reinforce the use of Jewish symbols, they indicate that this appropriation is, sometimes, superficial, pointing to a lack of knowledge of the religious foundations of Judaism.

Figs. 2 (left), 3 (right). *Screenshots of tweets in left-wing profiles (2024)*

Translation of fig. 2: I'm confused now. The Star of David (of Israel) has 6 points. The five-pointed one is the pentagram and is linked to esotericism, magic, occultism, witchcraft, etc. But I always thought you Bolsonarists were Christians...

Translation of fig. 3: These images symbolize the extreme right's unrealistic and deeply anti-Semitic fetishization of the Jewish people and Israel. Replacing the Star of David with the pentagram is a flawed act that reveals many layers of Bolsonarism.

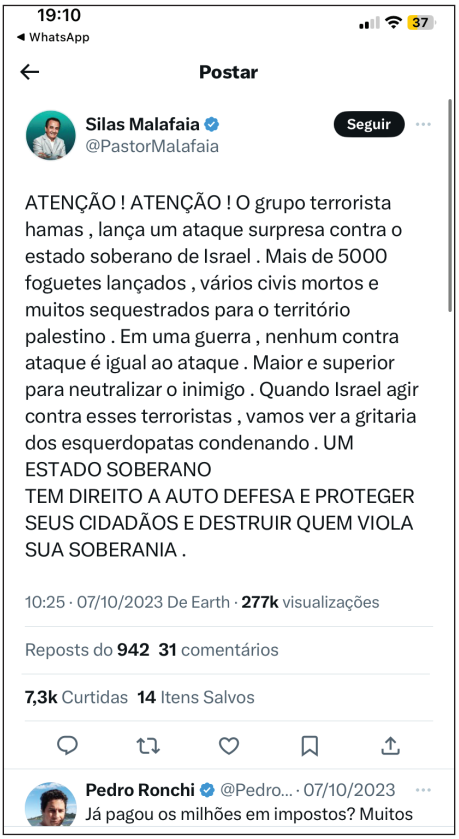


Fig. 4. *Screenshot of post by Pastor Silas Malafaia on Twitter (2023)*
Translation:
ATTENTION! ATTENTION! The terrorist group Hamas launches a surprise attack against the sovereign state of Israel. More than 5000 rockets launched, several civilians killed and many kidnapped into Palestinian territory. In a war, no counter attack is the same as the attack. Bigger and superior to neutralize the enemy. When Israel acts against these terrorists, we will see the outcry of esquerdopatas[16] *condemning them.*
A SOVEREIGN STATE HAS THE RIGHT TO SELF-DEFENSE AND TO PROTECT ITS CITIZENS AND DESTROY THOSE WHO VIOLATE ITS SOVEREIGNTY.

These posts (figs. 2 and 3), taken from left-wing profiles on Twitter, exemplify how symbols of Judaism, mobilized in manifestations by religious fundamentalist groups, could be a way of defending the imposition of Christian morality against other political groups, which, in turn, respond to this rhetoric. The highlighted discursive clash, which began with the replacement of the Jewish symbol on the Israeli flag, used to defend a Christian political agenda, shows how religious sym-

[16] The term *esquerdopatas*, in Portuguese, is the combination of the words *esquerda* 'left' and *psicopata* 'psychopath', being a pejorative form that associates the defense of agendas linked to the left of the political spectrum with an obsession, violence and a mental disorder. It is commonly used by extreme-right groups.

bolism is increasingly linked to political discussions, whether in a dogmatic use, as a justification for extreme-right agendas; or in an ironic response, published by left-wing groups to demoralize supporters of Bolsonarism. Although the five-pointed star is also a Christian symbol, generally identified as the Star of Bethlehem, it could be a symbol of witchcraft or occultism [Deursen 2024]. For this reason, the presence of a pentagram within an Israeli flag became prominent in left-wing groups (as seen previously), becoming a form of criticism directed at this association between different religions aiming at political ends. We, therefore, see a reconstruction of the Israel–Hamas–Palestine conflict in discursive clashes between extreme-right/religious fundamentalist and left-wing groups.

The mobilization of Jewish symbols and the image of Israel as a way of defending Christian morality — and its consequent controversy, — even existing before the intensification of the conflict between Israel, Hamas and Palestine, began to strengthen with these new attacks [Deursen 2024]. Consequently, we also bring a post (fig. 4) on Twitter by Pastor Silas Malafaia, leader of the church "Assembly of God Victory in Christ" (*Assembleia de Deus Vitória em Cristo*, in Portuguese) — which has congregations in three countries and 200,000 members — from October 7th, when the Hamas attack took place in Israel, whose response was a sequence of bombings by the Israeli army in Gaza.

This pastor is known in Brazil for his aggressive speeches against left-wing politicians or any person — or groups of people — who are contrary to his conservative position, based on neo-Pentecostal Christianity. His posts on social networks, whether in videos or written texts, and almost always authoritarian and sensationalist in tone, gain notoriety among his followers as a truth to be followed, and among his opponents, as a controversy to be denied.

The post we highlighted above already anticipates the possibility of a massive attack by Israel on Palestine, justifying it as a way to "neutralize the enemy". To the "Other", his opposite, he attributes, in a pejorative way, the adjective *esquerdopatas* (leftist), a term widely used by those who identify with the conservative politics of the extreme right. By stating that they would produce an "outcry condemning" a possible counterattack by Israel, he puts on stage a simulacrum of what would be the binary that constitutes the discursive clash in relation to the war in Palestine: on the one hand, an ultra-conservative right, guided by in religious dogmas, which defends the sanctity of the State of Israel based on biblical texts; on the other hand, the left defending Hamas, which attacks Israeli sovereignty. In stating that it is a simulacrum, we are in agreement with Dominique Maingueneau [2008: 100] when he states that "...utterances of the Other are only 'understood' within the interpreter's semantic closure; to constitute and preserve its identity in the discursive space, discourse cannot interact with the Other as such, but only as a simulacrum that builds from it".

This means that Silas Malafaia marks as the positioning of his "Other" what is, in fact, his understanding of that "Other's" discourse, based on his own positions and beliefs. In this way, any discourse that distances itself from this "Self" that the pastor performs would be an attack on "the sovereign state of Israel", which, previously, would have obtained "the right to defend and protect" its citi-

zens, as well as “to destroy” those who try to “violate its sovereignty”. Based on this sacred right of self-defense, since it would be the nation chosen by God, the vision of a large part of evangelical fundamentalists approaches the legitimization of violence in defense of Israel, no matter how bloody are the Israeli attacks on Palestine, regardless of the fact that the vast majority of victims of these attacks are innocent civilians.

This legitimation produces debates and campaigns on social networks, so that, when researching these productions, we come across the hashtag #oreporisrael (#prayforisrael), which, at the same time, is present and brings together countless posts like this on fig. 5.

Fig. 5. *Screenshot of a post on Instagram* (2023)*
Translation: PRAY FOR ISRAEL
IT IS CERTAIN THAT THE GUARD OF ISRAEL DOES NOT SLEEP
“Pray for the peace of Jerusalem: ‘May those who love you be secure. May there be peace within your walls and security within your citadels’. For the sake of my family and friends, I will say, ‘Peace be within you’. For the sake of the house of the Lord our God, I will seek your prosperity.

Fig. 5 was posted on the Instagram* page of Pastor André Valadão, who, like Malafaia, leads a church whose numbers reach large proportions, the Igreja Batista da Lagoinha, which today has around 700 temples spread across Brazil and the world [Lagoinha Matriz n. d]. Valadão is also known for very controversial speeches on his social networks, mainly against minority groups, in addition to

being frequently associated with the spread of fake news. These two evangelical leaders, with countless followers in their churches and social networks, are examples of fundamentalists with great power of influence who have been directly involved in Brazilian politics, intensifying a simplistic and essentialist binary in social network discussions, which reached the complex theme of the war between Israel and Palestine, the latter being seen as "the evil" to be fought and the former "the good" that needs to be protected by prayers and bombings.

The biblical text cited in the image published by the leader of the Lagoinha church is Psalms, chapter 122, verses 6 to 9, found in countless publications by pro-Israel evangelicals. Below, we will reproduce the entire chapter, including the opening verses, from 1 to 9 [BibleGateway n. d.]:

1 I rejoiced with those who said to me,
"Let us go to the house of the Lord."
2 Our feet are standing
in your gates, Jerusalem.
3 Jerusalem is built like a city
that is closely compacted together.
4 That is where the tribes go up—
the tribes of the Lord—
to praise the name of the Lord
according to the statute given to Israel.
5 There stand the thrones for judgment,
the thrones of the house of David.
6 Pray for the peace of Jerusalem:
"May those who love you be secure.
7 May there be peace within your walls
and security within your citadels."
8 For the sake of my family and friends,
I will say, "Peace be within you."
9 For the sake of the house of the Lord our God,
I will seek your prosperity[17].

This text supports theories that the state of Israel that exists today is "the land promised by God" and, therefore, inviolable in its sovereignty. In this logic, Jerusalem is a fortress where the courts of justice are located; it is the house of God Himself, those who are sheltered within its walls are safe and, by transferring this biblical image to the present day, neo-Pentecostal fundamentalists groups make sacred and mythical complex political issues that have been going on since the end of World War II. It is a transposition of the places occupied in the conflict to the mobilization of these fundamentalist Christian groups, which begin to assume warlike rhetoric in their political conflict against other identities.

This type of "Christian Zionism" already existed in Brazil, however it gained strength especially during the administration of Jair Bolsonaro due to his alliance

[17] The highlighted excerpt refers to the part of the biblical text cited in fig. 4.

with ultraconservative evangelicals. The former president cultivated a rapprochement with the State of Israel that was unprecedented in Brazilian foreign policy, which always sought a position, in relation to the Israeli-Palestinian conflict, of balance and respect for international treaties[18].

Figs. 6 (left), 7 (right). *Comments on the publication by pastor André Valadão in Instagram* (2024)*

Translation of fig. 6:
[A]: Mercy Jesus, have compassion on the people of Israel ‹…› bring peace to Israel ‹…› I prophesy peace in the name of Jesus!
[B]: Israel is always very tempted because the World knows that God has His hands on it so they don't want God to remain in it but when God rises up no one comes close to Him it's something surreal.

Translation of fig. 7:
[C]: Then Israel responds in kind and people come with mimimi[19]*... Go after them Israel, God is with you*
[D]: @‹…› lol that's crazy, I didn't know God was a fan of war
[E]: When we say that God is the God of war, we are saying that He has never lost a battle, and this one will not be one of them. They messed with the wrong nation, and of course, the consequences are coming. Remember that Israel didn't start all of this.

[18] It is worth noting that the current Brazilian president, Luiz Inácio "Lula" da Silva, demonstrated his solidarity with the Palestinian people and condemned the Israeli attacks for causing deaths, especially among the civilian population, comparing them to the Holocaust. Israel reacted to his statement by declaring Lula *persona non grata*, which in turn was responded to by the Brazilian government with the withdrawal of its ambassador from Israel. These events in politics between the two countries also strengthened these discursive clashes that we now analyze.

[19] *Mimimi* is a common Brazilian expression that refers to a speech, usually a complaint, considered unjustified or irrelevant. It was appropriated by right-wing groups as a way of opposing themselves to the social rights issue, understood as unfounded demands / complaints.

The discursive clashes related to the conflict between the two Middle Eastern nations gained, on the online networks, the air of confrontation between fans, erasing all the historical complexity of an unequal war. The construction of an imaginary Jew and a mythical Israel — based on the association between the image of "the people chosen by God", "the descendants of Abraham", and the current political state of Israel — feeds the idea that any act in defense of Israeli territory is divinely justifiable and it strengthens when disseminated by religious leaders with great reach on online social networks, who begin to find echoes in their chambers:

In the comments taken from the publication analyzed previously (figs. 6 and 7), we also find the discursive construction that places Israel as the land over which "God has His hands", so that "Jesus, have compassion on the people of Israel" and its defenders.

On the contrary, their opponents and enemies, who "don't want God to remain in it", "messed with the wrong nation, and of course the consequences follow", so that the justifiable action is to "Go after them Israel, [because] God is with you." Thus, the comments demonstrate how the construction of Israel as a "promised land" and "God's people" and its consequent logic of destroying the enemy finds an echo among the followers of these public figures, strengthening itself as a political project.

This mix of religion and politics has a long history in Brazil, but it gained a new, even more influential, conservative and fundamentalist facet after the 2018 elections. Online social networks, as we have seen, play a very important role in maintaining this alliance, as, at the same time as they strengthened the repetition of single narratives, they made discussions on topics that could involve social spheres reach deeper levels, from the point of view of the people influenced, but, at the same time, very shallow, from the argumentative point of view, which is built on a binary logic based on biblical texts, that serves specific interests.

Final considerations

In many parts of the world, online digital media have taken on a major role in the political field, influencing the way in which relationships of otherness are constituted. Whether through its ability to establish contact between people from very different places almost instantly, or through the dissemination of information in echo chambers marked by the reinforcement of unique narratives, the power of intervention of discursive production, which starts from a configuration of the world and (re)updates it through rhetoric and repositioning, is undeniable.

In this article, we present some of the strategies of evangelical fundamentalist religious groups, part of the so-called "new Brazilian rights", which mobilize specificities and resources of online social networks to propagate their "unique truths" and influence as many users as possible to have support in their interference in political-social issues. Over the last few years, these strategies have worked well, as we have seen the resurgence of hate speech against social minorities and their agendas, based on an essentialist and reductionist logic of otherness in which there is only good versus evil.

In the midst of this process, we realized that the Israel–Hamas–Palestine conflict, despite being located in a social, political, cultural and religious context quite different from the Brazilian one, has presented itself as a mobilizing element in discursive constructions. In our analyses, we were able to observe how fundamentalist groups, through publications on their social networks, appropriate this international conflict to update their warlike, binary and reductionist logic, taking advantage of a religious belief in the sacredness of the State of Israel.

Some clues miss certain idiosyncrasies of the religious groups that we highlight in this work: practitioners of Christianity who sacralize a people who do not believe in Jesus as Messiah; Christian fundamentalists who seem to ignore the difference between a pentagram and the Star of David. In this way, it is possible to infer that the political use of a biblical Israel has nothing to do with the practice of its religious dogmas, but rather with the propagation of the idea that good political leaders are those who defend Christian precepts.

Obviously, what we present here is just a snippet of this debate on social media. We try to show some of the ways that religion — especially neo-Pentecostal fundamentalist Protestantism — has been used to induce public opinion and, consequently, make religious leaders gain more and more space in Brazilian politics. There are still many other nuances in this complex panorama and, in this scenario, we believe it is essential to understand how these practices are updated, in order to enable other forms of political intervention, targeting respect for differences, equity and the strengthening of a democratic culture.

Sources

Alessi, G. (2021, March 26). A ascensão do "narcopentecostalismo" no Rio de Janeiro. *El País*. https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-27/a-ascensao-do-narcopentecostalismo-no-rio-de-janeiro.html.

Amnesty International (2024, March 28). Understanding the long roots of violence in the Occupied Palestinian Territories and Israel. *Amnesty Internationa*l. https://www.amnesty.org/en/latest/education/2024/03/understanding-the-long-roots-of-violence-in-the-occupied-palestinian-territories-and-israel/#:~:text=Amnesty%20International%20has%20documented%20Israel's,one%20racial%20group%20over%20another.

Andrade, H. (2022, July 15). Bolsonaro contraria Constituição e diz que 'minorias têm que se adequar'. *Uol*. https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/07/15/bolsonaro-defende-falas-transfobicas-minorias-tem-que-se-adequar.htm?cmpid=copiaecola.

BibleGateway n. d. — Psalm 122. A song of ascents. Of David. *Bible Gateway*. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalm%20122&version=NIV.

Costa, C., Souza, F., & Idoeta, P. A. (2018, October 12). Eleições 2018: Semanas antes do segundo turno, denúncias de agressões se espalham pelo país. *BBC News Brasil*. https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45826628.

Cunha, M. (2019b, April 10). Evangélicos são de direita ou de esquerda? A polarização entre conservadores e progressistas é histórica e se concretiza não apenas em disputas discursivas. *Carta Capital*. https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/evangelicos-sao-de-direita-ou-de-esquerda.

Deursen, F. V. (2024, February 29). O que é o pentagrama, que surgiu por confusão em protesto bolsonarista? *Uol*. https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2024/02/29/o-que-e-o-pentagrama-que-surgiu-por-confusao-em-protesto-bolsonarista.htm?cmpid=copiaecola.

G1 2010 — Eleição presidencial: apuração 2° turno (2010, October 31). *G1*. https://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/apuracao-2-turno.

G1 2014 — Eleições 2014: Apuração de votos para Presidente (2014, October 27). *G1*. https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2014/apuracao-votos-presidente.html.

G1 2018 — Eleições 2018: Eleição para Presidente (2018, October 29). *G1*. https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/apuracao/presidente.ghtml.

G1 2023 — 'Narcopentecostalismo': traficantes evangélicos usam religião na briga por territórios no Rio (2023, May 12). *G1*. https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/05/12/narcopentecostalismo-traficantes-evangelicos-usam-religiao-na-briga-por-territorios-no-rio.ghtml.

Ghiraldelli, G., & Rodrigues, L. (2022, October 19). Fatos Primero: Lula acerta ao dizer que ganhou com 60% dos votos em 2002 e 2006. *CNN Brasil*. https://www.cnnbrasil.com.br/politica/fatos-primero-lula-acerta-ao-dizer-que-ganhou-com-60-dos-votos-em-2002-e-2006.

Gregorio, R. (2018, October 18). Eleição de 2018 será lembrada pelos casos de violência, dizem analistas: Rivalidade gerou mortes, lesões e ameaças, além de ataques contra imprensa e políticos. *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/eleicao-de-2018-sera-lembrada-pelos-casos-de-violencia-dizem-analistas.shtml.

Lagoinha Matriz n. d. — Igreja. História (n. d.). *Lagoinha Matriz*. https://matriz.lagoinha.com/about.

Morais, J. R. G. S. (2023, October 23). Entre o colonialismo e o terrorismo: o emprego político da violência no labirinto da carnificina árabe-israelense na Palestina. *Le Monde Diplomatique Brasil*. https://diplomatique.org.br/colonialismo-terrorismo-violencia-palestina.

UOL 2024 — Apoiadoras de Bolsonaro vão para manifestação com bandeira de Israel: 'Somos cristãs como Israel'. (2024, February 25). *YouTube*. https://youtu.be/KIbsSHxPYrs?si=cH726Tzr65jNIJru.

References

Alves, A. P., & Giorgi, M. C. (2020). Tony Tornado, racismo e construções discursivas de um corpo negro em tempos de ditadura (1970–1972). *Tempo e argumento, 12*, e0203. https://doi.org/10.5965/2175180312312020E0203.

Authier-Revuz, J. (1998). *Palavras incertas: As não-coincidências do dizer* (C. R. C. Pfeiffer, G. P. Godoi, L. F. Dias, M. O. Payer, M. Zoppi-Fontana, P. Souza, R. Morello, & S. Lagazzi-Rodrigues, Trans.). UNICAMP.

Calixto, R., Peixoto, L. A., Silva, L. M., & Giorgi, M. C. (2021). "As ferramentas do sinhô nunca vão derrubar a casa grande?": análise discursiva de uma tradução marginal. *Ikala Revista de Lenguaje y Cultura, 26*, 431–445. https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v26n2a03.

Campos, H. S., Soares, J. R., Armond, L. C., Telles, M. G. S., & Oliveira, P. H. V. (2023). "Jesus cavaleiro do céu nunca perde a peleja no campo de batalha": a expansão urbana do narco pentecostalismo no Rio de Janeiro. *Revista Três Pontos, 20*(1), 26–33.

Benkler, Y., Faris, R., Roberts, H. (2018). *Network Propaganda: Manipulation, disiformation, and radicalization in american politics*. Oxford University Press.

Biroli, F., Vaggione, J. M., & Machado, M. D. C. (2020). *Gênero, neoconservadorismo e democracia: Disputas e retrocessos na América Latina*. Boitempo.

Bonadiman, C. F. (2023). *Lawfare no Brasil: impeachment e violência de gênero* (Graduation Thesis, Federal University of Panama).

Cunha, M. N. (2007). *A Explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo*. Mauad.

Cunha, M. N. (2019a). Os processos de midiatização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. *Revista FAMECOS, 26*(1), e30691. https://doi.org/10.15448/1980-3729.2019.1.30691.

Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal* (M. Echalar, Trans.). Editora Boitempo.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1, A. Guerra Neto, & C. P. Costa, Trans.). Editora 34.

Deusdará, B., & Rocha, D. (2021). *Análise cartográfica do discurso: Temas em construção*. Mercado de Letras.

Dreher, M. N. (2006). *Fundamentalismo*. Sinodal.

Ducrot, O. (1987). *O dizer e o dito* (E. Guimarães, Trans.). Pontes.

Foucault, M. (2012). *Arqueologia do saber* (L. F. B. Neves, Trans.). Forense Universitária.

Goldstein, A. (2019). *Bolsonaro: La democracia de Brasil en peligro*. Marea.

Jenkins, H. (2006). *Convergence culture*: *Where old and new media collide*. New York Univ. Press.

Jinkins, I., Doria, K., & Cleto M. (2016). *Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. Boitempo.

Lacerda, F. (2022). Como o crescimento evangélico se transforma em representação política? Comparando Brasil, Colômbia e Chile. *Novos estudos CEBRAP, 41*(2), 295–313. https://doi.org/10.25091/S01013300202200020006.

Lakkysetty, N., Deep, P., & Balamurugan, J. (2018). Social media and its impacts on politics. *International Journal of Advance Research, Ideas and Innovations in Technology, 4*(2), 2108–2118.

Maingueneau, D. (1989). *Novas tendências em Análise do Discurso* (S. M. L. Gallo, & M. G. D. V. Moraes, Trans.). Pontes.

Maingueneau, D. (2008). *Gênese do discurso* (S. Possenti, Trans.). Parábola Editorial.

Maluf S. W. (2010). A antropologia reversa e "nós": alteridade e diferença. *Ilha Revista de Antropologia, 12*(1), 41–58. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2010v12n1-2p41.

Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade* (C. Pericão, Trans.). Antígona Editora.

Mendonça, R. F., Pereira, M. B., & Filgueiras, F. (2016). *Democracia digital — publicidade, instituições e confronto político*. Editora UFMG.

Miguel, L. F. (2018). A reemergência da direita brasileira. In E. S. Gallego (Ed.). *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil* (pp. 17–26). Boitempo.

Oliveira, A., Abrantes, F. S., Villela, G. M. M., & Giorgi, M. C. (2023). Insurgências do fazer acadêmico em tempos de crise: análise cartográfica do discurso e trabalho coletivo. In B. Deusdará, D. Rocha, F. Pessoa, & L. S. Salgado (Eds.). *Insurgências em tempos de pandemia* (pp. 165–181). Margem da Palavra.

Padilha, F., & Facioli, L. (2018). Sociologia Digital: apontamentos teórico-metodológicos para uma analítica das mídias digitais. *Ciências Sociais Unisinos, 54*(3), 305–316. https://doi.org/10.4013/csu.2018.54.3.03.

Passos, E., & Benevides, R. (2015). Por uma política da narratividade. In E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia. (Eds.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade* (pp. 150–171). Sulina.

Recuero, R., Soares, F., & Zago, G. (2021). Polarization, hyperpartisanship, and echo chambers: how the disinformation about COVID-19 circulates on Twitter. *Contracampo, 40*(1), 1–16. https://doi.org/10.22409/contracampo.v40i1.45611.

Rocha, D. (2006). Representação e intervenção: produção de subjetividade na linguagem. *Gragoatá, 21*, 355–372.

Rocha, D. (2014). Representar e intervir: linguagem, prática discursiva e performatividade. *Linguagem em (Dis)curso, 14*(3), 619–632. https://doi.org/10.1590/1982-4017-140310-4513.

Rosa, W. P. (2010). *O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências* (Master Thesis, Higher School of Theology). Repositório Faculdades EST.

Soares, F. B., Recuero, R., & Zago, G. (2018). Influencers in polarized political networks on Twitter. In *Proceedings of the 9th International Conference on Social Media and Society* (pp. 168–177). New York, NY, USA. https://doi.org/10.1145/3217804.3217909.

Telles, H. (2016). A Direita vai às ruas: o antipetismo, a corrupção e democracia nos protestos antigoverno. *Ponto e Vírgula: Revista de Ciências Sociais, 19*, 97–125. https://doi.org/10.23925/1982-4807.2016i19p%25p.

Villela, G. M. M., Giorgi, M. C., & Calixto, R. (2022). "Our flag is not sexuality": discursive construction in @gaycombolsonaro on Twitter. *Intercom, 45*, e2022122. https://doi.org/10.1590/1809-58442022122en.

Информация об авторах

Мария Кристина Джорджи
Doctor in Letters
профессор, магистерская программа по взаимоотношениям этносов и рас, магистерская программа по философии и преподавательской деятельности, Федеральный центр технологического образования Селсу Сукова да Фонсека (Cefet/RJ)
Brazil, Maracanã Avenue, 229, block E, 5th floor, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ, 20271-110
✉ *cristinagiorgi@gmail.com*

Габриэль Мерлим Мораес Виллела
магистрант, магистерская программа по социологии, Институт социальных и политических исследований, Государственный университет Рио-де-Жанейро
Brazil, Street of Matriz, 82, Botafogo, Rio de Janeiro; RJ, 22270-070
✉ *villelagmm@gmail.com*

Information about the authors

Maria Cristina Giorgi
Doctor in Letters
Professor, Postgraduate Program in Ethnic-Racial Relations, Postgraduate Program in Philosophy and Teaching, Celso Suckow da Fonseca Federal Center for Technological Education (Cefet/RJ)
Brazil, Maracanã Avenue, 229, block E, 5th floor, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ, 20271-110
✉ *cristinagiorgi@gmail.com*

Gabriel Merlim Moraes Villela
Master's Student, Postgraduate Program in Sociology, Institute of Social and Political Studies, State University of Rio de Janeiro
Brazil, Street of Matriz, 82, Botafogo, Rio de Janeiro; RJ, 22270-070
✉ *villelagmm@gmail.com*

Ариан Оливейра
докторант, магистерская программа по лингвистике и португальской литературе, Институт литературы, Государственный университет Рио-де-Жанейро
Brazil, Str. Uruguai, 533/101, Tijuca, Rio de Janeiro, RJ, 20510-057
✉ *ariane.o.sousa@gmail.com*

Ariane Oliveira
Doctoral Student, Postgraduate Program in Linguistics and Portuguese Language, Institute of Letters, State University of Rio de Janeiro
Brazil, Str. Uruguai, 533/101, Tijuca, Rio de Janeiro, RJ, 20510-057
✉ *ariane.o.sousa@gmail.com*

Умберто Маноэль Сантана-мл.
постдокторант-стажер, магистерская программа по взаимоотношениям этносов и рас, магистерская программа по философии и преподавательской деятельности, Федеральный центр технологического образования Селсу Сукова да Фонсека
Brazil, Maracanã Avenue, 229, block E, 5th floor, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ, 20271-110
✉ *santanajrhumberto@gmail.com*

Humberto Manoel Santana Júnior
Postdoctoral Intern, Postgraduate Program in Ethnic-Racial Relations, Celso Suckow da Fonseca Federal Center for Technological Education
Brazil, Maracanã Avenue, 229, block E, 5th floor, Maracanã, Rio de Janeiro, RJ, 20271-110
✉ *santanajrhumberto@gmail.com*

N. S. Dushakova

https://orcid.org/0000-0003-4486-5367
✉ *dushakova@list.ru*
Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms

Аннотация. Статья посвящена тому, каким образом и с какой целью российские старообрядцы разных согласий используют социальные медиа. На основе наблюдений в цифровой среде (онлайн-этнография) и интервью со старообрядческими религиозными лидерами, администраторами телеграм-каналов и страниц старообрядческих общин в социальной сети «ВКонтакте», а также с активными пользователями соцсетей рассматриваются различия в использовании наиболее популярных медиаплощадок. В статье уделяется внимание тому, как сами сообщества меняются под влиянием использования социальных медиа, а также тому, как технические аффордансы разных площадок формируют оптимальную среду для взаимодействия старообрядцев и достижения поставленных целей в рамках онлайн коммуникации. Исследование показало, что в настоящее время старообрядцы используют «ВКонтакте» и Телеграм как основные площадки для цифровой проповеди, обмена новостями, трансляции важных для общин сообщений и очерчивания своего культурного пространства в Сети. На предпочтения площадки оказывает влияние возможность ограничивать доступ к данным, защищать их от копирования, использовать разные форматы данных, а также удобство переписки. При выборе способа взаимодействия с той или иной платформой старообрядцы поступают в соответствии со своими религиозными представлениями, а не следуя логике медиа. Доступ к социальным медиа не только объединяет, но и создает разрывы внутри сообществ в зависимости от взглядов на цели использования медиаплощадок (в то время как одни создают хронику своей общины в социальной сети, другие считают возможным обсуждать онлайн вопросы веры). Онлайн-коммуникация размывает границы сообществ, разделяя верующих при помощи тех же инструментов, которые призваны создавать безграничное пространство для общения.

Ключевые слова: старообрядцы, социальные медиа, «ВКонтакте», Телеграм, технические аффордансы, онлайн-сообщества, интернет-старообрядчество

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113, https://rscf.ru/project/23-78-10113/.

© N. S. DUSHAKOVA, 2025

EDN: NTXSQA

Для цитирования: *Dushakova N. S.* Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 167–179. EDN: NTXSQA.

Поступило 20 мая 2025 г.; принято 30 сентября 2025 г.

N. S. Dushakova

https://orcid.org/0000-0003-4486-5367
✉ *dushakova@list.ru*
Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)

Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms

Abstract. The article is devoted to the ways and purposes for which Russian Old Believers of different denominations use social media. Based on observations in the digital environment (online ethnography) and interviews with Old Believer religious leaders, administrators of Telegram channels and VK pages of Old Believer communities, as well as active users of social networks, the article examines the differences in the use of the most popular media platforms. The article focuses on how the communities themselves change under the influence of the use of social media, as well as how the technical affordances of different platforms form an optimal environment for interaction between Old Believers and achieving their goals in online communication. The study showed that Old Believers currently use VKontakte and Telegram as the main platforms for digital preaching, exchanging news, broadcasting messages important to the communities, and delineating their cultural space online. Platform preferences are influenced by the ability to restrict access to data, protect it from copying, use different data formats, as well as the convenience of correspondence. When choosing a way to interact with a particular platform, Old Believers act in accordance with their religious beliefs and not following the logic of the media. Access to social media not only unites but also divides communities, depending on views regarding the purposes of using media platforms (while some create a chronicle of their community on a social network, others consider it possible to discuss issues of faith online). Online communication blurs the boundaries of the communities, while dividing believers through the use of tools that are designed to create a limitless space for communication.

© N. S. DUSHAKOVA, 2025

EDN: NTXSQA

Keywords: Old Believers, social media, VK, Telegram, technical affordances, online communities, Internet Old Believers

Acknowledgements. The research is supported by Russian Science Foundation № 23-78-10113, https://rscf.ru/en/project/23-78-10113/.

To cite this article: Dushakova, N. S. (2025). Creating otherness through social media usage: Why and how Old Believers spend time on different media platforms. *Shagi / Steps, 11*(4), 167–179. EDN: NTXSQA.

Received May 20, 2025; accepted September 30, 2025

Introduction

During the coronavirus pandemic even those religious communities which had been resisting the usage of digital environment in their religious practices for quite a long time had to adapt to it in one way or another. So, it has become a challenge for anthropologists and sociologists of religion to make sense of this evolving interaction of religious communities with the digital sphere. Old Believers oriented to preserving traditions and ecclesiastical rites are among those communities whose way to adopting the digital environment was full of negotiations and doubts (for more details on the history of the development of Old Believer space on the Internet, see: [Dushakova, Litvina 2025]). Even today there are voices in favor of refusing to engage with social media or to use digital space in religious practices.

While for some communities interaction with social media has a long rich history and, accordingly, numerous papers have been written on the topic, there are not so many papers devoted to the issue in the context of Old Believer culture. Some aspects of social media usage were reflected in the papers by D. Ermolin [2020] and A. Boytsova [2025]. D. Ermolin analyzed which Old Believer communities are most active on social media, paid attention to the most popular Old Believer resources on the Internet, and also focused on the reaction to the coronavirus pandemic. A. Boytsova studied the concepts of ritual purity and desecration as reflected in discussions on social media, touching upon the issues of self-representation on the Internet and the interaction of Old Believers with media. Looking broader at the research field, it's important to mention the papers by I. Simonov considering Old Believer Internet mass media [Simonov 2023], O. Shimanskaya [2021] on present day challenges for Old Believer communities and their self-determination, K. Tovbin [2014] on post-religion and modernity, where the author also touches upon the phenomenon of virtual Old Believers, D. Rygovskiy [2019] on the perception of technical and technological innovations by Old Believers. Also, such topical issues as the influence of the Internet on religiosity as well as the ideas on the usage of Internet in everyday life and missionary activities are discussed at different conferences and public events by active members of Old Believer communities (see, for example: [Dontsov, Nikolaev 2018; Loskutov 2013]).

In this context of insufficient studies of the interaction of Old Believers with new media technologies and at the same time of increasing interest towards present day challenges and dealing with the online media environment, this paper focuses on the role of social media, in particular the goals Old Believers intend to achieve when using different media platforms, as well as the means they offer and consequences for the communities on this way.

After the recent ban on a number of social network sites in Russia it is VKontakte (VK) and Telegram that have become more or less convenient spaces for virtual communication, self-expression, sharing news, missionary work, etc. Henceforth I'm going to focus on the usage of VK and Telegram as the most popular platforms among Old Believers nowadays. Addressing the issues outlined above, the paper discusses why Old Believers of different denominations prefer to use these platforms for certain purposes, how they see the functions and limits of these platforms, and how the active use of social media advances self-expression and dialogue or, on the contrary, mostly divides people due to a number of reasons.

Theoretical approaches and methodology

To understand why and how people around the world use social media the British anthropologist D. Miller with his team carried out a famous project called "Why we post" (2012–2017), which resulted in the publication of eleven monographs on the practices of people from different regions of the world: Brazil, Chile, rural and industrial China, England, India, Italy, Trinidad and Turkey. Having become a case of exemplary research for anthropologists of social media, this project formulated foundations for studying media practices in different communities (although they can be applied to any anthropological research): commitment to long-term field research, participant observation, using formal recorded interviews together with informal conversations in the field, holistic contextualization, collaborative and comparative work, refusing generalizations and protecting the anonymity of the interviewees in case they didn't want to be recognized, etc. [Miller et al. 2016: 25–41].

The research on Old Believer practices concerning social media usage is based on the same principles of qualitative anthropological research and includes both offline and online ethnography. In other words, I am using a mixed methods approach, which means collecting data offline (long-term participant observation, formal interviews, informal conversations) and online (online observation in open access Old Believer groups and pages). Field research among Old Believers in Russia has been conducted since 2018, interviews on the topic were recorded in 2019–2024 with Old Believer bloggers, authors of the main Telegram channels, moderators of the pages of Old Believer communities on social network sites as well as with their followers and active users of social media. It's impossible to count the exact number of interlocutors and interviewees, as some conversations lasted for ten minutes, while some others longer than six hours and continued during the following visits, but this is a normal anthropological experience, also emphasized by Miller and his colleagues [Miller et al. 2016: 35]. Interviews were

conducted mostly in Moscow, Saint Petersburg, Veliky Novgorod, Yekaterinburg and online. Since 2019 there have been more than 50 recorded interviews. It is well known that Old Believers are not homogeneous, so this paper is based on interviews with representatives of different denominations and communities from Russia, both those with priests, 'priested ones' (*popovtsy*) and 'priestless' (*bespopovtsy*). Below there will be remarks concerning differences depending on the denomination, in case there are any.

As for the data obtained by online observation, I only took into account open and publicly accessible pages on social network platforms whose purpose is to inform a wide audience about their culture, which includes pages of communities and religious leaders. These online resources were found using ordinary online search, and they also were discussed in the interviews and conversations with Old Believers during the field research.

Besides the elaborations of Miller and his team, and as a next theoretical step aimed at applying the usage of social media to the religious sphere, I took into account the works by H. Campbell carried out at the intersection of religious and media studies. In particular, she showed what happened when different religious communities started using the new media and how mastering new technologies also affected the communities themselves [Campbell 2010]. The important issue of technological affordances, usually understood as properties of devices that allow them to be used in a certain way [Falahatpisheh, Khajeheian 2020], was further elaborated by H. Campbell together with G. Evolvi: they spoke of affordances that can create religious meanings and/or identities [Campbell, Evolvi 2019].

These theoretical resources provided the optics for the analysis of field data and for answering the questions my paper is focused on: (1) why and for what are Old Believers using social media nowadays, (2) how do the affordances of the preferred media platforms help them or interfere with achieving their goals, (3) what are the most visible consequences of social media usage for Old Believer communities?

Old Believers on VK: reflecting on technical affordances and purposes of presence on the platform

Most of the Old Believer groups on VK were created in 2009–2010. Nowadays more personal pages of religious leaders as well as pages of communities appear on this platform. As shown by Ermolin, there are groups on VK that unite all Old Believer communities (such as the groups "Russian Faith"[1], "Old Believers"[2], "Decent Old Believer"[3], etc.), they are the most numerous ones (from about 5 to 7 thousand subscribers). These resources are of interest not only to Old Believers themselves, but also to specialists who study the history and culture of the Old Believers, as well as everyone interested either in this topic or in joining the con-

[1] URL: https://vk.ru/ruvera_ru?from=search.
[2] URL: https://vk.ru/bogunashemuslava?from=search.
[3] URL: https://vk.ru/p_starover?from=search.

fessional search; quite often the same person participates in all the main groups on the platform. There are also groups consisting of a single denomination or even a single community; they are obviously less numerous, the most active being the followers of the Russian Orthodox Old Believer Church (*belokrinitskie*) and the Russian Old Orthodox Church (*pomortsy*) [Ermolin 2020: 135–136].

According to online observation, the groups of Old Believer communities on VK appear very similar: they mostly describe the religious life of the parish, publish essential news of the community, tell about religious holidays, post something about the history of the parish and/or the city or the village where it is situated, etc. As for open and publicly accessible pages of religious leaders, they are more diverse if we look at the content: some priests or mentors post videos of sermons and photos of the church, others share more personal information or combine both.

It is the interviews that give us more insights into the purposes and the process of communication on the social network sites. First of all, it turned out that a number of my interlocutors didn't post a lot on VK or even had no page on this platform because they were not satisfied with technical characteristics of VK:

> ...for some reason, the VK style is a bit... I liked it less from the very beginning, I'm not really into it... There's a page, and there are a few of my posts there. Well, I posted one of my interviews, there's something else, well, so for those who suddenly want to find me there, at least they'll see something there. This is probably a very passive participation [Resp. 1].

> I don't have VK at all. Never had one. I've always had a very negative attitude towards VK, because I tried to get there. But VK's policy is that so much, to put it mildly, obscene stuff comes out of there [Resp. 2].

In these two cases both priests would be happier with a platform that would not allow mixing education and entertainment on the same platform and/or provide better possibilities of navigation through diverse data without having to deal with unwanted information.

It's worth mentioning that while some of the moderators of groups or active users of social media are well aware of the technical affordances provided by the platform and do use them either to choose content or to include/exclude potential subscribers, others are just unaware of them. For example, followers of the Russian Old Orthodox Church (priestless Old Believers, *pomortsy*) prefer groups with restricted access: to become a member one has to answer questions about one's baptism. Representatives of other Old Believer denominations as well as other religions are not included in the group by the moderator. At the same time, several priests of the Russian Orthodox Old Believer Church (*belokrinitskie*) told me during interviews that they never thought it was technically possible to create a group with restricted access. So, it's not always their beliefs when we are dealing with virtual space, it can just be about digital literacy.

Attitudes towards the platform can change with an increase in technological awareness, and this is not denied in the interviews. For instance:

> It's even some kind of feeling, maybe, in the end it's just necessary to gain more experience in order to feel it more as some kind of instrument [Resp. 1].

Old Believers who use VK on a regular basis reflect on their personal goals of maintaining their presence on social media:

> VK? It is convenient for me personally. I am used to it. It is the most popular social network in Russia, despite the fact that there are many competitors. ‹...› My personal page serves as a parish page, because I report parish news. All sorts of christenings, weddings, and so on, so forth. That's it. And all of this is posted. And besides that, many of my parishioners are my friends on VK. And in fact, my page is also the parish page, especially since I write who I am, the prior of which community [Resp. 3].

> I am not very technically savvy, I am not easy with the Internet, it takes a lot of time, and I don't have it. I just don't have time to post everything that needs to be posted. We often hold events, exhibitions, etc. Now I'm posting more as a chronicle — been there, done that, visited that. A kind of cultural sermon [Resp. 4].

> I use it to communicate and tell about our parish. I don't talk a lot on the Internet [Resp. 5].

What draws one's attention is that it's not the logic of the media that dominates in these fragments of interviews: the quality of a media product is not so important, Old Believers speak of what they communicate rather than how they do it or of using what possibilities of a platform, the format of data, etc. From what we see in the interviews, the main purposes of presence on social media declared by representatives of different denominations are (1) communication with parishioners, (2) delivering news of the parish, (3) education — telling people about Old Believer culture and providing a glimpse of everyday religiosity. There were no interviews where I was told that Old Believers used social media to explain subtle spiritual aspects of the religion, this only being done face-to-face. The picture wouldn't be complete if I didn't mention that not all priests and mentors see their personal pages as those of the parish (like Resp. 3 and 4).

It's not a rare case when the perception of the pages on social media does not coincide with the goals of moderators. For instance, one of the priests of the Russian Orthodox Old Believer Church (*belokrinitskie*) shared his vision of the page where he would post something personal, such as a photo with his mother or a birthday celebration with the family [Resp. 1]. He sees such a page as a personal one, but due to his status in the community it is perceived as a kind of sermon (promoting traditional values), and he can't change that. According to the interviews, parishioners following the pages of religious leaders usually perceive them as digital sermons even if the authors do not position these pages in this way. During an expedition to Veliky Novgorod in 2020, parishioners of the

Church of the Apostle John the Theologian talked about reading personal VK pages not only of the priest[4], but also of his wife[5], treating them both as sermons.

While religious leaders refuse to talk about subtle spiritual aspects of religion on their personal pages on social media, discussions concerning such issues do take place in numerous Old Believer groups, mostly those with open access to everyone interested. An Old Believer who played an active role in the development of Old Believer Internet resources, remembered that

> ...the recommended search results in the VK news feed made it possible to get into groups absolutely [easily]. And, in fact, at some point, Old Believers came face to face virtually with people who had absolutely no idea what Old Believers were, where they came from, what they were for, why. This was especially true for large groups. And to this day, if you look at the discussions in one of the most popular VK groups, "Decent Old Believer"[6], you can see that two-thirds of the commentators are not Old Believers, and few understand what Old Believers are" [Resp. 6].

Thus, the problems with discussing essential issues of religion on social media are different levels of knowledge about the Old Belief, different motivations and purposes of discussion itself among the participants, as well as their various religious belonging.

Informing about the Old Belief and communicating on Telegram

Old Believers who were not satisfied with the VK social network mostly moved to Telegram. Today it is the platform with growing popularity among the representatives of different denominations. Looking for reasons for choosing this platform over VK, I found out that technical affordances of Telegram turned out to be closer to the style of virtual communication Old Believers find convenient and appropriate for themselves:

> We now have the main ones, these groups for priests, they are functioning on Telegram now. There it is possible to better control, let's say, participation, and if someone suddenly participates in a not entirely ethical way, then somehow it is possible to regulate these issues better. ‹...› I, for example, don't want to isolate myself from all this life, although it takes away time and attention ‹...› I think that this is a very useful factor, it is an opportunity to learn, exchange experiences, share sources [Resp. 1].

> Here we have a channel within the family, and I am absolutely not ready to make it open. Here. The same is true within my community. This concerns our community. I do not want anyone to discuss this. ‹...› Our channel is for our church. Of course, there are the announce-

[4] URL: https://vk.ru/iereyalexandrpankratov?from=search.
[5] URL: https://vk.ru/id49357523?from=search.
[6] URL: https://vk.ru/p_starover?from=search.

> ments of the services. Here are all these detailed reports about some of our holidays, which even those who are here cannot copy, they can only read and watch. My sermons are posted here. And only those who are parishioners can subscribe. All the news, photos, etc. [Resp. 2].

Interviews show that possibilities to restrict access and protect data from copying are among the main technical characteristics of the platform for administrators of Old Believer Telegram chats and channels. Besides that, possibilities to store and share data in different formats (texts, photos, videos, audio recordings) and to communicate easily make this platform useful and important for them.

On Telegram Old Believers mostly refrained from creating platforms for discussing important issues and focused on informing about the Old Belief and on sharing news connected to it. The administrators of the channels consider providing news of the church as well as "cultural news" (about exhibitions, new books, relevant events, etc.) — all in one place — to be the main goals of the channels together with attracting new people to the Old Belief by sharing interesting things about the history and culture of the Old Believers.

There are always exceptions though: a chat[7] has been created recently to discuss topical issues with the possibility to ask questions of religious leaders and find answers in the same chat. Priests either devote their sermons to topical issues raised on the chat or write short replies straight away. Videos of the sermons are posted on YouTube with a link on the chat for the participants and for everyone interested. Admission to the chat is not restricted, everyone can join it and write comments.

An overview of Old Believer channels on Telegram allows us to distinguish several types of them:

(1) educational channels: representatives of various denominations as well as non-Old Believers are among the subscribers; these channels are most popular among Old Believers, researchers and broader audience ("Notes on the Old Believers"[8], "Old Believers"[9], "Old Believer Thought"[10], "Museum, library and archive department"[11] and others);

(2) channels devoted to certain denominations ("Old Believers of the Russian Orthodox Old-Rite Church"[12], "Old Believers-Pomors"[13]);

(3) regional channels representing Old Believers from different regions of Russia ("Old Believer of the Urals[14]", "Altai Old Believer"[15]);

[7] See, for example, the chat of the Old Believers of N (URL: https://t.me/staroobryad1).
[8] URL: https://t.me/russianoldbelievers.
[9] URL: https://t.me/staroobryadci.
[10] URL: https://t.me/staroveru.
[11] URL: https://t.me/mbao_mmrpsc.
[12] URL: https://t.me/Pravdarpsc.
[13] URL: https://t.me/StaroverPomorec.
[14] URL: https://t.me/staroobryadchestvo_ural.
[15] URL: https://t.me/altaistarover_ru.

(4) channels of communities ("Rogozhskoye"[16], "Old Believer Preobrazhensky Monastery"[17], "Old Believers Shuvoye"[18] and others).

Some of the channels are also represented on other Internet platforms: they have their own websites, YouTube channels, pages on social networks. In these cases, links in the posts lead to other platforms. In addition to these types of channels there are also chats for horizontal communication among Old Believers, exchanges of opinions, business proposals, provision of assistance, etc.

According to interviews, Telegram is the platform most Old Believers follow: they regularly read a number of channels they consider useful either for the soul or for intellectual background, in order to know more about the denomination they belong to as well as other communities (active or just interesting because of a bright priest or a mentor or activities of the community).

The overview of the activities of Old Believers on social media shows that representatives of Russian Orthodox Old Believer Church (*belokrinitskie*) and Russian Old Orthodox Church (*pomortsy*) have created most of the pages and channels both on VK and Telegram. There is a tendency towards increasing the involvement in maintaining activity on social media. It was only several years ago that researchers paid attention to the fact that the Old Believers *chasovennye* were the most conservative in comparison with other denominations with regard to using the Internet and other media technologies, they definitely held off from social media [Rygovskiy 2019; Ermolin 2020]. The situation has changed: nowadays during interviews one can hear that even some of *chasovennye*, mostly from a younger generation, started using the Internet and social media, although confessing this fact can still cause a conflict in the community.

Reflecting on the consequences of social media usage and concluding remarks

Posting on social media is seen by religious leaders and active users / administrators of VK groups or Telegram channels as creating a chronicle of the parish or storing useful data in one place, constructing a space for communication or sometimes discussions: we saw all these goals of social media usage when analyzing how Old Believers see the involvement of media platforms in everyday lives of their communities. Different technical affordances of VK and Telegram shape digital narratives in different ways and for different numbers of participants. The audience might only include the representatives of one denomination or even one community of one denomination — or unite all the Old Believers and even adherents to other faiths in their interest towards Old Believer history, culture and present-day reality.

Making their voices heard and narrating about themselves are the goals common to all those involved in creating and expanding the space of visibility of the Old Belief on modern media platforms. However, there are also differences in the

[16] URL: https://t.me/rogozhskoe.
[17] URL: https://t.me/staroverM.
[18] URL: https://t.me/rpsc_shuvoe.

perception of usefulness, appropriate behavior and goals of arranging Old Believer space on social media. As we saw, sometimes problems can be solved by regulation: if the moderator of a group makes his/her first priority being heard and understood in the community, he/she creates a group / a chat with restricted access for parishioners only. In case an administrator of a channel / a group strives to attract more people to the Old Belief, he or she creates an open space and contributes to making a positive image of the Old Belief for everyone interested. At the same time, online observation together with interviews has demonstrated that Old Believers mostly follow their logic based on religious beliefs rather than media literacy, the latter being less important or sometimes even not important at all when choosing how to deal with social media, be it a page or a group on VK, or a channel on Telegram. It is close to elaborating the religious affordances discussed by H. Campbell and G. Evolvi [Campbell, Evolvi 2019]. Administrators of Old Believer resources often confessed in the interviews that they did nothing to attract more subscribers, to increase the visibility of the group or the channel, other than to post interesting things on topics they considered important.

Conducting polemics against the *Nikonites* (followers of the Russian Orthodox Church) or other Old Believer groups is usually not the focus of interaction on social media. Such discussions do take place only in the most numerous groups on VK, but it's not always possible to say whether it is an Old Believer or a non-Old Believer who participates in the discussion. Such groups could hypothetically expand inter-Old Believer dialogue; however, the success of such a dialogue on social media is assessed very differently.

The issue of a fruitful dialogue on media platforms is closely connected to one of the main questions raised at the beginning of this paper: what are the consequences of social media usage for communities of Old Believers? Now we've reached the point where we can say that they can be comprehended through several types of otherness created by using media technologies and making communication on social media a part of everyday life.

First, there is otherness within the community, which means the division of parishioners depending on their views on using media platforms on an everyday basis. The visibility of this type of otherness is rather essential as more and more of my interlocutors speak of the appearance of so-called "Internet Old Believers" who prefer communicating online to going to church and seeing a priest or a mentor (in priestless communities) and parishioners face-to-face. Moreover, people who don't mind discussing peculiarities of religion on VK or in a group chat also are called "Internet Old Believers". It is a common understanding among Old Believer leaders of all the denominations that not everything can and should be discussed via the Internet, so this type of behavior divides communities: after negotiating about religious beliefs on social media, "Internet Old Believers" acquire new ideas which can be far from the legitimate knowledge transferred face-to-face in the parish. By the way, here lies one of the reasons for

opening the above mentioned chat[19] for discussions and providing possibilities to ask questions directly to the priests.

Second, there is technical otherness that can be understood as division due to technical preferences, be it a preferable platform, type of access to the chat or the group, format of sharing news, etc. This division does not lie along the boundaries of the communities or denominations but can differ from one Old Believer to another.

Online communication blurs the boundaries of the communities, but it's not just about Old Believers and social media, it's a part of the process of mediatization that affects everyone. The borders of the space for communication have extended tremendously, which even has made researchers speak of "sacrality without borders" [Frauhammer 2016]; however, at the same time believers are divided by the same means that provide this seemingly limitless space for religious interaction.

Respondents

Resp. 1 — E. C., m., Rzhev, Russian Orthodox Old-Rite Church, recorded by N. Dushakova and N. Litvina, 2023.

Resp. 2 — A. L., m., Moscow, Russian Orthodox Old-Rite Church, recorded by N. Dushakova and N. Litvina, 2023.

Resp. 3 — A. P., m., Veliky Novgorod, Russian Orthodox Old-Rite Church, recorded by N. Dushakova and N. Litvina, 2023.

Resp. 4 — A. B., m., Velikiy Novgorod, Russian Old Orthodox Church, recorded by N. Dushakova, 2020.

Resp. 5 — A. K., m., Moscow, Russian Orthodox Old-Rite Church, recorded by N. Dushakova, 2021.

Resp. 6 — A. P., m., Moscow, Russian Orthodox Old-Rite Church, recorded by N. Dushakova and N. Litvina, 2020.

References

Boytsova, A. A. (2025). Staroobriadchestvo v internete: kategoriia "oskverneniia" i "chistoty" v virtual'nom prostranstve [Old Believers on the Internet: The category of "desecration" and "purity" in the virtual space]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom = State, religion and church in Russia and Worldwide, 43*(1), 245–270. (In Russian).

Campbell, H. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.

Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2019). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior & Emerging Technologies, 2*, 5–17. https://doi.org/10.1002/hbe2.149.

Dontsov, P. A., & Nikolaev, D. M. (2018). Sovremennye tekhnologii i problema samoidentifikatsii staroobriadchestva [Modern technologies and the issue of self-identification of Old Believers]. In M. B. Pashinin, & M. O. Shakhov (Eds.). *Vsemirnyi staroobriadcheskii forum: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, Moskva, 1–2 oktiabria 2018 g.* (pp. 100–103). Staroobriadcheskoe izdatel'stvo "Tretii Rim". (In Russian).

[19] URL: https://t.me/staroobryad1.

Dushakova, N. S., & Litvina, N. V. (2025). "Eshche odna obitel' v seti": istoriia staroobriadcheskogo Interneta ["Another place of God on the Net": The history of Old Believer Internet]. *Studia Religiosa Rossica: Nauchnyi zhurnal o religii, 2025*(1), 115–136. https://doi.org/10.28995/2658-4158-2025-1-115-136. (In Russian).

Ermolin, D. S. (2020). Staroobriadchestvo online: mosty, granitsy i informatsionnye potoki [Old Believers online. Bridges, borders and media streams]. *Kunstkamera, 2020*(3, no. 9), 130–140. (In Russian). https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3(9)-130-140.

Falahatpisheh, Z., & Khajeheian, D. (2020). Affordances and IT design: A typology for social media and platform affordances. In I. Williams (Ed.). *13th CMI Conference on Cybersecurity and Privacy (CMI) — Digital Transformation — Potentials and Challenges* (pp. 1–7). IEEE. https://doi.org/10.1109/CMI51275.2020.9322681.

Frauhammer, K. (2016). Sacrality without borders: thoughts on virtual cult sites. In C. Saraiva, P. J. Margry, L. Obadia, K. Povedák, & J. Mapril (Eds.). *Experiencing religion: New approaches to personal religiosity* (pp. 143–152). LIT Verlag Münster.

Loskutov, G. (2013). Dobro pozhalovat' v mir informatsionnykh voin! [Welcome to the world of information wars!]. *Sibirskii staroobriadets,* 6 (quoted from https://yuri-loskutov.livejournal.com/161556.html). (In Russian).

Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R., Sinanan J., Spyer, J., Venkatraman, S., & Wang, X. (2016). *How the world changed social media*. UCL Press.

Rygovskiy, D. (2019). Tekhnika i ee reprezentatsiia kak istochnik religioznogo opyta v eniseiskom staroobriadchestve [Technology and its representation as a source of religious experience for Old Believers of Yenisei Region]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom = State, religion and church in Russia and Worldwide, 37*(4), 19–44. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44. (In Russian).

Shimanskaya, O. K. (2021). Global'naia sovremennost' i staroobriadchestvo: ambivalentnost' vzaimodeistviia [Global modernity and Old Believers. Ambivalence of interaction]. *Studia Religiosa Rossica: Nauchnyi zhurnal o religii, 2021*(3), 40–58. https://doi.org/10.28995/2658-4158-2021-3-40-58. (In Russian).

Simonov, I. V. (2023). Osobennosti sredstv massovoi informatsii religioznykh men'shinstv Rossii (na primere staroobriadchestva) [Features of the mass media of religious minorities in Russia (on the example of the Old Believers)]. *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk, 2023*(3-2, no. 78), 84–89. https://doi.org/10.24412/2500-1000-2023-3-2-84-89. (In Russian).

Tovbin, K. M. (2014). *Postreligiia i ee stanovlenie v russkom staroobriadchestve* [Post-religion and its formation among Russian Old Believers]. Etnosotsium. (In Russian).

Информация об авторе

Наталья Сергеевна Душакова
PhD
старший научный сотрудник,
Департамент научной деятельности,
Российский государственный
гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл.,
д. 6
✉ *dushakova@list.ru*

Information about the author

Natalia Sergheevna Dushakova
PhD
Senior Researcher, Department
of Academic Activities, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
✉ *dushakova@list.ru*

I. S. Dushakova

https://orcid.org/0000-0002-7959-4934
✉ *dusacova@gmail.com*
Российский государственный гуманитарный университет (Россия, Москва)

Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project

Аннотация. На примере проекта «Фома», действующего по благословению Русской православной церкви, но финансируемого светскими источниками, в статье рассматривается работа религиозного медиапроекта с фрагментацией аудитории, характерной для всего современного медиапространства. Автор выдвигает гипотезу о том, что разнообразие современных технологий, позволяющих доставлять информацию с высокой степенью персонализации, приводит к появлению нового типа инаковости — технологической: вместо представления «другого» в самом контенте современные разветвленные медиапроекты могут разделять информацию и доставлять разные ее части соответствующим сегментам аудитории. Опираясь на идеи глубокой медиатизации, новой материальности и материально-дискурсивного узла, автор предпринимает попытку выявить, как именно в мультиплатформенных медиапроектах работает связка материальности, контента и паттернов медиапотребления в этом переключении с инаковости в контенте на технологическую инаковость. Для проверки гипотезы автор анализирует платформы, на которых представлен проект «Фома», и форматы, с которыми он работает. Этот анализ дополнен материалами интервью с создателями и лидерами проекта, которые раскрывают их представление о медиапотреблении у аудитории проекта и как представление о медиапотреблении влияет на формирование повестки, выбор формата производимого контента и способов его доставки аудитории. По результатам исследования можно сделать вывод о том, что гипотеза подтверждается частично, а дальнейшая разработка предлагаемой идеи требует работы с более тонкой системой различений, в частности, в отношении того, какая часть материальности играет ведущую роль в формировании технологической инаковости. Анализ же выбранного проекта показывает, что разветвленная сеть доставки разнообразного контента не только не работает на формирование нового типа инаковости, но, напротив, является стратегией ее преодоления.

Ключевые слова: технологическая инаковость, медиатизация религии, глубокая медиатизация, новая материальность, фрагментация аудитории, РПЦ, «Фома»

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113, https://rscf.ru/project/23-78-10113/.

© I. S. DUSHAKOVA, 2025

EDN: PQFKBO

Для цитирования: *Dushakova I. S.* Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 180–204. EDN: PQFKBO.

Поступило 19 мая 2025 г.; принято 6 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

I. S. Dushakova

https://orcid.org/0000-0002-7959-4934
✉ *dusacova@gmail.com*
Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)

Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project

Abstract. Using the example of the *Foma* project, which operates with the blessing of the Russian Orthodox Church but is financed by secular sources, the article examines the work of a religious media project with audience fragmentation, which is characteristic of the entire contemporary media ecosystem. The author puts forward the hypothesis that the diversity of modern technologies that allow for delivery of information with a high degree of personalization leads to the emergence of a new type of otherness — a technological one: instead of presenting the "other" in the content itself, modern multi-platformed media projects can divide information and deliver different parts of it to the corresponding segments of the audience. Using as a base the ideas of deep mediatization, new materiality and the discourse-material knot, the author attempts to identify how exactly the link between materiality, content and patterns of media consumption works in multi-platform media projects in this shift from otherness in content to technological otherness. To test the hypothesis, the author analyzes the platforms on which the *Foma* project is presented and the formats with which it works. This analysis is supplemented by interviews with the creators and leaders of the project, which reveal their understanding of media consumption among the project audience and how the understanding of media consumption influences the formation of the agenda, the choice of the format of the produced content and the methods of its delivery to the audience. Based on the results of the study, it can be concluded that the hypothesis is partially confirmed, and further development of the proposed idea requires work with a more subtle system of distinctions, in particular, with respect to what part of materiality plays a leading role in the formation of technological otherness. Analysis of the selected project

© I. S. DUSHAKOVA, 2025

shows that the ramified network of delivery of diverse content not only does not work to form a new type of otherness, but, on the contrary, is a strategy for overcoming it.

Keywords: technological otherness, mediatization of religion, deep mediatization, new materiality, fragmentation of the audience, Russian Orthodox Church, *Foma* project

Acknowledgements. The research is supported by Russian Science Foundation № 23-78-10113, https://rscf.ru/en/project/23-78-10113/.

To cite this article: Dushakova, I. S. (2025). Technological otherness in mediatization of religion: The example of the *Foma* project. *Shagi / Steps, 11*(4), 180–204. EDN: PQFKBO.

Received May 19, 2025; accepted October 6, 2025

Introduction

The 21st century has brought new challenges to religious institutions due to the universal trend of mediatization [Krotz 2009] when interactive media, platformization, and generative AI become a part of religious practices — and there always will be more new examples. As researchers state, one of the main challenges for religious institutions under such circumstances is "the communication of the sacred in the Church community and the media" which "takes place through many channels" [Stępniak 2023: 286].

This variety of new channels as a characteristic of the current state of the media sphere, as R. Entman and N. Usher argue, "significantly influences interpersonal, family, and organizational communication online and offline: how groups form, divide, open to new knowledge, and remain vulnerable to misinformation" [Entman, Usher 2018: 299]. Moreover, it also leads to fragmentation, when some segments of the audience ignore the existence of other segments, which results in their being radically divided in their information flows [Ibid.: 303–306]. This changing media ecosystem connects social patterns of media usage with the material availability of different media channels more tightly than ever, thus affecting what content is made visible to different segments of the audience.

It leads to the h y p o t h e s i s of a new type of otherness being created in this process — a technological one. By technological otherness I understand the shift from presenting the Other in the content to draw the distinction or even borders between different communities / groups / subgroups to segmenting the audience by these communities / groups / subgroups and communicating specifically with them, taking into consideration their worldviews and thus distancing one from another.

Previously, media researchers dealt with otherness that was mostly expressed through visibility of the Other in the distributed textual (in the broad semiotic sense of the term) content. The technological fragmentation that characterizes the contemporary state of the media field does not require that any longer, and

each smaller segment of the audience can interact with their own part of the information without contacting with the otherness. On a bigger scale this process has been traced by Andrew Hoskins more than a decade ago — the so-called 'connective turn': "The connective turn is the massively increased abundance, pervasiveness and accessibility of digital technologies, devices and media, shaping an ongoing re calibration of time, space (and place) and memory by people as they connect with, inhabit and constitute increasingly both dense and diffused social networks. Put differently, the stuff (people, relationships, objects, events) subject to the connective turn is potentially perpetually 'in-motion' and suddenly more visible through the connectedness of post-scarcity culture" [Hoskins 2011: 271]. The researcher showed how connectivity (and, thus, dis-connectivity) and the boundaries of communities nowadays depend on media infrastructures.

This affects the focus of control over information as well: nowadays control over information is implemented not only through the created and distributed content but also through the control of materiality of the media, especially through cross-sectoral and vertical integration of digital platforms [van Dijck 2020]. These material changes lead to one more methodological consideration: in order to analyze how communication works inside a community, researchers should focus on analysis of the strategies of content creators [Pavlovskii 2023: 33–35], who not only crystallize communities but also work as curators of the users' experiences in digital space [Kompatsiaris 2024].

The process that I propose to treat as a shift from discursive to technological otherness makes the whole media processing of the Other different: technological otherness is less visible, usually not articulated and less reflected by the public. This hypothesis, however, requires verification and further exploration. In order to do so we need to:

(1) establish that media projects that are in the focus of our interest are based on diversified platforms and use extensive material infrastructure to target different segments of the audience (to sustain the idea of new boundaries being created, otherwise, if the same platforms and the same materiality are used, it can hardly be seen as a new type of otherness);

(2) establish that content is different on different platforms (to sustain the idea of targeting different worldviews);

(3) analyze how content creators reflect on the current ecosystem, the social patterns of media usage of the audience, and how all that affects the way they work with the content (interviews with the leaders of the project in focus should fill in this gap, providing the perspective of the content creators).

To clarify the last point, it's worth mentioning that theoretically it would be a simplification to state that it is purely new technological possibilities that drive these changes. As the theory of mediatization, as well as social construction of technology state, the social context also matters. Moreover, technology might not be seen as a set of black boxes that a researcher takes uncritically, but rather as a material infrastructure that can also be analyzed. With the intersection of the theory of mediatization, the new materiality and the discourse-material knot

serving as the basis, this article shows that the social patterns of media use create the impulse for switching to this new type of otherness.

In other words, this research aims at evaluating whether this (hypothetical at the moment) shift is happening and if so, tracing what social patterns of media usage potentially affect the creation and distribution of content, thus creating technological otherness instead of the otherness made visible in the content. As an empirical basis, the case of the *Foma* (St. Thomas) media project was chosen. Because the empirical part uses the case of a religion-related project, *Foma*, research on mediatization and new materiality will be applied with a focus on religion (mediatization of religion, new materiality of religion).

The *Foma* project, which communicates the ideas of Orthodox Christianity and the position of the Russian Orthodox Church (henceforth — ROC), will be analyzed as an example of a popular religious media project. This project is not the official media platform of the ROC but has its blessing, which means closeness to their ideas. The empirical part of this article that should be seen more as an illustration to the theoretical inquiry is based on (1) analysis of the infrastructure of this project that contains a number of sub-projects and (2) interviews with the founders and the leaders of the project: V. Legoida — the founder and editor-in-chief of *Foma* magazine, who also occupies the position of Chairman of the Synodal Department for Church Relations with Society and the Media in the ROC (the first lay person appointed to this post); V. Gurbolikov — first deputy editor-in-chief of *Foma* magazine and director of the *Foma* Center Foundation, he was also the founder of *Foma* magazine; and A. Sokolov — executive director of the *Foma* Center Foundation, also the person who generates ideas connected to new media and new formats for *Foma* projects.

Theoretically connecting religion, media and materiality

The combination of several theoretical resources will be used as the basis for this paper: (1) research on mediatization of religion as the optics that provides us with insights on how new technologies become a part of a segment of social life, (2) research on new materiality as the optics that focuses on how materiality has social meaning, and (3) the discourse-material knot as a theoretical framework that connects meaning creation with materiality. All three are compatible in many directions.

The appearance of religious media projects can be seen as a sign of mediatization of religion, when religion is influenced by the media. Today, in the epoch of deep mediatization, this influence is conceptualized through ‘institutionalization’ and ‘materialization’ of social practices [Couldry, Hepp 2016]: “...institutionalization refers to a stabilization of the patterns of communication and of expectations in the process: we know how a certain medium is typically used for communication, we communicate with the help of this medium in that way and we expect others to do the same. This goes hand in hand with materialization, which means that such patterns are themselves inscribed in the media technologies and the (digital) infrastructures that accommodate them. Messenger software, for example, materializes a certain way of ‘talking’ through its software-

based user interface" [Hepp 2020: 8]. When operationalizing this line of research one can work with the concept of affordances — the intersection of subjective perception of technology with its designed qualities [Gaver 1991] that dictate to some extent what content will be delivered through a particular media channel (for example, *Telegram* is conventionally seen as good for long textual posts, while VK — the first Russian social media platform created in 2006 that has affordances for adding videos, audio files, pictures as well as quite long texts — is mostly famous for its videos, etc.). This means that in order to analyze a project that reflects this process of deep mediatization one has to pay attention to the connection between patterns of communication specific for a medium and the material aspect of the media.

In the broader theoretical light, the absence of attention to the material could be traced in various social science disciplines, which could be explained, as suggested by D. Coole and S. Frost, by the traditionally marginalized position of materialism in the history of philosophy, by 'the exhaustion of once popular materialist approaches', or by the cultural turn that focused researchers' attention on non-material spheres [Coole, Frost 2010: 1–3]. Either way, in the last several decades interest in materiality has increased and has presented it not in the role of something 'naively representational or naturalistic' [Ibid.: 3] but rather claiming that "materiality is an integral dimension of culture, and that there are dimensions of social existence that cannot be fully understood without it" [Tilley et. al. 2006: 1]. Hence the new material turn, with its "attention to how people respond to and interact with material culture allows us to study their values, relationships, fears and aspirations" [Hutchings, McKenzie 2017: 4].

This new turn was not unnoticed in religion studies: as Meyer states, 'religion happens materially' [Meyer et al. 2010: 209]. Explaining the connection of the religious and the material, Hutchings and McKenzie [2017: 4–5] give such examples as "body," "sensation," "thing" and "touch" [Meyer et al. 2011: 5], 'ritual, daily practice, imagery, objects, spaces, and bodies' [Morgan 2010: xiii], or 'sensations, things, spaces and performance' [Ibid: 8], 'symbolic objects', sacred texts, special foods, buildings and human-made landscapes [Plate 2015: 3]. All these objects have a social role: "one of the functions of material religion is to mediate between individuals, communities and traditions, defining and penetrating the boundaries between them" [Hutchings, McKenzie 2017: 5].

Although it seems pretty obvious that the media mediate the human experience no less than symbolic objects or anything else, the material turn is often overlooked in studies of the role of a medium in the creation and distribution of content. It might be worth noting that a separate set of papers is devoted to just media materiality (for example, see [Friedman, Forde 2015]) or digital media [Allen-Robertson 2015]. Of course, there is also the classical formula of M. McLuhan "the medium is the message" [McLuhan, Lapham 1994]; there are also works on adaptation of media content [Cartmell 2012], as well as the research of R. Entman [Entman, Usher 2018, Entman 1993]. At the same time, there seems to be a research gap in connecting materially different channels of communication with the social patterns of me-

dia use that also leads to new strategies of content creation.

Research on 'minority churches' by D. Hall, M. Kołodziejska, and K. Radde-Antweiler [2023: 3] can be seen as a step towards this connection of social patterns of media use, materiality of media and media content in the area of religion. As a starting point for systematization of any research related to content production, the authors suggest a specific hierarchy: media environment — the media ecosystem at the level of a state, media ensembles —media channels chosen by an institution, and media repertoires — the media channels used by a person / content creator. This links patterns of media use with materiality.

On the other hand, the discourse-material knot proposed by N. Carpentier [2017] describes the connection between content (and meaning-making) and materiality. It is based on discourse theory by E. Laclau and Ch. Mouffe that allows researchers to evaluate hidden meanings and that has been actively practiced since the early 21st century [van Brussel et al. 2019]. As for the material in the proposed 'knot', Carpentier chooses some specific objects through which he sees the analysis as most fruitful, expressing interest in "a series of particular material configurations, namely (proto-)machines, bodies, organizational structures, and spatial orderings" [Carpentier 2017: 38]. One can see that this list partially coincides and partially overlaps with lists elaborated as part of religious studies of materiality, but it also has a strong focus on 'machines' that can be understood as media in general, or, if we want to get into details, devices that secure our Internet access and connection, algorithms / recommendation systems of the media platforms, access to the media platforms, cables, electricity and other objects related to media materiality.

But let's not forget about the social patterns of media usage. Previously, studying transmedia projects we realized that (inter)related content can be delivered via different media and can work in a complementary way [Gambarato et al. 2020]. At the same time, as C. Scolari and I. Ibrus state, research into audiences and users' stabilized patterns reveal "the diverse and distinct nature of users' behavioral patterns in different contexts: in different countries, in different productions or media platforms, and in different age groups" [Scolari, Ibrus 2014: 2194].

The wide availability of different media channels, sometimes used in the same way, sometimes differently at the level of a state / a (religious) institution / an individual content-creator, result in the experience of a user being partially guided by the materiality of media. It contributes to the idea of R. Entman and N. Usher about fragmentation of the audience, but at this point let's consider this fragmentation through the lens of materiality that creates a new type of otherness — technological otherness. It is not such a well-known otherness as the one created with estranging discourses [Wodak 2007; 2009; van Dijk 2008; 2015] that create the distinction among communities based on their description and media representation, but an otherness that is not usually articulated but rather is invisibly built into the distribution of content that is subordinate to the way different media channels work, to the nature of their affordances, and to the accessibility of the devices needed to access a specific media channel.

The context: mediatization of the Russian Orthodox Church

As stated before, the empirical part of this study is based on the case of the *Foma* media project. This places our research in the area of mediatization of religion, or, to be more precise, in the area of mediatization of the ROC.

Mediatization of the ROC, as E. Ostrovskaya notes, started in the 1990s, simultaneously with the mediatization of Russian society: "From 1993 to the 2000s, corporate (i. e., those regulated by the Church. — *I. D.*) and private media emerged" [Ostrovskaya 2019: 310]. It is worth mentioning that there were several attempts to catalogue all the media projects related to the ROC in different ways. Without being able to cover all the previous academic overviews of the ROC's digital projects, as an example we can use the book "Clicking on the Faith" (*Klikaem na veru*) by A. Volkova that aims to present how the ROC developed its presence on the Internet in the form of a popular science book with personalized storytelling. Despite its non-academic style, it contains information about a number of projects that could help one trace a significant part of the ROC's digital development. The year of the beginning of ROC mediatization is close to the one noted by Ostrovskaya and the logic is described in almost the same way:

> In 1994, when the RU domain was registered, a segment of the Russian Internet emerged. Researchers rightly note that at that time, official Orthodox institutions opened their web pages, and Orthodox radio stations and television channels *Spas*, *Soyuz*, *Tsargrad*, *Radonezh*, etc. expanded their broadcasting via the Internet. Orthodox websites Pravoslavie.ru, Tradanie.ru, Azbuka.ru, Pravmir.ru, etc. appeared, setting the task of digitalizing the entire existing Orthodox heritage [Volkova 2024: 7].

Of the above mentioned projects, Pravoslavie.ru was researched by E. Grishaeva and V. Shumkova in comparison with the periodical *Orthodox Newspaper* (*Pravoslavnaia gazeta*) as two examples of what they call traditionalist Orthodox Christian media. Analyzing the structure of the web portals, the agenda presented on them and other specificities, the authors conclude that Web navigation in these two projects is not well-organized or accessible for users. As for the content of Pravoslavie.ru and *Orthodox Newspaper*, "adapting the principle of relevance to church discourse, [they] interpret the news genre in their own way. The secular, worldly is considered as unimportant, pushed out of the scope of consideration. In "ON" (i. e. *Orthodox Newspaper. — I. D.*) there is a narrowing of the horizon: the whole world is the world of the church. The secular idea of relevance as a constant change of events is replaced by the cyclicality of church life: the most significant events are associated with religious holidays. Thus, a special Orthodox chronotope is built" [Grishaeva, Shumkova 2018: 306]. It is interesting how the elements of fragmentation of the audience in connection with the usage and organization of material infrastructure of media can be traced in the analysis of the two cases of religious media projects.

These first projects we can label as highly institutionalized; later the phenomenon of blogging on religion-related topics appeared. There is a set of studies on

this phenomenon, but the research of O. Bogdanova systematizes this process in a nutshell: "Mediatization of pastoral care arises from the combination of two types of reasons: from the audience (the flock, including potential) and from the priesthood. We consider reasons from the audience as their request for pastoral care in a mediatized form, and reasons from the priesthood's perspective as a response to the audience's request and their own request. The audience's request consists of two components: a request for personal communication with the pastor and a request for a clear and convenient format for such communication" [Bogdanova 2020: 228]. This line of inquiry is developed in research of dialogueness of Orthodox Internet preaching [Prokhvatilova 2023] in a study that combines interest in religious blogging with a focus on discursive strategies to form a new type of communicative space. Here again we can trace that even papers focused on separate parts of digital space reflect new mechanisms of building a dialogue between the content creators and the audience.

2015 was another milestone found in research into the history of mediatization of the ROC: this is the year when, according to E. Ostrovskaya, many significant innovations took place, such as "the establishment of the Synodal Department for Church Relations with Society and the Media, the reorganization of dioceses based on the principle of their unification into a media center, collaborations with secular media, digitalization of churches that opened their pages on social networks" [Ostrovskaya 2019: 310]. However, the author of the article, referring to the work of H. Stähle, "In Search of a New Language: The Media Strategy of Patriarch Kirill", notes that Orthodox media "avoid covering conflict issues and situations within the church environment" [Ostrovskaya 2019: 310]. This is a limitation that might be important for studies focused on the analysis of the media content as a part of mediatization that cannot yet be labeled as deep [Dusacova, Vladimirov 2022: 429–430], but it also might be less relevant for other research foci. In her later work, the monograph *Russian Church in the Digital Era. Mediatization of Orthodoxy*, Stähle analyzes media projects that oppose the official ROC position [Stähle 2021: 177–178]. It is worth emphasizing that Stähle's theoretical position is closer to political studies and is mostly focused on the political connections of the ROC with the Russian state authorities. This aspect of mediatization of the ROC is not covered in the present research, as it aims at connecting three aspects — patterns of media usage, media materiality and diversification of the content among platforms — that do not directly depend on the relationship of the ROC with the state.

The other agentic part of the mediatization of ROC — the audience of the religious media projects — was also studied at one of the stages of mediatization becoming deeper. Besides the typical reasons to use digital space, the researchers managed to distinguish some specifics about Orthodox users in their way of interacting with the Internet: it is "the opportunity to have a 'meaningful rest' and various kinds of spiritual rewards. In the first case, the technical capabilities of the Internet allow Orthodox users to realize the need for rest in a way that is different from that of secular users. In their understanding, leisure is not necessarily associated with the consumption of entertainment content, but simply with

receiving information that is meaningful to them and that coincides with their values. In the second case, the Internet mediates the experience of the transcendental, similar to other ways of its mediation" [Grishaeva, Busygin 2020: 13–14].

Getting back to the process of mediatization of religion and religious institutes that can be described in waves, as in most cases it reacts to external stimuli, one cannot miss the COVID-19 pandemic as one of the most influential stimuli. The pandemic intensified mediatized communication in all areas, including religion [Dushakova, Litvina 2025]. This stimulus led to deep mediatization — the new level of media interconnection that leads to transmedia user experience, AR projects and even reaction to AI. As for the AR projects, a whole chapter is devoted to them in the book that has already been mentioned, "Clicking on the Faith". This chapter, however, describes the tendencies of deep mediatization rather than provide the reader with examples. At the same time, there are several projects that could be seen as examples in this regard. Thus, the church of the Holy Martyr Antipas of Pergamon in Kolymazhny Dvor (Moscow) started a set of initiatives with the name *ANTIPA* that included a café, a magazine, a shop with hand-made objects, courses of lectures, etc. that are creatively represented in the media and augment the website of this church. The whole infrastructure of the *ANTIPA* initiatives could be analyzed in the future and might be seen as prospects of this study. Meanwhile, only an analysis of the café has been conducted [Ostapenko 2024]. As the latest example of research on the interaction of the ROC with new technologies, see the paper on how the ROC (as well as Old Believers) reacts to generative AI [Dushakova, Dushakova 2024].

The *Foma* media project: for those who are in doubt

As was stated in the Introduction, to prove the shift towards the creation of new technological otherness one has to establish that (religious) media projects can be based on a set of media platforms, thus using variable material infrastructure to target different segments of the audience. One more step here would be to establish that content is different on different platforms at least at the general level (with the prospect of analyzing the difference in context at the next stages of studying technological otherness in case it is proven to exist).

To trace these characteristics, the project *Foma* was chosen as one of the most visible projects that presents professional media production on multiple platforms and is officially approved by the ROC. Due to the fact that one of the founders of the project, Vladimir Legoida, is also the Head of the Synodal Department for Church Relations with Society and the Media and the spokesman of the ROC, it is natural to think that the content of this project is close to the official ROC position . At the same time, the project as a whole is not sponsored by the ROC, thus the production gets more secular and has more media logic in its functioning than, for example, the website of the ROC or other official ROC media projects (ones that E. Grishaeva and V. Shumkova term 'traditionalist Orthodox Christian media').

The *Foma* project was launched by Vladimir Legoida and Vladimir Gurbolikov, who wanted to create a space for people who were interested in religious

themes but were not so familiar with the Church (ROC). First, the magazine was published as an almanac in 1996. A bit later publication ceased for several years, but since 2004 it has been edited once every two months. Since 2005 it became a monthly issue, and it is still active as a magazine and serves as the historical core for the project. The whole idea of the project was based on the lack of proper understandable communication with people who were not so well-informed. Vladimir Legoida states:

> We wanted to read a story about the meaning of Orthodoxy addressed to a modern person in a language understandable to this modern person. Since it was the mid-90s, it was literally 1995, when Vladimir Aleksandrovich Gurbolikov and I met, ‹...› the Orthodox media space practically did not exist. It was very shrunken or small, and reprint reigned in book publishing. ‹...› We wanted to address a story to a modern person in a language understandable to him / her [Resp. 1].

Nowadays the *Foma* project has developed into a big network of smaller media projects connected by the initial idea of launching a dialogue with ‘those who are in doubt’. This means that in addition to the fragmentation of the digital space that was discussed above, their audience is not united by any specific idea; rather, they are united by their uncertainty in their relationship with the church.

The infrastructure of the *Foma* project: variety of formats and going beyond digital

To cover this fragmented and ‘disjointed’ audience the project has developed a set of channels for communication with potential parishioners as well as ‘those who are in doubt’ and for distribution of their media products. An important issue in the light of the suggested hypothesis is that a set of *Foma* sub-projects, especially the most popular ones, is presented on several media platforms, duplicating the content on, let’s say, RuTube, YouTube, Dzen, website and Telegram channels. This means that the entry point for analysis should be the sub-projects themselves or, even better, a list of sub-projects that would be explicitly stated as part of a bigger *Foma* ecosystem. It is also important that the visibility of the media projects’ connection to *Foma* varies, thus raising the question of how this connection was established by the researcher[1].

Thus, being unable to list and describe in detail each *Foma* channel on different platforms, I will describe just some of them, starting with the ones that are promoted by the leaders of the project, and then adding some more channels to illustrate the logic of cross-references in this digital net based on snowball sampling. As an entry point, let’s start with the post of Alexei Sokolov in his personal Telegram channel, dated by May 12, 2024 [Sokolov 2024]. As a brief reminder, Sokolov is responsible for the so called ‘new formats’ in *Foma*, thus, regarding new media his evaluation can be seen as the leading one. In this post he mentions

[1] The issue of connecting any specific project to the official institution of the ROC was discussed in a more detailed way in [Dushakova, Vladimirov 2024].

that the audience doubled in size during May 2023 — May 2024 and reached about 10 million people a month. He marks two projects as the ones with which he is especially pleased — *Raisovet*[2] and *One-minute-(hi)story* (*Minutnaia istoriia*) that have significant numbers of subscribers on different media platforms. These two projects are implemented in different formats: *Raisovet* is a podcast, *One-minute-(hi)story* is a series of short animated videos. The official description of the first one states that "it is a conversation in which the characters sincerely share their pain and personal experience of faith; it is a space in which the viewer becomes a witness to the search for answers to pressing questions and the reflections of invited guests on current topics" [Raisovet n. d.]. *One-minute-(hi)story* is described as "a series of projects united by one idea — to tell [the audience] about the most important people, events and cultural phenomena in the history of Russia" [Minutnaia istoriia 2019]. In both cases format plays a significant role that defines to a certain extent what information will be delivered. Being distributed through several media platforms, they are also interconnected with their material infrastructure, as well as require a lot of professional equipment for production and postproduction processes.

There are two more projects mentioned in the same post — ones that Alexei Sokolov calls "the younger" projects, since they appeared later. These are *Spiritual Diary with Foma Magazine*[3] and the *Academy of Foma Magazine*[4]: they "are not so big yet, but they are quickly catching up" [Sokolov 2024]. As for the format of the *Spiritual Diary*, it is created as two sets of long videos: (1) *Good night, Orthodox people* (*Spokoinoi nochi, pravoslavnye*) is the authorial program of Archpriest Igor Fomin, where he reads "letters from saints and recalls stories from life"; there are also several episodes per week with Mother Olga Yurevich. These videos are intended to help people calm down before going to bed; (2) "Sunday conversation" — Father Igor Fomin answers questions sent by subscribers, gives advice and recommendations[5]. Thus, this project presents not only media content (created in a very trendy way of packaging) but also mediated communication with priests, which shows a deeper level of mediatization. It's worth emphasizing that an interactive format that involves the audience, allowing it to ask questions anonymously, is intertwined with popular but non-interactive communication. In this case one more material aspect becomes visible: when it's long videos, usually the space for the recording plays a role in the creation of the media product. There is also the issue of the professionalism of the people involved — sometimes it is also seen as a part of materiality. Thus, Vladimir Gurbolikov states that video content in general is tightly connected to the professionals "who can do editing, can read with professional voice for the audio in a correct manner, who can make audio, or other things in the studio" [Resp. 2].

[2] A wordplay combining words *rai* 'paradise' and *sovet* 'advice', but previously this shortened form was used as one word that meant the phrase 'district council' in the Soviet times.

[3] *Dukhovnyi dnevnik s zhurnalom "Foma"* (Telegram channel). URL: https://t.me/Foma_ru_voprosy.

[4] *Akademiia zhurnala "Foma"* (Telegram channel). URL: https://t.me/Foma_academy. (In Russian).

[5] URL: https://Foma.ru/tag/duhovnyj-dnevnik.

As for the *Academy of Foma Magazine*, it is officially positioned as "an educational project aimed at creating training courses in various humanitarian fields: history, literature, psychology, fine arts, world culture, as well as theological disciplines: biblical studies, church history, the Orthodox Church. ‹...› *Foma* courses are a kind of new genre in which the reader can interact directly with an expert and receive feedback" [O proekte n. d.]. This project bears more resemblance to secular popular educational projects rather than anything that can be imagined as a course of lectures affiliated with institutions close to the Church. They have elements of gamification (the website offers a set of quizzes), courses in good media quality (with professional sound and image) of different length, personalization of the user's experience through a personal account. Not all lectures are free, some of the courses require payment, which is also a step towards community building going beyond the media (or digital) space. The same logic of involving the audience and turning it into a community through financial participation we can see on the VK *Foma* magazine page and the Telegram channel: both have a link to the donation system that allows people to support the project if they wish. Talking about going beyond digital, the post that I have referred to as the entry point for my analysis mentions two more things that link online and offline activities of the project: the magazine printed in paper was labeled as "unshakable", and the meetings with audience were planned [Raisovet 2024].

The whole *Foma* ecosystem comprises about 30 different channels [Proekty 2025] on VK, Telegram, YouTube, RuTube, Dzen. Continuing the logic of snowball sampling, let us take a look at the link-building strategies used in the core parts of *Foma*, especially in light of this diversity of sub-projects and the fact they most of them are presented on at least two platforms. The core of the *Foma* media ecosystem is *Foma Magazine*: a printed magazine, a website with branched structure, channels and pages on social media. Due to the specificity of the digital space in Russia, two platforms show the biggest growth: Telegram and VK. The *Foma* magazine Telegram channel has a bit more than 62 thousand subscribers and their VK page has 375 thousand followers.

The description of the page in VK contains 10 more links, including links to pages of content creators: a photojournalist of the magazine *Foma*, a columnist of *Foma,* and the editor of the "Culture" section of the magazine. These references also contain links to the bookstore of the magazine *Foma*, which makes the connection of the digital space and the physical world deeper, to *Radio Faith* (*Radio VERA*), to the social media platform Odnoklassniki, which is mostly popular among older people and coincides with the traditional image of the religious audience being mostly made up of older people, but also to Telegram and a YouTube video channel, much more popular among younger generations. One more project worth mentioning is "Questions of Vera and Foma"[6] —a children's Christian audio encyclopedia with a lot of edutainment content. A part of this sub-project is implemented in the format of podcasts, some other parts are cre-

[6] See section *"Voprosy Very i Fomy" — novyi format liubimoi audioentsiklopedii* (Questions of Vera [Faith] and Foma [Thomas] is a new format for your favorite audio encyclopedia) (URL: https://veraifoma.ru).

ated as animated short videos about the history of Russia, history of Christianity and other topics; there are also visual digital games and a blog about upbringing and education, probably targeting parents that could recommend this resource to their children.

As for the Telegram channel, it has only two links, which can be explained by the difference between the digital platforms: VK allows more signs in the description of the pages, while Telegram requires a limited textual introduction. Under these circumstances the chosen links can show us the priorities of the project managers among the links: the one mentioned above that leads to the donation system, thus involving people in the activity of the project, while the second one leads to a list of other sub-projects on the *Foma* website.

There are many links to other resources inside these pages (analysis of the links among *Foma* resources, as well as links to external platforms could be another interesting research), but I will give just one more example that shows interference of the digital and physical and the resulting deep mediatization: it is selling games and presents created by the *Foma* crew on marketplaces. Information about this can be found in one of the Telegram posts from July 11, 2024 [Zhurnal "Foma" prodolzhaet vykhodit' na marketpleisy! 2024]. Of the three items advertised, I will touch upon the one that has the most elaborate description — "a meaningful gift from the magazine *Foma*, "Everything is known by its fruits" (*Vse uznaetsia po plodam*):

> The "Everything is known by its fruits" growing kit is a gift with a surprise that reminds you of something important! The plant growing kit has everything you need: an environmentally friendly cubic "pot" made of natural wood, seeds and special nutritious soil suitable for a specific type of plant. And what you will grow, you will find out over time. The main thing is to read the instructions: The Gospel of Matthew, chapter 13, verses 3–23. And do not forget to water [Ekokub n. d.].

To sum up this description, the developed media ecosystem of the *Foma* project highly relies on the materiality. This is the materiality of social media platforms, which means that the sub-projects are dependent on the affordances of these platforms and their recommendation systems, but are free to attract the audience with a material infrastructure that suggests a variety of entry points of communication with the *Foma* team close to the ROC, and also have access to the users of these multiple platforms. The second set of material objects that play a role here are the ones that provide communication built on deeper connections with materiality through the usage of material gifts or games, through involving the audience in the development of the project with donations. The layer that is less visible but is still connected to materiality is rooted in the patterns of the audience's interaction with the media.

To conclude this description, it is worth noting that each of the leading subprojects of *Foma* is duplicated on several platforms, moreover, the platforms have links to each other and are not isolated from one another. This contradicts the idea of the creation of technological boundaries inside the bigger *Foma* project,

as it provides various possibilities for the audience to reach the same content from different media entry points, as well as it is present on platforms that are traditionally perceived as popular among younger generations or elderly people, etc. The general idea here is to be present on all the accessible platforms in order to keep more connections. As a fresh fact that supports this idea one can see the creation of the *Foma* magazine channel in the new state-promoted Max messenger [Sokolov 2025].

At the same time, despite the partial (technically adapted) duplication of the content, the sub-projects themselves are really different both in agenda and in format. The materiality that matters here is not so much connected to the materiality of media channels (although affordances still matter and should be considered in further research), but rather to materiality of the content that is dictated by its format to a significant extent.

The perspective of the content-creators: materiality, patterns of media behavior and the image of the audience

Let us consider how this materiality — including formats, devices and patterns of media usage by the audience — is seen and/or reflected by the leaders of this project, and whether they use it in connection to the general digital fragmentation. This will correspond to the third step mentioned in the Introduction: on the basis of interviews with the leaders of the project, to analyze how content creators reflect on the current ecosystem and how all that affects the way they work with the content.

During the interviews with *Foma* project founders and leaders, a number of questions were asked regarding the way they work with their sub-projects. A major topic of conversations with my interlocutors was the potential conflict between the format that might seem simplifying, as I put it, and the content itself. Questions about the way they produce their content for different media channels were articulated, while questions about materiality were never discussed specifically.

Nevertheless, the way the materiality of a specific media channel affected the content or its distribution were mentioned by the project creators. One of the brightest examples is connected to the already mentioned level of simplification of the content and the media channel. As Vladimir Gurbolikov describes the possibility of covering more sophisticated themes in the magazine:

> The specificity of the magazine, unlike other projects, is that under one cover you can place a variety of rubrics, a variety of thematic blocks in a single publication. In one publication, which is also regularly published and read from cover to cover. Accordingly, our mission is clearer for those who read the magazine [Resp. 2].

This idea raises the question of the fragmentation of the information on an even deeper level than the one that has been discussed: it appears within the limits of one project if we are not talking about something that materially unites several texts in one piece.

The cover of the magazine in this sense has both material and symbolic weight — it presents this 'one piece' and attracts attention. Talking about the cover of *Foma* magazine, Vladimir Legoida argues that

> ...for a publication of this kind, unlike scientific or other covers, this is an independent material, so, initially these were some artistic images, you can see this simply if you take a look. Then we had what can be even called 'glossy', a period when we used a simple move with a famous face on the cover, for which there were also accusations, so to speak, in 'light version' of Orthodoxy. And then we consciously moved away from this. Now the cover is always a kind of play, so to speak, of the meanings of words, combinations with pictures, etc. It is a completely independent material; it is not related to any material inside. It is a separate, so to speak, section, if you like [Resp. 1].

It is interesting that these tactical moves with the cover were working both for the audience that was attracted by a famous person, but also, as Legoida states further in our conversation, for the actors who felt their responsibility for the message they were sending to the audience even when working with other media.

Thus, the cover itself works both as a separate material artefact that can send additional messages or invite a new audience, and as something that unites everything that is within, materially holding the texts together.

The materiality of the whole magazine also works in another dimension: as a physical object, it can be stored in different ways, depending on its value. As Vladimir Gurbolikov states, there are many examples when issues of the *Foma* magazine are given to children by their parents. The other strategy, though, includes the marketplaces that were mentioned above several times:

> I see, even, I even did this, I re-bought on Avito[7], yes, in the ads, a very large number of ads with the sale of the *Foma* magazine, resale. That is, people consider it valuable, they do not throw it away [Resp. 2].

This logic of the media channel affecting the format and the content can be traced also in regard to social media, where each platform has its own specificity:

> I don't think there are platforms that are not suitable for communicating meanings at all. The question is, what task can you solve on this platform... Telegram has the most attentive audience in terms of reading. People read longreads there. Naturally, you can give them a long text to read, and we all understand that reading long texts is the best way to communicate with a person, if, of course, they are ready to read this text. But, let's say, no one will read long texts on VKontakte. These are short-format social networks and emotions. ‹...› When we want to dispel some basic stereotypes about the church or promote some kind of educational program, the opportunities that TikTok and anything else provide are quite enough for us [Resp. 3].

[7] *Avito* is one the largest online platforms in Russia where an individual or a company may place an advertisement about selling or exchanging almost any goods or services.

One can see the tight connection among the technical specifics of a media channel with the preferences of the audience that uses this channel, and, subsequently, with the content delivered through this channel to this audience.

Several major factors, according to the content creators, led to this: the speed of emergence of new devices that appear so often that technology has no time to become a part of culture (Vladimir Legoida referenced Yu. Lotman's ideas about the role of new technologies in communication) and cheap Internet and cheap smartphones that changed the patterns of the audience (Vladimir Gurbolikov referred to this technological side of the process).

When talking about patterns, all three interlocutors mentioned recent changes they had to take into account while developing the media ecosystem of *Foma*. The major issue here is the way the audience finds this project in digital space. The website of *Foma* magazine that provides a lot of materials and could be seen as a digital core for the whole ecosystem is not working this way anymore. While mentioning the good statistics of website visitors (several million people per month), Vladimir Gurbolikov and Alexei Sokolov described new audience patterns in the media that affect distribution of content. First, people don't surf the whole website:

> [The audience] doesn't come to the main page. I come to the main page because I'm the editor, I need to see what's new, right? And people in Yandex write something, let's say, "Is it allowed to eat fish during Lent?" And they get *Foma* magazine, *Azbuka very*[8], there's more, more, more, right? And they, that means, they come straight there. That's it. And there's nothing you can do about it [Resp. 2].

Also, people who are aware of the project because of the good position of the website when people introduce their queries, do not constitute a stable, devoted part of the audience:

> We have a huge traffic from questions, let's say, dedicated to the ritual side of things. In this regard, we compete with sites that aggregate various SEO content, there, related to rituals, funerals, weddings, christenings and so on. And yes, of course, a quality audience still comes to our site. We see it, and for us it is a great joy. We understand very well how to work in SEO in order to hook not just anyone, but the audience that we need, but still, as a source of quality traffic, motivated, people from search engines are not those who can make up a good audience for a modern publication. People who came to us on social networks — yes [Resp. 3].

[8] *Azbuka very* is one of the largest Orthodox Internet portals. Created in 2005, it aims to develop educational projects about Christian life for a broader audience, and includes electronic libraries, a forum, and a set of blogs. There are also some Christian-targeted apps developed as part of this project, which may be seen as the best example of attempts to deepen mediatization, as they not only present themselves in the digital sphere but also introduce technologies into the practices.

This might be explained through the fragmentation of the information delivered by such patterns:

> Search queries primarily read some specific reference materials related to the essence of prayers, psalms, commemoration of the dead, etc. And this does not reflect our real program [Resp. 2].

There seems to be no way to deliver it in bigger pieces, as in the printed version of the magazine:

> [Content in different social networks] can be duplicated, somewhere it can be presented differently, the same information can be presented differently. Well, but it has long been pointless to hope that social networks will play the role of a navigator that sends everyone to the website [Resp. 2].

At the same time, along with the disadvantages of the specific development of the current digital environment, it also offers new technical opportunities — recommendation systems, albeit with reservations:

> ...when Yandex.Dzen was launched in Russia, in RuNet, the largest audience of devoted readers came through Dzen. Today, most people come to us through YouTube, because YouTube recommended them to watch our video. Unfortunately, understanding all the threats, risks, and so on, associated with being on a Western platform ‹...› we are forced to focus on YouTube for one simple reason. Despite the fact that, we have, for example, VK which is technologically a good service so that you can quickly watch videos there, they do not have a recommendation system like YouTube, and a new audience will not come to us simply due to the fact that we post new videos [Resp. 3].

The last citation shows that materiality of the platform is agentic in the process of distribution of the content where this specific platform becomes important due to the popularity of video content today. Preferences of the audience that would rather watch a video than read a long text led to the increased role of media channels that not only provide distribution of videos but also make the content created in this format visible for a new audience. The problem though is still how much information this audience will get: as these channels allow a high level of personalization, the audience frequently gets smaller pieces of information that do not fully represent the general mission of the project.

If we know that the audience in many cases gets only segments / fragments of the information that is produced in sub-projects of *Foma*, what can we tell about this audience? All my interlocutors have a deep image of the people whom they address, but the main idea is variety among those people:

> For 500 Moscow schoolchildren there are 409 favorite bloggers. That's it. How can I, I don't know, a missionary, a PR propagandist, anyone, get to these 500 schoolchildren? No way. Because I don't have the resources to cultivate their 400 favorite bloggers. And this is a problem

> that has not been solved today. And at the same time, relatively speaking, society was once divided into classes, then into estates, yes, and now what is it divided into? How is it divided? By sources of information consumption [Resp. 1].
>
> An important issue for us has always been the age indicator of the audience. For *Foma* it is very difficult. It is very difficult to single out some kind of social demographic that characterizes our viewers and so on. We have a very diverse audience [Resp. 3].
>
> At the same time, the ability to address an audience, which is now scattered across a huge number of countries, is an important, important moment for *Foma*'s mission, here, on the Internet. This partially compensates for the fact that you can't collect everything under one cover, but you can reach a very large audience [Resp. 2].

To conclude this part, let's systematize the patterns of media usage mentioned by the leaders of the *Foma* project:

— the audience is trying to obtain and process information as quickly as possible;

— the audience is looking for the most relevant information in small pieces with full content compliance with the search query, additional information may not be even noticed;

— the audience accesses different media platforms for different reasons, for example, Telegram is used for longreads while VK for bright emotions.

These patterns lead to a state when it will most likely be unsuccessful if one tries to deliver a lot of information in one piece or deliver it in a complicated form, in the form of texts only (video, gamification, involvement of material objects are required). This is taken into consideration in the process of content creation and distribution in the *Foma* project.

As a set of reasons for these patterns, my interlocutors mentioned the rapidity of emergence of new technologies, when they simply do not have enough time to become a part of the culture (with references to Yu. Lotman in the interview), but also relatively cheap and thus affordable smartphones and the Internet.

Conclusion

Testing the hypothesis about the emergence of a new type of otherness — a technological one — showed that, in general, we can talk about technological otherness rooted in materiality. However, a much more complex system of distinctions is required: it is not the materiality of media channels, but the materiality of media content tied to its format that plays the leading role. Depending on the material characteristics of the content, the selection of communication channels that allow broadcasting this format of content takes place: affordances that allow for the most comfortable delivery and receipt of a specific type of information become important. The format itself, in turn, is largely chosen based on the content creators' ideas about the patterns of media consumption of their audience.

The case study based on the *Foma* project showed that materiality might serve as resistance to fragmentation: non-digital materiality used, for example, in the magazine production, helps the creators literally "hold together" united bigger portions of information. It allows them to transmit less simplified meanings and deliver information that is not in small pieces. The symbolic weight of materiality also plays a significant role: the cover of the magazine is perceived as something connected to the character both of the audience that reads it and the people who are on that cover if the cover contains images of people. At the same time, the analogue of a cover for a website — the starting page — does not have that weight anymore due to changing patterns of surfing the Internet. The audience does not go through the whole website, only pieces of information relevant to their search queries present interest to the audience, thus making the starting page mostly irrelevant. At the same time, the digital part of the project infrastructure has significant characteristics unachievable for physical objects — they have algorithms of recommendations that might serve to connect new parts of the audience with the project. These algorithms are perceived as useful for the project, thus being one of the arguments on the decision of their being or not being present on a specific media platform.

The problem of fragmentation in the case of *Foma*, if not reflected in these terms, is recognized by all the interviewed project managers. Creators are trying to resist the growing fragmentation in content consumption and the disunity of the audience between platforms: the core value of the project is preserved in all the subprojects, just as efforts are made to maintain some commonality of the agenda — common topics for conversation. The diversification of information delivery channels arises partly as a reaction to manifestations of technological otherness and an attempt to slow it down for the target audience of *Foma*. These efforts are complicated by the heterogeneity of the target audience of the project. At the same time, it is impossible to talk about a strict division between platforms, because for now the projects are duplicated on several channels.

In other words, differentiation of the platforms and content in a variety of formats used in the *Foma* project does not create a new technological otherness but is aimed at opposing it.

Afterword: specifics of the *Foma* project in light of fragmentation

Being present on all available media platforms, the *Foma* project has grown from a printed magazine in 1996 into a developed media ecosystem today that communicates with a varied audience: these are people who are looking for some religious information explained in an understandable way, but also those who are interested in edutainment sub-projects, those who like gamification and podcasts and are attracted by formats, and those who saw recommendations of media platforms of content close to their interests, but are not necessarily religious. This audience is fragmented. Both the patterns of media usage of the potential and actual audience, and the materiality of the trendiest media platforms that have this recommendation system and give technological opportunities to work with different formats, to reach people across borders, make it impossible to overcome

fragmentation. In view of their deep understanding of the mission of the *Foma* project, its creators are constantly adapting the ways of delivering information, given this changing materiality of the media and the preferences of the audience. The main goal is not to unite the audience on a single platform but rather reach it through diverse channels, sub-dividing information even on the same platform. Thus, we face a situation where we are not sure whether it can be labeled as one project:

> And when they (specialists in the media. — *I. D.*) say that *Foma* presents different products, at first I panicked, I thought that we were breaking the laws of marketing, but you know, when I looked closely at what we were doing, I seemed to understand what they were talking about. Perhaps, in some sense I am even ready to agree that this can be characterized as different projects. But this does not bother me at all, because, firstly, globally it is still a *Foma* story, it is just really very... very different, maybe even at the level of the content itself [Resp. 1].

Thus, one can conclude that technological otherness is one of the barriers that requires focused efforts of a religious media project team to make communication of the sacred possible. This otherness has another nature, different from religious otherness that could be instrumentalized and emphasized in a religious media project:

> ...we do not seek to build an apology for Orthodoxy on criticism of other religious doctrines or on some confessional criticism in relation to, let's say, Catholics, Protestants and so on. We can sometimes record what our difference is. But in general, this principle itself, it is perceived by people far from the church as an element of a simple fight for the flock. That's it. But it levels out the real spiritual reasons for which the fight is going on. For which the dispute is going on, for which we cannot agree with something. And it is very difficult to make people understand what the matter is [Resp. 2].

Instead, as they state, they formulated a program "To show the beauty of Orthodoxy", "and semantically for us it does not mean a controversial presentation, not a story about sects, not a polemic with representatives of other religions and confessions" [Resp. 1]. Thus, religious otherness created by difference of doctrines and beliefs is not an issue for the *Foma* project, but rather technological division of those people who could be reached. Even the otherness based on the banal dichotomy of religious vs. secular is not used here, as one of my interlocutors noted that *Foma* totally agrees with the motto formulated by their colleagues from *Radio VERA*:

> ...we are trying to reach, that is, a non-church audience, but at the same time the church audience should consider us as their own, naturally their own. This is very correct, this applies to us entirely [Resp. 2].

This state might not be exclusive for the analyzed project, it rather reflects processes that are the same for all the religious communities that are trying to de-

velop their media visibility and presence, thus creating one more material aspect through which they can live their religion.

At the same time, the low number of projects that would be present on several media platforms shows us that in most cases religious communities are not fully aware of this new otherness that creates strong barriers between them and their audience.

Respondents

Resp. 1 — Vladimir Legoida, founder and editor-in-chief of *Foma* magazine, Chairman of the Synodal Department for Church Relations with Society and the Media in ROC, Moscow, recorded by I. Dushakova, N. Litvina, 2024.

Resp. 2 — Vladimir Gurbolikov, founder and first deputy editor-in-chief of *Foma* magazine, director of the *Foma* Center Foundation, Moscow, recorded by I. Dushakova, N. Litvina, 2024.

Resp. 3 — Alexey Sokolov, executive director of the *Foma* Center Foundation, Moscow, recorded by I. Dushakova, N. Litvina, 2024.

Sources

Minutnaia istoriia: videoroliki o samykh vazhnykh liudiakh, sobytiiakh, mestakh i kul'turnykh iavleniiakh Rossii [Minute Story: videos about the most important people, events, places and cultural phenomena in Russia] (2019, August 31). *Foma*. https://foma.ru/minutnaya-istoriya.html. (In Russian).

O proekte [About the project] (n. d.). *Foma*. https://academy.Foma.ru/ot-redaktsii-2. (In Russian).

Proekty zhurnala "Foma" [Projects of the *Foma* magazine] (2025, April 29). *Foma*. https://Foma.ru/proekty-zhurnala-Foma. (In Russian).

Raisovet (n. d.). *Foma*. https://Foma.ru/tag/rajsovet. (In Russian).

Raisovet 2024 — Raisovet: "Evangelie pro zhenshchin". Zhivaia vstrecha v preddverii prazdnika zhen-mironosits [*Riasovet*: "The Gospel about women". Live meeting on the eve of the Myrrh-bearing Women's Holiday]. *Timepad* (Profile of *Foma* magazine). https://Fomaevent.timepad.ru/event/2872075. (In Russian).

[Sokolov, A.] (2024, May 12). [Post in Telegram, no title]. *Sokolov i media*. https://t.me/sokolovmedia/389. (In Russian).

[Sokolov, A.] (2025, August 18) [Post in Telegram, no title]. *Sokolov i media*. https://t.me/sokolovmedia/883. (In Russian).

Volkova, A. (2024). *Klikaem na Veru: Kak tserkov' pronikaet v Internet* [Clicking on the Faith: how the Church is penetrating the Internet] (e-ed.) (n. e.). https://www.litres.ru/book/aleksandra-evgenevna-volko/klikaem-na-veru-kak-cerkov-pronikaet-v-internet-71440846/?ysclid=merqer7fkm875246782. (In Russian).

Ekokub [Ecocube] (n. d.). *Wildberries* (Profile of *Foma* magazine). https://www.wildberries.ru/catalog/239905824/detail.aspx. (In Russian).

Zhurnal "Foma" prodolzhaet vykhodit' na marketpleisy! [Foma magazine continues to be published on marketplaces!] (2024, July 11). *Zhurnal "Foma"*. https://t.me/Foma_ru_glavnoe/5265. (In Russian).

References

Allen-Robertson, J. (2015). The materiality of digital media: The hard disk drive, phonograph, magnetic tape and optical media in technical close-up. *New Media & Society, 19*(3), 455–470. https://doi.org/10.1177/1461444815606368.

Bogdanova, O. (2020). Mediatizatsiia pastyrstva v Russkoi pravoslavnoi tserkvi: predposylki formirovaniia saitov s voprosami sviashchenniku [Mediatization of pastoral care in the Russian Orthodox Church: Reasons behind 'ask the priest' websites]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom = State, Religion and Church in Russia and Worldwide, 38*(2): 207–234. (In Russian).

Carpentier, N. (2017). *The Discursive-Material Knot. Cyprus in Conflict and Community Media Participation*. Peter Lang. https://doi.org/10.3726/978-1-4331-3754-9.

Cartmell, D. (Ed.). (2012). *A companion to literature, film, and adaptation*. Blackwell Publishing. https://doi.org/10.1002/9781118312032.

Coole, D., & Frost, S. (2010). Introducing the new materialisms. In D. Coole, & S. Frost (Eds.). *New materialisms: Ontology, agency, and politics* (pp. 1–47). Duke Univ. Press.

Couldry, N., & Hepp, A. (2016). *The mediated construction of reality*. Polity Press.

Dusacova, I. S., & Vladimirov, E. D. (2022). Seti aktorov i kontrol' nad informatsiei: kak RPTs vzaimodeistvuet so svetskim mediinym prostranstvom [Networks of actors and control over information: How Russian Orthodox Church interacts with secular media]. *Stratum Plus. Arkheologiia i kul'turnaia antropologiia, 2022*(6), 427–438. (In Russian).

Dushakova, I. S., & Dushakova, N. S. (2024). Generativnyi iskusstvennyi intellekt v rossiiskikh pravoslavnykh soobshchestvakh: vospriiatie i praktiki ispol'zovaniia [Generative artificial intelligence in Russian Orthodox communities: Perception and practices of using]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 2024*(5), 123–141. https:// doi.org/10.14515/monitoring.2024.5.2600. (In Russian).

Dushakova, I. S., & Vladimirov, E. D. (2024). Granitsa mezhdu religioznymi i nereligioznymi media: opyt Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v rossiiskom mediaprostranstve [The border between religious and non-religious media: The Russian Orthodox Church's experience in the Russian media space]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia. 2024: Kontsept granitsy v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* (n. p.), 536–562. https://doi.org/10.31168/2658-3356.2024.25. (In Russian).

Dushakova, N. S., & Litvina, N. V. (2025). "Eshche odna obitel' v seti": istoriia staroobriadcheskogo Interneta ["Another place of God on the Net": The history of Old Believer Internet]. *Studia Religiosa Rossica: Nauchnyi zhurnal o religii, 2025*(1), 115–136. https:// doi.org/10.28995/2658-4158-2025-1-115-136. (In Russian).

Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication, 43*(4), 51–58.

Entman, R. M., & Usher, N. (2018). Framing in a fractured democracy: Impacts of digital technology on ideology, power and cascading network activation. *Journal of Communication, 68*(2), 298–308. http://doi.org/10.1093/joc/jqx019.

Friedman, B., & Forde, K. R. (2015). "Things that talk": Materiality in media history. *American Journalism, 32*(2), 206–207. https://doi.org/10.1080/08821127.2015.1036672.

Gambarato, R. R., Alzamora, G. C., & Tárcia, L. (Eds.) (2020). *Theory, development, and strategy in transmedia storytelling*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780367343057.

Gaver, W. W. (1991). Technology affordances. In S. P. Robertson, G. M. Olson, & J. S. Olson (Eds.). *CHI '91: Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems* (pp. 79–84). ACM.

Grishaeva, E. I., & Busygin, A. G. (2020). Internet v pravoslavnom prikhode: osobennosti vzaimodeistviia pravoslavnykh pol'zovatelei s internet-tekhnologiiami [The Internet in the Orthodox parish: peculiarities of interaction between Orthodox users and Inter-

net technologies]. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologiia i upravlenie, 6*(1), 3–15. https://doi.org/10.18413/2408-9338-2020-6-1-0-1. (In Russian).

Grishaeva, E. I., & Shumkova, V. A. (2018). Traditsionalistkie pravoslavnye media: struktura diskursa i osobennosti funktsionirovaniia [Traditionalist Orthodox Christian media: discourse structure and peculiarities of the functioning]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 2018*(2), 291–308. https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17.

Hall, D., Kołodziejska, M., & Radde-Antweiler, K. (2024). *Minority churches as media settlers: Negotiating deep mediatization*. Routledge. https://doi.org/10.4324/b23040.

Hepp, A. (2020). *Deep mediatization*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351064903.

Hoskins, A. (2011). 7/7 and connective memory: Interactional trajectories of remembering in post-scarcity culture. *Memory Studies, 4*(3), 269–80. https://doi.org/10.1177/1750698011402570.

Hutchings, T., & McKenzie, J. (2017). Introduction: The body of St. Cuthbert. In T. Hutchings, & J. McKenzie (Eds.). *Materiality and the study of religion: The stuff of the sacred* (pp.1–14). Routledge.

Kompatsiaris, P. (2024). *Curation in the age of platform capitalism: The value of selection, narration, and expertise in new media cultures*. Routledge.

Krotz, F. (2009). Mediatization: A concept with which to grasp media and societal change. In K. Lundby (Ed.). *Mediatization: Concept, changes, consequences* (pp. 21–40). Peter Lang.

McLuhan, M., & Lapham, L. H. (1994). *Understanding media: The extensions of man*. MIT Press.

Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., & Plate, S. B. (2010). The origin and mission of material religion. *Religion, 40*, 207–211.

Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., & Plate, S. B. (2011). Introduction: Key words in material religion. *Material Religion, 7*(1), 4–8.

Morgan, D. (2010). Introduction: The matter of belief. In D. Morgan (Ed.). *Religion and material culture: The matter of belief* (pp. 1–18). Routledge.

Ostapenko, D. V. (2024). Stil'no, modno, pravoslavno: opyt issledovaniia kofeini "АНТІПА" [Stylish, trendy, Orthodox: the experience of researching the coffee shop "АНТІПА"]. *Fol'klor i antropologiia goroda = Urban Folklore & Anthropology*, *6*(3), 92–106. https://doi.org/10.22394/2658-3895-2024-6-3-92-106. (In Russian).

Ostrovskaya, E. A. (2019). Mediatizatsiia pravoslaviia — eto vozmozhno? [Is the mediatization of the Orthodoxy possible?]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 2015*(5), 300–319. https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.5.14. (In Russian).

Pavlovskii, A. F. (2023). Vvedenie. Tsifrovye ramki kollektivnoi pamiati: Kuda vedet tsifrovoi povorot v memory studies? [Introduction. Digital frameworks for collective memory: Where does the digital turn in memory studies lead?]. In A. F. Pavlovskii, & I. A. Miller (Eds.). *Pamiat' v Seti: tsifrovoi povorot v memory studies: Sbornik statei* (pp. 7–49). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

Plate, S. B. (2015). Material religion: An introduction. In S. B. Plate (Ed.). *Key terms in material religion* (pp. 1–8). Bloomsbury.

Prokhvatilova, O. A. (2023). O vneshnei dialogichnosti pravoslavnoi internet-propovedi [On the external dialogueness of Orthodox Internet preaching]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia, 9*(2), 172–182. https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-9-172-182. (In Russian).

Scolari, C. A., & Ibrus, I. (2014). Transmedia critical: Empirical investigations into multiplatform and collaborative storytelling — introduction. *Special Section, International Journal of Communication, 8*, 2191–2200.

Stähle, H. (2021). *Russian Church in the digital era: Mediatization of Orthodoxy*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780367814380.

Stępniak, K. (2023). Communicating the sacred in religious advertising in light of the mediatization of religion theory and research on digital religion. *Church, Communication and Culture*, *8*(2), 285–307. https://doi.org/10.1080/23753234.2023.2244537.

Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M., & Spyer, P. (2006). Introduction. In C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands, & P. Spyer (Eds.). *Handbook of material culture* (pp. 1–6). SAGE.

van Brussel, L., Carpentier, N., & De Cleen, B. (Eds.) (2019). *Communication and discourse theory: Collected works of the Brussels Discourse Theory Group*. Intellect. https://doi.org/10.2307/j.ctv36xvhx4.

van Dijck, J. (2020). Seeing the forest for the trees: Visualizing platformization and its governance. *New Media & Society, 23*(9), 2801–2819. https://doi.org/ 10.1177/1461444820940293.

van Dijk, T. (2008). *Discourse and context: A socio-cognitive approach*. Cambridge Univ. Press.

van Dijk, T. (2015). Critical discourse analysis. In D. Tannen, H. E. Hamilton, & D. Schiffrin (Eds.). *The handbook of discourse analysis* (pp. 466–485). John Wiley.

Wodak, R. (2007). Pragmatics and critical discourse analysis: A cross-disciplinary inquiry. *Pragmatics and Cognition, 15*(1), 203–225.

Wodak, R. (2009). The semiotics of racism: A critical discourse-historical analysis. In J. Renkema (Ed.). *Discourse, of course: An overview of research in discourse studies* (pp. 311–326). John Benjamins Publishing.

Информация об авторе

Ирина Сергеевна Душакова
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, Центр научного проектирования, Управление по научной работе, Российский государственный гуманитарный университет
Россия, 125047, Москва,
Миусская пл., д. 6
✉ *dusacova@gmail.com*

Information about the author

Irina Sergeevna Dushakova
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Centre for Academic Research and Design, Department of Academic Activities, Russian State University for the Humanities
Russia, 125047, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
✉ *dusacova@gmail.com*

J. Z. Krasni

https://orcid.org/0000-0002-5192-8007
✉ *jan.krasni@uni-marburg.de*
Марбургский университет (Германия, Марбург)

Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate

Аннотация. В статье рассматриваются этические сложности, связанные с разработкой инфраструктур исследовательских данных (Research Data Infrastructures, RDI) для оцифрованных архивов с акцентом на материалы, содержащие исторический контент, касающийся вражды. Рассматривается напряжение, с одной стороны, между принципами открытого доступа и массовой оцифровки, которые направлены на повышение доступности знаний, и, с другой стороны, с этическим императивом предотвратить распространение вредного контента, который может увековечить предвзятые идеологии или вредные стереотипы. Для решения этих проблем автор предлагает комплексную этическую стратегию, которая объединяет подход трансэпистемического осмысления с принципами организационного обучения (в понимании Organisations-pädagogik). В этой стратегии особое внимание уделяется сотрудничеству между различными заинтересованными сторонами — архивистами, исследователями, экспертами в области информационных технологий и заинтересованными сообществами — для создания как этически надежных, так и практически жизнеспособных решений. Выходя за пределы исключительно технических или правовых рамок, предложенный подход стремится сбалансировать доступность исторических документов для исследовательских целей и необходимость снижения рисков, связанных с распространением ненавистнического контента. В статье рассматриваются такие важные вопросы, как алгоритмическая предвзятость, которая может непреднамеренно усилить вредные стереотипы, и потенциал двойного назначения технологий искусственного интеллекта, когда технологии, созданные для повышения эффективности архивного дела, могут быть использованы не по назначению. Автор также обсуждает противоречие между принципами открытой науки и ограниченным доступом к чувствительным материалам, выступая за тонко настроенные модели контроля доступа как для человеческих пользователей, так и для систем искусственного интеллекта. Благодаря трансэпистемическому подходу стратегия поддерживает междисциплинарный диалог таким образом, чтобы инфраструктуры исследовательских данных были этичными, сохраняли исторические знания и защищали их от вреда, способствуя формированию стандартов ответственного цифрового архивирования.

© J. Z. KRASNI, 2025

EDN: RIDITQ

Ключевые слова: этическая стратегия, инфраструктуры исследовательских данных, цифровые архивы, ненавистнический контент (контент вражды), алгоритмическая предвзятость, трансэпистемический подход к проектированию, открытый доступ, этика искусственного интеллекта

Для цитирования: *Krasni J. Z.* Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 205–221. EDN: RIDITQ.

Поступило 13 сентября 2024 г.; принято 9 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

J. Z. Krasni

https://orcid.org/0000-0002-5192-8007
✉ *jan.krasni@uni-marburg.de*

University of Marburg
(Germany, Marburg)

Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate

Abstract. This paper explores the ethical complexities of developing research data infrastructures (RDIs) for digitalized archives, with a focus on materials containing historical hateful content. It examines the tension between the principles of open access and mass digitization, which aim to enhance knowledge accessibility, and the ethical imperative to prevent the dissemination of harmful content that could perpetuate biased ideologies or harmful stereotypes. The author proposes a comprehensive ethical strategy that integrates a trans-epistemic design approach with principles of organizational learning and development to address these challenges. This strategy emphasizes collaboration among diverse stakeholders — archivists, researchers, IT experts, and affected communities — to create solutions that are both ethically robust and practically viable. By moving beyond solely technical or legal frameworks, the approach seeks to balance the accessibility of historical records for research purposes with the need to mitigate risks associated with the spread of hateful content. The paper delves into critical issues such as algorithmic bias, which can inadvertently amplify harmful stereotypes, and the dual-use potential of AI, where technologies designed for archival efficiency might be misused. It also addresses the conflict between open science principles and restricted access to sensitive materials, advocating for nuanced access controls for both human users and AI systems. Through a trans-epistemic

© J. Z. KRASNI, 2025

EDN: RIDITQ

lens, the strategy fosters interdisciplinary dialogue to ensure RDIs serve as ethical infrastructures that preserve historical knowledge while safeguarding against harm, contributing to a framework for responsible digital archiving.

Keywords: ethical strategy, Research Data Infrastructures (RDI), digital archives, hateful content, algorithmic bias, trans-epistemic design approach, open access, AI ethics

To cite this article: Krasni, J. Z. (2025). Towards an ethical strategy for research data infrastructures: Digitalizing archives of historical hate. *Shagi / Steps, 11*(4), 205–221. EDN: RIDITQ.

Received September 13, 2024; accepted October 9, 2025

Introduction

This paper discusses the ethical issues related to the integration of AI in Research Data Infrastructures (RDI), the digitalization of historical archives, and the challenges of dealing with historically problematic content: various materials promoting hatred and discrimination. RDI is understood as a broad technological framework which, nowadays, is being built to be both interoperable (among each other) and compatible with data analysis and data-processing tools. These tools are based on machine learning technology, i. e., AI, which is intended to help automate many research processes. RDI and AI open partly overlapping but different sets of ethical risks that this paper reflects upon.

The field of research libraries and archives introduces a series of peculiar contradictions in ethical discussions concerning AI and RDI. There, the fundamental principles of open science and the imperative for open research data directly conflict with the ethical need to moderate (i. e. restrict) access to historiographic and archival knowledge — even to those materials for which copyright protection does not apply. These paradoxes challenge the existing (mostly utopian) paradigm of ethical discussions about the future of knowledge apparatuses, and about the application of AI technologies in their broad variety of use, which both enables access and raises concerns regarding uncontrolled spread and re-creation of hateful materials. Furthermore, the possibility of algorithmic bias reinforcing such content further complicates the matter.[1]

Therefore, this article suggests an ethical strategy — currently only on a theoretical level — as a way to create an ethical intervention by regarding both sets of principles, but also the needs, technology, and the opinions of various stakeholders with a shared interest in the field. The trans-epistemic design approach

[1] For example, there is a large body of scientific work from the past which develops and supports racist theory or antisemitism. It resides in historical and research libraries. This scientifically supported discrimination could potentially serve for AI-driven generation of new discriminatory material and for justification of discriminatory policies, etc.

would consider various perspectives, scientific traditions, institutional (bodies of) knowledge of practices and procedures, and a unique setting of shared interest where new value-based apparatus would be formed.

This paper supports the idea that mass digitalization is necessary for the protection and accessibility of historical material, but that accessibility should be nuancedly restricted both for algorithms and for a human audience, making the application of novel research still possible.

Theoretical approach

This paper is written in the spirit of discourse analysis and follows on the concept of apparatus (dispositif) in Agamben's sense of the term [Agamben 2009]. In other words, it refers to the terminology and the analytical reflective framework of this paradigm. It therefore considers the main relevant epistemic fields – ethical and some of the technical discussions concerning the RDI and AI – and based on those suggests its own solution. Following Agamben's methodological approach, this paper argues that the solution lies in a trans-disciplinary understanding and engagement with diverse epistemic fields and stakeholders, which forms the basis of the proposed ethical strategy. The specificity of this case is, however, that the apparatus itself still does not exist, as it is in the making – and it is just a matter of time when it will emerge.

Discussing the solution for the ethical modus operandi of a RDI-apparatus (i. e., its role in society, and within the human-technology network) may help us practically leave the Foucauldian dystopian properties of the oppressive apparatus. The prospect of an ethical infrastructure should be therefore understood as a strategic, productive and creative process of apparatus construction that takes into consideration analysis of relevant discourses of its emergence, thereby offering ground for the implementation of our proposed ethical strategy.

The following literature overview will, however, show us various discourse topics within the diverse field of AI and RDI ethics.

AI ethics

Central themes in AI ethics — such as bias, fairness, accountability, transparency, and the embedding of values — are critical not only in AI [Novelli et al. 2024], but also in broader contexts of technological infrastructures, including research data infrastructures (RDIs). This discussion addresses some fundamental ethical concerns and lays foundation for understanding how they inform and relate to ethical considerations in RDIs.

Addressing bias in domains like healthcare, criminal justice, and employment (to mention some of them) requires diverse datasets and robust frameworks for responsible deployment. Ferrara [2023] stresses the importance of equity in federated AI systems, where balancing privacy and fairness is particularly challenging. Similarly, Mehrabi et al. [2021] underscore the societal risks of biased AI systems, emphasizing the need for interventions to prevent the amplification of inequalities. These principles, while rooted in AI ethics, resonate strongly with

concerns surrounding bias in RDIs, especially in the case of historical collections of hateful material where data equity cannot be ensured (think of Nazi files on what we today call vulnerable groups).

Accountability ensures that AI systems operate within ethical bounds and remain subject to oversight (by, e. g. implementing specific filters and safety measures). Kroll [2020] links accountability to transparency, highlighting the importance of creating systems understandable to users and stakeholders. Gualdi and Cordella [2021] address the human-technology control dilemma, illustrating how accountability mechanisms can mediate the balance between human oversight and technological autonomy [Nickel 2022]. Raji et al. [2020] call for actionable measures to implement accountability in AI, a challenge that also emerges in the governance of RDIs, where ethical oversight is vital. Accountability in our case can be understood in case of human control of access and depth of approach to the collections.

Transparency underpins trust in AI systems, particularly in high-stakes applications like healthcare. Subías-Beltrán et al. [2024] highlight the role of transparency in fostering patient confidence in AI-driven radiology tools. Hemphill et al. [2023] further identify clear regulations and scientific validation as essential for building trust in AI systems. These insights directly inform discussions around RDIs — and potentially suggest a possible model for AI-supported archives — where transparency in data collection, usage, and governance is equally significant for maintaining trust among stakeholders.

The embedding of ethical values such as fairness, autonomy, and non-maleficence is foundational to ethical AI design. Poel [2020] advocates for the alignment of AI systems with societal values, ensuring they serve the common good. Jobin and Ienca [2019] provide a global overview of AI ethics guidelines, demonstrating a consensus on value-driven AI development. However, Whittlestone et al. [2019] caution that while defining ethical principles is essential, practical implementation remains a substantial challenge — a theme that parallels the ethical integration efforts required in RDIs. In this context, it is crucial to note that the idea of "trans-epistemic design," as defined by Keller and Weber [2020], offers a valuable framework for addressing this challenge. It refers to a process of design that aims to bring together different perspectives from diverse scientific fields and knowledge systems, allowing for the emergence of new solutions that are both ethically and practically grounded.

Research data infrastructures: bridging ethics and governance

Research data infrastructures (RDIs) are systems — or rather apparatuses — developed to store, analyze, and cross-reference scientific research data, mostly within specific disciplines. Their development, a global endeavor, must reconcile competing priorities, including compatibility of data and metadata standards, safety, accessibility, legal frameworks, and adherence to ethical principles such as FAIR (Findability, Accessibility, Interoperability, Reusability) in various fields, from biomedicine and life sciences to art history and ethnographic collections. Rooted in the emergence of big data and data mining, RDIs are deeply connect-

ed to the history of data management and governance, encompassing practices for organizing, generating, and managing data. This section reviews key ethical considerations in RDIs, emphasizing their relevance to the evolving research landscape. While these ethical concerns are crucial for all RDIs, they are particularly acute when considering research data infrastructures for digitized archives, especially those that include historically loaded and potentially harmful material.

The treatment of human subjects in big data research is a pressing ethical concern. Metcalf & Crawford [2016] discuss the "ethical divide" in big data, where traditional ethical frameworks often fail to adequately protect individuals. The authors highlight how the anonymity and informed consent processes foundational to ethical research frequently compromise privacy and autonomy. These considerations extend also to depictions of victims which are often part of the historical visual collections concerning the slave trade, colonization in Africa, and the Holocaust. Ethics committees, tasked with overseeing research practices, face challenges in adapting to the complexities of big data. Favaretto et al. [2020] explore researchers' experiences with ethics review processes, finding that existing guidelines may inadequately address novel ethical challenges. They advocate for committees to move beyond gatekeeping and engage collaboratively with researchers to foster a culture of ethical awareness. This aligns, on the one hand, with Finn & Shilton [2023], who emphasize the need for updated ethics codes and governance structures within scientific communities to address the ethical implications of data sharing and research practices. On the other hand, it follows the line of our research that supports working groups whose design supports interdisciplinary, interinstitutional, and even more trans-epistemic exchange.

Rantanen et al. [2019] argue — considering how to balance accessibility with ethical considerations — that effective governance should avoid exploitative or harmful outcomes. Without such frameworks, data ecosystems risk undermining trust and perpetuating inequities, thereby harming to individuals and communities. The philosophical underpinnings of data ethics are critical to shaping ethical (and especially AI-driven) RDIs [Ryan 2020]. Floridi & Taddeo [2016] provide a comprehensive analysis of data ethics, addressing dilemmas related to data collection and any types of its usage. They contend that ethical frameworks must be context-specific, reflecting the diverse applications of data in such fields as biomedical research and social sciences.

Balancing broad access to data with the rights of individuals is another significant ethical challenge. Shabani et al. [2021] outline principles for data access governance, aiming to protect data subjects while ensuring researchers can access the data needed for scientific progress. Similarly, Ochang et al. [2022] examine the ethical and legal governance of brain data, advocating for clear guidelines that safeguard individuals while enabling innovation. The last two points are crucial for our argument, as they emphasize equally important principles of open science with its research approaches (which is usually impossible in archives), and protection of individuals (and groups) from harms of possible manipulation.

Archives and research libraries as e-infrastructures

Our interest is focused on the application of AI tools in digitalized archives and specialized research libraries. While this niche topic is closely connected with the aforementioned (better researched) fields, it still overlaps only partly with points discussed in the general literature on digital ethics, and remains an area that has been insufficiently addressed in existing literature.

The implementation of AI is closely tied to the very practical problems of "technological enveloping" of the analogue process in order to make it conform to digital (and therefore AI accessible) environment [Floridi 2011, Floridi 2023: 39-42]. This "technological enveloping," in the case at hand, would entail the transformation of analogue archival processes into automated digital workflows — which would certainly further lead to disruption of traditional archival work. Furthermore, there is an unaddressed issue of the dual use of machine learning technologies, which is often overlooked in discussions of algorithmic bias (e. g. recognizing patterns and not imposing them where they do not fit; applying opposing rules depending on the situation). Both of these problems (dual use and technological enveloping) are further linked to the principles of Open Science[2] and Open Data policy[3] — the very concepts that guide the global initiative for building RDIs, and are particularly strong in Europe through the European Strategy on Research Infrastructures.[4] It is surprising, therefore, that the principles of open science are rarely mentioned in the literature on AI ethics. These principles represent baseline concepts and the true justification for the process of global datafication and mass digitization. They give meaning to and enable the emergence of RDIs for storing and analysis of research data, as well as movements like citizen science, concerned with using open data to repeat scientific results and bring science into everyday life. As Holterhoff [2017] argues, the transformation of archival materials into a digital format may require an explicit critique of the archive's power dynamics (i. e. traditional, conservative role and the sets of rules connected to it) that are often hidden in the structure of the catalogue and the metadata themselves.

There are numerous projects engaged in mass digitalization of cultural and scientific heritage. Although these projects are practically focused on creating RDIs, they were often not explicitly framed as such. Only recently, within the European context, have consortia emerged to pursue large RDI projects for cultural institutions, research in the humanities and social sciences — and archives. For a long time, archives were mainly just subject to (mass) digitization, with less attention to the infrastructural aspect. The infrastructures created rely on specialized software solutions for archives that emulate traditional structures. Only

[2] See UNESCO official document (URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379949).

[3] See the information hub on open data policy (URL: https://opendatapolicylab.org), and the Open Data Directive by the EU (URL: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/ ?qid=1561563110433&uri=CELEX:32019L1024).

[4] See the roadmap for constitution of Research Infrastructures in Europe (URL: https://roadmap2021.esfri.eu/media/1295/esfri-roadmap-2021.pdf).

recently are there organized infrastructural experiments to develop tools enabling navigation and research.

In recent years, there has been a growing number of discussions about applying AI-driven tools in archives to innovate older structures [Colavizza et al. 2021; Cushing et al. 2023], as well as some early projects and experiments [Randby, Marciano 2020].[5] All discussions about creating digital copies (or "digital twins") [Marchello et al. 2023] rely on the idea of opening knowledge pools, thus enabling insights from all of the collective heritage. In archival practice, traditional ethical questions are often tied to the problem of selection, preparation, and digitization [Manžuch 2017]. This also represents a way to institutionalize public, national, or collective memory through the process of selecting material for digitization (to be remembered or forgotten).

In North American and UK discussions, there is growing awareness of the importance to also consider how the choices of selection and description, as well as lack of context, can shape how collections are understood, particularly when they contain hateful (e. g. racist) material [Chilcott 2019]. This process discusses archiving everything to a kind of memory politics through the politics of digitization [Zaagsma 2022]. Furthermore, in this context, discussions about ethical use of digitized collections are closely linked to discussions about ownership and the right to interpretation of the archive, as shown by works on racist memorabilia, such as the "Jim Crow Museum" [Pilgrim 2005].

Toxic bias — patterns of social condition

The most prevalent and widely discussed problems concerning AI and ML are the so-called algorithmic biases. If the training of algorithms is based on datasets that "do not reflect the world as it is" — in other words, if they produce a partisan view of a specific phenomenon — this systemic error will be repeated whenever the algorithm is applied, or, more accurately, whenever AI is used to perform a task for which it was designed (e.g. generate content based on trained data). The usual concern is that flawed data will produce unfair outcomes and reinforce existing, socially conditioned injustices [O'Neil 2016]. There are numerous examples of algorithmic bias across a broad range of fields, including medical and healthcare data [Jones et al. 2024], complex autonomous technological systems [Yang et al. 2024], business decision-making processes [Ghasemaghaei, Kordzadeh 2024], and education [Dieterle 2024]. Furthermore, many socially conditioned injustices [Kordzadeh, Ghasemaghaei 2022], such as racism, antisemitism, misogyny, white supremacism, and sexism — along with a plethora of other forms of prejudice-based social hate that reinforce real forms of social suffering — can be emulated and reinforced through AI [Abramson et al. 2024]. All of these problems are, of course, reflected in the data on which the algorithms are trained.

[5] The project Aureka.ai is one of the startups coming from a FU Berlin project. However, it is a commercial project. There are plenty of public projects such as Transkribus or eSkriptorium that are perfectioning OCR and HTR through LLMs.

One should be aware of the fact that machine learning is based on the property of recognizing patterns. The study of social hate, within antisemitism studies, shows that hurtful emotions are often crystallized in specific prejudices [Jensen, Schüler-Springorum 2013; Ascone et al. 2023], in stereotypes representing a communicative pattern of the relation towards a given group, thus constructing the given group as vulnerable and unworthy of being regarded as equal. In other words, the recognition and reinforcement of such biases are not "wrong" from a purely technical point of view: they represent the very task machine learning is designed for. If we accept that data is not "flawed" but that they merely mirror our society, it should be our humanistic education and values that guide us in rejecting injustice — also on the level of AI. The core ethical issue here is not the existence of these patterns, but how to stop them from being perpetuated through technological means. Dual use of AI in this case does not mean omitting harmful material, but recognizing it and, for example, warning, marking, and manage access to the harmful content.

This situation is more complex when considering various archival collections. Imagine a historical library in an ethnographic or anthropological museum in a country with a colonial past. Historical scientific books and papers in the field of anthropology or ethnography from the time before the Second World War often represent a rather problematic worldview. They contain hurtful stereotypes of various races, ethnicities, religious communities, and other groups we today recognize as vulnerable. An interested researcher will always have access to such historical collections. However, it is entirely different if such a collection is made available online without the proper historical context provided by historians. In that case, this kind of historical literature would stand symbolically for the whole institution — and vice versa — in the present day. The very same problem, however, appears also in other types of historical archives that can be understood as the "toxic chambers" of our society, such as the material from research institutions dealing with the Holocaust, slavery, and other types of historically loaded material.

Toxic chambers of history and contemporaneity

While the previous discussion has focused on ethical challenges in RDI and AI in general, this section now turns to a more specific area: specialized institutions and collections dealing with historical injustices. These include institutions like museums and memorial centers dedicated to genocides, slavery, racism worldwide addressing various forms of social hate, discrimination, and suffering. The historical material these institutions collect and store is of utmost importance for research, memorialization, rituals of remembrance, and for understanding the social development of various groups in society. However, these primary sources also reveal a persistent pattern — that of hate and horror. Such archives are often large, and frequently not entirely indexed for researchers. Such material, if found within general public institutions, is typically stored in specialized departments (called "Giftkammer" in the jargon of librarians), accessible only to researchers with a specialized permit.

Furthermore, we are confronted with online repositories of research data in linguistics, sociology and IT (or in an interdisciplinary setting) focused on contemporary hateful material. This type of research is quite widespread in recent years and has also a practical side as it helps to develop automated moderation. The research data in that case are usually annotated (and not always anonymized) linguistic or multimodal corpora from social media. After the research, the material should be stored according to most Research Data Management guidelines for a period of 10 years. Such material should be accessible in order for other researchers to verify or challenge the results of the given research. However, most repositories with such material do not make it conform to the FAIR principles nor make it openly accessible (i. e. without elaborate access management which includes human evaluation).

In many countries, policies supporting the digitalization of historical collections often require institutions to make these resources available through Open Access.[6] This aligns with the principles of Open Science. Projects like Europeana[7] represent a good example of how the need for common heritage to be studied in the digital sphere is met. Europeana enables remote and open access to collections, facilitating new combined research approaches (in the spirit of "distant reading") to better understand the collective past. However, such policy would be problematic for the digitalization of archives with hateful content, as it would enable the spread of harmful material.

There are ongoing discussions about the complexities of mass digitalization and Open Access when it comes to scientific heritage, legacies, and intellectual property,[8] but archives storing collections of hateful, problematic, and inappropriate content are still not widely discussed. This gap leads to problematic situations that are not covered by any legal frameworks, established ethical or any best practices. Instead, they are addressed through the approximate and often subjective feelings of the institutions (or the person) responsible for digitalization. For example, the German Federal Archive may enable online viewing of Nazi propaganda videos, while the republication and commercial sale of books such as Hitler's *Mein Kampf* (or other hateful propaganda) are forbidden or permitted only with historical context and commentary. In contrast, a joint project by the Big Ten Academic Alliance in the United States has made a collection of racist and white supremacist newspapers accessible for paying members, citing the importance of preserving even disturbing historical records to prevent the forgetting of a shameful past.[9] These different approaches show that there is no clear consensus internationally on how to provide access to sensitive and symbolically

[6] Compare for example National Library of Finland's policy that draws on Open Science (URL: https://www.doria.fi/handle/10024/180341) or German Science Society's (DFG) guidelines for digitization and indexing (URL: https://www.dfg.de/en/research-funding/funding-opportunities/programmes/infrastructure/lis/funding-opportunities/digitisation-cataloguing).

[7] See more about it on: (URL: https://www.europeana.eu/en/about-us).

[8] See the discussion that deals with exactly this problem (URL: https://www.dfg.de/de/aktuelles/neuigkeiten-themen/info-wissenschaft/2021/info-wissenschaft-21-108).

[9] See more about it on: (URL: https://dwso.revealdigital.org).

problematic historical content, despite the clear role of public archives to ensure that historical documents are accessible to the public and that the historical context should be provided for the problematic collections.[10]

However, the use of these digitalized objects to train algorithms presents a significant challenge. Applying AI and training algorithms on mass-digitalized material from archives and specialized libraries is obviously a step that awaits these institutions in order to make them searchable and easily accessible by the researchers, students and other interested parties. The problem becomes alarming when algorithms are trained exclusively on hateful material. With the implementation of AI into the RDIs, the algorithms will be trained also on this data. The dual use of AI would then consider technical tasks (e. g., OCR and HTR, automated generation of metadata and indexing) and far less the (re)creative tasks associated with generative AI by training Large Language Models for generative AI.

The ethical dilemma can, therefore, be formulated as follows: how can we digitize and apply new ML and NLP technologies to problematic and hateful material, and how can we open up data and its AI derivatives for research, while simultaneously avoiding the sharing of historical hateful content on other social media platforms? This dilemma highlights the conflict between the open science principle and the need to prevent the spread of propaganda online against the backdrop of the historical hateful material.

Factors for ethical strategy — legal and value systems

Depending on the country, the handling of hateful material while digitalizing and publishing varies significantly. In the US, for example, the presence of hateful language from the past does not seem to present a barrier to the dissemination of historical material. The First Amendment, which protects freedom of speech, stands against any form of institutional censoring. If we consider the JFK archive, for instance, we can see that racist language in the collections is made available without censorship, though a context warning is typically provided.[11]

As Naumann [2023] reminds us, making archival records available online is regulated by national and regional laws, and internal institutional rules. While the specific legal situation in Germany is very strict in this regard, other countries in Europe also have similar laws. Specifically, there are restrictions that target the content of archival records and prevent their publication. For example, German laws prohibit making archival content publicly accessible online if it promotes group-based enmity. Furthermore, even after the record's protection period has ended (which can be between 70 and 110 years), protection can be prolonged if the content displays group-based enmity or other unconstitutional elements [Naumann 2023: 240–241]. This is particularly tied to the protection of human col-

[10] Even though there is little chance that the old propaganda videos, books or historic material would seduce any soul nowadays, the risks are that this material could be used in the process of radicalization of society. E.g. instructions on torturing from the past times.

[11] See, for example, the collection Racist literature (BIBPP-012-001) at the JFK Archive website (URL: https://www.jfklibrary.org/asset-viewer/archives/bibpp-012-001).

lectives. Any content that disseminates propaganda material of unconstitutional organizations, incites hatred, graphically depicts violence, or glorifies war should not be made available online, as it contravenes a range of specific German laws.

> Accordingly, even records that are many decades or even centuries old could be excluded from free access. This is not necessary, for example, for interrogation protocols under torture from witch trials, as the language and writing are only accessible to a few knowledgeable people. For typewritten texts with corresponding content, however, a waiver of free online access on this basis is entirely appropriate [Naumann 2023: 249].

One may argue that Naumann interprets these regulations in the strictest manner possible — but one cannot rule them out. Furthermore, as all digitalization is usually tied to Open Access, this means that large and relevant historical, yet controversial, collections in Europe may be excluded from any kind of indexing and algorithmic processing (except for metadata), which would further render them unsearchable and unfindable within the archival RDIs. The underlying reason for this exclusion would be a fear of legal consequences. While the process of digitalization could easily be dissociated from Open Access, it remains to be seen whether access to AI tools will be differentiated from public dissemination.

Beyond the challenge of hateful content, there is ongoing debate regarding the use of problematic, though historically accurate, terms in archival metadata that are now considered unacceptable due to their discriminatory implications [Doğtaş et al. 2022; Naß 2020; Modest, Lelijveld 2018]. This concerns the use of such terminology in metadata, catalogues, normed files, and controlled vocabularies for classifying archived objects [Strickert 2021]. For example, terminology related to racial categories created and institutionalized in specific historical contexts often features in the metadata of historical archives, thereby reinforcing outdated and harmful concepts. How to meet this ethical demand while maintaining the discoverability of relevant records remains an open question.

Ethical strategy within a trans-epistemic setting

Developing an ethical strategy is crucial for addressing anticipated changes in the future, both in the digitalization of archives and in research infrastructures. As is already evident, the use of LLMs impacts work-intensive practices like OCR and HTR. The next logical step, already being widely tested, is automated annotation and metadata generation. Subsequently, archival search and research functions will be expanded through various ML-driven tools or appropriate APIs, which would enable researchers to create tailored research tools. To consider both technical and value system inputs for ensuring ethical RDI development, we need a trans-epistemic approach, forming working groups that represent varying views.

An "ethical strategy," as formulated by Luciano Floridi [2023: 90–91], should prevent undesirable (future) developments and their implementation during the innovation process. It comprises four tasks to ensure ethical design and governance: critically questioning the project, signaling ethical problems, engaging

stakeholders affected by the issue, and designing and implementing shareable solutions. In the context of archive digitalization, this collaboration plays a vital role in engaging with public and collective memory, acknowledging historical facts, and fostering transgenerational engagement between the descendants of perpetrators and victims to support a shared and sustainable future.[12]

Several recent projects explore the intersection of trans-epistemic design (TED) and organizational-pedagogical approaches for producing human-computer and cognitive assistance systems [Keller et al. 2024] — processes that resemble the creation of an ethical archive-RDI. These projects use participatory methods within an interdisciplinary framework, creating access points for stakeholders to ensure that technological solutions are not only technically sound, but also ethically grounded and pedagogically effective [Keller, Weber 2020; Heidelmann, Weber 2020, Keller et al. 2021]. For example, research on mobile digital assistance systems has explored how cognitive ergonomics (assistive technology) can be achieved with a trans-epistemic approach [Ebert et al. 2022]. Furthermore, prototype-oriented projects using advanced technologies such as VR / AR in workplace contexts, highlight the need for learning-theoretical foundations in their design [Haase et al. 2020].[13]

As argued by Keller and Weber, the TED process enables new forms of knowledge production or reflection during the creation of cyber-physical systems and cognitive assisting systems [Keller, Weber 2020: 627–629]. This focus on bringing stakeholders together and enabling them to understand each other's perspectives, which is at the core of trans-epistemic design, corresponds both with ethical deliberation and the necessary participative co-creation of the cognitive assistant system that an RDI-archive will undoubtedly become. In other words, having an ethical board "in the loop" is a solution-oriented way to avoid judicial, ethical, and technological pitfalls associated with an archive-RDI. Finally, only in this setting would it be possible to jointly formulate and implement ethical principles and guidelines in technological solutions and infrastructure.

By combining a trans-epistemic design process with an organizational-pedagogical framework, the ethical strategy would involve creating a system where various perspectives on the problem are heard, and where the solutions are generated through a process of learning and co-creation that enables sustainable and ethically informed outcomes in archival digitization and the use of AI.

Discussion

As we have seen, the ethical challenges posed by artificial intelligence, research data infrastructures, and the principles of open science are not always directly aligned. This misalignment significantly complicates the creation of RDI-archives, especially given the existence of historically hateful material and the

[12] This is of highest importance not only for social cohesion, but also for prevention of future similar wrongdoings.

[13] These interdisciplinary teams work together on projects situated at various the R&D institutes, e. g. EverAssist project at Fraunhofer Institute for Factory Operation and Automation IFF (URL: https://www.everassist.de).

foreseeable, and often desired, application of AI tools within these contexts. This shows that the issue of digitalized archives is particularly complex, as it brings together two equally important, but often conflicting sets of values – the value of knowledge sharing and open access on the one side, and the value of protecting specific social groups from harm, on the other.

To address this complexity, it seems necessary to integrate an ethical research organization within the RDI-apparatus. A trans-epistemic exchange between interested and affected stakeholders is essential to enable an interdisciplinary approach, ensuring that both ethical risks and relevant theoretical insights from diverse domains are considered. As seen in our previous discussion, traditional approaches to RDI governance, focusing on technical issues and legal requirements, are not always capable of dealing with the ethical questions presented here. Such an exchange of perspectives, therefore, has the potential to lead to a paradigm shift in technological innovation, allowing for the development of systems that do not only provide new possibilities for research and access to historical material, but are also based on a strong ethical foundation.

References

Abramson, C. M., Li, Z., Prendergast, T., & Sánchez-Jankowski, M. (2024). Inequality in the origins and experiences of pain: What "big (qualitative) data" reveal about social suffering in the United States. *RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences, 10*(5), 34–65. https://doi.org/10.7758/RSF.2024.10.5.02.

Agamben, G. (2009). *What is an apparatus? and other essays*. Stanford Univ. Press. https://doi.org/10.1515/9781503600041.

Ascone, L., Becker, M. J., Bolton, M., Chapelan, A., Haupeltshofer, P., Krasni, J., Krugel, A., Mihaljević, H., Placzynta, K., Pustet, M., Scheiber, M., Steffen, E., Troschke, H., Tschiskale, V., & Vincent, Ch. (2023). *Decoding antisemitism: An AI-driven study on hate speech and imagery online*. Technische Universität Berlin. Centre for Research on Antisemitism. https://doi.org/10.14279/depositonce-17105.

Chilcott, A. (2019). Towards protocols for describing racially offensive language in UK public archives. *Archival Science, 19*, 359–376. https://doi.org/10.1007/s10502-019-09314-y.

Colavizza, G., Blanke, T., Jeurgens, C., & Noordegraaf, J. (2021). Archives and AI: An overview of current debates and future perspectives. *Journal on Computing and Cultural Heritage, 15*(1), Article 4. https://doi.org/10.1145/3479010.

Cushing, A. L., & Osti, G. (2023). "So how do we balance all of these needs?": How the concept of AI technology impacts digital archival expertise. *Journal of Documentation, 79*(7), 12–29. https://doi.org/10.1108/JD-08-2022-0170.

Dieterle, E., Dede, C., & Walker, M. (2024). The cyclical ethical effects of using artificial intelligence in education. *AI & Society, 39*, 633–643. https://doi.org/10.1007/s00146-022-01497-w.

Dogtas, G., Ibitz, M.-P., Jonitz, F., Kocher, V., Poyer, A., & Stapf, L. (2022). Kritik an rassifizierenden und diskriminierenden Titeln und Metadaten – Praxisorientierte Lösungsansätze. *Critical Library Perspectives, 9*(4), 1–14. https://doi.org/10.21428/1bfadeb6.abe15b5e.

Ebert, K., Bode, M., Haase, T., & Keller, A. (2022). Mobile digitale Assistenzsysteme in der Weberei — Anforderungen an die kognitiv ergonomische Gestaltung. In *Technologie und Bildung in hybriden Arbeitswelten. 68. GfA-Frühjahrskongress 2022* (pp. 1–6) (n. p.).

Favaretto, M., Clercq, E., Briel, M., & Elger, B. (2020). Working through ethics review of big data research projects: an investigation into the experiences of Swiss and American researchers. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics, 15*(4), 339–354. https://doi.org/10.1177/1556264620935223.

Ferrara, E. (2023). *Fairness and bias in artificial intelligence: A brief survey of sources, impacts, and mitigation strategies* (preprint). https://doi.org/10.2196/preprints.48399.

Finn, M., & Shilton, K. (2023). Ethics governance development: the case of the Menlo Report. *Social Studies of Science, 53*(3), 315–340. https://doi.org/10.1177/03063127231151708.

Floridi, L. (2011). Enveloping the world for AI. *The Philosophers' Magazine, 54*(54), 20–21. https://doi.org/10.5840/tpm20115437.

Floridi, L. (2023). *The ethics of artificial intelligence: Principles, challenges, and opportunities*. Oxford Univ. Press.

Floridi, L., & Taddeo, M. (2016). What is data ethics? *Philosophical Transactions of the Royal Society a Mathematical Physical and Engineering Sciences, 374*(2083), 20160360. https://doi.org/10.1098/rsta.2016.0360.

Ghasemaghaei, M., & Kordzadeh, N. (2024). Understanding how algorithmic injustice leads to making discriminatory decisions: An obedience to authority perspective. *Information & Management, 61*(2), 1–14. https://doi.org/10.1016/j.im.2024.103921.

Gualdi, F., & Cordella, A. (2021). Artificial intelligence and decision-making: The question of accountability. In *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 2297–2306) (n. p.). https://doi.org/10.24251/hicss.2021.281.

Haase, T., Keller, A., Radde, J., Berndt, D., Fredrich, H., & Dick, M. (2020). Anforderungen an die lerntheoretische Gestaltung arbeitsplatzintegrierter VR-/AR-Anwendungen. In GfA Dortmund (Ed.). *Digitaler Wandel, digitale Arbeit, digitaler Mensch?* B.16.1., 1–7.

Heidelmann, M. A., Weber, S. M. (2022). Eine Haltung ausbilden — Organisationen und Netzwerke beraten lernen. Mit symbolischen Ordnungen der Beratung zur Organisationspädagogischen Professionalisierung. In J. Elven, & S. M. Weber (Eds.). *Beratung in symbolischen Ordnungen. Organisationspädagogische Analysen sozialer Beratungspraxis* (pp. 325–356). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-13090-9_17.

Hemphill, S., Jackson, K., Bradley, S., & Bhartia, B. (2023). The implementation of artificial intelligence in radiology: a narrative review of patient perspectives. *Future Healthcare Journal, 10*(1), 63–68. https://doi.org/10.7861/fhj.2022-0097.

Holterhoff, K. (2017). From disclaimer to critique: Race and the digital image archivist. *Digital Humanities Quarterly, 11*(3). http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/11/3/000324/000324.html.

Jensen, U., & Schüler-Springorum, S. (2013). Einführung: Gefühle gegen Juden. Die Emotionsgeschichte des modernen Antisemitismus. *Geschichte Und Gesellschaft, 39*(4), 413–442. https://doi.org/10.13109/gege.2013.39.4.413.

Jobin, A., & Ienca, M. (2019). The global landscape of ai ethics guidelines. *Nature Machine Intelligence, 1*, 389–399. https://doi.org/10.1038/s42256-019-0088-2.

Jones, C., Castro, D. C., De Sousa Ribeiro, F., et al. (2024). A causal perspective on dataset bias in machine learning for medical imaging. *Natural Machine Intelligence, 6*, 138–146. https://doi.org/10.1038/s42256-024-00797-8.

Keller, A., Selinski, A., Vuong, T. H. C., & Haase, T. (2024). Stakeholderspezifische Zugänge zu arbeitsgestalterischen Inhalten — technisch-didaktische Konzeption und erste Erkenntnisse. *Arbeitswissenschaft in-the-loop. Mensch-Technologie-Integration und ihre Auswirkung auf Mensch, Arbeit und Arbeitsgestaltung*, I.1.4, 1–6. https://doi.org/10.24406/publica-3888.

Keller, A., & Weber, S. M. (2020). Trans-epistemic design-(research): Theorizing design within industry 4.0 and cognitive assistive systems. In *Proceedings of the Design Society: DESIGN Conference* (Vol. 1, pp. 627–636). Oxford Univ. Press. https://doi.org/10.1017/dsd.2020.173.

Keller, A., Weber, S.M., Rentzsch, M. Haase, T. (2021). Lern- und Assistenzsysteme partizipativ integrieren – Entwicklung einer Systematik zur Prozessgestaltung auf Basis eines organisationspädagogischen Ansatzes. *Zeitschrift für Arbeitswissenschaft, 75*, 455–469. https://doi.org/10.1007/s41449-021-00279-2.

Kordzadeh, N., & Ghasemaghaei, M. (2022). Algorithmic bias: review, synthesis, and future research directions. *European Journal of Information Systems, 31*(3), 388–409. https://doi.org/10.1080/0960085X.2021.1927212.

Kroll, J. A. (2020). Accountability in computer systems. In M. D. Dubber, F. Pasquale, & S. Das (Eds.). *The Oxford handbook of ethics of AI* (pp. 180–196). Oxford Univ. Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190067397.013.10.

Manžuch, Z. (2017). Ethical issues in digitization of cultural heritage. *Journal of Contemporary Archival Studies, 4*, Article 4. 1–17.

Marchello, G., Giovanelli, R., Fontana, E., Cannella, F., & Traviglia, A. (2023). Cultural heritage digital preservation through AI-driven robotics. In *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences* (Vol. XLVIII-M-2-2023, pp. 995–1000) (n. p.). https://doi.org/10.5194/isprs-archives-XLVIII-M-2-2023-995-2023.

Mehrabi, N., Morstatter, F., Saxena, N., Lerman, K., & Galstyan, A. (2021). A survey on bias and fairness in machine learning. *ACM Computing Surveys, 54*(6), 1–35. Article 115. https://doi.org/10.1145/3457607.

Metcalf, J., & Crawford, K. (2016). Where are human subjects in big data research? The emerging ethics divide. *Big Data & Society, 3*(1), 1–14. https://doi.org/10.1177/2053951716650211.

Modest, W. (2018). Words matter. In P. Lelijveld (Ed.). *Words Matter. An unfinished guide to word choices in the cultural sector* (E-book, pp. 13–17). Tropen Museum, Afrika Museum, Museum Volkenkunde, Wereled Museum. URL: https://www.materialculture.nl/en/publications/words-matter.

Naß, M. A. (2020). Was darf die Kunst(institution)? Zwischen dem white cube als safe space und Zensur als Neurechter Kampfbegriff. In C. M. Ruederer (Ed.). *Infrastructures — Online Reader*. Kunstverein München e. V. URL: https://www.kunstverein-muenchen.de/de/programm/programmreihen/2020/infrastructures/online-reader.

Naumann, K. (2023). Ethische Grundlagen der Onlinestellung von digitalisierem Archivgut und deren Umsetzung. *Recht und Zugang, 4*(3), 237–252. https://doi.org/10.5771/2699-1284-2023-3.

Nickel, P. (2022). Trust in medical artificial intelligence: A discretionary account. *Ethics and Information Technology*, *24*(1), Article 7. https://doi.org/10.1007/s10676-022-09630-5.

Novelli, C., Taddeo, M., & Floridi, L. (2024). Accountability in artificial intelligence: what it is and how it works. *AI & Society, 39*, 1871–1882. https://doi.org/10.1007/s00146-023-01635-y.

Ochang, P., Stahl, B., & Eke, D. (2022). The ethical and legal landscape of brain data governance. *Plos One, 17*(12), e0273473. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0273473.

O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Crown.

Pilgrim, D. (n. d., retrieved 2005). The garbage man: Why I collect racist objects. In *Jim Crow Museum*. https://jimcrowmuseum.ferris.edu/collect.htm.

Poel, I. (2020). Embedding values in artificial intelligence (AI) systems. *Minds and Machines, 30*(3), 385–409. https://doi.org/10.1007/s11023-020-09537-4.

Raji, I. D., Smart, A., White, R. N., Mitchell, M., Gebru, T., Hutchinson, B., Smith-Loud, J., Theron, D., & Barnes, P. (2020). Closing the AI accountability gap: defining an end-to-end framework for internal algorithmic auditing. In M. Hildebrandt, & C. Castillo (Eds.). *FAT*'20: Proceedings of the 2020 Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (pp. 33–44). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3351095.3372873.

Randby, T., & Marciano, R. (2020). Digital Curation and Machine Learning Experimentation in Archives. In Xintao Wu et al. (Eds.). *2020 IEEE International Conference on Big Data (Big Data)* (pp. 1904–1913). IEEE. https://doi.org/10.1109/BigData50022.2020.9377788.

Rantanen, M., Hyrynsalmi, S., & Hyrynsalmi, S. (2019). Towards ethical data ecosystems: A literature study. In *2019 IEEE International Conference on Engineering, Technology and Innovation (ICE/ITMC): Conference Proceedings ICE/IEEE ITMC 2019 #47383: Co-creating our Future: Scaling-up Innovation Capacities through the Design and Engineering of Immersive, Collaborative, Empathic and Cognitive Systems* (pp. 1–9). IEEE. https://doi.org/10.1109/ice.2019.8792599.

Ryan, M. (2020). In AI we trust: Ethics, artificial intelligence, and reliability. *Science and Engineering Ethics, 26*(5), 2749–2767. https://doi.org/10.1007/s11948-020-00228-y.

Shabani, M., Thorogood, A., & Murtagh, M. (2021). Data access governance. In G. Laurie et al. (Eds.). *The Cambridge handbook of health research regulation* (pp. 187–196). Cambridge Univ. Press. https://doi.org/10.1017/9781108620024.023.

Strickert, M. (2021). Zwischen Normierung und Offenheit – Potenziale und offene Fragen bezüglich kontrollierter Vokabulare und Normdateien. *LIBREAS. Library Ideas, 40*, 1–19. https://doi.org/10.18452/23807.

Subías-Beltrán, P., Pitarch, C., Migliorelli, C., Marte, L., Galofré, M., & Orte, S. (2024). The role of transparency in AI-driven technologies: Targeting healthcare. In E. P. Dados (Ed.). *Artificial intelligence — Ethical and legal challenges* (forthcoming; online first). 1–21. http://dx.doi.org/10.5772/intechopen.1007444.

Whittlestone, J., Nyrup, R., Alexandrova, A., & Cave, S. (2019). The role and limits of principles in AI ethics: Towards a focus on tensions. In V. Conitzer et al. (Eds.). *AIES'1: Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (pp. 195–200). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3306618.3314289.

Yang, H. F., Zhao, Y., Cai, J., Zhu, M., Hwang, J. -N., & Chen, Y. (2024). Mitigating bias of deep neural networks for trustworthy traffic perception in autonomous systems. In *2024 IEEE Intelligent Vehicles Symposium (IV)* (pp. 633–638). IEEE. https://doi.org/10.1109/IV55156.2024.10588805.

Zaagsma, G. (2023). Digital history and the politics of digitization. *Digital Scholarship in the Humanities*, *38*(2), 830–851. https://doi.org/10.1093/llc/fqac050.

Информация об авторе

Ян Златкович Красни
PhD
научный сотрудник, Департамент образования, Марбургский университет,
Bunsenstr. 3, 35032, Marburg, Germany
✉ *jan.krasni@uni-marburg.de*

Information about the author

Jan Zlatković Krasni
PhD
Research Fellow, Department of Education, University of Marburg
Bunsenstr. 3, 35032, Marburg, Germany
✉ *jan.krasni@uni-marburg.de*

Т. А. Власова [a]
https://orcid.org/0000-0003-3600-3214
✉ *tavlasova@hse.ru*

К. Н. Обухов [a]
https://orcid.org/0000-0003-0336-0653
✉ *knobukhov@hse.ru*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

Учить или развлекать: конструирование аудитории сотрудниками музеев в России

Аннотация. Исследование посвящено тому, как сотрудники музеев в России представляют своих посетителей в контексте развития культурной политики и изменения условий существования музеев. В статье музеи рассматриваются как сложные организации, предполагающие согласование экспертных форм знаний, определенных объектов и интересов посетителей с опорой на принципы организации музейной работы. Эмпирической базой исследования является корпус интервью с 33 музейными работниками из 21 музея 13 регионов России. Анализ выявил три типа музеев, основанных на различных эпистемах (в логике М. Фуко и Т. Беннета), в рамках которых могут быть представлены свои способы конструирования аудитории. К первому типу относятся музеи с сильной образовательной направленностью, существующие уже продолжительное время, поддерживающие традиционный формат экспозиции, которые рассматривают посетителей как реципиентов знания. В музеях второго типа отдается предпочтение развлекательным функциям, они часто возникают в постсоветский период, широко применяют интерактивные подходы в организации выставок и видят в посетителях клиентов, которые должны получать приятные впечатления. Наконец, музеи третьего типа, представленные в первую очередь художественными галереями и вернакулярными музеями, связаны с творческой ориентацией и развитием диалога. Они часто сотрудничают с локальными сообществами и рассматривают посетителей как активных участников в создании смысла экспозиции. Результаты показывают, что сотрудники музеев активно конструируют свою аудиторию через собственное понимание роли музея, специфику работы с экспонатами и способами взаимодействия в рамках выставочного пространства.

Ключевые слова: музей, культурная институция, просветительская эпистема, развлекательная эпистема, посетители, вовлечение, сотрудники музея, выставочный комплекс

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Культурное гражданство и локальная солидарность: опыт социальной инклюзии аудитории музеев России» (№ 22-78-10098).

© Т. А. ВЛАСОВА, К. Н. ОБУХОВ, 2025

EDN: RQWIUC

Для цитирования: *Власова Т. А., Обухов К. Н.* Учить или развлекать: конструирование аудитории сотрудниками музеев в России // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 222–242. EDN: RQWIUC.

Поступило 20 сентября 2024 г.; принято 29 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

T. A. Vlasova [a]

https://orcid.org/0000-0003-3600-3214
✉ *tavlasova@hse.ru*

K. N. Obukhov [a]

https://orcid.org/0000-0003-0336-0653
✉ *knobukhov@hse.ru*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*

Instruct or entertain? Constructing audiences by museum staff in Russia

Abstract. This study investigates how museum staff in Russia conceptualize their audiences in the context of evolving cultural policies and institutional requirements. The research addresses the complexity of museums as multifaceted organizations navigating the tension between preservation, education, and entertainment. Employing a qualitative methodology, the study analyzes 33 semi-structured interviews with museum professionals from 21 museums across 13 Russian regions, representing various types and ownership structures. The analysis identifies three different types of museums based on the dominant "episteme" guiding their operations and audience formation: those prioritizing educational values, those emphasizing recreational functions, and those focusing on creative engagement. Museums with a strong educational bias, often established during the Soviet era, tend to maintain traditional exhibition formats and view visitors as recipients of knowledge. Museums prioritizing entertainment, frequently emerging in the post-Soviet period, adopt interactive approaches and see visitors as customers seeking engaging experiences. Finally, creatively oriented museums, including art galleries and vernacular museums, often collaborate with local communities and view visitors as active participants in meaning-making. The findings reveal that museum staff actively shape their audiences through their understanding of the museum's role, the design of exhibitions, and their interaction strategies. These processes are influenced by historical legacies, neoliberal cultural policies, and the increasing need for museums to engage with diverse publics. The study concludes by highlighting the varying approaches to audience construction in Russian museums and their implications for visitor engagement and museum development.

© T. A. VLASOVA, & K. N. OBUKHOV, 2025

Keywords: museum, cultural institution, educational episteme, entertainment episteme, visitors, audience, participation, museum staff, exhibitionary complex

Acknowledgments. Research for this article was carried out with support of a grant of the Russian Science Foundation, no. 22-78-10098, "Cultural Citizenship and Local Solidarity: The Experience of Social Inclusion of Museum Audiences in Russia".

To cite this article: Vlasova, T. A., & Obukhov, K. N. (2025). Instruct or entertain? Constructing audiences by museum staff in Russia. *Shagi / Steps, 11*(4), 222–242. EDN: RQWIUC. (In Russian).

Received September 20, 2024; accepted October 29, 2025

Введение

Сложность социологического изучения музеев связана с высокой вариативностью форм их существования и с включением во множество социальных процессов самого разного масштаба [Максимова 2024: 355]. В исследованиях констатируется комплексная природа музеев, так как они находятся на пересечении различных задач: сохранения музейных коллекций и необходимости демонстрировать раритеты широкому кругу посетителей; выполнения государственного задания и осуществления развлекательных выставок и проектов; ориентации на новые формы работы, сочетающиеся с установкой на традиционные представления о культуре [Nightingale, Mahal 2012: 15]. Неопределенность ситуации усиливается за счет изменяющихся конфигураций нормативных требований, которые предъявляются к музеям, а также появления новых организационных принципов работы. Занимая промежуточную позицию между публикой и инстанциями власти, представители музеев, с одной стороны, осознают свою способность участвовать и управлять определенными социальными и культурными процессами, с другой — подчиняются внешним требованиям [Щербакова 2023: 236]. Музейные сотрудники могут проявлять активность во взаимодействии с самыми разными игроками: государственными и попечительскими инстанциями, коммерческими и некоммерческими организациями региона, другими культурными институциями, посетителями музея, локальными сообществами. В данной статье будут рассмотрены варианты существующих представлений музейных работников относительно музеев и посетителей, которые могут быть выражены в определенной эпистеме.

Согласно гипотезе настоящего исследования, решающими факторами активного вовлечения посетителей в музейную деятельность становится та эпистема, которая принимается сотрудниками музеев. Располагая определенными представлениями об организации музейной работы, музейными объектами и пространствами, сотрудники музеев будут обращаться к определенным способам воображения посетителей. Эпистемы

также будут обусловливать форму и содержание музейных экспозиций, выставок и мероприятий. Они либо накладывают ограничения на способы выстраивания взаимодействия с посетителями и тем самым препятствуют вовлечению последних в деятельность музея, либо способствуют активизации взаимодействия музея с активистами и сообществами, что дает учреждениям дополнительные возможности для развития. Цель статьи состоит в выявлении способов конструирования аудитории сотрудниками российских музеев и тех эффектов, которые возникают в результате следования определенным музейным эпистемам при организации взаимодействия с посетителями.

Пространство музея: от трансляции знания до процессов совместного производства

Оставаясь важным элементом культурного ландшафта, в настоящее время музеи становятся разнообразными по форме и содержанию. Изменения являются следствием неолиберальных тенденций в реализации культурной политики, которые предусматривают фокус на самоокупаемости и коммерциализации деятельности культурных институций. Одним из результатов этого процесса стала установка на удовлетворение вкусов аудитории, в то время как первоначальные задачи просвещения уходили на второй план [Максимова 2014: 16]. Этот процесс получает неоднозначную оценку со стороны музейных экспертов и сотрудников, но такого рода трансформации являются результатом исторических изменений. В пространстве музея посетители непосредственно встречаются с определенной идеологией, которая задается с помощью объектов культуры музейными сотрудниками. При этом последние не автономны в полной степени, они зависят от властных инстанций и ведут работу по продвижению как предпочтительной идеологии, так и определенной эпистемы музейной работы. В терминологии М. Фуко под эпистемой понимается «совокупность связей, способных в определенную эпоху объединить те дискурсивные практики, которые порождают эпистемологические фигуры, науки, а иногда и формализованные системы; способ, в соответствии с которым в каждой из таких дискурсивных формаций заложены и осуществляются переходы к эпистемологизации, научности и формализации» [Фуко 2004: 351]. Таким образом, в центре анализа эпистем будут находиться элементы, которые позволяют связывать определенных ключевых акторов, производимые ими дискурсивные обобщения и идеологии и тем самым способы производства определенного варианта истинности или сложившегося порядка вещей.

Е. Хупер-Гринхилл прослеживает взаимосвязь становления музеев со сменой эпистем, описанных М. Фуко, от эпохи Возрождения, где «музей» представлял собой кабинет знатной персоны или правителя, а предметы были элементами случайно собранной частной коллекции, к классической эпистеме, с собраниями, отражавшими таксономию явлений естественной истории или событий прошлого [Hooper-Greenhill 1992: 133].

Эпистема модерна начинается с кризиса коллекций «все обо всем» для чистой науки, которая решается с помощью практики их публичной демонстрации. В музеях этого периода за счет пространства, объектов и определенных вариантов идеологий пытаются воздействовать на посетителя через его «обучение», в чем и будет заключаться базовый вариант просветительской эпистемы. В этой же эпистеме появляется кураторский взгляд, который знает, что и как показать. Музей становится комплексом ячеек и рядов, которые представители публики учатся заполнять сами, одновременно дисциплинируя и контролируя себя [Hooper-Greenhill 1992: 186].

Т. Беннет, описывая деятельность музеев в XIX в., подчеркивает изначальное сочетание идеалов эпохи Просвещения и установки на извлечение коммерческой выгоды; такое сочетание базово закладывало двойственность в логике существования организаций [Bennett 1995: 6]. Анализ идеологической составляющей деятельности музеев Беннета находит теоретическое обоснование в концепции правительственности (governmentality) М. Фуко в рамках анализа замены прямого принуждения дисциплинарной властью и определенными формами видения мира, закрепленными в эпистемах [Фуко 2007: 29]. Развивая идеи М. Фуко, Т. Беннет использует термин «гавернментализация культуры», указывающий на то, что культура становится властным ресурсом для формирования моделей «прогрессивного» способа мыслить, чувствовать и действовать, тем самым продолжая анализ логики исторических изменений в музеях [Bennett 1995: 24].

Результатом воздействия музейной экспозиции длительное время виделся «образованный» и «прогрессивный» человек [Bennett 1995: 24]; соответственно конструировались образы посетителя. Эпистема с просветительскими ценностями широко использует пространство: посетители в музее проходят через выставки, задающие телесные паттерны. Это организованная прогулка, которая предполагает обучение дисциплине и взаимодействию с музейными объектами: не трогать экспонаты, не заходить за ограждение, не шуметь, определенным образом воспринимать информацию. Иначе говоря, музеи являются одной из форм «новой экономики» культурной власти с регулярным и повторяемым эффектом воспроизводства иерархии на основе выставочного комплекса. Выставочный комплекс в рамках концепции Беннета можно представить в виде организованного по определенным правилам пространства и расположенных в нем объектов, социальных и культурных образцов поведения в этом пространстве, заданных группами экспертов — музейными сотрудниками [Ibid.: 68]. Описание «публичной драматургии власти» [Bennett 2010: 261] применимо также и к музеям, где эстетика предстает специфической формой знания о чувственных практиках, которые сами по себе не являются знанием, но институционально и дискурсивно попадают в орбиту «эстетического» и подчиняются власти экспертов.

Музейные площадки, с одной стороны, будучи встроенными в культурный контекст конкретной территории, получают директивы «сверху»

от представителей государства, собственников и спонсоров, экспертных групп. С другой стороны, такие директивы не являются строгими распоряжениями и необязательно формулируются как консолидированная позиция, а иногда и противоречивы [Lamont et al. 2014: 575]. Эта идея вписывается в концепцию Фуко, где в рамках власти-знания появляется возможность «уйти» от нее [Фуко 1999: 425]. Кроме того, изменения в финансировании музеев, произошедшие в 1980–1990-е годы, когда в европейских странах из-за сокращения государственных дотаций ввели платное посещение, привело к вынужденному обретению большей автономии от традиционных формальных инстанций власти. Связанный с этими решениями рост коммерциализации способствовал увеличению числа музеев, формальный некоммерческий статус которых мог подвергаться сомнениям [Seph 2019: 11]. В то же время изменялась установка музейных сотрудников, подразумевавшая, будто музейные предметы сами по себе что-то сообщают зрителю. Происходило осознание необходимости предпринимать усилия, чтобы согласовать имеющиеся экспозиционные возможности или философию конкретной выставки с ожиданиями и представлениями посетителей [Macdonald 2002: 162]. Это, в свою очередь, привело к проникновению маркетинговых стратегий в музейное дело и, соответственно через кризис, к формированию нового варианта эпистемы для музеев. На смену подходу, который строился как фиксация передвижения по траектории, заданной кураторами, пришло отношение к посетителю как к клиенту, выбирающему из целого перечня возможных культурных инстанций [Pruulmann-Vengerfeldt, Runnel 2018: 144]. Формирование развитых индустрий развлечений связано с возникновением представлений о конкуренции музеев с другими культурными и развлекательными институциями, музейные сотрудники все чаще должны были пересматривать свои практики взаимодействия с посетителями. Таким образом, посетитель начинает видеться как активный участник, определяющий, в каком режиме и в каком порядке будет происходить знакомство с экспозицией, а позже — как участвующий в создании экспонатов [Wang, Meng 2023: 824].

Большинство музеев, функционирующих в настоящее время в России, были созданы в советский период, когда сформировался канон их организации. В течение всего советского периода музеи опирались на доминирующую эпистемическую модель, которые определяли форму и содержание музейных экспозиций, предполагающие прежде всего идеологическую индоктринацию и своеобразное «просвещение» [Gavrilova 2023: 31]. Социально-экономическая перестройка в СССР конца 1980-х годов, с одной стороны, открыла возможность плюрализации культур, с другой стороны, создала экономические и управленческие сложности для работы всех культурных институций, в том числе музеев. Несмотря на наследие советского периода, общая логика управления культурой в 1990-е и 2000-е годы укладывается в неолиберальные модели управления. Хотя существенную долю финансирования по-прежнему составляют поступления из бюдже-

та, для региональных музеев финансирование оставалось скудным и было связано с определенными ограничениями по его использованию [Музычук, Хаунина 2015: 147]. Одновременно с этим государственная политика нормативно побуждает музеи ориентироваться на запросы публики и на включение ее в музейную деятельность. Появление современной установки на привлечение местных жителей и туристов из других регионов заставило музейных сотрудников пересмотреть подходы к организации экспозиции и взглядов на суть музейной работы. Таким образом, музеи получили большую свободу в управлении своими экспозициями и во взаимодействии с посетителями [Кулева 2020: 31]. Разрушение монополии государства на производство основных идентификационных форм наряду с выдвижением новых требований к управлению музеями приводит к увеличению способов существования музеев в России.

Сегодня музейные площадки вне зависимости от страны могут иметь различный юридический, организационный и культурный статус, поразному взаимодействовать с ключевыми для себя субъектами на определенной территории. Сотрудники музеев могут инициировать общественную дискуссию в определенном направлении [Нефедова 2022: 12], благодаря чему музеи все чаще ассоциируются с институтами гражданского общества и низовым активизмом [Батлер 2018: 12], даже если речь идет о предоставлении места для встречи местных жителей, проведения для них выставок, фестивалей и мероприятий [Gigante 2024: 4]. Музеи наряду с другими учреждениями культуры, по мысли П. Буле ван Хенсбрука, предоставляют для индивидов, групп и сообществ каналы и способы соавторства широкого культурного контекста, внутри которого формируются конкретные способы взаимодействия и новые варианты видения социального пространства [Boele van Hensbroek 2010: 322]. Эти тенденции могут указывать на формирование нового варианта эпистемы, которая отсылает не просто к просветительским и развлекательным функциям музея, но и ориентирует на высокий уровень вовлечения.

Вместе с изменениями в подходах к месту музея в современном мире формируется совокупность теорий, представляющих способы конструирования взаимодействия музеев с посетителями: от простой модели типологизации с выделением странников, гостей и клиентов [Doering 1999: 74–76] до сложных моделей, ориентированных на степень участия и производства в стенах музея [Lotina 2016: 143]. Модели органически встраиваются в музейное дело, производя новые варианты взаимодействия с посетителями через систему воображаемых портретов последних или целевой аудитории [Gable 2013: 33]. С этой точки зрения, аудитории скорее конструируются, исходя из разделяемой сотрудниками эпистемы при выработке взгляда на место музея в культурном пространстве и создании конкретных выставок, чем являются объектом воздействия с целью образования [Macdonald 2002: 245]. Таким образом, конструирование посетителей происходит через взаимодействие между различными сотрудниками в стенах музея и с различными субъектами музейной деятельности

при подготовке конкретных выставок: определения их тематической составляющей, обращения к конкретным экспонатам, практике их согласования и роли посетителей в создаваемом выставочном пространстве.

Опираясь на представления Т. Беннета и М. Фуко, можно говорить о ведущей роли в организации музейной работы определенной эпистемы и формы знания о музее. Такие эпистемы могут включать в себя дискурсивные и идеологические позиции сотрудников относительно содержания деятельности музея, представлений о способах организации выставок и роли различных агентов, в том числе посетителей. Под музеями в данной статье понимаются выставочные пространства разного юридического или экономического статуса, но отсылающие к формальному маркеру «музей» в названии или ориентированные на организацию взаимодействия посетителей с какими-либо объектами — экспонатами. К настоящему времени анализ взглядов на музеи показывает, что сложилось несколько возможных подходов к их организации, которые связаны с просветительской, коммерческо-развлекательной и инициативно-креативной составляющими. За каждым таким подходом скрывается своя эпистема, которая может по-разному реализовываться в практике музейной работы с опорой на определенные варианты существования выставочного комплекса. В центре внимания в статье находятся существующие в современной России варианты эпистем музейной работы и способов конструирования посетителей в них. Описанные на материале западных музеев эпистемы могут быть воплощены в российских условиях в разных вариантах в соответствии с особенностями существования музеев в советский и постсоветский периоды. Анализ множественности форм существования может выявить в том числе варианты перехода от одной эпистемы к другой и те изменения, которые возникают при взаимодействии с посетителями при осуществлении этого перехода.

Методология исследования

Исходя из того, что в центре внимания в настоящей статье находятся вопросы, связанные с представлениями о специфике музейной работы и ее соотношением с механизмами конструирования аудитории музейными сотрудниками, целесообразно обратиться к качественной методологии исследования, которая позволяет развернуть повествование непосредственных носителей смыслов относительно изучаемых вопросов. Соответственно, эмпирические данные для анализа были получены в результате проведения серии полуструктурированных интервью с музейными работниками, принимающими управленческие решения или вовлеченными во взаимодействие с конкретными группами посетителей музеев. Таким образом, эмпирическим объектом исследования стали музейные сотрудники, предметом исследования — их представления об аудитории и посетителях музея. В период с октября 2022 г. по октябрь 2023 г. было собрано 33 интервью с представителями 21 музея. Процедура предполагала целевой отбор в сочетании с максимальным разнообразием

исследуемых кейсов относительно географии, формы собственности и тематического профиля музея. Данная процедура была обусловлена многообразием существующих форм организации музейной работы и способов взаимодействия с посетителями. При поиске информантов нас в первую очередь интересовали малые музеи; музеи, имеющие опыт реализации различных программ инклюзии, опыт построения или взаимодействия с сообществами, т. е. косвенно связанные с более активными практиками вовлечения посетителей. География исследуемых музеев включала в себя 13 регионов и 15 населенных пунктов: Москва (13 музеев), Санкт-Петербург (1), Волгоградская область (3), Красноярский край (1), Нижегородская область (1), Пензенская область (1), Башкирия (2), Свердловская область (1), Тамбовская область (1), Татарстан (1), Тверская область (1), Удмуртия (6), ХМАО (1). 21 интервью было записано в региональных музеях, пять в муниципальных, четыре в федеральных, три в частных. Информантами стали представители мемориальных (8), исторических (8), художественных (6), краеведческих (4), естественнонаучных (4) музеев и музеев искусств (3). Продолжительность интервью — от 30 до 120 минут.

Очные и онлайновые полуформализованные интервью предполагали серию вопросов, связанных со следующими темами: принципы организации музея и музейной деятельности, место музея в городе, взаимодействие с посетителями и сообществами, инклюзия. В зависимости от типа информанта, его позиции в музее могла происходить фокусировка на конкретной теме. Транскрипты кодировались с помощью закрытой книги кодов в программе MAXQDA 2020 г. В статье представлен анализ интервью следующих кодов верхнего уровня: музей, идентичность, культурная политика, сообщество. Авторы не претендуют на полные описания всех факторов, влияющих на принципы работы музеев. Анализ был направлен на выявление таких кодов, которые позволяли понять, как определенные варианты эпистемы и соответствующие им выставочные комплексы участвуют в конструировании музейной аудитории и развитии практик взаимодействия с посетителями.

Варианты воплощения музейных эпистем: особенности воображения посетителей в музейных пространствах

Современные музеи унаследовали от классических музеев из эпохи модерна проблему сочетания просветительских задач с задачами развлечения. Имея различный юридический, организационный и культурный статус, по-разному взаимодействуя с ключевыми для себя акторами на определенной территории, современные музеи воплощают разные типы выставочных комплексов в соответствии с тем, какой элемент эпистемы оказывается ведущим. Крупные музеи, являясь признанными объектами культуры, могут вести широкую просветительскую деятельность, продуктивно сочетая ее с ориентацией на развлечение массовой аудитории. В то же время малые музеи не всегда обладают развитым выставочным ком-

плексом, поэтому они могут испытывать затруднения при совмещении этих ориентаций, заданных классической эпистемой.

Материалы интервью позволили выделить три типа музеев, следующих трем моделям эпистем и организации выставочного комплекса. В музеях, отнесенных к первому типу — образовательному, приоритет отдавался просветительским ценностям эпистемы модерна. Это музеи, которые были организованы еще в советский период или, самое позднее, в 1990-е годы. Они в большей степени опираются на классические представления об образовательной и просветительской роли музея и на сформированные традиционные представления о работе с музейным пространством, экспонатами и посетителями. В корпусе интервью такие музеи были представлены в первую очередь историческими, краеведческими и мемориальными музеями.

Музеи второго типа — развлекательные — создавались в 2000-е и 2010-е годы. Их сотрудники лишь частично опираются на традиционные представления о роли музея, его функциях и способах работы с посетителями, которые характерны для музеев с более длительной историей существования. Для этих площадок становится важной рекреационная и развлекательная составляющая, опирающаяся на неолиберальную эпистему и представления об экономике развлечений, которая предполагает иной принцип использования выставочного комплекса. Так, краеведческие и исторические музеи трансформируются в гостевые пространства (этнодеревни) с возможностью принять участие в бытовых практиках, исторических реконструкциях, дегустации блюд этнической кухни.

Наконец, к музеям третьего типа — креативно-инициативным — были причислены те, в которых относительно слабо проявлена просветительская составляющая, с одной стороны, и где не удается обеспечить полноценное развлечение массового посетителя — с другой. Часть выставок в музеях, относящихся к этому типу, имеет развлекательный, но не массовый характер, а часть носит инициативный характер, зачастую являясь результатом сотрудничества с локальными или профессиональными группами. Такие музеи в большей степени опираются на эпистему, которую можно было бы обозначить как соучаствующую. В этом случае содержание и формат экспозиций может быть непривычным или даже дискуссионным. Отсутствие однозначной интерпретации становится основанием для совместной работы сотрудников музеев с представителями общественности и местными активистами. Наиболее типичным примером музеев инициативного типа являются арт-галереи, во многих случаях не имеющие постоянной экспозиции. Арт-галереи совмещают демонстрацию экспонатов с их продажей, а также комбинируют выставочные формы работы с артистическими перформансами, такими как музыкальные, танцевальные или театральные постановки [Кондратьева 2022: 95]. При этом экспозиции обычно ориентированы на символическую значимость за счет уникальных событий и локаций, которые важны для позиционирования музея среди других учреждений культуры в районе, городе или регионе.

Элементы эпистемы находят дискурсивное воплощение в трех темах, которые фиксируются в корпусе интервью: как идейное содержание экспозиции понимают сотрудники музея; как это содержание воплощается в конкретных выставках и экспозициях; как именно создается образ посетителя музея. Содержание экспозиции определяется историей музея и теми установками, которые в нем существовали с момента появления. Длительное существование музея способствует выработке высокого уровня консенсуса относительно музеефицированной традиции между сотрудниками, с одной стороны, и между сотрудниками и посетителями музея — с другой. Независимо от типа музея и его истории формы практической работы при планировании, использовании и изменении экспозиций ориентируются на воображаемого посетителя, чей образ обычно расплывчат и противоречив. Представления о посетителях возникают у сотрудников, исходя из общих представлений о специфике музейной работы, а также при наблюдении за ними во время осмотра экспозиции, в том числе отслеживании реакции на содержание выставок. Иногда наблюдения и представления дополняются внутренними исследованиями посетителей разного качества.

Музеи образовательного типа имеют в основе сохранившуюся с советских времен экспозицию. Существование постоянной экспозиции способствует воспроизводству традиционных форм работы, базирующейся на классической экскурсии со стремлением донести важную, познавательную информацию об экспонатах. Краеведческие музеи, в большей степени использующие советский канон, сохранили в настоящее время структуру экспозиции, предполагавшую наличие разделов о природе, об археологии и этнографии, о современной истории [Gavrilova 2023: 31]. Мемориальные музеи выстраивают постоянную экспозицию на основе канонизированной биографии известного человека, а исторические — на устоявшемся историческом нарративе.

Постоянная экспозиция в музеях образовательного типа является предметом достижения консенсуса между сотрудниками и посетителями. Сотрудниками музейный материал понимается как безусловно ценный. В их риторике формируется представление о том, что сохранение музейной коллекции — это приоритет, который посетители способны оценить:

> Очень многие не ожидают увидеть такого уровня музей, с такими коллекциями, которые они видят. У нас очень часто происходит такая ситуация, когда в Минусинске приводят своих родных, приехавших из Центральной Европейской России. И люди заходят со вздохом: «Господи боже мой, ну что там у вас за музей?» И когда они выходят, ну, это действительно неоднократно, это практически едва ли не постоянно происходит, когда выходят и говорят: «Ничего себе вот это музей». То есть коллекции, которые они видят, они их действительно поражают [Инф. 1].

Хотя основной экспозиционный материал воспринимается как безусловно ценный и строится в рамках устоявшегося нарратива, он также от-

носительно легко наполняется и дополняется новыми интерпретациями при необходимости или изменении внешних для музея условий. На сменные выставки, по оценкам информантов, приходится меньшая доля экспозиционных площадей. Чем меньше возможности для интерпретации экспозиционного материала, тем шире используются приемы работы, которые прямо не связаны с главной темой музея (концерты, лекции, тематические вечера и праздники). Благодаря такому разделению в музеях наряду с «основной темой» появляются сопутствующие сюжеты. Например, этнографическая экспозиция дополняется выставками о крестьянском хозяйстве, а мемориальный музей художника открывает тематику современного искусства, что позволяет не только расширить выставочный репертуар, но и искать дополнительные темы для взаимодействия с посетителями.

Сотрудники музеев фиксируют отношение посетителей к изменению формы и содержанию музейных экспозиций или к отсутствию изменений, но не все музеи вырабатывают четкие правила по работе с посетителями и выстраивают для себя общие представления о целевых группах. Базовая стратегия ориентируется на стремление максимизировать поток посещений за счет институционального сотрудничества с другими учреждениями, где может быть представлен желаемый посетитель. Для государственных музеев практика наращивания потока посещений закрепляется на уровне нормативных документов и государственного задания:

> Очень много посетителей. ‹...› Вообще посещаемость музея уже перевалила за 140 тысяч. ‹...› когда началась эта история с дорожной картой, да, с госзаданием, то есть это был еще, ну, конец 2010-х, и, тогда как бы такая была очень большая цифра уже посетителей. А раз она растет в арифметической прогрессии, то в один из моментов нам, конечно, было очень худо [Инф. 2].

В данном случае посетитель воображается скорее в качестве реципиента полезной информации с выделением четких половозрастных характеристик аудитории. Интенсификация такого потока часто приводит к тому, что музейные сотрудники, понимая ограниченность экспозиционных возможностей, пытаются формировать целевой портрет посетителей и дифференцировать стратегии работы с разными аудиториями. В то же время последовательная маркетинговая стратегия не вырабатывается, так как она входит в противоречие с просветительским идеалом, который приписывается музейному комплексу.

Музеи развлекательного типа представлены гостевыми домами, музейными пространствами, организованными как этнодеревни или площадки реконструкторов. Сотрудники в таких случаях лишь частично опираются на эпистему, связанную с просвещением. В такого рода музеях широко используются интерактивные и иммерсивные формы работы с посетителями. В новых краеведческих, исторических музеях и этнопарках посетителям предлагают участвовать в специально организованных практиках: это приготовление и дегустация блюд этнической кухни, изготовление

предметов традиционного ремесла, участие в охоте, рыболовстве и, наконец, проживание в доме, которому придаются черты этнической культуры или определенного исторического периода. При этом сотрудники таких организаций рассказывают о разногласиях, которые возникали со специалистами из музеев с традиционной организацией музейной экспозиции:

> И после уже, когда мы открылись, мы недели три проработали, приходили вот эти люди, которые методисты из нацмузеев, и они пытались почему-то придраться, что вот это не так ‹...› почему нет вот этого, экспонатов... А для нас важно, чтобы человек мог прочувствовать это, атмосферу... чтоб не надо было ему объяснять. Некоторые наши гости говорили, что вот стоит сундук там, например, он из моей семьи, но он царских времен... и вот там потом люди какие-то свои легенды еще придумали, что на нем посидишь — еще богаче станешь ‹...› Для нас было важно сделать все максимально настоящим [Инф. 3].

Подобные ситуации приводят к тому, что музейные сотрудники отстраняются от эпистемы демонстрации просветительского контента и начинают активно взаимодействовать со своей целевой аудиторией, подстраивать под нее имеющиеся программы. Такие музеи с большей вероятностью коммерциализируются, опираются на логику маркетингового продвижения и используют установки «экономики впечатлений» [Seph 2019: 24]. Сотрудники предпочитают сосредоточиться на организации уникальных событий и мероприятий для привлечения постоянных посетителей, обеспечить повторные визиты. Базовыми инструментами для такого взаимодействия являются как традиционные музейные практики, так и практики, заимствующиеся из академической или коммерческой деятельности: разговоры с посетителями во время экскурсии, книги отзывов, опросы и интервью с посетителями и постоянными участниками мероприятий, отзывы на сайтах и в группах социальных сетей музеев, отзывы музейного сообщества, обмен мнением с руководителями туристических групп, специально организованных групп посетителей. В результате такого сбора обратной связи происходит в том числе и пересмотр своих представлений о ключевых особенностях заинтересованного посетителя. Если такая «подстройка» проходит удачно, то формируются относительно устойчивые связи, а посетители из простых потребителей или клиентов становятся помощниками и соучаствующими в музейном деле сторонниками. Если процесс оказывается неудачным, сам статус музея может оказаться чисто номинальным, а элементы просветительской деятельности полностью уступают место развлекательным практикам:

> Тенденция в обществе сейчас такова, что люди ездят на развлекаловку. Вот им развлекаловка нужна по принципу торгово-развлекательного центра. ‹...› Появляется такая форма проведения праздников, и, на наш взгляд, это намного интереснее, нежели они тупо будут, как мы в начале нашей деятельности, когда вывозили группы, когда папы прятались за соснами и выпива-

> ли там водочки. Это, конечно, совершенно поганая вещь, но переделывать взрослых людей не имеет смысла. Здесь совсем по-другому — вот эти гастрономические специализированные программы, они, конечно, нас радуют, потому что мы работаем здесь уже за интерес [Инф. 4].

В развлекательных музеях объем потока посетителей остается важным условием работы. В этом случае музей вынужден обосновывать использование своего выставочного комплекса и плана мероприятий, вследствие чего возникает более детальный нарратив, который служит оправданию существующего способа представления материала и включает в себя «интерес» или «потребности» посетителя. Но специфика понимания этого интереса может сильно различаться. Необходимо отметить, что выделение целевых групп или наиболее желанных посетителей не приводит к тому, что музеи перестают работать с массовыми аудиториями. В то же время наличие сформированных групп постоянных посетителей требует перестройки привычных способов осуществления музейной работы с учетом их интересов.

Инициативно-креативный тип музеев формирует свой выставочный комплекс без возможности опереться на просветительскую или развлекательную эпистемы. В настоящем исследовании они представлены художественными музеями и арт-галереями, которые создавались в 2000-е и 2010-е годы. К этой категории относятся и вернакулярные музеи [Абрамов и др. 2023: 115], а также те, которые находятся на первоначальном этапе своего становления. Содержание представлений о традиции в музеях третьего типа становится предметом обсуждения. Экскурсионный нарратив либо не возникает совсем, либо изменяется и дополняется в соответствии с содержанием представленных в настоящий момент экспонатов и с учетом заинтересованной в них аудитории. Смена экспозиций в таких музеях происходит достаточно часто, иногда ежемесячно. Чем дольше существует музей, тем больше в экспозиции опираются на классические жанры живописи, и тем более вероятно, что в музее существует постоянная экспозиция. Одновременно арт-галереи постоянно находятся в поиске художников для организации новых выставок, в том числе они ориентированы на то, чтобы художники предлагали им свои произведения. Вместе с расширением стилевых и жанровых рамок в подобных музеях требуется вести просветительскую работу с публикой. Сотрудники арт-галерей сообщали о случаях непонимания и критики выставок, связанных с современным искусством. Недовольство публики информанты связывали со слабой степенью конвенциональности современного искусства, с отсутствием навыка взаимодействия с современным искусством как феноменом, а не с произведениями и экспонатами конкретных выставок.

Миссия музея и соответствующая ей эпистема, которая часто оказывалась рефлексивно осознанной сотрудниками, заключалась в погружении посетителя в конкретную тему выставки. Как правило, в таких музеях

создавались условия, располагавшие к тому, чтобы посетители больше взаимодействовали с сотрудниками и экспонатами. В малых музеях посетитель мог оказаться единичным визитером, не испытывал робости, обращаясь с вопросами. С другой стороны, сотрудники музеев просят их высказать мнение, оценить выставку.

> Мы можем работать с человеком непосредственно, чего большие институции не могут себе позволить. К нам приходит человек, мы с ним можем поговорить лично. «Ну, как вам?» — «Как-то не особо». — «А почему?» Дело не в том, что я считаю, что имею какое-то моральное право кому-то что-то объяснять. Просто я это люблю и могу человеку рассказать, почему я это люблю, почему мне это кажется ценным [Инф. 5].

Такая тесная коммуникация способствует выстраиванию постоянных отношений с посетителями. Совместный интерес музейных сотрудников и постоянных посетителей отсылает к тематической наполненности музея и тем ресурсам, которыми они сообща обладают. По этой причине сформировавшиеся группы, активно взаимодействующие с музеями, носят узконаправленный характер. Они могут идентифицироваться музейщиками через маркер профессиональных сообществ (краеведы, историки, исследователи, антропологи, культурологи, художники), определенных узких, часто социально уязвимых или требующих поддержки групп (люди с ограниченными возможностями здоровья, семьи, находящиеся в трудной жизненной ситуации, семьи с детьми), городских активистов или общественных деятелей (защитники архитектуры, окружающей среды, национальные объединения), волонтеров.

Отходя от простого желания увеличить поток посетителей или сталкиваясь с ситуацией невозможности привлечения большого числа людей, музеи третьего типа начинают активно конструировать варианты «своего» посетителя. Портрет желанного посетителя в первую очередь предполагает заинтересованность тем нарративом, который предоставляет музей, и возможностью комфортно работать с ним. Персонал музея испытывает необходимость в людях, которые, не будучи сотрудниками организации, способны обеспечить поддержку. Четко сформулированная миссия и осознание специфики конкретного музея позволяют расширить возможности для привлечения такого потенциала. В любом случае такое взаимодействие строится не только на представлениях сотрудников музея о заинтересованных в участии пользователях или участниках, но и опирается на практики ситуативного и регулярного взаимодействия. С этой точки зрения базовое «воображение» и конструирование «друзей музея» может меняться в процессе реализации совместных проектов или инициатив. Но оно в целом направлено на совместное производство или креативный потенциал выставочного комплекса, который возникает в ситуации неоднозначности и открытости представленных в нем экспонатов, возможных заинтересованных участников музейного взаимодействия.

Заключение

Тенденции развития музеев в современной России вписываются в процессы, которые имеют место в мировом масштабе. Музеи, с одной стороны, стараются оставаться интересными для широкого круга посетителей, что обеспечивает сборы с продажи билетов, и пытаются найти возможность представить нечто уникальное — с другой. Часть музеев отказываются от постоянной экспозиции в пользу сменяющих друг друга выставок, а также в пользу таких форм работы, которые делают их похожими на культурные центры или сценические площадки. Традиционные экскурсии уступают место перформансам и акционистским мероприятиям. Ориентируясь на базовые представления о среде, в которой находится музей, и на непосредственные контакты с постоянными посетителями, а также с экспертным сообществом, сотрудники пересматривают представления о возможных способах взаимодействия в рамках имеющегося выставочного комплекса. Усложнение форм работы приводит к стремлению учитывать интересы посетителей, вынуждает дифференцировать подход к «клиентам» музея. В этой связи выставочный комплекс усложняется дополнительными, в том числе экспериментальными выставками и более сложными интерактивными способами взаимодействия. Эти способы связаны с разрушением единого четко выстроенного нарратива, они побуждают посетителей к взаимодействию с экспонатами, выставочными пространствами, сотрудниками и между собой.

Результаты представленного исследования демонстрируют направления трансформации современных музеев в России. Использование понятия «выставочный комплекс» Т. Беннета позволяет рассмотреть, как определенная эпистема воплощается в организации музейной работы. Если сохраняются формы работы, соответствующие эпистеме модерна, то выставочный комплекс транслирует целостный нарратив, заданный содержанием и устройством музейной экспозиции, а посетитель встраивается в заданную канву повествования. Находясь в конкурентной среде и в ситуации привлечения посетителей, музейные сотрудники начинают искать и выстраивать новые, непривычные форматы работы, призванные расширить аудиторию и наладить более тесное взаимодействие с разными группами посетителей.

Существующая специфика работы музеев возникает в результате сочетания нескольких действующих сил: государственных органов управления, собственников или учредителей, работников музеев, посетителей. Позиция посредника между директивами «сверху» и запросом «снизу» помещает музеи в двойственное положение. С одной стороны, они транслируют установки властного дискурса, предъявляя посетителям культурные модели эпистемологического (в терминах М. Фуко) свойства. В музеях публике представлен признанный властью и артикулированный в экспозиционном материале комплекс идей, приобретающий форму сообщаемого знания. С другой стороны, музеи несут развлекательную функцию, ориентируются на интересы аудитории и используют стратегии массово-

го продвижения различных форм досуга, частично ориентированных на коммерческие аспекты существования. Наконец, в музеях реализуются такие виды деятельности, которые предполагают осуществление проектной работы с использованием локальной повестки, с опорой на низовой активизм, с отказом от привычных форм музейной работы в пользу художественных перформансов и совместного производства, которые провоцируют более тесное взаимодействие посетителей в стенах музея.

Описанные сценарии не являются исчерпывающими с точки зрения возможных логик конструирования аудиторий, так как они были получены в ходе качественного исследования. Скорее они являются источником гипотез, которые в дальнейшем нуждаются в проверке с помощью количественных методов. Так, можно выдвинуть предположение, что наличие определенной истории существования музея и исторический этап его формирования будут связаны с распространением определенных способов восприятия посетителей: по материалам интервью музеи с продолжительной историей в большей степени склонны опираться на просветительские функции и жесткую связку экспонатов между собой, в то время как музеи с непродолжительной историей чаще ориентируются на развлечение посетителей и соучастие во взаимодействии с ними. Важным предиктором способа восприятия посетителя и его вовлечения в музейную деятельность являлось наличие в музейных коллекциях спорных с точки зрения содержания и интерпретации экспонатов: неоднозначное, современное искусство требовало от сотрудников более последовательного выстраивания отношений с посетителями и более интенсивной практики коммуникации с ними. Кроме того, ресурсная база музея, обусловленная его размером, позволяла сочетать разные стратегии работы с посетителями и способы их воображения, несмотря на доминирование какой-то одной стратегии.

Важным ограничением является то, что фокус исследования был сосредоточен на тех музеях и выставочных площадках, в которых в той или иной степени пытаются выстраивать планомерную работу с посетителями, в том числе формировать стабильный пул участников музейной жизни. Нераскрытым дополнительным сюжетом, фигурирующим в материалах интервью, является роль фондов и экспертного сообщества в формировании определенных эпистем и взгляда на аудиторию, в продвижении интерактивных форм работы с посетителями. Несмотря на то что руководители музеев напрямую не проговаривали факты значительного влияния на распространение тех или иных форм работы со стороны фондов, спонсоров и экспертов, для части кейсов такое влияние прослеживается и нуждается в дополнительном прояснении.

Список информантов

Инф. 1 — жен., заместитель руководителя, муниципальный государственный музей, Красноярский край.

Инф. 2 — жен., директор, региональный государственный музей, Удмуртская Республика.

Инф. 3 — жен., владелец частного музея, Республика Татарстан.

Инф. 4 — муж., основатель и руководитель частного этнопарка, Свердловская область.

Инф. 5 — жен., сотрудник муниципальной галереи, Москва.

Литература

Абрамов и др. 2023 — *Абрамов Р. Н., Баранов Д. А., Гринько И. А., Куприянов П. С., Слепцова (Кызласова) И. С., Чеснокова Е. Г.* Полемические рассуждения о «вернакулярном музее» // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 111–138. https://doi.org/10.31857/S0869541523060088.

Батлер 2018 — *Батлер Дж.* Заметки к перформативной теории собрания / Пер. Д. Кралечкина под ред. А. Кондакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

Кондратьева 2022 — *Кондратьева С.* От молчаливого присутствия к главным ролям. Креативные практики работы с наследием как стратегия соучастия // Ctrl + S. Европейское наследие / Науч. ред. С. А. Стурейко. Вильнюс: Ciklonas, 2022. С. 91–99.

Кулева 2020 — *Кулева М. И.* Социологические открытия «Открытых систем» // Открытые системы: Опыты художественной самоорганизации в России. 2000–2020 / Под ред. А. Ю. Трубицыной. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2020. С. 26–33.

Максимова 2014 — *Максимова А. С.* Концептуальные и методологические вопросы изучения посетителей музеев // Социология: методология, методы, математическое моделирование. № 39. 2014. С. 157–188.

Максимова 2024 — *Максимова А.* Город и музей: пересечения и противоречия // HistoriCity: городские исследования и история современности / Под ред. Б. Степанова, К. Левинсона, О. Запорожец. М.: Нов. лит. обозрение, 2024. С. 355–385.

Музычук, Хаунина 2015 — *Музычук В. Ю., Хаунина Е. А.* Механизмы поддержки музеев в условиях экономического кризиса (на примере крупнейших музеев Европы и России) // Журнал Новой экономической ассоциации. 2015. № 1 (25). С. 132–161.

Нефедова 2022 — Частные музеи России: Хранители памяти и пространства / Под ред. М. Нефедовой. М.: АНО Центр «Никея», 2022.

Фуко 1999 — *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999.

Фуко 2004 — *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004.

Фуко 2007 — *Фуко М.* Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году / Пер. с фр. А. В. Шестакова. СПб.: Наука, 2007.

Щербакова 2023 — *Щербакова А.* Музей как агент городских изменений // Российские региональные столицы: развитие, основанное на культуре / Под ред. О. Карповой СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2023. С. 232–237.

Bennett 1995 — *Bennet T.* The birth of the museum: History, theory, politics. London; New York: Routledge, 1995.

Bennett 2010 — *Bennett T.* Sociology, aesthetics, expertise // New Literary History. Vol. 41. No. 2. 2010. P. 253–276.

Boele van Hensbroek 2010 — *Boele van Hensbroek P.* Cultural citizenship as a normative notion for activist practices // Citizenship Studies. Vol. 14. No. 3. 2010. P. 317–330.

Doering 1999 — *Doering Z. D.* Strangers, guests, or clients? Visitor experiences in museums // Curator: The Museum Journal. Vol. 42. No. 2. 1999. P. 74–87.

Gable 2013 — *Gable E.* The city, race, and the creation of a common history at the Virginia Historical Society // Museums and communities: Curators, collections, and collaboration / Ed. by V. Golding, W. Modest. London: Bloomsbury, 2013. P. 32–47.

Gavrilova 2023 — *Gavrilova S.* Russia's regional museums: Representing and misrepresenting knowledge about nature, history, and society. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2023.

Gigante 2024 — *Gigante L.* The neighborhood assembly in the art museum: Practicing cultural citizenship // Conjunctions: Transdisciplinary Journal of Cultural Participation. Vol. 11. No. 1. 2024. P. 1–13. https://doi.org/10.2478/tjcp-2024-0003.

Hooper-Greenhill 1992 — *Hooper-Greenhill E.* Museums and the shaping of knowledge. New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 1992.

Lamont et al. 2014 — *Lamont M., Beljean S., Clair M.* What is missing? Cultural processes and causal pathways to inequality // Socio-Economic Review. Vol. 12. No. 3. 2014. P. 573–608.

Lotina 2016 — *Lotina L.* Conceptualizing of engagement modes: Understanding museum–audience relationship in Latvian museums. Tartu: Univ. of Tartu Press, 2016.

Macdonald 2002 — *Macdonald S.* Behind the scenes at the science museum. Oxford; New York: Berg Publishers, 2002.

Nightingale, Mahal 2012 — *Nightingale E., Mahal C.* The heart of the matter: integrating equality and diversity into the policy and practice of museums and galleries // Museums, equality and social justice / Ed. by R. Sandell, E. Nightingale. New York: Routledge, 2012. P. 13–37.

Pruulmann-Vengerfeldt, Runnel 2018 — *Pruulmann-Vengerfeldt P., Runnel P.* The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empowerment // The Routledge handbook of museums, media and communication / Ed. by K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, K. C. Schrøder. London: Routledge, 2018. P. 143–158.

Seph 2019 — *Seph R.* The personalization of the museum visit: Art museums, discourse, and visitors. New York: Routledge, 2019.

Wang, Meng 2023 — *Wang Zirui, Meng Jie.* Dialogues with cultural heritage via museum digitalisation: developing a model of visitors' cognitive identity, technological agent, cultural symbolism, and public engagement // Museum Management and Curatorship. Vol. 39. No. 6. 2023. P. 810–833. https://doi.org/10.1080/09647775.2023.2269164.

References

Abramov, R. N., Baranov, D. A., Grinko, I. A., Kupriyanov, P. S., Sleptsova (Kyzlasova), I. S., & Chesnokova, E. G. (2023). Polemicheskie rassuzhdeniia o "vernakuliarnom muzee" [Critical reflections on the "vernacular museum"]. *Etnograficheskoe obozrenie, 2023*(6), 111–138. https://doi.org/10.31857/S0869541523060088. (In Russian).

Bennet, T. (1995). *The birth of the museum: History, theory, politics*. Routledge.

Bennett, T. (2010). Sociology, aesthetics, expertise. *New Literary History, 41*(2), 253–276.

Boele van Hensbroek, P. (2010). Cultural citizenship as a normative notion for activist practices. *Citizenship Studies, 14*(3), 317–330.

Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard Univ. Press.

Doering, Z. D. (1999). Strangers, guests, or clients? Visitor experiences in museums. *Curator: The Museum Journal, 42*(2), 74–87.

Foucault, M. (1969). *L'archeologie du savoir.* Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.

Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France (1973–1974)*. Gallimard; Le Seuil.

Gable, E. (2013). The city, race, and the creation of a common history at the Virginia Historical Society. In V. Golding, & W. Modest (Eds.). *Museums and communities: Curators, collections, and collaboration* (pp. 32–47). Bloomsbury.

Gavrilova, S. (2023). *Russia's regional museums: Representing and misrepresenting knowledge about nature, history, and society*. Routledge; Taylor & Francis Group.

Gigante, L. (2024). The neighborhood assembly in the art museum: Practicing cultural citizenship. *Conjunctions: Transdisciplinary Journal of Cultural Participation, 11*(1), 1–13. https://doi.org/10.2478/tjcp-2024-0003.

Hooper-Greenhill, E. (1992). *Museums and the shaping of knowledge.* Routledge; Taylor & Francis Group.

Kondrat'eva, S. (2022). Ot molchalivogo prisutstviia k glavnym roliam. Kreativnye praktiki raboty s naslediem kak strategiia souchastiia [From the silent presence to the main roles. Creative practices of working with heritage as a strategy of participation]. In S. A. Stureiko (Ed.). *Ctrl + S. Evropeiskoe nasledie* (pp. 91–99). Ciklonas. (In Russian).

Kuleva, M. I. (2020). Sotsiologicheskie otkrytiia "Otkrytykh sistem" [Sociological discoveries of "Open Systems"]. In A. Iu. Trubitsyna (Ed.). *Otkrytye sistemy: Opyty khudozhestvennoi samoorganizatsii v Rossii. 2000–2020* (pp. 26–33). Muzei sovremennogo iskusstva "Garazh". (In Russian).

Lamont, M., Beljean, S., & Clair, M. (2014). What is missing? Cultural processes and causal pathways to inequality. *Socio-Economic Review, 12*(3), 573–608.

Lotina L. (2016). *Conceptualizing of engagement modes: Understanding museum–audience relationship in Latvian museums.* Univ. of Tartu Press.

Macdonald, S. (2002). *Behind the scenes at the science museum.* Berg Publishers.

Maksimova, A. S. (2014). Kontseptual'nye i metodologicheskie voprosy izucheniia posetitelei muzeev [Conceptual and methodological issues of studying museum visitors]. *Sotsiologiia: metodologiia, metody, matematicheskoe modelirovanie, 39*, 157–188. (In Russian).

Maksimova, A. S. (2024). Gorod i muzei: peresecheniia i protivorechiia [The city and the museum: intersections and contradictions]. In B. Stepanov, K. Levinson, & O. Zaporozhets (Eds.). *HistoriCity: gorodskie issledovaniia i istoriia sovremennosti* (pp. 355–385). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Muzychuk, V. Yu., & Khaunina, E. A. (2015). Mekhanizmy podderzhki muzeev v usloviiakh ekonomicheskogo krizisa (na primere krupneishikh muzeev Evropy i Rossii) [Support mechanisms for museums in the economic crisis (the example of major museums of Europe and Russia)]. *Zhurnal Novoi ekonomicheskoi assotsiatsii, 2015*(1, no. 25), 132–161. (In Russian).

Nefedova, M. (Ed.) (2022). *Chastnye muzei Rossii: Khraniteli pamiati i prostranstva* [Private museums in Russia: Keepers of memory and space]. ANO Tsentr "Nikeia". (In Russian).

Nightingale, E., & Mahal, C. (2012). The heart of the matter: integrating equality and diversity into the policy and practice of museums and galleries. In R. Sandell, & E. Nightingale (Eds.). *Museums, equality and social justice* (pp. 13–37). Routledge.

Pruulmann-Vengerfeldt, P., & Runnel, P. (2018). The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empowerment. In K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, & K. C. Schrøder (Eds.). *The Routledge handbook of museums, media and communication* (pp. 143–158). Routledge.

Seph, R. (2019). *The personalization of the museum visit: Art museums, discourse, and visitors*. Routledge.

Shcherbakova, A. (2023) Muzei kak agent gorodskikh izmenenii [The museum as an agent of urban change]. In O. Karpova (Ed.). *Rossiiskie regional'nye stolitsy: razvitie, osnovannoe na kul'ture* (pp. 232–237). Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).

Wang Zirui, & Meng Jie (2023). Dialogues with cultural heritage via museum digitalisation: developing a model of visitors' cognitive identity, technological agent, cultural symbolism, and public engagement. *Museum Management and Curatorship, 39*(6), 810–833. https://doi.org/10.1080/09647775.2023.2269164.

Информация об авторах

Татьяна Анатольевна Власова
кандидат философских наук
старший научный сотрудник,
Международная лаборатория исследований социальной интеграции,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *tavlasova@hse.ru*

Константин Николаевич Обухов
кандидат философских наук
старший научный сотрудник,
Международная лаборатория исследований социальной интеграции,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *knobukhov@hse.ru*

Information about the authors

Tatiana Anatolievna Vlasova
Cand. Sci. (Philosophy)
Senior Researcher, International Laboratory for Social Integration Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *tavlasova@hse.ru*

Konstantin Nikolaevich Obukhov
Cand. Sci. (Philosophy)
Senior Researcher, International Laboratory for Social Integration Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *knobukhov@hse.ru*

Е. М. Долгова [a]
https://orcid.org/0000-0002-5104-3110
✉ *e.dolgova@hse.ru*

М. В. Малофеева [a]
https://orcid.org/0009-0008-0224-0776
✉ *mmalofeeva@hse.ru*

Н. В. Большаков [a]
https://orcid.org0000-0001-8976-7248
✉ *nbolshakov@hse.ru*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*

Формирование инклюзивных сообществ с участием людей с инвалидностью в современных российских музеях

Аннотация. Инклюзия и доступность — одни из наиболее актуальных трендов в разработке современных музейных проектов. Придерживаясь данных принципов, музеи работают с исключенными группами, вовлекая людей с инвалидностью в деятельность музея. Данное исследование посвящено рассмотрению трех основных форм взаимодействия музеев с инклюзивными сообществами и выявлению роли музея в их формировании и сплочении. В основу анализа положены 56 глубинных интервью с сотрудниками музеев, работающих с людьми с инвалидностью, и людьми с сенсорной инвалидностью, состоящими в музейных сообществах. Как показали результаты исследования, музей может выступать в качестве площадки, на которую привлекаются уже сформированные инклюзивные сообщества. Данная практика обеспечивается за счет сотрудничества с общественными организациями, фондами и другими заинтересованными сторонами. Музей также может участвовать в формировании собственного инклюзивного сообщества, что обеспечивается системной работой с людьми с инвалидностью, позволяющей им проявлять свою идентичность и экспертность. Кроме того, музеи способствуют формированию профессиональных инклюзивных сообществ, объединяющих людей с инвалидностью и специалистов в области доступности и инклюзии.

Ключевые слова: музеи, инклюзия, доступность, культура соучастия, инклюзивные сообщества, агентность, культурное гражданство, инвалидность, социальная сплоченность

© Е. М. ДОЛГОВА, М. В. МАЛОФЕЕВА, Н. В. БОЛЬШАКОВ, 2025

EDN: RXWIQV

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Культурное гражданство и локальная солидарность: опыт социальной инклюзии аудитории музеев России» (№ 22-78-10098).

Для цитирования: *Долгова Е. М., Малофеева М. В., Большаков Н. В.* Формирование инклюзивных сообществ с участием людей с инвалидностью в современных российских музеях // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 243–262. EDN: RXWIQV.

Поступило 6 мая 2024 г.; принято 31 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

E. M. Dolgova [a]
https://orcid.org/0000-0002-5104-3110
✉ *e.dolgova@hse.ru*

M. V. Malofeeva [a]
https://orcid.org/0009-0008-0224-0776
✉ *mmalofeeva@hse.ru*

N. V. Bolshakov [a]
https://orcid.org0000-0001-8976-7248
✉ *nbolshakov@hse.ru*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*

Formation of inclusive communities with the participation of people with disabilities in modern Russian museums

Abstract. Inclusion and accessibility are among the most current trends in the development of modern museum projects. In adhering to these principles, museums represent diverse identities, work with excluded groups, involving people with disabilities in museum activities. The study examines three main forms of interaction between museums and inclusive communities and identifies the role of the museum in their formation, its ability to act as a catalyst for social cohesion of people with disabilities. The analysis is based on 56 in-depth interviews with museum staff who work with people with disabilities, and people with sensory disabilities involved in museum communities. As the results of the study have shown, museums can act as a platform that attracts already established inclusive communities. This practice is ensured through cooperation with public organizations, foundations and other stakeholders. Museums can also participate in the formation of their own inclusive communities. This approach appears when museums sys-

© E. M. DOLGOVA, M. V. MALOFEEVA, & N. V. BOLSHAKOV, 2025

EDN: RXWIQV

tematically work with people with disabilities, allowing them to express their identity and expertise. Moreover, museums contribute to the formation of professional inclusive communities that unite people with disabilities and specialists in the field of accessibility and inclusiveness.

Keywords: museums, inclusion, accessibility, participatory culture, inclusive communities, agency, cultural citizenship, disability, social cohesion

Acknowledgments. The research for this article was carried out with support of the grant of the Russian Science Foundation no. 22-78-10098 "Cultural Citizenship and Local Solidarity: The Experience of Social Inclusion of Museum Audiences in Russia".

To cite this article: Dolgova, E. M., Malofeeva, M. V., & Bolshakov, N. V. (2025). Formation of inclusive communities with the participation of people with disabilities in modern Russian museums. *Shagi / Steps, 11*(4), 243–262. EDN: RXWIQV. (In Russian).

Received May 6, 2024; accepted October 31, 2025

Введение

Роль музея как культурной институции в современном мире часто подвергается переосмыслению. Музей способен оказывать значительное влияние на коллективное сознание, являясь площадкой, агрегирующей авторитетные мнения, открытой к совместно проживаемому вербальному и телесному опыту различных социальных групп, что делает его агентом социальных изменений [Жвитиашвили 2020]. Одновременно с этим опыт посещения людьми с инвалидностью музея как социокультурного института традиционно рассматривается в контексте обеспечения доступности музейных пространств, исполнения запросов посетителей, улучшения коммуникации и взаимодействия сотрудников музея с посетителями в соответствии с их ожиданиями [Ярская-Смирнова, Большаков 2020; Щекочихина 2020]. Инклюзивная повестка вносит свои коррективы: роль музея трансформируется, он постепенно становится инструментом для формирования социальной сплоченности людей с инвалидностью, основной площадкой реализации культуры соучастия [Долгова, Большаков 2023].

В современной музеологии помимо поддержания просветительской функции музея, в которой важным является сохранение дистанции, постулируется также партиципаторный подход, в котором уделяется особое внимание зрительскому участию — формируется культура соучастия, что стимулирует активное включение посетителей в культурные процессы за рамками стандартного набора музейных практик [Хауорт 2015; Саймон 2017]. Такая партиципаторность опирается на локальные сообщества,

идею инклюзивности и повышения уровня культурной информированности.

Исследование, посвященное социальному конструированию инвалидности незрячими посетителями инклюзивных музеев, показало, что музей становится агентом формирования сообществ людей с инвалидностью [Долгова, Большаков 2023]. Проводя ретроспективный анализ, можно утверждать: развитие музейной инклюзии привело к тому, что люди с инвалидностью стали не только посещать музеи, но и активно вовлекаться в сообщества, организованные на базе музеев, заявлять о своих правах и интересах: культура соучастия (партиципация) стала одним из основных подходов к работе современного музея [Саймон 2017]. Помимо этого, музеи становятся «оживляемыми пространствами» при наличии должного количества ресурсов и способностей [Хауорт 2015: 62], площадкой открытого диалога для посетителей, имеющих разный культурный опыт. Такая практика поощряемого социального взаимодействия может создавать условия для соучастия не только в социальных, но и в культурных процессах. Осуществление совместной инклюзивной деятельности с другими участниками в логике партиципаторности активизирует формирование инклюзивных сообществ по различным основаниям, что становится одним из основных направлений работы для современного музея.

В то же время работа музеев с сообществами может принимать различные форматы в зависимости от способа вовлечения людей с разным жизненным опытом, от степени активизации сообществ, роли музея в формировании сообществ и используемых инструментов работы. В данной статье мы ставим цель описать успешные формы взаимодействия музеев с сообществами людей, обычно в российской практике музейной работы относимых к инклюзивным группам, — людей с различными формами инвалидности. После рассмотрения подходов к определению сообществ в инклюзивном музее мы обратимся к опыту музеев, которые в своей работе ориентируются на вовлечение уже сформированных инклюзивных сообществ, а далее проследим, как становится возможна активизация роли музеев в формировании отдельных сообществ, в том числе на профессиональной основе. При этом важно оговорить, что в данном тексте в меньшей степени будут проанализированы неуспешные кейсы, конфликты, негативные стереотипы, напряжения, которые сегодня неизбежно возникают в ходе работы по вовлечению людей с инвалидностью в музейные проекты в России. Нас интересуют именно возможности формирования данных практик, поэтому в статье в том числе будут рассмотрены конкретные кейсы, в которых музей выступает в качестве катализатора социальной сплоченности людей с инвалидностью вокруг темы инклюзии и доступности.

Сообщества в инклюзивном музее

Современные музеи выступают в роли агентов и площадок выстраивания культурного гражданства [Bennett 2005; Pruulmann-Vengerfeldt,

Runnel 2018]. В этом случае музеи создают условия, чтобы уникальные черты культур различных групп, состоящих из людей с особыми потребностями, которые раньше могли быть исключены, были представлены и реализованы в деятельности музеев [Абрамов и др. 2024]. Более того, репрезентация данных уникальных черт позволяет людям осознавать свою принадлежность к сообществу через культуру. Культурное гражданство предполагает право всех социальных групп (этнических, гендерных, возрастных) на полноправное участие в культурной жизни своих обществ [Stevenson 1997]. К таким социальным группам относятся и люди с инвалидностью. Акт включения (inclusion) заключается в наделении возможности обладать равным с другими участниками правом на членство в музейном сообществе. Таким образом, музеи становятся ключевыми участниками в создании условий для диалога и взаимодействия разных социальных и культурных категорий.

Сама политика музейной инклюзии подразумевает возможность равного участия, общего музейного опыта для всех категорий посетителей [Лучкова 2020]. В фокусе внимания данной статьи будут сообщества, в которые могут входить музейные специалисты без инвалидности, музейные работники и посетители с инвалидностью, представители других категорий, находящиеся в сфере интересов специалистов по инклюзии и доступности, а также эксперты, которые не имеют профессионального отношения к музею, но используют его пространство для проведения различных мероприятий. Сообщества в музее авторами статьи будут пониматься как устойчивые группы индивидов, формирующиеся на основе как общей цели, потребности в принадлежности к коллективу [Тённис 2002], разделении общих ценностей, получении взаимной выгоды [Гофман 2013], так и общей территориальной идентичности [Блокланд 2023]. Сообщество складывается в ходе регулярного взаимодействия и характеризуется большим влиянием на идентичность индивидов [Тённис 2002]. Для людей с инвалидностью важным аспектом участия в музейных сообществах является развитие культуры инвалидности, предполагающей ощущение солидарности и взаимопонимания с другими представителями уязвимых групп [Тарасенко 2004]. В этом смысле музейные сообщества выполняют значимую функцию, предлагая площадку для общения, взаимопомощи и создания устойчивого коллективного опыта, что поддерживает чувство принадлежности к сообществу. Люди с инвалидностью или иными особенностями через участие в таких сообществах не только находят пространство для проявления своих культурных и социальных интересов, но и имеют возможность раскрывать и продвигать свою уникальную культуру и идентичность. Кроме того, музеи могут предоставить платформу для активизма людей с инвалидностью, поскольку последние имеют потребность не только в доступе к культурным ресурсам, но и в активном участии в их создании и интерпретации [Щекочихина 2021]. Музей может стать местом, где они могут социализироваться, учиться и учить других, внося свой вклад в развитие культурного диалога.

Участие в сообществе подразумевает разделение культурных ценностей, а также интересов конкретного сообщества. Современные исследователи подчеркивают, что у истоков процесса создания сообщества зачастую стоит человек, неравнодушный к проблемам, сложившимся на данной территории, в данной организации, и обладающий экспертными знаниями [Чернега 2020]. В контексте культурных институций это могут быть музейные работники, отвечающие за инклюзию. Кроме того, практики формирования сообществ могут основываться на инициативном командном лидерстве. В этом случае сообщества образуются вокруг не одного человека, а группы инициаторов или лидеров, экспертов, обладающих разнообразными ресурсами. Как следствие, в процессе формирования сообщества создаются различные формы социальных взаимодействий и поддерживается новое пространство действий и смыслов [Putnam 2001].

Методология и методы исследования

В основу анализа положены интервью с музейными работниками и представителями музейных сообществ, проведенные в рамках проекта РНФ № 22-78-10098 «Культурное гражданство и локальная солидарность: опыт социальной инклюзии аудитории музеев России»[1], дополненные интервью с людьми с инвалидностью, участвующими в музейных сообществах. Основными признаками принадлежности к целевой группе стали факт официальной или нестандартной трудовой занятости информанта в музее, опыт работы в музее с людьми с инвалидностью или другой инклюзивной категорией не более одного года назад. Поиск информантов осуществлялся, во-первых, через кураторов инклюзивных программ и музейных сотрудников, во-вторых, с помощью личных сообщений по контактам, указанным на сайте музеев, а после уже состоявшихся интервью был применен метод «снежного кома».

Всего было проанализировано 56 глубинных полуформализованных интервью, из которых 45 — с представителями как государственных, так и частных музеев, в которых в той или иной форме ведется работа с людьми с инвалидностью; 11 — с людьми с сенсорной инвалидностью, состоящими в музейных сообществах (четыре с незрячими, семь с глухими и слабослышащими информантами). В целях сохранения анонимности конкретные названия музеев в тексте не упоминаются. В дальнейшем был проведен индуктивный тематический анализ полученных в ходе интервью данных с помощью программного обеспечения для качественного анализа данных MAXQDA.

[1] Российский научный фонд. См. карточку проекта РНФ № 22-78-10098 (URL: https://www.rscf.ru/prjcard_int?22-78-10098).

Сообщество как внешний ресурс для музея

Направление работы с различными сообществами, которые формируются вокруг музейных событий, особенно инклюзивных, в последние годы становится популярной темой для дискуссий[2], в том числе выступая в качестве одного из явно формулируемых и латентно подразумеваемых критериев оценки эффективности деятельности музеев. Вследствие этого музей часто используется как площадка, на которую привлекаются уже сформированные инклюзивные сообщества: организации или объединения людей, связанные общими задачами или интересами на тему инклюзии. Такая стратегия работы особенно характерна для тех музеев, в которых инклюзивная деятельность ведется не очень активно. Музеи же как площадки для диалога [Хауорт 2015; Жвитиашвили 2020] оказываются открыты к подобному сотрудничеству, особенно в ситуациях, когда речь идет о минимальных ресурсных вложениях с их стороны, как в случае московского музея, в который обратился семейный центр, оказывающий социально-психологическую поддержку родителям и подросткам, в том числе с инвалидностью, с просьбой предоставить музейное пространство для занятий:

> У нас такой центр, опять же в районе Новогиреево, и они занимаются с подростками из неблагополучных семей. Обратились, собственно, в музей, что у них нет пространства, где можно было бы устраивать встречи с ребятами. Я понимаю, возрастная категория 12–16 лет, и, зная о нашей деятельности и открытости, пришла преподавательница оттуда и спросила, есть ли и у нас такая возможность — дать пространство для встречи с ее группой, — мы только за [Инф. 1].

Сотрудничество музея с семейным центром, которому не хватало своих площадок для занятий, обусловлено территориальной близостью организаций (находящихся в районе Новогиреево), что, в свою очередь, стало катализатором взаимодействия музейного коллектива и представителей семейной организации. В рассматриваемом кейсе основанием для сотрудничества послужило получение взаимной выгоды и территориальная (в меньшей степени тематическая) близость музея с внешней организацией, что привело к регулярности неформального ситуативного взаимодействия.

На основе интервью с сотрудниками различных по профилю и размеру музеев можно сделать вывод, что инклюзивная деятельность в региональных музеях начинается не только когда музейные специалисты имеют со-

[2] См.: программу дискуссии «Сообщества в музеях и вокруг: практики и принципы взаимодействия» на VII конференции «Музей ощущений» Музея современного искусства «Гараж» (Москва, 2022) (URL: https://garagemca.org/event/block-2-museums-and-communities) и информацию о научном семинаре «Вызовы и потенциал взаимодействия музеев с ключевыми институциональными акторами» (Международная лаборатория исследований социальной интеграции и факультет менеджмента НИУ ВШЭ, 6 февраля 2024 г.) (URL: https://www.hse.ru/ilsir/news/894308628.html).

ответствующий запрос, но и когда само сообщество (родительское или состоящее из людей с инвалидностью) приходит в музей и заявляет о своих правах и желаниях. Музеи, в которых инклюзия не является целью, подстраиваются под внешний запрос людей с инвалидностью и инклюзивных организаций так же, как и под актуальную музейную повестку, происходит интеграция необходимых для этого черт в его организационную структуру [Абрамов и др. 2024]. Так, кейс музея в городе Воткинске демонстрирует, как сотрудничество с внешними организациями (социальные приюты, НКО, общественные организации и др.) способствует тому, что музей становится площадкой для сообщества при наличии инициативы со стороны сообщества и заинтересованного сотрудника. В Воткинске таким сотрудником, заинтересованным в развитии инклюзии, стал методист музея, который не специализировался на инклюзии, однако самостоятельно изучил доступную информацию об адаптации музейных событий и пространства и взял на себя задачу интеграции инклюзивных ценностей в работу музея:

> У нас нет отдельных специалистов по инклюзии. Просто собираешь информацию и пытаешься интуитивно делать так, чтобы людям с любой инвалидностью было комфортно. ‹...› Помимо социального приюта, который является государственным учреждением, есть у нас в городе несколько организаций, которые тоже к нам обращаются, и они тоже поставщики своих подопечных, в том числе и с инвалидностью, на все эти мероприятия. Это и НКО, и просто общественные организации. То есть многим, если к нам очень хотят приехать, помогают организации до нас доехать [Инф. 2].

Необходимо отметить, что развитию инклюзивной среды в музее способствует систематическое взаимодействие с различными внешними инклюзивными организациями (социальные приюты, благотворительные фонды, общественные организации, НКО). Только в случае, если такие организации регулярно приводят своих подопечных в музей, сотрудники музея начинают усваивать инклюзивные ценности, постепенно интегрировать их при адаптации музейного пространства и событий, подаваться на различные гранты на развитие инклюзивной среды.

Помимо заинтересованности непосредственно музейных сотрудников, активность и инициативность местного неформализованного сообщества способствовала развитию инклюзивной деятельности в данном музее и распространению информации о его доступности для представителей сообщества незрячих:

> У нас в Воткинске очень даже сильное общество слепых. Очень инициативные, активные, мобильное. И они готовы всегда участвовать в наших мероприятиях [Инф. 2].

К таким общественным организациям, с которыми выстраивается взаимовыгодное сотрудничество, подкрепляемое территориально-простран-

ственной общностью, могут относиться и региональные детско-родительские сообщества (например, организация многодетных семей, родителей, детей с инвалидностью), молодежные и ветеранские объединения, которые расположены недалеко от музея и имеют возможность регулярно посещать его мероприятия, как произошло в одном из музеев Волгограда:

> Мы все равно взаимодействуем с различными общественными организациями. Допустим, у нас есть организация многодетных семей. К примеру, в районе мы взаимодействуем с ними. У нас есть организация родителей, детей с инвалидностью, мы с ними постоянно на связи. Также мы их приглашаем, они к нам приходят, мы делаем какие-то совместные мероприятия с ними [Инф. 3].

Хотя для региональных музеев подобное взаимодействие носит, как правило, эпизодический характер, такая деятельность может заложить основу проведения подобных инклюзивных мероприятий и задать потенциал для развития сотрудничества в этом направлении. Дополнительным внешним ресурсом для работы музея в инклюзивном направлении являются различные государственные и религиозные организации, которые рассматривают музей как площадку для проведения своих мероприятий. В случае музея из Свердловской области в качестве таких организаций выступают специализированные интернаты, библиотеки, школы, церкви:

> Приезжает библиотека областная для слепых и слабовидящих, как правило, они приезжают специально, готовятся под этот проект [Инф. 4].

При этом, помимо увеличения потока посетителей, происходит взаимный обмен материалами. Сотрудничество с муниципальными организациями, в которых есть люди с инвалидностью, продвигает инклюзию в небольших музеях, заставляет сотрудников о ней думать.

Значимый вклад в развитие подобных партнерств и в формирование проектов, направленных на привлечение сообществ к проектам музея, вносят грантодающие организации и фонды, ориентирующиеся на актуальные тенденции музейного дела. Например, как отметил сотрудник одного из музеев в Ижевске, для участия в некоторых грантовых конкурсах музейным муниципальным организациям необходимо сотрудничать с НКО, что стимулировало музей активизировать работу по привлечению и вовлечению сообществ:

> Это Фонд Потанина, да. Или какие-то партнерские проекты бывают, потому что мы не можем сами участвовать в конкурсе Президентских, например, грантов, как муниципальное учреждение. Там должен быть НКО, тогда мы ищем каких-то партнеров [Инф. 5].

Следовательно, музеи выстраивают взаимовыгодное сотрудничество с различными внешними инклюзивными и социальными организациями, в рамках которого либо предоставляют площадку для проведения мероприятий, либо проводят собственные инклюзивные события для подопечных организаций-партнеров, привлекая при необходимости НКО при подаче заявок на музейные гранты. Выстраиваемое системное взаимодействие с внешними организациями на общей территории приводит к формированию неинституциализированных инклюзивных сообществ, в которых внешние околоинклюзивные организации служат ресурсом для музея.

Потенциал музея в формировании сообществ

Как было описано выше, согласно нарративам информантов, кооперация с различными организациями — типичный для музеев формат работы с инклюзивными сообществами, однако можно проследить и альтернативную — проактивную — стратегию, заключающуюся в формировании музеями собственных сообществ. Понимание ценности такой деятельности может возникать в качестве логичного продолжения начатой работы с уже сформированными объединениями, как в случае упомянутого выше музея в Воткинске, сотрудники которого говорят об осознании важности воплощения подобной инициативы:

> И тут важно было бы сформировать сообщество, которое бы у нас было на регулярной основе, и они бы уже посещали наши новые выставочные проекты или какие-то наши экскурсии тематические новые, которые тоже запускаются [Инф. 6].

Значимость создания сообщества связана с желанием музея выйти за рамки кратковременных взаимодействий (например, с туристами) и построить устойчивые отношения с горожанами, чтобы создавать проекты, действительно значимые для локальной культуры и местных жителей. Сотрудники музеев делают акцент на потребности привлекать к проектам именно местных жителей, формировать их лояльность к местной культурной институции. Так, музей может стать местом притяжения, важной точкой контакта с местным населением, включающего, в частности, людей с инвалидностью:

> А нам хотелось бы, чтобы к нам приходили именно горожане. Именно начать работать и внедрять практики соучастия, которые сейчас так во всех музеях практически внедряются. Потому что, как нам кажется, еще и тут, если организуется такое сообщество, как раз благодаря тому, что оно будет, мы сможем сделать какие-то проекты, интересные жителям. Потому что туристы — они приехали и уехали. С ними глубокого погружения какого-то нет [Инф. 6].

Идея формирования сообществ и долгосрочных взаимодействий с местными жителями возникает, когда сотрудники музея начинают понимать, что разовые мероприятия, связанные с привлечением НКО или туристических групп, не способствуют долгосрочному развитию и сотрудничеству. Одна из целей музея — привлечение посетителей, которые будут приходить не по инициативе организаций, а благодаря созданным в музее условиям, отвечающим их интересам и запросам. Попытки создания сообщества на базе музея происходят через организацию мероприятий, привлекательных для горожан, за счет чего «эти семьи с детьми, мы уже их знаем, они приходят, они нас знают» [Инф. 6]. Данные практики и планы музея подчеркивают переход от внешней зависимости (например, от НКО) к самостоятельному формированию постоянной аудитории с перспективой создания собственного сообщества на основе регулярного взаимодействия его членов.

Распространенным направлением работы музейных институций становится организация событий для такой категории посетителей, как дети с различными формами инвалидности. Так, в музее в Уфе проводятся мероприятия с привлечением широкого круга аниматоров и актеров, что способствует реализации творческого потенциала детей и их объединению. Помимо концертов, развлекательной программы, музей организует экскурсии с учетом потребностей уязвимых групп. Многие из этих проектов для детей также затрагивают городскую тематику:

> Мы готовим сейчас проект тактильный, связанный как раз с картой нашего города. А никак руки не доходят, идеи висят уже давно, реализовать не успеваем [Инф. 7].

Осознав потребности и актуальные для данных групп форматы работы, а также познакомившись со своей аудиторией лично, сотрудники музеев стремятся развивать проекты, которые позволят сделать музей актуальным для людей с инвалидностью. Можно сказать, что указанный музей в Уфе только начинает видеть первые результаты формирования сообщества на его базе:

> Да, у нас в соцсетях появились люди, которые постоянно участвуют в мероприятиях нашего музея, то есть мы проводим какие-то квесты, какие-то конкурсы. Мы уже начинаем наблюдать, что из раза в раз одни и те же люди у нас начинают все больше принимать участие где-то. Даже группа людей есть. И даже так получилось, что потом эти люди становятся некими проводниками и к нам приводят людей [Инф. 7].

В этом случае можно говорить об активных участниках, которые становятся некими лидерами формируемого сообщества, вовлекая в деятельность музея новых людей, расширяя его аудиторию, в том числе из числа людей с инвалидностью.

Несмотря на отдельные успешные случаи вовлечения, они зачастую носят скорее сезонный или проектный характер, что может создавать барьеры для формирования устойчивого сообщества, поскольку сообщество предполагает перманентную потребность в принадлежности к коллективу. Можно выделить две основные причины, из-за которых инициативы музея могут не реализовываться на регулярной основе. Во-первых, это дефицит кадров, отвечающих за инклюзию и доступность в музеях, что особенно явно прослеживается в региональном контексте:

> Например, у нас очень мало переводчиков [русского жестового языка]. Их один-два в республике. И даже у нас были Парадельфийские игры, мы приглашали переводчика. Но надо обучать сотрудников, куда-то отправлять их, и главное, чтобы эти постоянные сотрудники были [Инф. 8].

В этом случае за инклюзивные проекты и события часто отвечает один человек, что создает дополнительные трудности для их реализации. Способом преодоления данного барьера может быть специализированное и организованное обучение сотрудников инклюзивным ценностям, которое, кроме того, становится драйвером создания новых проектов для посетителей музеев с инвалидностью. Стоит отметить, что помимо прохождения дополнительного обучения музейные сотрудники самостоятельно осваивают и перенимают готовый опыт других культурных институций с помощью методических материалов и специальной литературы.

Во-вторых, еще одним барьером поддержания системных отношений с создаваемым сообществом для музея становится недостаток финансирования. Преодолеть эти трудности помогают грантовая поддержка и внешние для музея ресурсы. Первоначальное создание доступной среды становится некой точкой бифуркации, способствуя инициированию дальнейших мероприятий. Постепенный переход к регулярным инклюзивным мероприятиям музея через этапы обеспечения доступной среды, обучения сотрудников с помощью как литературы, так и прохождения обучения с другими экспертами служит фундаментом для успешного формирования вокруг музея сообщества людей с инвалидностью. Однако в контексте рассмотренных кейсов можно сказать, что для музеев все же более характерно сотрудничество с готовыми неформализованными сообществами людей с инвалидностью — со школами, приютами, — а попытки реализации инклюзии и создания собственного сообщества на базе музея сталкиваются с вышеизложенными трудностями.

Эксплицитно декларируют свои цели формирования инклюзивного сообщества отдельные малые музеи, которые являются основными культурными институциями в определенных районах. Например, как рассказала директор упомянутого выше музея в районе Новогиреево в Москве, в рамках одного из недавних проектов они исходили из ключевого для создания инклюзивной среды принципа пространства, где посетители

воспринимаются как равные, с уникальными способностями каждого, несмотря на имеющиеся различия [Лучкова 2020]:

> И, собственно, главная цель была — это создать некое сообщество, у которого нет различий именно по признаку телесных или интеллектуальных возможностей. Сообщество, которое мыслит себя именно как целое, но не через некую унификацию и нормативность, а через осознание и физических, и культурных возможностей любого индивида, что они могут быть по-настоящему реализованы лишь настолько, насколько они реализованы вообще у всех [Инф. 1].

Более того, такие малые музеи, аффилированные с крупными музейными объединениями, с одной стороны, плотно работают с локальными темами, а с другой — обладают возможностью приглашать специалистов с опытом и знаниями в области инклюзии и доступности, представляющих головные организации.

Профессиональные инклюзивные сообщества

Важно отметить, что люди с инвалидностью в процессе разработки музейных программ, вовлекающих их и формирующих социальные отношения вокруг музея, как носители опыта инвалидности зачастую принимают экспертную роль и привлекаются в качестве внешних консультантов и оценщиков, за счет чего становится возможным формирование специфического типа сообществ — профессиональных, как, например, в одном из музеев в Удмуртии:

> У нас в музее собирается специальная комиссия людей с разными формами инвалидности, они приезжают периодически и проходят по всему пространству музея. Например, нам сказали, что у нас настройки в системе Брайля неправильно сделаны, мы уже это учли, убрали и переделали [Инф. 8].

В интервью музейные сотрудники отмечали, что сотрудничество с носителями инвалидности, которые имеют экспертный взгляд на предмет доступности физической среды, закрепляется на регулярной основе, и они становятся «друзьями музея» ввиду дефицита подобных специалистов. Впоследствии такие эксперты, специализирующиеся на аудите доступности, на основе общих разделяемых ценностей и знаний относительно адаптации музейного пространства становятся участниками профессионального сообщества на базе музеев, ведущих инклюзивную деятельность.

При этом такие преимущественно неформализованные профессиональные инклюзивные сообщества, которые состоят из экспертов и специалистов в области доступности и инклюзии, формируются с участием как людей с инвалидностью, работающих в музее, так и экспертов и работников музеев без инвалидности, которые курируют их деятельность

и вместе с ними занимаются производством инклюзии. Продвигая ценности инклюзии и отстаивая права людей с инвалидностью, такие эксперты не только способствуют выделению в музеях отдельного направления по адаптации физического пространства и его доступности, но и выступают в качестве гейткиперов в социальном пространстве музея, через которых люди с инвалидностью попадают в музеи и вокруг которых формируются сообщества. Для данной категории музейных работников наличие опыта инвалидности и знание специфики этого опыта в значительной степени преобладает над знанием об искусстве или тематике музея; слабослышащий сотрудник одного из музеев Москвы отмечает:

> Мне было комфортно за счет того, что я хорошо знал аудиторию, с которой я работал. Поэтому знать специфику музейного дела и направления необязательно, но знать аудиторию, с которой работаешь, важно [Инф. 9].

Как показывает опыт культурных институций Москвы и регионов, пока что инклюзивное направление в музее, связанное с продвижением ценностей сообщества какой-либо инвалидности, характерно преимущественно для глухих и слабослышащих людей, убеждения и действия которых основаны на чувстве общей принадлежности к культуре глухих [Ladd 2003]. В имеющихся материалах интервью нарративах на это указывает и сам носитель инвалидности — глухой ассистент проектов в другом московском музее:

> Мне кажется, музей стал площадкой не только для посещения, но и для занятости людей с инвалидностью, потому что в последнее время бурно развивается доступность, продвигаются ценности, особенно культуры глухих, и люди все больше и больше узнают о людях с инвалидностью [Инф. 10].

Кроме того, для людей с инвалидностью, профессионально вовлеченных в музейные проекты, характерно проявление активизма в формате самоадвокации [Goodley 1997]. Устойчивое взаимодействие экспертов с инвалидностью на базе музея и выработанная ими коллективная идентичность с экспертами и музейными сотрудниками без инвалидности может приводить к формированию формализованного профессионального инклюзивного сообщества, которое может вести свою деятельность независимо от музея. В качестве примера может служить создание официально зарегистрированной организации-объединения глухих экскурсоводов «Жест в музее», для членов которой характерно желание профессионально развиваться, не ограничиваясь только проведением экскурсий:

> После окончания курса все экскурсоводы объединились в организацию «Жест в музее», которая сейчас поставляет услуги другим музеям в проведении экскурсий. Поэтому сейчас они такие внеинституциональные, и у них это получилось [Инф. 11].

Создание организации «Жест в музее» является успешным примером того, как прежде незнакомые глухие участники курса подготовки глухих экскурсоводов (см.: [Колесников, Сарычева б. д.]) в процессе обучения сформировали свое профессиональное сообщество глухих экскурсоводов и после окончания курса вышли за рамки одного музея, основав собственную организацию. В настоящий момент профессиональное инклюзивное сообщество «Жест в музее»[3] объединяет глухих экскурсоводов из Москвы и за ее пределами. Следствием масштабирования деятельности сообществ глухих гидов стало недавнее формирование организации «Ассоциация глухих и слабослышащих экскурсоводов, гидов и гидов-переводчиков»[4], которая также является официально зарегистрированной и осуществляющей деятельность по всей России.

Таким образом, в процессе осуществления инклюзивной деятельности на базе музея могут формироваться профессиональные инклюзивные сообщества, включающие людей как с инвалидностью, так и без таковой. Более того, музейный работник с инвалидностью является гейткипером, через которого в музей приходят новые люди с инвалидностью, заинтересованные в поддержании этого профессионального поля, и их совместная деятельность на базе музея может выйти за его рамки и распространиться на другую площадку.

Заключение

Инклюзия и доступность — одни из наиболее актуальных трендов в разработке современных музейных проектов. Музеи, опираясь в своей деятельности на данные тренды, могут как пассивно выступать в роли площадок (как правило, в физическом смысле), на которых становится возможным взаимодействие внешних по отношению к музею организаций и сообществ, так и самостоятельно брать на себя функцию формирования новых сообществ с участием людей с различными формами инвалидности. Первая стратегия более характерна для музеев, начинающих свой путь в направлении инклюзии, и обеспечивается за счет спонтанных или периодических отношений с общественными организациями, благотворительными фондами, интернатами и др. Вторая же возникает в момент, когда музей на системной основе начинает проявлять инициативу в работе с людьми с инвалидностью в логике определения инклюзии через возможности обладать равным с другими посетителями правом «на членство в сообществе, стоящем за культурной институцией, открыто предъявляя черты собственной инаковости» [Абрамов и др. 2024: 42]. Особую роль в этом процессе играет долговременный характер работы,

[3] См. телеграм-канал организации глухих экскурсоводов «Жест в музее» (URL: https://t.me/zhestvmuzee).

[4] См. данные об «Ассоциация глухих и слабослышащих экскурсоводов, гидов и гидов-переводчиков» на сайте «РБК Компании» (URL: https://companies.rbc.ru/id/1217700645887-assotsiatsiya-gluhih-i-slaboslyishaschih-ekskursovodov-gidov-gidov-perevodchikov).

стабильность интереса к развитию данного направления со стороны музея, в основном за счет наличия в штате вовлеченного человека. Фонды и культурные организации (Фонд Потанина, ИКОМ России и др.) при этом не только становятся фундаментом подобной работы за счет грантовой поддержки, но и транслируют установки на важность партиципации, социальной сплоченности и включения в музейные проекты людей с различным жизненным опытом.

Музеи способствуют агентизации и профессионализации людей с инвалидностью, позволяя им участвовать в создании музейных программ, приобретать членство [Dahlgren, Hermes 2015] в музейном сообществе. В качестве агентов этого процесса на базе музея могут выступать, во-первых, отдельные специалисты с инвалидностью, которые регулярно и системно взаимодействуют с целевой аудиторией (другими людьми с инвалидностью, родителями детей с инвалидностью) и формируют вокруг музеев инклюзивные сообщества, объединенные общими интересами и ценностями. Во-вторых, такими агентами могут быть и целые объединения, инициированные с целью продвижения принципов и инструментов доступности и инклюзии в музеях. Нельзя говорить о том, что данный процесс в России носит повсеместный характер. Однако профессиональные инклюзивные сообщества, включающие людей с инвалидностью и людей без инвалидности, работающих в области доступности и инклюзии, построены на экспертизе обеих сторон в создании доступной среды в музеях и формируются сегодня как в Москве, так и в других регионах. Благодаря специфическим основаниям объединения, которые были подробно разобраны выше, подобные инклюзивные сообщества носят межинституциональный, а иногда даже внетерриториальный характер. В дальнейшем можно ожидать активизации этих процессов и включения в инклюзивные сообщества большего числа людей.

Источники

Колесников, Сарычева б. д. — *Колесников В., Сарычева М.* Курс подготовки глухих экскурсоводов: музеи Москвы // Музей современного искусства «Гараж». [Б. д.]. URL: https://garagemca.org/programs/inclusive-programs/diversity-and-inclusion/kurs-podgotovki-gluhih-ekskursovodov-muzei-moskvy.

Список информантов

Инф. 1 — жен., директор, Москва.

Инф. 2 — жен., методист, Воткинск.

Инф. 3 — жен., заместитель директора, Волгоград.

Инф. 4 — муж., директор, Верхняя Пышма (Свердловская область).

Инф. 5 — жен., методист, Ижевск.

Инф. 6 — жен., экскурсовод, Воткинск.

Инф. 7 — муж., директор, Уфа.

Инф. 8 — жен., методист, Ижевск.

Инф. 9 — жен., слабослышащий сотрудник, Москва.

Инф. 10 — муж., глухой ассистент проектов, Москва.

Инф. 11 — жен., куратор отдела инклюзии, Москва.

Литература

Абрамов и др. 2024 — *Абрамов Р., Власова Т., Иванов Д.* Культурное гражданство: определения и эмпирическая контекстуализация // Социологическое обозрение. Т. 23. № 3. 2024. С. 25–52. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-3-25-52.

Блокланд 2023 — *Блокланд Т.* Сообщество как городская практика / Пер. с англ. Н. Проценко. М.: Нов. лит. обозрение, 2023.

Гофман 2013 — *Гофман А. Б.* Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции // Социологический ежегодник, 2012: Сб. науч. тр. / Ред. Н. Е. Покровский; Ред.-сост. Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН, 2013. С. 97–167.

Долгова, Большаков 2023 — *Долгова Е., Большаков Н.* Понимание инвалидности в инклюзивном музее: системные противоречия и поиск консенсуса // Laboratorium: Журнал социальных исследований. Т. 15. № 1. 2023. С. 56–74. https://doi.org/10.25285/2078-1938-2023-15-1-56-74.

Жвитиашвили 2020 — *Жвитиашвили Н. Ю.* (Меж)культурные компетенции в музейной сфере: приглашение к профессиональной и персональной рефлексии // Миграции: приоткрывая личное: Сб. музейных практик и рекомендаций по работе с темами миграции, мобильности и многообразия / Под общ. ред. О. В. Синицыной, Д. Р. Халиковой. М.: Рос. комитет Междунар. совета музеев (ИКОМ России), 2020. С. 28–38.

Лучкова 2020 — *Лучкова Л.* Переосмысляя роль глухого в арт-институции: опыт Музея современного искусства «Гараж» // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры. № 1. 2020. С. 148–161. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.010.

Саймон 2017 — *Саймон Н.* Партиципаторный музей / Пер. А. Глебовской. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Тарасенко 2004 — *Тарасенко Е. А.* Социальная политика в области инвалидности: кросскультурный анализ и поиск оптимальной концепции для России // Журнал исследований социальной политики. Т. 2. № 1. 2004. С. 7–28.

Тённис 2002 — *Тённис Ф.* Общность и общество: Основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Хауорт 2015 — *Хауорт Д.* Культура участия: музей как форум для диалога и сотрудничества // Культура участия: музей как пространство диалога и сотрудничества / Ред.-сост. Д. Агапова. СПб.: Центр развития музейного дела, 2015. С. 58–84.

Чернега 2020 — *Чернега А. А.* «Сила местных сообществ»: практики, механизмы и модели участия жителей в социокультурном развитии территории (на примере малых населенных пунктов Вологодской области) // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 23. № 3. 2020. С. 51–77. https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.3.3.

Щекочихина 2020 — *Щекочихина М.* Понимание и реализация инклюзии в российских музеях // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры. № 1. 2020. С. 98–123. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.008.

Щекочихина 2021 — *Щекочихина М.* Исследования инклюзии и их влияние на стратегии развития инклюзивных программ в арт-институциях // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры. № 3. 2021. С. 16–51. https://doi.org/10.35074/GJ.2021.30.17.004.

Ярская-Смирнова, Большаков 2020 — *Ярская-Смирнова Е., Большаков Н.* Формирование инклюзивной культуры музея: обзор русскоязычных методических пособий // The Garage Journal: исследования в области искусства, музеев и культуры. № 1. 2020. С. 317–330. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.018.

Bennett 2005 — *Bennett T.* Civic laboratories: Museums, cultural objecthood and the governance of the social // Cultural Studies. Vol. 19. No. 5. 2005. P. 521–547. https://doi.org/10.1080/09502380500365416.

Dahlgren, Hermes 2015 — *Dahlgren P., Hermes J.* The democratic horizons of the museum: Citizenship and culture // Museum theory / Ed. by A. Whitcomb, K. Message. New York: Wiley Blackwell, 2015. P. 117–138. https://doi.org/10.1002/9781118829059.wbihms107.

Goodley 1997 — *Goodley D.* Locating self-advocacy in models of disability: Understanding disability in the support of self-advocates with learning difficulties // Disability & Society. Vol. 12. No. 3. 1997. P. 367–379. https://doi.org/10.1080/09687599727227.

Ladd 2003 — *Ladd P.* Understanding deaf culture: In search of deafhood. Clevedon, UK; Buffalo: Multilingual Matters, 2003. https://doi.org/10.21832/9781853595479.

Pruulmann-Vengerfeldt, Runnel 2018 — *Pruulmann-Vengerfeldt P., Runnel P.* The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empowerment // The Routledge handbook of museums, media and communication / Ed. by K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, K. C. Schrøder. London: Routledge, 2018. P. 143–158.

Putnam 2001 — *Putnam R.* Social capital: Measurement and consequences // Canadian Journal of Policy Research. Vol. 2. No. 1. 2001. P. 41–51.

Stevenson 1997 — *Stevenson N.* Globalization, national cultures and cultural citizenship // The Sociological Quarterly. Vol. 38. No. 1. 1997. P. 41–66.

References

Abramov, R., Vlasova, T., & Ivanov, D. (2024). Kul'turnoe grazhdanstvo: opredeleniia i empiricheskaia kontekstualizatsiia [Cultural citizenship: definitions and empirical contextualization]. *Sotsiologicheskoe obozrenie,* 23(3), 25–52. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-3-25-52. (In Russian).

Bennett, T. (2005). Civic laboratories: Museums, cultural objecthood and the governance of the social. *Cultural Studies, 19*(5), 521–547. https://doi.org/10.1080/09502380500365416.

Blokland, T. (2017). *Community as urban practice*. John Wiley & Sons.

Chernega, A. A. (2020). "Sila mestnykh soobshchestv": praktiki, mekhanizmy i modeli uchastiia zhitelei v sotsiokul'turnom razvitii territorii (na primere malykh naselennykh punktov Vologodskoi oblasti) ["The power of local communities": Practices, mechanisms and models of resident's participation in the sociocultural development of territories (on the material of small towns and villages in the Vologda Region)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii, 23*(3), 51–77. https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.3.3. (In Russian).

Dahlgren, P., & Hermes, J. (2015). The democratic horizons of the museum: Citizenship and culture. In A. Whitcomb, & K. Message (Eds.). *Museum theory* (pp. 117–138). Wiley Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118829059.wbihms107.

Dolgova, E., & Bol'shakov, N. (2023). Ponimanie invalidnosti v inkliuzivnom muzee: sistemnye protivorechiia i poisk konsensusa [Understanding disability in an inclusive museum: Systemic contradictions and the search for consensus]. *Laboratorium: Zhurnal sotsial'nykh issledovanii, 15*(1), 56–74. https://doi.org/10.25285/2078-1938-2023-15-1-56-74. (In Russian).

Gofman, A. B. (2013). Solidarnost' ili pravila, Diurkgeim ili Khaiek? O dvukh formakh sotsial'noi integratsii [Solidarity or rules, Durkheim or Hayek? On two forms of social

integration]. In N. E. Pokrovskii, & D. V. Efremenko (Eds). *Sotsiologicheskii ezhegodnik, 2012: Sbornik nauchnykh trudov* (pp. 97–167). INION RAN (In Russian).

Goodley, D. (1997). Locating self-advocacy in models of disability: Understanding disability in the support of self-advocates with learning difficulties. *Disability & Society, 12*(3), 367–379. https://doi.org/10.1080/09687599727227.

Iarskaia-Smirnova, E., & Bol'shakov, N. (2020). Formirovanie inkliuzivnoi kul'tury muzeia: obzor russkoiazychnykh metodicheskikh posobi [Creating an inclusive culture in the museum: A review of Russian-language methodological guides]. *The Garage Journal: Studies in Art, Museums & Culture, 1*, 317–330. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.018. (In Russian).

Khauort, D. [= Haworth, J.] (2015). Kul'tura uchastiia: muzei kak forum dlia dialoga i sotrudnichestva [Culture of participation: museum as a forum for dialogue and cooperation]. In D. Agapova (Ed.). *Kul'tura uchastiia: muzei kak prostranstvo dialoga i sotrudnichestva* (pp. 58–84). Tsentr razvitiia muzeinogo dela. (In Russian).

Ladd, P. (2003). *Understanding deaf culture: In search of deafhood*. Multilingual Matters. https://doi.org/10.21832/9781853595479.

Luchkova, L. (2020). Pereosmysliaia rol' glukhogo v art-institutsii: opyt Muzeia sovremennogo iskusstva "Garazh" [Rethinking the role of the deaf person in the art institution: The experience of Garage Museum of Contemporary Art]. *The Garage Journal: Studies in Art, Museums & Culture, 1*, 148–161. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.010. (In Russian).

Pruulmann-Vengerfeldt, P., & Runnel, P. (2018). The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empowerment. In K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, & K. C. Schrøder (Eds.). *The Routledge handbook of museums, media and communication* (pp. 143–158). Routledge.

Putnam, R. (2001). Social capital: Measurement and consequences. *Canadian Journal of Policy Research, 2*(1), 41–51.

Shchekochikhina, M. (2020). Ponimanie i realizatsiia inkliuzii v rossiiskikh muzeiakh [Understanding and implementing inclusion in Russian museums]. *The Garage Journal: Studies in Art, Museums & Culture, 1*, 98–123. https://doi.org/10.35074/GJ.2020.1.1.008. (In Russian).

Shchekochikhina, M. (2021). Issledovaniia inkliuzii i ikh vliianie na strategii razvitiia inkliuzivnykh programm v art-institutsiiakh [Inclusion studies and their impact on the strategies for developing inclusion programs in art institutions]. *The Garage Journal: Studies in Art, Museums & Culture, 3*, 16–51. https://doi.org/10.35074/GJ.2021.30.17.004. (In Russian).

Simon, N. (2010). *The participatory museum*. Museum 2.0.

Stevenson, N. (1997). Globalization, national cultures and cultural citizenship. *The Sociological Quarterly*, *38*(1), 41–66.

Tarasenko, E. A. (2004). Sotsial'naia politika v oblasti invalidnosti: krosskul'turnyi analiz i poisk optimal'noi kontseptsii dlia Rossii [Disability policy: cross-cultural analysis and optimal conception search for Russia]. *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki, 2*(1), 7–28. (In Russian).

Tönnies, F. (1912). *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. K. Curtius.

Zhvitiashvili, N. Iu. (2020). (Mezh)kul'turnye kompetentsii v muzeinoi sfere: priglashenie k professional'noi i personal'noi refleksii [Intercultural competencies in the museum field: an invitation to professional and personal reflection]. In O. V. Sinitsyna, &, D. R. Khalikova (Eds.). *Migratsii: priotkryvaia lichnoe: Sbornik muzeinykh praktik i rekomendatsii po rabote s temami migratsii, mobil'nosti i mnogoobraziia* (pp. 28–38). Rossiiskii komitet Mezhdunarodnogo soveta muzeev (IKOM Rossii). (In Russian).

Информация об авторах

Екатерина Михайловна Долгова
стажер-исследователь, аспирант, Международная лаборатория исследований социальной интеграции, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
преподаватель Департамент социологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *e.dolgova@hse.ru*

Мария Вячеславовна Малофеева
стажер-исследователь, Международная лаборатория исследований социальной интеграции, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *mmalofeeva@hse.ru*

Никита Викторович Большаков
кандидат социологических наук доцент, ведущий научный сотрудник, Международная лаборатория исследований социальной интеграции, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *nbolshakov@hse.ru*

Information about the authors

Ekaterina Mikhailovna Dolgova
Research Assistant, Doctoral Student, International Laboratory for Social Integration Research, HSE University
Lecturer, School of Sociology, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *e.dolgova@hse.ru*

Mariia Viacheslavovna Malofeeva
Research Assistant, International Laboratory for Social Integration Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *mmalofeeva@hse.ru*

Nikita Viktorovich Bolshakov
Cand. Sci. (Sociology)
Associate Professor, Leading Research Fellow, International Laboratory for Social Integration Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *nbolshakov@hse.ru*

Р. Н. Абрамов [ab]
https://orcid.org/0000-0002-4967-1169
✉ *rabramov@hse.ru*

Д. В. Иванов [a]
https://orcid.org/0000-0002-5242-5807
✉ *d.ivanov@hse.ru*

[a] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Россия, Москва)*
[b] *Институт социологии ФНИСЦ РАН (Россия, Москва)*

Связующее звено: выставочные залы Москвы как глокальная форма культурного гражданства

Аннотация. Москва является мегаполисом, в котором трудно обнаружить локальные идентичности. Пространственная, культурная, этническая и экономическая мобильность подрывают возможности для формирования устойчивого культурного гражданства на уровне отдельного района при очень размытом и подвижном статусе «москвича». Между тем запрос на локальные городские самоидентификации есть, и его реализации помогают находящиеся в общем пространстве культурные институции, включая районные библиотеки, малые музеи и выставочные залы. Их роль часто незаметна, слабо отрефлексирована, но важна, поскольку они становятся якорями локализации культурного гражданства. В данной статье представлен анализ роли, которую играет сеть локальных выставочных залов Москвы, в большинстве своем расположенных вне центральной части города. Их уникальность заключается в сочетании общегородской культурной повестки, реализуемой через сетевую систему управления на уровне столицы, и в активной включенности в производство локальной культурной идентичности и гражданства. В статье раскрывается, какие материальные, организационные и интеллектуальные ресурсы этой сети выставочных залов позволяют им быть глокализованными акторами городского пространства, связывающими воедино культурную политику столицы и укорененность в местный контекст. Проблематизируется медиаторская функция самих выставочных залов через нарративы их сотрудников. Статья основана на материалах интервью с сотрудниками выставочных залов, участниками локальных сообществ и включенном наблюдении за работой упомянутых культурных институций.

Ключевые слова: глокальное, культурное гражданство, музейные сообщества, мегаполис, выставочный зал, урбанизм, материальность, галерея

© Р. Н. АБРАМОВ, Д. В. ИВАНОВ, 2025

EDN: SZNHCV

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Культурное гражданство и локальная солидарность: опыт социальной инклюзии аудитории музеев России» (№ 22-78-10098).

Для цитирования: *Абрамов Р. Н., Иванов Д. В.* Связующее звено: выставочные залы Москвы как глокальная форма культурного гражданства // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 263–281. EDN: SZNHCV.

Поступило 3 сентября 2024 г.; принято 1 ноября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

R. N. Abramov [ab]
https://orcid.org/0000-0002-4967-1169
✉ *rabramov@hse.ru*

D. V. Ivanov [a]
https://orcid.org/0000-0002-5242-5807
✉ *d.ivanov@hse.ru*

[a] *HSE University (Russia, Moscow)*
[b] *Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

Connecting link: Moscow exhibition halls as a glocal form of cultural citizenship

Abstract. Moscow is a megaregion where it is difficult to find local identities. Spatial, cultural, ethnic, and economic mobility undermine opportunities for the formation of sustainable cultural citizenship at the level of a particular district, with the status of "Muscovite" being very vague and mutable. Meanwhile, there is a demand for local urban self-identification, and cultural institutions located in district libraries, small museums and exhibition halls contribute to its spread. Their role is often invisible, poorly thought out, but important as they become anchors for the localization of cultural citizenship. This article presents an analysis of the role of the network of local exhibition halls in Moscow, most of which are located outside the city center. Their uniqueness lies in the combination of a citywide cultural agenda, implemented through a network management system at the level of the capital, and their active involvement in the production of local cultural identity and citizenship. The article reveals what material, organizational and intellectual resources of this network of exhibition halls allow them to be glocalized actors of urban space, linking the cultural policy of the capital and rootedness in the local context. The mediation func-

© R. N. ABRAMOV, & D. V. IVANOV, 2025

EDN: SZNHCV

tion of the exhibition halls themselves is problematized through the narratives of their employees. The article is based on interviews with employees of exhibition halls, community members, and close observation of the work of these cultural institutions.

Keywords: glocal, cultural citizenship, museum communities, megaregion, exhibition hall, urbanism, materiality, gallery

Acknowledgments. The research for this article was carried out with support of the grant of the Russian Science Foundation no. 22-78-10098, "Cultural Citizenship and Local Solidarity: The Experience of Social Inclusion of Museum Audiences in Russia."

To cite this article: Abramov, R. N., & Ivanov, D. V. (2025). Connecting link: Moscow exhibition halls as a glocal form of cultural citizenship. *Shagi / Steps, 11*(4), 263–281. EDN: SZNHCV. (In Russian).

Received September 3, 2024; accepted November 1, 2025

Культурные институции как агенты культурного гражданства

Культурные институции являются составляющими элементами «выставочного комплекса» (exhibitionary complex) города и в городской экологии представляются «гражданственными лабораториями» (civic laboratories) [Bennett 2005], работающими с репрезентацией не только эндогенных для искусства и науки явлений (с выражениями культурного производства по типу экспозиций, книг, произведений искусства), но и положений об идентичности граждан конкретного государства, города, района [Stevenson 2020]. В этом ключе привлекают внимание не столько «центральные» культурные институции, сколько малые музейные формы и, в частности, говоря о контексте конкретного города, Москвы, — сеть малых выставочных залов (галерей), находящихся в основном в спальных районах столицы, поскольку такие объекты позволяют проблематизировать культурную функцию подобных институций в качестве связующего звена между столичной культурной политикой и локальными культурными идентичностями. Анализ этой сети, а не больших и известных культурных институций, представляется важным, поскольку, с одной стороны, сеть вписана в муниципальную систему городского устройства, а с другой — оказывается своего рода самоорганизующейся формой бытования культуры, составленной из низовых инициатив, наполненных смыслами, которые атрибутируются к совершенно разным культурным образцам, связанным с локальным контекстом. Такая структура потенциально улавливает специфику культурного гражданства как процесса взаимовлияния выражения культуры и низовых инициатив, опосредованных механизмами государственного контроля [Иванов и др. 2024]. Поскольку сеть — и не «центр», и не явная оторванная от «центра» «периферия», она предположительно обладает динамичным принципом развития, что лишает ее «механической» (особенно «кристализирован-

ной») составляющей своего существования, которой обладают стратегически важные большие институции ввиду экскурсионных потоков, федеральной значимости, расположения и принципов финансирования [Сапанжа 2018]. Институции подобной сети обладают предположительно «органическими», «живыми», по высказыванию А. Лефевра [2002], основаниями существования, подпитываемыми низовыми инициативами единомышленников, ведь в институциях сети нет осознаваемого целерационального политического интереса для правительственных/государственных органов контроля, а поэтому принципы ее развития в наиболее чистой форме производят эффекты локальной солидаризации [Pruulmann-Vengerfeldt, Runnel 2018; Sandell 2016; Stevenson 2020].

Привлекая элементы анализа социально-исторического контекста, а также массив собранных эмпирических данных (интервью с представителями сети и полевых наблюдений), мы демонстрируем, каким образом сеть московских выставочных пространств оказывается укорененной в политические изменения позднесоветского периода, как она нацелена на демократизацию и децентрализацию процесса культурного производства, а также как исследуемые культурные институции в настоящее время развивают процесс культурного гражданства, выстраивающего целостность идентичности граждан между сопричастностью с локальной особенностью районов и космополитной универсальной репрезентацией культуры. Одним из результатов настоящей работы является аналитическая констатация того, что само пограничное и подчас неуверенное положение культурных институций сети между «глобальным» и «локальным» создает люфт для производства культурного гражданства, а также может являться «наследственным» и конститутивным свойством данной категории культурных институций.

Выставочные залы в контексте трансформаций культурной политики

По разным данным в Москве имеется около тысячи музеев, выставочных залов и галерей, хотя их точное количество подсчитать невозможно, поскольку помимо государственных и муниципальных возникают и исчезают частные, коммерческие и инди-музеи [Абрамов и др. 2023]. Наиболее известными и крупными музейно-экспозиционными площадками являются Третьяковская галерея, Пушкинский музей, Музей Москвы, Государственный исторический музей, ВДНХ, парковые и усадебно-музейные комплексы (Кусково, Останкино, Царицыно, Коломенское), а также относительно новые площадки: ГЭС-2, Московский музей современного искусства (ММОМА), Еврейский музей и центр толерантности и др. Вместе с тем в Москве действует большое число тематических музеев и выставочных залов, относительно небольших по своим масштабам и привлекающих собственную аудиторию посетителей или образующих вокруг себя локальные сообщества.

Разрыв между локальной и городской повесткой заполняют музейные и выставочные пространства, способные к укоренению в местном контексте без потери связи с городским и более универсальным культурным пространством, ориентированным на понимаемое максимально широко актуальное современное искусство. Это свойство глокальности как сплава эндемичного и космополитического, малого и масштабного, локального и глобального, специфического и универсального [Малиновский 2013; Согомонов 2001] важно для организации культурного пространства Москвы, где местное может стать забытым «местечковым», а глобальное выносится за пределы городского измерения, превращается в «великое», вырезанное из городской ткани и включенное в эфемерные туристические потоки [Бауман 1995]. Гигантская территория мегаполиса с разросшимися спальными квазигородами создает центростремительный эффект отчуждения и опустошения идентичности в этих частях столицы [Запорожец, Багина 2021; Самутина, Запорожец 2015]. Горожане полагают собственные районы проживания местами для сна и короткого отдыха в промежутках между работой и далеко не всегда рассматривают их в качестве источников культурного времяпрепровождения или формирования полноценной локальной идентичности в рамках процесса культурного гражданства [Иванов и др. 2024].

Со времени советского массового строительства в 1950–1980-е годы и территориального расширения официальных границ Москвы в новых столичных районах имелись проблемы с культурной инфраструктурой. Ее костяк составляли типовые кинотеатры с их ограниченной функциональностью как мест общения для жителей этих районов. Жилищное строительство по своим темпам опережало возведение объектов «соцкультбыта», на которое не всегда хватало ресурсов [Косенкова 2013: 64–66], что усугубляло дефицит инфраструктуры, связанной с локальной историей и низовой культурной активностью. Местные жители за редким исключением (например, Театр на Юго-Западе под руководством Валерия Беляковича находился в помещении типового овощного магазина и позиционировался как близкий к повседневности жителей районов массовой застройки [Молчанова 2009]) воспринимали театры, выставочные залы и малые музеи, расположенные в спальных районах, как периферийные на фоне «столичных», находящихся в центре Москвы. Все это осознавалось экспертами [Евсеева, Ядова 2017], и поэтому в 1980-е годы были предприняты попытки развития культурной инфраструктуры в «спальных» частях Москвы; примерами могут служить Музей Вадима Сидура в Перово (создан в 1987–1989 гг.), Театр на Перовской (1987 г.) и др.

Объектом изучения в данной статье является сеть выставочных залов Москвы, объединяющая 23 мультифункциональных культурных пространства столицы, расположенных в ее различных (в большинстве своем нецентральных) районах. Статья опирается на материалы авторского исследования, включавшего цикл полуструктурированных интервью с сотрудниками выставочных залов и участниками местных сообществ,

а также на данные включенного наблюдения. Эти небольшие по площади выставочные залы (см.: [Галереи б. д.]) составляют сеть, находящуюся в управлении Департамента культуры Москвы. Официально галереи позиционируются как «визионеры современного искусства в своем районе, стартовые площадки для начинающих художников, пространства для диалога и коллабораций, места, где об искусстве расскажут очень простым и понятным языком» [Там же]. Иными словами, предполагается, что они решают задачу глокализации современного искусства и формирования взаимосвязей между локальной идентичностью района, городской культурной повесткой и выходом на более широкий контекст актуального искусства с его интеграцией в местные сообщества посредством популяризации.

Интересна апокрифическая история появления этой сети выставочных залов, уходящая в позднее советское время. В интервью сотрудники выставочных залов упоминали о том, что первые залы планировалось открыть перед летней Олимпиадой-80 для витринной демонстрации культурного разнообразия столичной городской среды, но по разным причинам открытие первых пространств состоялось во время ранней горбачевской перестройки, в 1986–1987 гг.:

> Эти маленькие выставочные и галерейные центры существовали с 80-х. Они возникли на первой волне политического потепления и желания населения что-то такое увидеть, чего раньше не видели. Но самые первые два зала, возможно, открылись даже раньше. Это как-то было привязано к Олимпиаде-80 в Москве. Идея появилась тогда. А большинство залов — 1986–87 годы — это была волна либерализации, появились новые места, где можно что-то показать, что-то можно увидеть, куда можно прийти [Инф. 1][1].

Накануне и во время перестройки в Москве и некоторых других городах стала активно преобразовываться городская среда и начал формироваться процесс культурного гражданства. Так, в 1986 г. после долгой реконструкции московский Арбат стал туристической пешеходной магистралью, которую сразу облюбовали художники, уличные музыканты, представители молодежных субкультур [Запорожец, Колесник 2019], в других городах стали появляться подобные пешеходные зоны, ставшие удобными площадками для проведения карнавальных шествий, концертов, маркетов, уличных выставок, которые организовывались во время дней города, служащих подкреплению локальной идентичности. Одновременно произошло активное «размораживание» художественной жизни — стали появляться вернисажи, где художники могли свободно продавать свои картины под открытым небом (например, Измайловский вернисаж). То есть открытие сети выставочных залов находилось в фарватере масштабных изменений, затронувших все стороны процесса культурного

[1] Имена, фамилии, должностные позиции информантов не раскрываются по их просьбе.

производства и связанных с проявлением сложившихся андерграундных и новых субкультурных и локальных сообществ и идентичностей.

С 1992–1993 гг. начало рыночных реформ и приватизации сделали уязвимым положение многих учреждений, поскольку их помещения стали обладать коммерческой ценностью для предпринимателей, которые покупали или брали в аренду доступные площади. То же происходило с центрами культуры и досуга, детскими садами и, конечно, с государственными магазинами. Выставочные залы тоже могли быть перепрофилированы в офисы, рестораны, частные магазины; тем не менее этого удалось избежать, и на протяжении 1990-х годов они сохранили свой функциональный профиль.

> «Галерея Выхино» открылась в 1987 году — изначально как центр притяжения художников местных и выставочный зал. Художникам выделили здесь помещение для проведения выставок. Потом были разные сложные истории с этим помещением: оно закрывалось, открывалось, открывалось, закрывалось в 90-е и 2000-е года. Но все равно всегда государство как-то контролировало помещение, чтобы оно не стало коммерческим и всегда оставались центром культурного притяжения района и центром культурного развития [Инф. 2].

Ситуация неоформленности прав собственности на упомянутые помещения и неясности назначения этих помещений продолжалась до 2010–2013 гг.; у галерей не было общего видения культурной политики и каждый из выставочных залов строил свою деятельность, опираясь на собственные возможности и собственное видение. Опрошенные в ходе исследования руководители и специалисты пришли работать в сеть залов уже на новом этапе и поэтому ретроспективно и отчасти критически отзывались о предыдущем периоде. Они говорили об отсутствии связи с актуальным искусством и местными сообществами в исходной концепции развития залов; считали, что галереи были заполнены «случайными» экспозициями «вернисажного уровня». Под «вернисажным уровнем» обычно понимается коммерческое искусство низшего и среднего ценового сегмента, представленное как объект коммерции на открытых площадках (Измайлово, Крымская набережная у Центрального дома художника) и в арт-среде воспринимаемое как китч. Информанты имели в виду, что в залах проводились выставки традиционалистского реалистического искусства с расхожими сюжетами — пейзажи, сценки деревенской жизни и «темы богатырей, каких-то волооких дев, куполов и бесконечных березовых рощ» [Инф. 3]. Впрочем, представители нового поколения сотрудников выставочных залов (в основном это люди в возрасте 25–45 лет или те, кто был в этом возрасте в период «урбанистической революции» в Москве 2011–2014 гг.) отмечают наличие групп поклонников этого искусства среди жителей районов, в которых расположены галереи, — это люди старшего возраста, пенсионеры, составлявшие ядро посетителей этих выставок. Кроме того, в здесь проводились выставки-продажи укра-

шений из поделочных камней, заседания местных поэтических клубов; один из залов был полностью перепрофилирован в развивающий центр для детей, «куда приходили школьные группы, чтобы позаниматься увлекательной физикой, потому что выставка, если это можно так назвать, была посвящена каким-то чудесам оптики» [Инф. 1].

Вокруг залов складывались сообщества художников; например, директор «Галереи Выхино» в 1996–2006 гг., художник А. Г. Савельев-Извеков, создал объединение художников Юго-Восточного округа «Родники», куда вошли деятели, работающие преимущественно в жанре реализма. Несмотря на отсутствие общей концептуальной рамки их деятельности, выставочные залы были неотъемлемой частью культурного ландшафта районов, в которых они находились, и производили социальную инклюзию определенной части населения: пенсионеров, домохозяек, школьников, местных художников и т. п. Тем не менее эти галереи не становились связующим звеном между местной и общегородской повестками, не формировали связей с «универсальным», т. е. не производили глокализации, которая стала востребована на следующем этапе эволюции московского городского пространства. Однако можно говорить о том, что «провинциальность» как свойство этих локальных выставочных центров работала на формирование культурного гражданства, которое можно описать в терминологии Г. Зиммеля как особенность малых городов, «где больше требуется проявлений души и отношений, основанных на чувстве» [Зиммель 2002: 2].

Осенью 2010 г. мэром Москвы стал Сергей Собянин, провозгласивший серьезные изменения в городской политике; часть их следовала принципам «нового урбанизма» [Вахштайн 2014[2]; Стрельникова, Веригина 2023], реализация которого предусматривала формирование экосистемы города таким образом, чтобы она была дружелюбная для локальных сообществ и горожан, предполагала возможность творческого освоения пространства, построенного на ассамбляже гетерогенных точек притяжения и транспортной доступности (см., например: [Аларушкина и др. 2019; Карлова, Зюзин 2014]). Иными словами, перепроектирование транспортной и дорожной сети (расширение тротуаров, создание велосипедных дорожек) синхронизировалось с качественным преобразованием инфраструктуры: развитием многофункциональных креативных пространств для труда и отдыха образованного городского среднего класса [Акунина, Ванина 2019; Власова, Обухов 2021; Кулева 2017; Bennett 2005; Dawson 2019: 4–6], реновацией парковых зон [Ямпольский 2018: 245], формированием разнообразной и комфортной инфраструктуры и уходом от жесткой связи районов с деятельностью тех или иных предприятий и учреждений (часто следующей из специфики городского планирования, где конкретные районы были связаны с отраслевыми индустриями или же заселялись представителями определенных занятий). В эту концепцию укладывалось

[2] Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Виктора Семеновича Вахштайна, содержащегося в реестре иностранных агентов.

развитие культурных площадок и институций глокализированного формата, позволяющих совмещать включение жителей удаленных от центра районов в социокультурное потребление и производство с интеграцией в общегородскую повестку. Реанимация и концептуальное фреймирование локальных выставочных залов стали относительно небольшим вкладом в реализацию обновленной городской политики.

Судя по материалам интервью и результатам наблюдения, обновление происходило неравномерно и с разной скоростью в разных городских выставочных залах. Некоторые из галерей (например, «Измайлово») пережили романтичный, но короткий период «бури и натиска», когда неожиданные интервенции культурного андерграунда остались непонятыми местными жителями. В частности, молодая команда радикально настроенных кураторов ориентировалась на актуальное современное искусство, которое местной аудитории было трудно воспринимать без предварительной подготовки:

> Они очень бодро взялись за дело и совершенно шокировали людей, которые сюда привыкли ходить. Большую часть времени люди либо плевались, либо не понимали вообще, что это выставка, думали, что ремонт, наверное. Была выставка арт-группы ППЩ. Естественно, люди после того, что привыкли здесь видеть, вообще не понимали: ну хорошо, вы покрасили стены, а повесить на них вы что-нибудь собираетесь? [Инф. 4].

«ППЩ industries» («Попустилище») — «социальная нейрокорпорация по открытому взаимодействию с Вселенной» [Kurosava 2015], группа молодых художников и дизайнеров, заявившая о себе в начале 2010-х годов, работающая в формате «неодиджитал арт» и к настоящему времени выпускающая плакаты-мемы, мерч с экзистентально-психоделическим юмором[3]. Действительно ППЩ в 2014 г. сделали выставку в галерее «Измайлово», следуя идее о том, что они формируют «пространство современного искусства, которое[,] во-первых, актуально, во-вторых, не уступает европейскому уровню» [ЯТЫОН 2014]. В данном высказывании есть элементы колониального провинциализма в его «догоняющем» варианте, когда художники непременно должны стремиться к некоему универсалистскому европейскому тренду. Очевидным итогом стал полный разрыв с локальным контекстом и непонимание жителями района художественного жеста, совершенного в каноне актуального искусства.

В течение последних десяти лет в галереях постепенно менялись кураторы, и их культурные политики адаптировались к тому, что эти пространства в лице кураторов и директоров связывали воедино локальное и общегородское, стремясь участвовать в формировании культурного гражданства. Наше исследование показало, что наилучшими специалистами и руководителями зрительных залов стали кураторы и специали-

[3] См. группу «ПабликПроЩастье» в соцсети «ВКонтакте» (URL: https://vk.com/inbein).

сты, имеющие опыт работы в крупных общегородских культурных организациях (Департамент культуры Москвы в период, когда им руководил С. А. Капков, и т. п.), но затем решившие перейти на работу в галереи, воспринимая этот переход как осознанный выбор и личный экзистенциальный проект участия в обогащении культурного ландшафта города:

> С 2015 года руководит галереей педагог, художник и преподаватель в Институте современного искусства, архитектор, и она входит в объединение Театр архитектурной формы, основанное на кафедре дизайна в Московском архитектурном институте [Инф. 5].

Материальность глокализованного разнообразия

Материальность заметным образом форматирует социальное и культурное. Расположение, тип помещений, организация доступа в выставочные залы дают понимание глубины их укоренения в локальном контексте при сохранении связи со всей городской сетью. Более того, несмотря на выход выставочных пространств за пределы материальности (в виртуальность, например) [Максимова 2012], с необходимостью проявляются такие свойства материально опосредованного опыта посещения музеев, как, например, музейная усталость и географическая удаленность [Prior 2011]. Выставочные залы в этом отношении максимально далеки от унификации и стандартизации их материальности. Наблюдения показали, что сеть выставочных залов прорастала в городской почве постепенно и естественным образом, а поэтому помещения для отдельных галерей подбирались ad hoc, хотя само решение обуславливалось подчас произвольными обстоятельствами. Часть залов находится на первых этажах жилых домов («Нагорная», Центр авангарда на Шаболовке, «Измайлово», «Беляево», «Парк» на Тимирязевской и др.), где раньше располагались магазины, центры досуга, дома культуры и пр.; другие залы занимают пристройки к домам, где когда-то были районные библиотеки, как галерея «На Каширке»; лишь редкие залы (например, «Солнцево») устроены в отдельно стоящих одноэтажных зданиях, где когда-то находились муниципальные учреждения. Дизайн входных групп всех галерей и ландшафт окружающего пространства также индивидуальны: где-то это просто скромная почти незаметная вывеска (например, «Парк» на Тимирязевской, «Пересветов переулок»), а где-то (галереи «На Каширке», «Нагорная» и др.) перед входом размещены скульптуры и другие объекты лэнд-арта, указывающие на связь места с культурой и искусством.

Отсутствие единого стиля брендирования, с одной стороны, не позволяет сразу ясно идентифицировать зал как элемент общей сети, а с другой — свидетельствует о погруженности галерей в локальную городскую экосистему районов их расположения. Если бы эти галереи выглядели как инопланетные архитектурно-дизайнерские пришельцы из стерильного (т. е. очищенного от преемственности к каким-либо местным политическим интересам и созданного новым поколением команд урбанистов и кураторов) мира хипстерского урбанизма «КБ Стрелка», то этим они

сразу же предъявляли бы свои гегемонические амбиции универсалистского колониализма в «провинциальных» районах столицы, переходя из локального на исключительно глобальный вектор, связанный с интенсивными интервенциями «актуальной» культурной повестки. В нынешнем же виде эта сеть скрепляется виртуально — она имеет общий интернет-ресурс, единый центр административного курирования (Департамент культуры Москвы), общие бригады декораторов, помогающих монтировать выставки, а также базу художников и дизайнеров, которые сотрудничают с галереями.

> По поводу материально-технического оснащения — это очень сложно, потому что в первую очередь дирекция должна была бы решать эти вопросы, потому что там есть технический отдел, есть IT-отдел, есть бухгалтерия, но, естественно, на 21 площадку этих сил не хватает и не могло бы никогда хватать. Поэтому мы постоянно находимся в состоянии такого дефицита всего — и людей, и времени, и каких-то вариантов материальных, потому что любой процесс очень бюрократизирован [Инф. 6].

Информанты из числа руководителей и сотрудников галерей упоминали, что в галереях был проведен небольшой ремонт, однако в целом их интерьеры и внутренняя организация пространства остаются самобытными и наследуют исторически сложившиеся элементы архитектуры и декора — от типов плитки, которой выложены санузлы, до окон, входных дверей и решеток на окнах, напоминающих о сложных временах 1990-х годов. В связи с этим можно сетовать на недостаток финансирования, а можно говорить, что эта органическая материальность обеспечивает дополнительную связь с местом, локальностью, которая привычна жителям этого района. Своеобразный и иногда недостаточный бытовой комфорт некоторых галерей компенсируется «гением места» и стихийным уютом, проросшим из окружающего пространства. Парадоксальным образом полифоничная и предельно локализованная материальность выставочных залов при их виртуальной и административной сетевой структурированности создают эффект глокализированного зумирования культурной политики.

> Если раньше у нас было закрытое помещение, нас, конечно, знали, но люди снаружи стеснялись к нам заходить, потому что у нас были решетки на окнах и все такое темное. И кто не стеснялся, кто знал, они сюда заходили и такие: «Как интересно, какое у вас тут замечательное пространство творческое». Местные жители, ну, часто просто проходили мимо и стеснялись заходить [Инф. 3].

Агентность сотрудников выставочных залов

Нашими информантами стали сотрудники и руководители выставочных залов, которые начали работать в них в период активного обновления сети между 2015 и 2022 гг. И хотя трудно привести к единому знаменателю их предыдущий профессиональный и трудовой бэкграунд, однако

многие информанты, во-первых, имеют гуманитарное (история, культурология, филология, искусствоведение) или архитектурное образование, во-вторых, обладают опытом работы в крупных культурных институциях (таких как Политехнический музей, Государственный центр современного искусства, музей-заповедник Царицыно и т. п.) и, в-третьих, в целом вдохновлены повесткой преобразования городской среды на принципах нового урбанизма с акцентом на роли культуры.

Постоянный штат сотрудников галерей невелик — примерно три-четыре ставки, включая должность руководителя; заработные платы тоже скромные, хотя время от времени выплачиваются премии. То есть работа в этих выставочных залах не может рассматриваться как форма вертикальной карьерной мобильности, называться престижной в сравнении с федеральными и крупными частными арт-площадками и считаться высокооплачиваемой — скорее это призвание и своего рода формирующаяся агентность на стыке выполнения важной культурной миссии, стремления не только найти опору в локальностях, но быть и включенными в сети актуального искусства.

Сотрудники приносили с собой знания и навыки, полученные в период работы с масштабными проектами, накопленный социальный капитал в арт-среде и видение своей роли как связующего звена между локальным и общегородским культурным контекстом с выходом на актуальные арт-течения.

Руководители и сотрудники галерей не обязательно являются жителями районов и округов, в которых расположены зрительные залы, хотя охотно включаются в локальный контекст и стремятся быть открытыми к инициативам местных сообществ, видя в этом свою миссию:

> Идея была в том, чтобы работать с локальным комьюнити, с контекстом района. ‹...› Я бы хотел, чтобы сами люди как-то влияли на программы выставочные, чтобы они подсказывали как-то, может быть, вдохновляли меня. Поэтому мы сделали несколько проектов, которые прямо были сделаны, как называется, низовая инициатива. Люди приходили с предложением: «Давай сделаем выставку за возвращение трамвайного маршрута». И я говорил: «Давайте сделаем, конечно, за возвращение трамвая» [Инф. 2].

Некоторые из информантов обрели новую профессиональную и управленческую идентичность, восприняв работу в выставочных залах в качестве биографического проекта, личной миссии возрождения и переустройства деятельности галерей исходя из собственного видения:

> И когда я сюда пришла, это тоже был эксперимент большой для меня, потому что я до этого никогда не руководила никакой организацией и, более того, считала, что это для меня вообще невозможно, но мне согласились доверить этот тонущий абсолютно корабль в том момент... И была задача сделать это художественной галереей [Инф. 1].

Для части информантов переход на работу из крупных организационных систем в выставочные залы, особенно на позиции руководителей и кураторов, создавал дополнительную творческую и профессиональную автономию — открывал возможность реализовывать самостоятельные проекты своими руками, не оставаясь «винтиками» больших бюрократизированных механизмов. Эта автономия, конечно, не была абсолютной, поскольку сотрудники понимают статус залов как государственных учреждений, находящихся под административным курированием городских властей. Конечно, у города есть собственная повестка культурной политики, выраженная, однако, не слишком четко и в основном увязанная с важными праздниками и знаменательными для страны и столицы датами, такими как Новый год, День Победы, День космонавтики и т. п. Одновременно у выставочных залов есть автономия в выборе того, каким именно образом интерпретировать официальную повестку и как реагировать на нее. Например, один их сотрудников зала рассказывал, что, будучи синефилом, он может организовать лекцию, приуроченную к 8 Марта и посвященную биографии и творчеству американской киноавангардистки Майи Дерен (1917–1961).

> То есть можно сделать какую угодно лекцию, какой угодно мастер-класс. Так что в этом довольно много есть свободы, что я и пытаюсь как-то эксплуатировать, придумывать какие-то интересные вещи. На что мне хватает сил и возможностей [Инф. 5].

Конечно, после февраля 2022 г. ситуация несколько изменилась и уровень формализации вырос (особенно в первый год после начала СВО). Это было связано с политической позицией и релокацией некоторых художников, сотрудничавших с выставочными залами. В то же время мониторинг[4] экспозиционной и событийной активности галерей в течение 2022–2024 гг. позволяет констатировать, что в целом сотрудники и руководство поддерживают разнообразие выставок и мероприятий, проводимых в галереях. Более того, посещаемость музеев в 2023 и 2024 гг. сопоставима с таковой в 2022 г. и даже превышает ее.

Если обобщить впечатления от интервью и включенного наблюдения, то можно сказать, что сотрудники выставочных залов относятся к органической интеллигенции и рассматривают свою работу не только как профессию, но и как призвание, повторяя М. Вебера. Также они близки к тому, что С. Г. Давыдов [2023] применительно к сотрудникам частных музеев России обозначил как «профессионально-деятельностная группа» [Давыдов 2023], и к обновленному типу несоветской интеллигенции («мыслящая Россия»), которая на примере работников творческих профессий российских крупных городов была рассмотрена В. А. Куренным и др. [2009]. Впрочем, агентность сотрудников выставочных залов — это не агентность публичных интеллектуалов или арт-экспертов в гегемони-

[4] По данным рейтингов в разделе «Медиалогия-культура» системы «Медиалогия» (URL: https://www.mlg.ru/ratings/society/culture).

ческой позиции, но агентность медиаторов, связывающих универсальное и локальное, своего рода антропологов, воспринимающих локальные голоса, и агентность новой «тихой» интеллигенции, для которой тишина означает не молчание, но повседневную и трудную работу, призвание и миссию по возделыванию культурного поля не под софитами респектабельной и снобистской арт-тусовки.

Заключение

Исследование сети выставочных залов Москвы позволило обозначить точки напряжения между локальным и глобальным культурными контекстами в жизни огромного мегаполиса и понять, как складывается коммуникативное пространство культуры в сетевом формате. Уникальность этой сети заключается в поливалентностности выставочных залов, т. е., по словам Е. Г. Лапиной-Кратасюк [2014: 309–310], они одновременно являются и пространствами публичной сферы, и пространствами потребления, в данном случае культурного. Однако сетевой характер этой системы был бы невозможен без совмещения горизонтальной логики городской сетевой коммуникации с вертикальной логикой управления и распределения ресурсов, воспроизводящих сеть. При этом важно отметить, что на локальном уровне сети в ее узловых точках происходит проблематизация городского пространства как места идентичности, коллективной памяти и культурного гражданства через сплав низовых (grassroots) инициатив с инфраструктурными возможностями сети. В итоге складывается нетривиальная система, в которой городской макроуровень объединения выставочных залов юридически и символически ассоциирует сеть с общегородской институцией. При этом локальный уровень конкретных институций в конкретных районах сочленяет заданный универсальный формат залов с сюжетами, близкими к локальной идентичности жителей районов, а также с интересами местных акторов (от краеведов до художников актуального искусства), нередко следующих (в условиях своей районной локальности) темам космополитного современного искусства и позиционирующих институцию уже не только как погруженную в местную повестку, но как притязающую на включенность в глобальный контекст развития современного искусства.

Источники

Галереи б. д. — Галереи // Выставочные залы Москвы. [Б. д.]. URL: https://vzmoscow.ru/galleries.

ЯТЫОН 2014 — ППЩ. Нанокорпорация по производству уникальной годноты... // ЯТЫОН. 2014. 23 нояб. URL: http://yation.ru/nanokorporacia-po-proizvodstvu-godnoti.

Kurosava 2015 — *Kurosava*. Конфигурация реальности. ППЩ | Inbein. Корпорация «Щ» // Subscribe.ru. 2015. 18 нояб. URL: https://subscribe.ru/group/ppsch-pop-art-dlya-novogo-vospriyatiya/10452650/?ysclid=lt5gtq0viw403095966.

Литература

Абрамов и др. 2023 — *Абрамов Р. Н., Баранов Д. А., Гринько И. А., Куприянов П. С., Слепцова (Кызласова) И. С., Чеснокова Е. Г.* Полемические рассуждения о «вернакулярном музее» // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 111–138. https://doi.org/10.31857/S0869541523060088.

Акунина, Ванина 2019 — *Акунина Ю. А., Ванина О. В.* Проектирование креативных общественных пространств: социально-культурный подход // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 167–174. https://doi.org/10.24411/1997-0803-2019-10317.

Аларушкина и др. 2019 — *Аларушкина С. А., Борисов А. А., Воронина А. А., Гладун П. И., Гришунов Е. Л., Зиатдинова С. Г., Квеладзе М. Г., Кирюхин Д. Н., Митин И. И., Михайлов А. А., Молодцова В. А., Фатехова А. Х.* Увидеть невидимое: в поисках локальной идентичности района Ясенево в Москве // Интеракция. Интервью. Интерпретация. Т. 11. № 20. 2019. С. 133–163. https://doi.org/10.19181/inter.2019.20.7.

Бауман 1995 — *Бауман З.* От паломника к туристу / Пер. с англ. О. А. Оберемко // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.

Вахштайн 2014 — *Вахштайн В.* Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. 2014. № 2. С. 9–38[5].

Власова, Обухов 2021 — *Власова Т. А., Обухов К. Н.* В поисках «ижевского мифа»: символическое пространство города как ресурс развития территорий // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 24. № 4. С. 196–220. https://doi.org/10.31119/jssa.2021.24.4.8.

Давыдов 2023 — *Давыдов С. Г.* Сотрудники частных музеев России как профессионально-деятельностная группа // Коммуникации. Медиа. Дизайн. Т. 8. № 1. 2023. С. 40–61.

Евсеева, Ядова 2017 — *Евсеева Я. В., Ядова М. А.* Социология кино и театра: история и современность: введение к тематическому разделу // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал. Сер. 11: Социология. 2017. № 2. С. 6–20.

Запорожец, Багина 2021 — *Запорожец О., Багина Я.* Власть надежд: отстаивание инфраструктуры в новых городских районах // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 19. № 2. 2021. С. 269–284. https://doi.org/10.17323/727-0634-2021-19-2-269-284.

Запорожец, Колесник 2019 — *Запорожец О., Колесник А.* Долгая жизнь мест Цоя: география памяти // Laboratorium: журнал социальных исследований. Т. 11. № 2. 2019. С. 70–102. https://doi.org/10.25285/2078-1938-2019-11-2-70-102.

Зиммель 2002 — *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь / Пер. с нем. А. Кричевского // Логос. 2002. № 3–4 (34). С. 23–34.

Иванов и др. 2014 — *Иванов Д., Власова Т., Абрамов Р.* Культурное гражданство: определения и эмпирическая контекстуализация // Социологическое обозрение. Т. 23. № 3. 2024. С. 25–52. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-3-25-52.

Карлова, Зюзин 2014 — *Карлова Е. В., Зюзин П. В.* Локальные сообщества жителей в условиях транспортных городских барьеров // Вестник Московского университета. Сер. 5: География. 2014. № 5. С. 36–41.

Косенкова 2013 — *Косенкова Ю. Л.* Представления о «целостном организме города» в период изменения творческой направленности советской архитектуры // Эсте-

[5] Материал, на который приведена ссылка в настоящей работе, касается деятельности иностранного агента Виктора Семеновича Вахштайна, содержащегося в реестре иностранных агентов.

тика «оттепели»: новое в архитектуре, искусстве, культуре / Под ред. О. В. Казаковой. М.: РОССПЭН, 2013. С. 15–75.

Кулева 2017 — *Кулева М. И.* Трансформация творческой занятости в современной России: на примере сотрудников негосударственных арт-центров Москвы // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 50–62. https://doi.org/10.14515/monitoring.2017.2.03.

Куренной и др. 2009 — *Куренной В. А., Никулин А. М., Рогозин Д. М., Турчик А. В.* Мыслящая Россия: интеллектуально-активная группа / Под общ. ред. В. А. Куренного. М.: Фонд «Наследие Евразии», 2009.

Лапина-Кратасюк 2014 — *Лапина-Кратасюк Е.* «Интерактивный город»: сетевое общество и публичные пространства мегаполиса // Микроурбанизм. Город в деталях: Сб. ст. / Под отв. ред. О. Бредниковой, О. Запорожец. М.: Нов. лит. обозрение, 2014. С. 300–315.

Лефевр 2002 — *Лефевр А.* Идеи для концепции нового урбанизма / Пер. с фр. С. Эфирова // Социологическое обозрение. Т. 2. № 3. 2002. С. 19–26.

Максимова 2012 — *Максимова Т. Е.* Виртуальные музеи: анализ понятия // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 2 (46). С. 196–200.

Малиновский 2013 — *Малиновский А. С.* Культурная глобализация (глокализация). Локальное и транснациональное // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2012. № 1 (129). С. 176–179.

Молчанова 2009 — *Молчанова О. В.* Современный «Театр для зрителей» в Москве: две стратегии // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2009. № 15. С. 253–260.

Самутина, Запорожец 2015 — *Самутина Н., Запорожец О.* Стрит-арт и город // Laboratorium: журнал социальных исследований. Т. 6. № 2. 2015. С. 11–17.

Сапанжа 2018 — *Сапанжа О. С.* Феномен малого музея и микро-музея в современном культурном пространстве // Музей. Памятник. Наследие. 2018. № 1. С. 5–11.

Согомонов 2001 — *Согомонов А. Ю.* Глокальность: Очерки социологии пространственного воображения // Кухтерин С. Е., Согомонов А. Ю., Девятко И. Ф., Покровский Н. Е. Глобализация и постсоветское общество. М.: ООО «Стови», 2001. С. 60–79.

Стрельникова, Веригина 2023 — *Стрельникова А. В., Веригина Т. Е.* Город технологичный или город «удобный»: урбанистические тенденции и их воплощение (на примере Москвы) // Мир России. Т. 32. № 3. 2023. С. 6–27. https://doi.org/10.17323/1811-038X-2023-32-3-6-27.

Ямпольский 2018 — *Ямпольский М.* Парк культуры: культура и насилие в Москве сегодня. М.: Нов. изд-во, 2018.

Bennett 2005 — *Bennett T.* Civic laboratories: Museums, cultural objecthood and the governance of the social // Cultural Studies. Vol. 19. No. 5. 2005. P. 521–547. https://doi.org/10.1080/09502380500365416.

Dawson 2019 — *Dawson E.* Equity, exclusion and everyday science learning: The experiences of minoritised groups. London; New York: Routledge, 2019. https://doi.org/10.4324/9781315266763.

Dudley 2009 — *Dudley S.* Museum materialities: Objects, engagements, interpretations. London; New York: Routledge, 2009.

Prior 2011 — *Prior N.* Speed, rhythm, and time-space: Museums and cities // Space and Culture. Vol. 14. No. 2. 2011. P. 197–213. https://doi.org/10.1177/1206331210392701.

Pruulmann-Vengerfeldt, Runnel 2018 — *Pruulmann-Vengerfeldt P., Runnel P.* The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empow-

erment // The Routledge handbook of museums, media and communication / Ed. by K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, K. C. Schrøder. London: Routledge, 2018. P. 143–158.

Sandell 2016 — *Sandell R.* Museums, moralities and human rights. London: Routledge, 2016. https://doi.org/10.4324/9781315312095.

Stevenson 2010 — *Stevenson N.* Cultural citizenship, education and democracy: Redefining the good society // Citizenship Studies. Vol. 14. No. 3. 2010. P. 275–291. http://dx.doi.org/10.1080/13621021003731823.

References

Abramov, R. N., Baranov, D. A., Grinko, I. A., Kupriyanov, P. S., Sleptsova (Kyzlasova), I. S., & Chesnokova, E. G. (2023). Polemicheskie rassuzhdeniia o "vernakuliarnom muzee" [Critical reflections on the "vernacular museum"]. *Etnograficheskoe obozrenie, 2023*(6), 111–138. https://doi.org/10.31857/S0869541523060088. (In Russian).

Akunina, Yu. A., & Vanina, O. V. (2019). Proektirovanie kreativnykh obshchestvennykh prostranstv: sotsial'no-kul'turnyi podkhod [Design of creative public spaces: social and cultural approach]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv, 2019* (3, no. 89), 167–174. https://doi.org/10.24411/1997-0803-2019-10317. (In Russian).

Alarushkina, S. A., Borisov, A. A., Voronina, A. A., Gladun, P. I., Grishunov, E. L., Ziatdinova, S. G., Kveladze, M. G., Kiryukhin, D. N., Mitin, I. I., Mikhailov, A. A., Molodtsova, V. A., & Fatekhova, A. Kh. (2019). Uvidet' nevidimoe: v poiskakh lokal'noi identichnosti raiona Yasenevo v Moskve [To see the invisible: In search of local identity of Yasenevo area in Moscow]. *Interaktsiia. Interv'iu. Interpretatsiia, 11*(20), 133–163. https://doi.org/10.19181/inter.2019.20.7. (In Russian).

Bauman, Z. (1995). Ot palomnika k turistu [From pilgrim to tourist]. *Sotsiologicheskii zhurnal, 1995*(4), 133–154. (In Russian).

Bennett, T. (2005). Civic laboratories: Museums, cultural objecthood and the governance of the social. *Cultural Studies, 19*(5), 521–547. https://doi.org/10.1080/09502380500365416.

Davydov, S. G. (2023). Sotrudniki chastnykh muzeev Rossii kak professional'no-deiatel'nostnaia gruppa [Employees of private museums in Russia as a professional group]. *Kommunikatsii. Media. Dizain, 8*(1), 40–61. (In Russian).

Dawson, E. (2019). *Equity, exclusion and everyday science learning: The experiences of minoritised groups*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315266763.

Dudley, S. (2009). *Museum materialities: Objects, engagements, interpretations*. Routledge.

Evseeva, Ia. V., & Iadova, M. A. (2017). Sotsiologiia kino i teatra: istoriia i sovremennost': vvedenie k tematicheskomu razdelu [Sociology of cinema and theater: History and modernity: Introduction to the thematic section]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaia i zarubezhnaia literatura. Referativnyi zhurnal. Ser. 11: Sotsiologiia, 2017*(2), 6–20. (In Russian).

Ivanov, D., Vlasova, T., & Abramov, R. (2024). Kul'turnoe grazhdanstvo: opredeleniia i empiricheskaia kontekstualizatsiia [Cultural citizenship: definitions and empirical contextualization]. *Sotsiologicheskoe obozrenie, 23*(3), 25–52. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-3-25-52. (In Russian).

Karlova, E. V., & Zyuzin, P. V. (2014). Lokal'nye soobshchestva zhitelei v usloviiakh transportnykh gorodskikh bar'erov [Local urban communities under the situation of transport isolation]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 5: Geografiia, 2014*(5), 36–41. (In Russian).

Kosenkova, Iu. L. (2013). Predstavleniia o "tselostnom organizme goroda" v period izmeneniia tvorcheskoi napravlennosti sovetskoi arkhitektury [Ideas about the "integral organism of the city" during the period of change in the creative direction of Soviet architec-

ture]. In O. V. Kazakova (Ed.). *Estetika "ottepeli": novoe v arkhitekture, iskusstve, kul'ture* (pp. 15–75). ROSSPEN. (In Russian).

Kuleva, M. I. (2017). Transformatsiia tvorcheskoi zaniatosti v sovremennoi Rossii: na primere sotrudnikov negosudarstvennykh art-tsentrov Moskvy [Transformation of creative employment: A case study of Moscow non-governmental art centers]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny, 2017*(2), 50–62. https://doi.org/10.14515/monitoring.2017.2.03. (In Russian).

Kurennoi, V. A., Nikulin, A. M., Rogozin, D. M., & Turchik, A. V. (2009). *Mysliashchaia Rossiia: intellektual'no-aktivnaia gruppa* [Thinking Russia: The intellectually active group]. Fond "Nasledie Evrazii". (In Russian).

Lapina-Kratasyuk, E. (2014). "Interaktivnyi gorod": setevoe obshchestvo i publichnye prostranstva megapolisa ["Interactive city": Network society and public spaces of metropolis]. In O. Brednikova, & O. Zaporozhets (Eds.). *Mikrourbanizm: Gorod v detaliakh* (pp. 300–315). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Lefebvre, H. (1970). Du rural á l'urban: Propositions pour un nouvel urbanisme. *Architecture d'aujourdhui, 132*, 183–195.

Maksimova, T. E. (2012). Virtual'nye muzei: analiz poniatiia [Virtual museums: an analytical review of foreign publications]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 2012(2, no. 46), 196–200 (In Russian).

Malinovsky, A. S. (2012). Kul'turnaia globalizatsiia (glokalizatsiia). Lokal'noe i transnatsional'noe [Cultural globalization (glocalization). Local and transnational]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 2012*(1, no. 129), 176–179. (In Russian).

Molchanova, O. V. (2009). Sovremennyi "Teatr dlia zritelei" v Moskve: dve strategii [Modern "Theater for the audience" in Moscow: Two strategies]. *Vestnik RGGU, Ser. Filosofiia. Sotsiologiia. Iskusstvovedenie, 2009*(15), 253–260. (In Russian).

Prior, N. (2011). Speed, rhythm, and time-space: Museums and cities. *Space and Culture, 14*(2), 197–213. https://doi.org/10.1177/1206331210392701.

Pruulmann-Vengerfeldt, P., & Runnel, P. (2018). The museum as an arena for cultural citizenship: Exploring modes of engagement for audience empowerment. In K. Drotner, V. Dziekan, R. Parry, & K. C. Schrøder (Eds.). *The Routledge handbook of museums, media and communication* (pp. 143–158). Routledge.

Samutina, N., & Zaporozhets, O. (2015). Strit-art i gorod [Street art and the city]. *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovanii, 6*(2), 11–17. (In Russian).

Sandell, R. (2016). *Museums, moralities and human rights.* Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315312095.

Sapanzha, O. S. (2018). Fenomen malogo muzeia i mikro-muzeia v sovremennom kul'turnom prostranstve [Small museum and micro museum in modern cultural space]. *Muzei. Pamiatnik. Nasledie, 2018*(1, no. 3), 5–11. (In Russian).

Simmel, G. (1995). Die Großstädte und das Geistesleben. In G. Simmel. *Gesamtausgabe. Herausgegeben von Otthein Rammstedt, Vol. 7: Aufsätze und Abhandlungen. 1901–1908* (R. Kramme, A. Rammstedt, & O. Rammstedt, Eds.) (Vol. 1, pp. 116–131). Suhrkamp.

Sogomonov, A. Iu. (2001). Glokal'nost': Ocherki sotsiologii prostranstvennogo voobrazheniia [Glocality: Essays on the sociology of spatial imagination]. In S. E. Kukhterin, A. Iu. Sogomonov, I. F. Deviatko, & N. E. Pokrovskii. *Globalizatsiia i postsovetskoe obshchestvo* (pp. 60–79). OOO "Stovi". (In Russian).

Stevenson, N. (2010). Cultural citizenship, education and democracy: redefining the good society. *Citizenship Studies, 14*(3), 275–291. http://dx.doi.org/10.1080/13621021003731823.

Strelnikova, A. V., & Verigina, T. E. (2023). Gorod tekhnologichnyi ili gorod "udobnyi": urbanisticheskie tendentsii i ikh voploshchenie (na primere Moskvy) [Technological city or

livable city: Urban trends and their implementation in Moscow]. *Mir Rossii, 32*(3), 6–27. https://doi.org/10.17323/1811-038X-2023-32-3-6-27. (In Russian).

Vakhshtain, V. (2014). Peresborka goroda: mezhdu iazykom i prostranstvom [Reassembling the city: Between space and speech]. *Sotsiologiia vlasti = Sociology of Power, 2014*(2), 9–38. (In Russian).

Vlasova, T. A., & Obukhov, K. N. (2021). V poiskakh "izhevskogo mifa": simvolicheskoe prostranstvo goroda kak resurs razvitiia territorii [In search of the "Izhevsk myth": The symbolic space of the city as a resource for the territory development]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii, 24*(4), 196–220. https://doi.org/10.31119/jssa.2021.24.4.8. (In Russian).

Yampolsky, M. (2018). *Park kul'tury: kul'tura i nasilie v Moskve segodnia* [Park of culture: Culture and violence in Moscow today]. Novoe izdatel'stvo. (In Russian).

Zaporozhets, O., & Bagina, Ya. (2021). Vlast' nadezhd: otstaivanie infrastruktury v novykh gorodskikh raionakh [How hopes build the civic infrastructure of new residential areas]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii, 19*(2), 269–284. https://doi.org/10.17323/727-0634-2021-19-2-269-284. (In Russian).

Zaporozhets, O., & Kolesnik, A. (2019). Dolgaia zhizn' mest Tsoia: geografiia pamiati [A long life of Tsoi places: geography of memory]. *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovanii, 11*(2), 70–102. https://doi.org/10.25285/2078-1938-2019-11-2-70-102. (In Russian).

Информация об авторах

Роман Николаевич Абрамов
доктор социологических наук
профессор, департамент социологии, факультет социальных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ведущий научный сотрудник, Международная лаборатория исследований социальной интеграции, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
ведущий научный сотрудник, отдел теории и истории социологии, Институт социологии ФНИСЦ РАН
Россия, 108544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1
✉ *rabramov@hse.ru*

Данила Владимирович Иванов
аспирант, младший научный сотрудник, Международная лаборатория исследований социальной интеграции, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
✉ *d.ivanov@hse.ru*

Information about the authors

Roman Nikolaevich Abramov
Dr. Sci. (Sociology)
Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, HSE University
Leading Researcher, International Laboratory for Social Science Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
Leading Researcher, Department of Theory and History of Sociology, Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences
Russia, 108544, Moscow, Bolshaya Andronyevskaya Str., 5, Bld. 1
✉ *rabramov@hse.ru*

Danila Vladimirovich Ivanov
Postgraduate Student, Junior Research Fellow, International Laboratory for Social Science Research, HSE University
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str., 20
✉ *d.ivanov@hse.ru*

И. А. Полякова

https://orcid.org/0000-0001-6809-5796
✉ *i-polyakova@rambler.ru*
Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия, Калининград)

Культурное освоение янтаря в России в десятилетие правления Анны Иоанновны

Аннотация. Рассматривается функционирование янтаря в российской культуре времени правления Анны Иоанновны (1730–1740) и впервые — отношение императрицы к данному процессу. Янтарь представлен как материал декоративно-прикладного искусства, предмет научных исследований и потенциальный объект коллекционирования. Анализ документов и литературы первой половины XVIII в. позволяет утверждать, что Анна Иоанновна разделяла интерес к янтарю, свойственный многим европейским аристократам того времени, а также предпринимала некоторые шаги в содействии формированию естественнонаучной коллекции янтаря Петербургской Кунсткамеры и исследованиям янтаря в Академии наук. Осуществлена реконструкция культурно-исторического контекста формирования коллекций янтаря в России первых десятилетий XVIII в. Деятельность ученых по формированию и научному описанию коллекций показана на примере проекта, представленного на рассмотрение Петербургской Академии наук А. П. Волынским и первой научно-популярной статьи о янтаре, написанной Г. В. Рихманом. В научный оборот вводится документ из фондов Российского государственного исторического архива, содержащий информацию о популярных типах янтарных предметов, включенных в повседневную жизнь общества: «Дело о краже из дома Анны Иоанновны янтарных вещей».

Ключевые слова: Россия XVIII в., культура, Анна Иоанновна, янтарь, архивный документ, исследование, коллекционирование, коллекция

Для цитирования: *Полякова И. А.* Культурное освоение янтаря в России в десятилетие правления Анны Иоанновны // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 282–301. EDN: TAOGCA.

Поступило 2 марта 2025 г.; принято 28 октября 2025 г.

© И. А. ПОЛЯКОВА, 2025

I. A. Polyakova

https://orcid.org/0000-0001-6809-5796
✉ *i-polyakova@rambler.ru*
Immanuel Kant Baltic Federal University
(Russia, Kaliningrad)

On the cultural development of amber in Russia during the reign of Anna Ioannovna

Abstract. This article explores the role of amber in Russian culture during the reign of Anna Ioannovna (1730–1740), as well as the empress's engagement in this process. Amber is presented as a material used in decorative art, an object of scientific research, and a potential collectible. An analysis of early to mid-18th century documents and publications suggests that Anna Ioannovna shared the interest in amber typical of many European aristocrats of that time; she also made some efforts to promote the development of the natural science amber collection at the Saint Petersburg Kunstkamera and of research into amber at the Academy of Sciences. The importance of archival documents for reconstructing the cultural and historical context of the formation of collections, identifying the sources and conditions of this process in the first decades of the 18th century in Russia, is justified. Special attention is paid to amber artworks that are typologically comparable with those now stored in Russian museum collections. The activities of scientists in the formation and scientific description of amber collections are shown using the example of a project submitted for consideration to the Saint Petersburg Academy of Sciences by A. P. Volynsky, and the first popular science article on amber written by G. V. Richman. A document from the collection of the Russian State Historical Archive, titled "On the theft of amber items from the house of Anna Ioannovna", which contains information on popular types of amber objects included in everyday life of Russian society, is introduced into scholarly discourse.

Keywords: 18th century Russia, culture, Anna Ioannovna, amber, archival document, exploring, collecting, collection

To cite this article: Polyakova, I. A. (2025). On the cultural development of amber in Russia during the reign of Anna Ioannovna. *Shagi / Steps, 11*(4), 282–301. EDN: TAOGCA. (In Russian).

Received March 2, 2025; accepted October 29, 2025

© I. A. POLYAKOVA, 2025

Введение

Интерес к янтарю, имеющий многовековую историю, актуализируется в разных странах во второй половине XVII — первой половине XVIII в. Востребованность художественного янтаря европейскими кунсткамерами и включение янтарных произведений искусства в число дипломатических даров стимулировали развитие способов художественной обработки материала[1]. Пограничный предмет исследований, находящийся на пересечении нескольких дисциплин, янтарь оказался в центре экспериментов и дискуссий Лондонского Королевского общества[2]. В диссертациях того времени нашло отражение вовлечение янтаря в медицинские практики[3], а популярная литература демонстрирует многообразие его использования в повседневной жизни[4]. В каталогах европейских коллекций янтарь представлен в нескольких своих ипостасях: как материал произведений искусства, объект минерального царства природы и «диковинка» — «курьезный» предмет кабинета редкостей[5].

В России «чужой» материал не имел такого значения, как в Германии, Англии или Италии. Тем не менее здесь у него сложилась собственная история, которая в настоящее время еще недостаточно реконструирована и исследована.

Российские коллекции художественного янтаря XVII–XVIII вв., как и в других странах, составляют дипломатические дары. В царствование Михаила Федоровича (1596–1645; правил с 1613 по 1645 г.) янтарные

---

[1] О влиянии развития дипломатических контактов на художественную обработку янтаря см.: [Czihak 1899; Köhne 1882; Netzer 1993].

[2] Материалы дискуссий, в которых принимали участие такие известные ученые, как Роберт Бойль и Роберт Гук (Англия), Расмус и Томас Бартолины (Дания), Иоганн Шефер (Швеция), Ян Гевелий (Королевская Пруссия) и др., регулярно публиковались в выпусках журнала «Philosophical Transactions of the Royal Society» вместе с информацией о поступлении в репозиторий Общества коллекционных образцов янтаря [The philosophical transactions 1749: 473–494; Birch 1756–1757 (1): 298; (2): 226, 236–237, 361, 429; (3): 75, 153–154, 440–441; (4): 69–71, 109, 137, 312, 335–336, 403, 407, 409]. Большое значение имело участие в обсуждении темы одного из признанных авторитетов в области исследований янтаря, кёнигсбергского профессора медицины Филиппа Якоба Гартмана, члена Леопольдины и постоянного корреспондента Лондонского Королевского общества, выступавшего главным оппонентом Роберта Гука по вопросу о природе янтаря. Книга Гартмана о янтаре [Hartmann 1677] была наиболее востребованным источником на протяжении последних десятилетий XVII и всего XVIII в.

[3] Среди известных работ см.: [Thilo 1663; Kemper 1682; Vest 1702; Hartmann 1710; Reimann 1714; Alberti 1739]. Инаугурационные диспуты свидетельствуют о том, что сведения о медицинском применении янтаря стали обязательным элементом и для диссертаций так называемого физико-исторического профиля, см.: [Thilo 1668; Schenck 1671; Sanden 1714; Ancher 1737].

[4] Составителями статей в многочисленных сборниках рецептов и рекомендаций были как аптекари и врачи, так и авторы, далекие от медицинских профессий, например, графиня Кентская Элизабет Грей, чья книга выдержала более двадцати изданий [Lémery 1711: 50–51, 60, 67–68, 85–86, 100–101, 163, 294, 296; Grey 1726: 2, 13, 18, 20, 74–75, 77, 89–91, 96–98, 109; Kettilby 1734: 106, 115–116, 161–163, 179, 239, 254–255, 271].

[5] Из опубликованных каталогов см.: [Terzago 1666: 56–61; Kircher 1678: 43–44; Merchati 1719: 87–90; Sendel 1742] и др.

подношения поступали к московскому двору из Пруссии[6], иногда из Голландии и Швеции. Собрание изделий из янтаря в Оружейной палате значительно пополнилось в правление Алексея Михайловича (1629–1676) с 1645 по 1676 г. Интерес к янтарю проявлял Петр I (1672–1725), практиковавший наряду с другими своими ремесленными увлечениями художественную обработку камня[7]. Янтарные произведения искусства имелись у Елизаветы Петровны (1709–1762) и Екатерины II (1729–1796), на годы правления которых, соответственно с 1741 по 1762 г. и с 1762 по 1796 г., приходятся мероприятия по обустройству «Янтарной каморы» (Янтарной комнаты). Имя Анны Иоанновны (1693–1740) в контексте данной темы практически не упоминается.

Оценки государственной и политической деятельности Анны Иоанновны долго находились под властью стереотипов[8]. Десятилетие ее правления историки XIX и начала XX в. характеризовали как «мрачную страницу» истории государства [Корсаков 1880: 59]. Современные исследователи с достаточным основанием относят подобные оценки к разряду мифологических и в значительной степени обусловленных «недоступностью или отсутствием системного анализа архивных документов органов политического сыска» [Черникова 2017: 215]. Историко-мифологические стереотипы проецировались и на вклад императрицы в развитие российской культуры. К примеру, характеризуя собирательскую деятельность и коллекционирование в России XVIII в. после Петра, минуя Анну Иоанновну, авторы обычно переходят к Елизавете Петровне как продолжательнице заложенной отцом традиции[9].

Вопрос о культурном освоении янтаря в России в период царствования Анны Иоанновны (1730–1740) до сих пор не поднимался исследователями, и его рассмотрение составляет главную задачу настоящей статьи. Культурное освоение в данном случае понимается как комплексный интерес к материалу, проявляющийся в способах и формах его использования в повседневной жизни, искусстве и науке, а также в его включении в практики коллекционирования. Для реконструкции культурно-исторического контекста этого процесса большое значение имеют архивные документы, в том числе инвентари и каталоги, служащие не только источниками информации, но и свидетельствами определенных социокультурных ситуаций. Поводом для написания статьи стало знакомство с одним

[6] Как из ее восточной части (Герцогской Пруссии, а с 1618 г. — Бранденбург-Пруссии), так и из западной, известной как польская, или Королевская, Пруссия.

[7] Собственноручное изделие царя — янтарная фигурка Вакха с гроздью винограда хранилась в токарной комнате Петровского кабинета [Беляев 1800: 129].

[8] О стереотипах в оценке законотворческой деятельности Анны Иоанновны см.: [Ельчанинова, Ельчанинов 2015].

[9] На недостаточную изученность периода между правлениями Петра I и Елизаветы Петровны в целом указывает Н. Н. Петрухинцев, подчеркивая что «от изучения его внешней, бросающейся в глаза стороны нужно переходить к серьезному анализу “медленнотекущих” внутренних процессов, без которых невозможно понимание сути этой неброской эпохи» [Петрухинцев 2014: 9].

из таких документов 1730-х годов, озаглавленным «Дело о краже из дома Анны Иоанновны янтарных вещей» [Дело 1731–1734].

Дело о краже

Осенью 1730 г.[10], когда панели прусского Янтарного кабинета еще лежали в людских покоях Летнего дворца, Анна Иоанновна отправила из Петербурга в свой московский дом сундук с янтарными вещами. Предметы упаковали недостаточно бережно, и по прибытии груза в Москву часть их нуждалась в починке. До передачи камер-цалмейстеру[11] опечатанный сундук оставили в одной из палат дома, развернув печатью к стене, чтобы ее случайно не повредили работавшие и проживавшие там мастера — столяры и плотники. Когда сундук открыли и стали сверять его содержимое с описью, обнаружилась недостача многих вещей (реестр приведен ниже).

В ходе расследования, длившегося с 22 марта 1731 г. по 26 сентября 1734 г., было установлено, что дворцовый столяр Михайло Васильев время от времени брал из сундука предметы и отдавал их для продажи «иноземцу» Осипу Темпу, прозванному Шведом[12]. Столяр, возможно, был не первым и не единственным, кто заглядывал в сундук, так как утверждал, что «печать де была попорчена, только был один снурок, чем завязано» [Дело 1731–1734. Л. 8][13]. Согласно показаниям допрошенных, хищение и реализация украденного происходили осенью 1730 г. Вещи предлагались в торговых рядах как «честные» в присутствии поручителей. Полная опись содержимого сундука не обнаружена. В реестр, составленный для расследования, вошли лишь недостающие предметы, а именно:

> Ларчик ентарной с резными фигурами, с замком, в нем выклеена бархатом лазорчатым[14]; И с двух футляров по одному ящику янтарному, один — четвероугольной, а другой — осми гранной; Подсвешник ентарной треугольной; Двои часы ентарныя песочныя; Пять ложечок ентарных маленких; Четыре чашки ентарныя; В оставших шкату[лах] в одной четырех шишечек нет, а в прочих восми штучек нет, которые отклеились; Черен ентарной кортишной, другой поменьше с личиной. Две чарки с ручками ентарных; Шесть склянок резных стопками[15] ентарных; 31 табакерка резная, в том числе одна коробочка осмигранная, на ней вырезан образ апостола Петра; все ентарныя; На ножницы два футляра ентарных; Зеркало в рамах ентарных; Щотка ентарная; Сердечко и две табакерки ентарныя, в том числе одна с фигур-

[10] Согласно косвенным сведениям; точная дата не указана. Возведение жилой части Зимнего Анненгофа было завершено в октябре 1730 г.

[11] Камер-цалмейстер — чиновник, заведовавший дворцовой казной.

[12] Возможно, Телюп — в тексте неразборчиво; судя по прозвищу, выходец из Швеции [Дело 1731–1734. Л. 8–8 об.].

[13] Здесь и далее в цитировании источников XVIII в. сохранена орфография оригинала.

[14] *Лазорчатый*, также *лазоревый*, — светло-синий.

[15] В тексте 3-я и 4-я буквы написаны неразборчиво.

ками; Чарка ентарная в оправе серебреной; Ларчик ентарной малой, которой был с штучками таро, что в карты играют; Два черенка ножевых ентарных [Дело 1731–1734. Л. 1 об.–2].

Табакерки, ларец, панагия и другие предметы коллекционирования

В реестре числятся 33 табакерки. Европейский обычай обмена табакерками прижился в России еще при Петре I: их неоднократно приобретали по поручению царя в разных европейских городах, использовали для подарков и обеспечения ставок в карточной игре [Письма 1964: 155; 1992: 119; Сборник выписок 1872: 12, 22, 64, 66, 164, 165].

Модные коробочки прочно вошли в обиход, став частью придворного этикета, средством общения и атрибутом человека, идущего в ногу со временем [Мельникова-Григорьева 2008: 19–21]. По их материалу, стоимости и декору судили о статусе обладателя. Янтарные не могли соперничать с наградными из золота или серебра, украшенными драгоценными камнями, жемчугом, перламутром или эмалевыми портретами дарителей. Однако в первые десятилетия XVIII в. янтарь все еще считался редким материалом вне стран его происхождения, и получить янтарную табакерку, особенно с искусной резьбой, было престижно.

Табакерки из янтаря упоминаются в описях имущества членов императорской семьи, придворных и других представителей российской знати первой трети XVIII в.: царевны Натальи Алексеевны (1673–1716) (опись 1717 г. № 600) [Опись 1901: 556], Екатерины I (опись 1727 г.) [Лифшиц и др. 2023: 46, 49, 63], брата фаворитки Петра I Анны Монс, Виллима Монса (опись 1723–1724 г.) [Семевский 1990: 321], сына А. Д. Меншикова Александра [Есипов 1861: 18] и дочери Марии [Успенский 1906: 157].

Анна Иоанновна следила за веяниями моды и, еще находясь в Курляндии, неоднократно отправляла табакерки в Петербург в качестве знаков внимания. Так, 1 ноября 1719 г. она пишет Екатерине I: «При сем, матушка моя дарагая, посылаю Вашему Величеству доскан ентарной, о каторам, свет мой, прашу милостива принять» [Письма 1862: 45]. *Досканом* в то время могли называть ящичек или ларец, но чаще — табакерку [СлРЯ XVIII в. (6): 226]. Также читаем в письме от 23 марта 1723 г. с поздравлением императрицы с днем рождения: «При сем послала я до Вашего Величества табокерку ентарную, о которой прошу, матушка моя Государыня, дарагая матушка-тетушка, милостива принять» [Письма 1862: 93]. В письме А. П. Бестужевой, статс-даме Екатерины I, от 15 апреля 1727 г. Анна Иоанновна интересуется, понравилась ли императрице присланная ей табакерка (материал не указан) [Там же: 148]. Уже будучи императрицей сама, 22 января 1732 г. она шлет аналогичный презент обер-гофмейстеру С. А. Салтыкову: «О себе вам объявляю в добром здоровье и посылаю к вам табакерку, носите здорово» [Книга записная 1878: 2], и также 21 апреля 1734 г. к именинам Салтыкова: «...посылаю вам на имянины свою табакерку, носи на здоровье» [Там же: 118].

Табакерки производили в нескольких европейских странах, а также в России приглашенные и местные мастера. Швейцарский ювелир Жереми Позье (1716–1779), занимавшийся изготовлением табакерок и начавший работать в России при Анне Иоанновне, в своих воспоминаниях об одном из визитов к императрице в числе особенно понравившихся ей из привезенных вещей называет «табакерки во вкусе, еще неизвестном в России» [Позье 1870: 74].

Янтарные табакерки из сундука императрицы числом превосходят собрания аналогичных предметов в европейских коллекциях XVIII в. Возможно, они предназначались для подарков или для украшения кабинета. Об их происхождении и художественном оформлении ничего не известно.

Анна Иоанновна держала в поле зрения процессы конфискации у опальных аристократов драгоценностей, документов и мемориальных вещей царской семьи. Иногда ее внимание привлекали и просто интересные или модные предметы. Так, одну из табакерок — «янтарная, шалнер золотой»[16] — 4 марта 1730 г. она отобрала для своего кабинета из конфискованных вещей дочери князя Меншикова Марии Александровны [Есипов 1861: 20; Успенский 1906: 157]. В том же году табакерку и еще несколько изделий из янтаря доставили в Москву [Есипов 1861: 20, 32–35]. В другом реестре конфискованного у Меншиковых имущества (1732) значится «рожечик янтарной с личиной резной» [Жаркова 2013: 170]. Рожковые табакерки из янтаря встречаются нечасто; обычно материалом корпуса служила кость (рог), а янтарь применяли для изготовления крышек и отделки[17].

Судя по тому, что столяр Мастерской палаты извлек из сундука такое количество табакерок, предмет был ему знаком. Однако в народной среде табакерки, особенно из так называемых экзотических материалов, не пользовались значительным спросом. «Дело о краже» свидетельствует об ином отношении к модным вещицам в разнородных по своему социальному составу торговых рядах, чем при дворе или в кругах петербургской и московской знати. Так, допрошенный по делу «купецкой человек» Егор Красильников, торговавший в серебряном ряду в наемной лавке, показал, что осенью купил пять янтарных табакерок с резьбой [Дело 1731–1734. Л. 2 об.]. Продавца и поручителя он знал только в лицо, поэтому не мог сообщить их имен. Товар не был востребован в течение нескольких месяцев, что можно расценивать как свидетельство отсутствия спроса. Во время следствия четыре табакерки все еще оставались в лавке, лишь одна была продана за пять рублей секретарю вотчинной коллегии Ивану Смирному (денег к тому времени Красильников еще не получил). Судить об

[16] Табакерка с откидывающейся крышкой, закрепленной на золотом шарнире.

[17] В российских коллекциях рожковые янтарные табакерки известны в двух экземплярах; оба находятся в Государственном музее-заповеднике (ГМЗ) «Царское Село», инв. № ЕД-40-VI и ЕД-41-VI. Типологически сопоставима с описанной в реестре табакерка с изображением аллегории справедливости (Юстиции), инв. № ЕД-40-VI.

адекватности цены в данном случае сложно, так как детали оформления табакерки неизвестны.

Еще пять табакерок с резьбой фигурируют в протоколе допроса купца Федора Снурошникова, торговавшего на Неглинной железом. Он приобрел их за поразительно низкую цену — сорок полушек[18] у солдата Василия Юдина на Воскресенском мосту [Дело 1731–1734. Л. 7]. Поскольку интересовавшиеся табакерками купцы предлагали по полтине, Федор придержал товар, чтобы разузнать, какова же его действительная цена. Купец Иван Васильев взялся продать все табакерки за пять рублей, отдав спустя полтора месяца Федору четыре рубля 10 копеек (одна табакерка была разбита). Так или иначе, большинство украденных табакерок удалось реализовать: в итоге «едва сыскали» 10 вместо 33, числящихся по описи [Там же. Л. 16 об.][19].

Второй популярный тип янтарных предметов — шкатулки, или ларцы (наименования различны в зависимости от формы и размера), часто встречаются в числе дипломатических подарков. Согласно реестру, в сундуке было несколько шкатулок: одна, названная «ларчиком»; две, обозначенные как «ящики, упакованные в футляры»; и еще девять, детали оформления которых, кроме отсутствующих на одной из них четырех шишечек, не сообщаются [Дело 1731–1734. Л. 1 об.][20].

О пропавшем янтарном ларце известно, что он был с замком, украшен резными фигурами, внутри выстлан лазорчатым бархатом и также передан столяром упомянутому выше Осипу Шведу [Дело 1731–1734. 8 об.], который сбывал янтарные вещи в Немецкой слободе иноземцам. Последнего безуспешно разыскивали по всей Москве, а похожий по описанию ларчик обнаружили у капрала лейб-гвардии Преображенского полка князя А. П. Барятинского [Там же. Л. 14–15]. Ларец был оклеен внутри не лазорчатым, а красным бархатом, тем не менее его обладатель попал под подозрение. Как выяснилось, князь приобрел ларчик у иностранца Логина Мизера, которому, в свою очередь, передал предмет для продажи садовник императрицы Денис Брокет[21], француз, состоявший на русской службе с 1715 г. и служивший придворным садовником еще у Петра I и Екатерины I.

История с ларцом иллюстрирует бытование художественного янтаря в иной социальной среде московского общества, представители которой включали в свою повседневную жизнь янтарные вещи достаточно сложные в исполнении и, соответственно, более дорогие. «Чернильница янтарная с песошницею, четвертинка янтарная, две ложечки янтарных,

[18] *Полушка* — монета суммой в четверть копейки [СлРЯ XVIII в. (21): 210].

[19] В настоящее время в коллекции ГМЗ «Царское Село» насчитывается около десятка янтарных табакерок работы XVIII в.; примерно столько же — в собрании Государственного Эрмитажа.

[20] «В оставших шкатулах в одной четырех шишечек нет, а в прочих восьми штучек нет, которые отклеились». «Восьми» может относиться как к *шкатулам*, так и к *штучкам*; в последнем случае количество оставшихся в сундуке шкатулок неизвестно.

[21] В тексте — *Бракет* (фр. *Broquette*).

ножичек янтарный» внесены статским советником А. Т. Савеловым, выдававшим дочь замуж за поручика князя А. С. Сонцова-Засекина, в состав приданого (рядная запись от 7 июля 1730 г.) [Савваитов 1865: 338]. Князь А. Д. Кантемир (1709–1744), приобретший в 1732 г. в Гданьске янтарные подсвечники, писал, отправляя посылку сестре:

> В том же сундуке находятся четыре маленьких ящичка с двумя янтарными подсвечниками, самыми лучшими из найденных мною здесь, которые возьмите для стола на память обо мне. Смотрите, чтобы при вскрытии они не разбились, так как это очень мелкая работа [Шимко 1891: 76].

К числу коллекционных относятся также рукояти: два янтарных «кортишных черена» и два «ножевых черенка». О том, что предметы данного типа и в России обретали музейный статус, свидетельствуют каталог янтаря Петербургской Кунсткамеры, составленный М. В. Ломоносовым, где значатся 37 рукоятей, вырезанных из «разного рода янтарей» [Ломоносов 1954: 233–241], а также отдельный реестр «чаркам, сулеечкам и черенам янтарным» среди описей приема и отпуска вещей из Мастерской и Оружейной Палаты за 1775–1801 гг. [Успенский 1906: 172].

Отдельные экземпляры из списка украденных единичны в мировых коллекциях. К их числу можно отнести песочные часы (в реестре два экземпляра)[22], зеркало в янтарной раме[23]. Заслуживают внимания упомянутые в описи сосуды: резные скляночки, чарки, чашка. Судя по наименованиям, это могли быть работы местных мастеров, осваивавших в начале XVIII в. материал, поставляемый из Пруссии.

Пожалуй, самый необычный янтарный предмет, связанный с именем Анны Иоанновны, — панагия, подаренная ею в декабре 1734 г. духовнику, архимандриту Варлааму (Высоцкому) (1665–1737). Панагия, выполненная из янтаря и серебра, заключена в оправу в форме геральдического щита польского типа[24] и украшена бриллиантами[25]. Неизвестно, была ли она заказана специально, приобретена уже готовой либо переделана из другой вещи. Янтарные детали показывают принадлежность мастера к прусской традиции художественной обработки янтаря: резная костяная пластина в центре подложена под выпуклую чечевицу когда-то прозрачного красно-оранжевого камня; на внутренней стороне другой аналогичной вставки на обороте панагии золотом выгравирована надпись на немецком: «Кровь Иисуса Христа, Сына Божия, очищает нас от всякого

[22] В России аналогичный экспонат имеется только в собрании ГМЗ «Царское Село», инв. № ЕД-33-VI .

[23] Единственный экземпляр в России — в коллекции Эрмитажа, инв. № ЭРТх-2344.

[24] Определение П. А. Флоренского [1923: 233].

[25] В настоящее время хранится в Сергиево-Посадском государственном историко-художественном музее-заповеднике; инв. № 1813 ихо [Шитова 2023: 26].

греха. 1 Иоан. [1:7]»[26]. Форма оправы в стиле Людовика XV, гравировка на золотой пластине, огранка бриллиантов указывают на связь с французской школой ювелирного искусства.

Подробное описание панагии составлено П. А. Флоренским (1882–1937), исполнявшим в 1918–1920 гг. должность ученого секретаря Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры [Флоренский 1923: 232–234]. Изображения Тайной вечери в центре (в настоящее время не просматривается через окислившийся слой янтаря [Шитова 2023: 27]) и Воскресения Христова в нижней части панагии, по мнению Флоренского, трактованы «в духе немецкого барокко» [Там же: 232].

Янтарь в Академии наук и Петербургской Кунсткамере

В литературе отмечается, что Анна Иоанновна «не стремилась к пополнению коллекции раритетов, но во время ее правления значительно обогатилось собрание драгоценностей» [Костюк 2017: 68]. Тем не менее следует отметить и те действия императрицы, которые свидетельствуют об обратном. В их числе распоряжения о передаче в Кунсткамеру образцов минералов и руд, чучел птиц, животных и анатомических экспонатов «для куриозите» и исследований, этнографических и археологических предметов, произведений искусства [Хартанович и др. 2014: 86, 89, 90, 93, 104–106, 107, 110, 127; Ливен 1902: 21], токарных станков, слесарных машин, инструментов и собственноручных токарных работ Петра I [Хартанович и др. 2014: 105], Указы о покупке монет и медалей, об обустройстве помещений и проведении ремонтных работ в Библиотеке Академии наук и Кунсткамере [Там же: 82, 104, 122–125; Ливен 1902: 16]. В начале 1730-х началась работа по созданию акварельных рисунков лучших экспонатов Кунсткамеры.

Представление о коллекции янтаря Академии наук рассматриваемого десятилетия можно составить по каталогу М. В. Ломоносова 1741 г.[27]: собрание насчитывало более тысячи единиц. Кроме натуральных образцов и многочисленных заготовок для изделий оно включало и художественные предметы[28]. Пожаром в Кунсткамере 5 декабря 1747 г. были уничтожены многие ценные экспонаты, в том числе, вероятно, и из числа входивших в янтарную коллекцию.

Малоизвестный факт, связывающий имя Анны Иоанновны с формированием естественнонаучной коллекции янтаря Петербургской Акаде-

[26] DAS BLVT / IESV. CHRISTI DES. SOHNES. / GOTTES MACHET VNS / RE1N-VON / ALL'ER SVNDE / 1 IOHAN. [Флоренский 1923: 232–233].

[27] Опубликован на латыни в 1745 г.; см. Catalogus minerarum [Musei 1745: 49–58]. Русскоязычная версия: [Ломоносов 1954: 233–241].

[28] В их числе различные коробочки, чернильницы, кубок, фигурки, резные рукояти и др. Из необычных — заключенный в янтарь микроскоп и янтарный гидростатический цилиндр [Ломоносов 1954: 233–241].

мии наук, — ее содействие приобретению янтарного кабинета[29], принадлежавшего профессорам Кёнигсбергского университета Филиппу Якобу (1648–1707) и Мельхиору Филиппу (1685–1765) Гартманам. Красивый обустроенный кабинет — Electrophylacium (букв. «Собрание янтаря») — более 40 лет пополнялся не только дорогими произведениями искусства, но и многочисленными натуральными образцами. В 36 легких выдвижных ящичках располагались куски янтаря, демонстрирующие его происхождение, природу, свойства, цветовую гамму, формы и разнообразие включений [Conspectus 1750]. По меркам Пруссии коллекция в 1000 экземпляров считалась не очень крупной, но все ее составляющие были тщательнейшим образом отобраны. В России о кабинете стало известно от И. Д. Шумахера (1690–1761), библиотекаря и «надсмотрителя Кунсткамеры», который во время поездки в Европу в феврале 1721 г. по заданию Петра осматривал известные музеи и коллекции. В отчете о заграничном путешествии Шумахер писал:

> В Королевце имеет молодой доктор Гартман умершаго отца своего кабинет, который почитать надлежит, понеже в оном начально всякия статьи янтаря обретаются, вторично — происхождение их аккуратно видеть можно [Пекарский 1862: 546].

Доклад Шумахера был принят к сведению, и между 1722 и 1738 гг. велись переговоры о покупке кабинета, сначала от имени Петра I, затем — Анны Ионновны при посредничестве академика Петербургской Академии наук, уроженца Кёнигсберга Г. З. Байера (1694–1738)[30]. Однако Гартман-младший в те годы не был готов расстаться с коллекцией. Он продал ее позже, в 1750-е, в Англию, и дальнейшая судьба янтарного кабинета неизвестна. Обсуждая стоимость собрания с писателем и литературным критиком И. К. Готтшедом, 23 сентября 1745 г. Гартман писал:

> Что от его императорского величества Петра I, высокославного и достойнейшего памяти, мне было предложено 1000 дукатов, можно подтвердить письмом. И что по приказу ее императорского величества Анны [Иоанновны] по получении [коллекции] мне должно было быть выплачено 1600 талеров, подтверждается в письмах, а именно корреспонденцией покойного [господина] профессора Байера [Gottsched 2016: 577–578].

Переписка о пополнении собрания велась также с ученым и владельцем собственного музея в Гданьске, ботаником и доктором медицины И. Ф. Брейном (1680–1764). На одном из заседаний Академии наук

[29] В данном случае имеется в виду тип коллекции янтаря, организация которой предполагала включение как натуралий, так и произведений искусства, иными словами, демонстрацию всех возможных форм янтаря: от его происхождения — до художественной обработки, размещенной в специальном шкафу-кабинете с выдвижными ящичками.

[30] В Санкт-Петербургском филиале Архива РАН сохранилось одно из писем М. Ф. Гартмана Байеру от 18 февраля 1736 г. [Гартман — Байеру 1738. Л. 136–137 об.].

3 марта 1735 г. конференц-секретарь Х. фон Гольдбах «прочел письмо И. Ф. Брейна из Данцига о коллекциях по естественной истории. Решено просить у него образцы янтаря и ряда минералов, ему же послать “голову медузы”...» [Хартанович и др. 2014: 103].

Десятилетие правления Анны Иоанновны отмечено организацией научных экспедиций, в ходе которых поднимались в том числе и вопросы о добыче и исследовании янтаря в России, а также публикацией первой научно-популярной статьи о янтаре.

Указом кабинета-министров императрицы от 14 марта 1738 г. группа для поиска янтаря была отправлена к Межигорскому монастырю, располагавшемуся неподалеку от Киева. Этому предшествовало донесение кабинет-министра А. П. Волынского о найденном в 1737 г. в указанной местности янтаре с отправкой нескольких кусков ко двору [Материалы 1885–1900 (3): 756]. В 1738-м последовал еще один указ киевскому губернатору продолжать поиски и прислать ко двору крупные образцы [Бумаги 1905: 188]. Большие куски янтаря сами по себе служили экспонатами кабинетов натуралий и кунсткамер, а также материалом для вырезания или вытачивания на станке крупных цельных изделий. В том же году губернатор прислал несколько кусков янтаря, как мелкого, так и величиною «более яйца», которые были препровождены в Академию наук для исследования [Материалы 1885–1900 (3): 756].

В июле 1738 г. А. П. Волынский представил Академии проект описания образцов янтаря из коллекции Кунсткамеры, озаглавленный «Примечания о янтаре» [Материалы 1885–1900 (3): 756–757][31]. Структура документа соответствует общепринятой в европейских изданиях, восходящей к «Естественной истории» Плиния Старшего. В первой части планировалось изложить мнения о янтаре древних и современных авторов, привести наименования на разных языках и в итоге «предложить дефиницию, которая б показывала, что есть прямой ентарь и по чему можно оный узнать и различить от других вещей, а особливо от произведенного искусственного янтаря, како их делают китайцы. Еще ж можно описать и все различные онаго роды и свойства, как например, что он привлекает к себе разные легкие вещи, что иногда находятся в нем всякие насекомые, рыбы, частицы трав и проч.» [Там же: 757]. Вторую часть предполагалось посвятить месторождениям янтаря и способам его добычи, в третьей — показать состав минерала и определить его место в ряду ископаемых. Подчеркивалось значение химического эксперимента в установлении подлинности янтаря, а также актуальность объяснения наличия в нем инклюзов. Четвертую часть Волынский предполагал посвятить описанию пользы янтаря в медицине и употреблению его в быту. Также он предложил поместить в каталог сведения о Янтарной комнате. Предложение заслуживает вни-

[31] Эта сторона деятельности Волынского до сих пор не получила оценки и требует дальнейшего исследования. В публикациях последних десятилетий [Петрухинцев 2014: 963–987] представлен обстоятельный свод архивных источников по «делу Волынского», требующих проработки и в аспекте темы настоящей статьи.

мания, так как считается, что до воцарения Елизаветы Петровны о существовании Янтарной комнаты в России не вспоминали.

Развернутые ответы на поставленные А. П. Волынским вопросы появятся в 1750-е годы в работах М. В. Ломоносова, но впервые изложить их в общедоступной форме было поручено Г. В. Рихману (1711–1753), в то время студенту Академии по классу физики, а позднее действительному члену Академии наук и художеств. Первая научно-популярная статья «О янтаре» на русском языке была опубликована в мае 1739 г. в «Примечаниях» к газете «Санкт-Петербургские ведомости» [Рихман 1739: 149–164][32].

Статья демонстрирует знакомство Рихмана с зарубежными работами, в частности, упомянутого выше Ф. Я. Гартмана и Ф. Гофмана и, очевидно, с проектом Волынского. Рассуждения автора о химическом составе янтаря находятся в рамках минералогической концепции Г. Агриколы, главные идеи которой и в XVIII в. поддерживались многими европейскими учеными:

> Янтарь есть не что иное, как чистое каменное масло, которое от железной или купоросной кислости сгустело, и смешавшись с несколькими земляными частицами помалу как в земле, так и в море твердость свою получило ‹...› Вероятно кажется, что желтой янтарной цвет происходит от тучных и серных частиц, а белой от морской соли [Рихман 1739: 160].

Под «каменным маслом»[33] в более ранних источниках понимали нефть, но в начале XVIII в. — чаще масло, выделяемое квасцовым сланцем и содержащее соляную и купоросную кислоты.

В отличие от большинства зарубежных авторов, Рихман, признавая в целом лечебные свойства янтаря и представляя читателю его производные — масло, соль, настойку, — вкладывает в свои комментарии определенную долю скепсиса. Так, он пишет:

> Янтарь и в лекарствах не последнее место имеет; но сие не к одному только попечению искусных докторов, да иногда и к самому случаю причитать должно. Его дают как внутрь тела, так и снаружи употребляют. В последнем случае носят его одни, нанизавши на нитку, на шее, а другие сердечками и крестиками, в такой надежде, бутто он весь яд в себя вбирает. Такое мнение

[32] Полное имя автора в публикации не указано и лишь обозначено буквой «Р». В докладах Академии 1739 г. Рихману приписаны две статьи — о янтаре и о постепенных изменениях поверхности Земли, опубликованные в разных выпусках «Примечаний» в том же году, — с оговоркой: «...автором которых вполне может быть г-н Рихман» (von welchen wohl herr Richmann der verfasser seyn mag) [Материалы 1885–1900 (6): 494]. Модальность сообщения свидетельствует, что янтарь все еще оставался на периферии научных дискуссий. Авторство Рихмана подтверждено дальнейшими библиографическими описаниями.

[33] Позднее вслед за М. В. Ломоносовым термин применяли для обозначения одной из разновидностей жидкой минеральной смолы.

> произошло, без сомнения, оттого, что он к себе другия легкия тела притягивает. Но сие не один только янтарь делает, но многия другия тела, которыя наперед надобно много обо что-нибудь тереть; а когда они висят на шее, тогда ни обо что не трутся и следовательно ничего к себе притягать не могут. При сем можно бы еще и о том спросить, для чего притягают они только ядовитыя материи, а и не те, которые яду противны [Рихман 1739: 163].

Изложив распространенное мнение о лечебном воздействии запаха дыма, исходящего от воскуренного на углях янтаря, Рихман замечает: «Однако ж мы оставляем сие на рассуждение читателя, сколько во всем том на янтарь надеяться можно» [Там же: 164].

Вслед за Волынским Рихман упоминаниет о важности Янтарной комнаты как произведения искусства и как дипломатического подарка.

Заключение

По завершении следствия (1734) собранные предметы были отосланы в гоф-интендантскую контору [Дело 1731–1734. Л. 15], учрежденную императрицей в 1733 г. и располагавшуюся в Петербурге, куда еще раньше, в 1732-м, переехал двор. Сопоставление реестра возвращенных вещей с более поздними описями предметов из Царского Села позволяет установить некоторые типологические соответствия. Так, среди янтарных вещей, принятых подмастерьем Роггенбукком от Камер-цалмейстерской конторы для починки в 1765 г. [Дело 1765. Л. 1 об.–6 об.], значатся две шкатулочки, оклеенные внутри «лазоревым» бархатом, песочные часы, «шандалец ентарной троегранной»[34], четыре ложечки, чарочка, три зеркала с оклеенными янтарем рамами, «девять коробочек ентарных кругленьких»[35]. Хотя аналогичные экземпляры находились в сундуке из дома Анны Иоанновны, скупость описаний в обоих реестрах не позволяет судить об их идентичности.

Архивный документ, рассматриваемый в настоящей статье, — свидетельство масштаба собрания художественного янтаря, находившегося в Петербурге в первой трети XVIII в. Неизвестно, сколько всего предметов было в сундуке: с учетом украденных и упомянутых из оставшихся получается более 70; в их числе как распространенные, так и достаточно редкие. Не каждая крупная европейская кунсткамера того времени могла позволить себе художественный янтарь в таком объеме и разнообразии. С полным основанием можно говорить о существовании уже на данном этапе обширного собрания художественного янтаря императорской фамилии, предметы которого позднее экспонировались в витринах Янтарной комнаты.

Интерес императрицы к янтарным произведениям искусства — потенциальным предметам коллекционирования, равно как и ее содействие ис-

[34] В реестре украденных вещей — «подсвешник ентарной треугольной».
[35] Так могли называться табакерки.

следованиям янтаря и пополнению коллекции Академии наук натуральными образцами, очевиден. Не исключено наличие у нее и собственных янтарных вещей, а также связей по их заказу и приобретению: свекровь Анны Иоанновны Елизавета София Бранденбургская (1674–1748), с которой императрица поддерживала отношения и находясь в России, приходилась дочерью покровителю янтарного искусства курфюрсту Бранденбурга Фридриху Вильгельму I (1620–1688). На многие вопросы еще предстоит ответить. «Царствование Анны Иоанновны, несмотря на наметившиеся в последние десятилетия серьезные сдвиги в его осмыслении, все еще во многом остается если не "белым", то уж по меньшей мере "серым" пятном в нашей картине российского исторического процесса в XVIII столетии» [Петрухинцев 2014: 9]. Соглашаясь с данным утверждением, приходится признать наличие «белых пятен» и в истории культурного освоения янтаря в России 1730-х годов.

Не принадлежа к категории долговечных предметов, янтарь, тем не менее, обретал свое место в частных домах, кабинетах аристократов, дворцах и публичном музее[36]. Вне стен Кунсткамеры это было преимущественно стихийное собирательство, позднее ставшее базой для систематического коллекционирования. Кроме собирателей были и те, кто включал янтарь в свою повседневную жизнь, просто следуя моде, как в случае с табакерками — увлечением, разделяемым широким кругом просвещенных аристократов в России и за рубежом. Если «драгоценные предметы служили «конкретными манифестациями благосостояния» [Pomian 1990: 5], то изготовленные из экзотических материалов — признаком просвещенности и широты интересов их обладателей. Похоже, Анна Иоанновна относилась к последней категории интересующихся янтарем, а вещи из сундука предназначались для украшения кабинета императрицы или других покоев новой резиденции.

Функционирование янтаря в культурной жизни российского общества XVIII в. составляет тему дальнейших исследований, для раскрытия которой необходим учет документальных свидетельств перемещения предметов, находившихся в распоряжении императорского двора и в частных руках, рассредоточенных в разных архивных фондах. Так, до сих пор не обнаружены списки вещей, перевезенных Петром I из Оружейной палаты для Петербургской Кунсткамеры в 1714 г.; мало известно о содержании янтарного кабинета из кунсткамеры императора Петра III (1728–1762) в Ораниенбауме [Мыльников и др. 2000: 43; Хартанович и др. 2014: 645], а также о провенансе дошедших до нашего времени янтарных произведений искусства из собраний ГМЗ «Царское Село», Музеев Московского

[36] Однако, как показывает исследование документов комиссий по описанию имущества высшего слоя дворян 1730–1740 гг., проведенное Ю. А. Тихоновым, янтарные предметы в домах петербургской и московской знати встречались гораздо реже, чем изготовленные из других материалов, включая хрусталь, фарфор, черепаховый панцирь. Их виды преимущественно отмечены в разряде посуды: «ложка, рассольник, тарелка, фляжечка, чарка» [Тихонов 2008: 289].

Кремля и Эрмитажа. Поэтому каждый документированный эпизод важен как новый штрих к общей картине.

Анализ документа, потребовавший привлечения широкого круга источников, позволил представить десятилетие правления Анны Иоанновны как этап истории культурного освоения янтаря в России и обозначить его как время формирования совокупной «протоколлекции» императорской фамилии, а также Академии наук, объединившей натуральные образцы и предметы искусства, вошедшие впоследствии в российские музейные собрания. По крайней мере мы можем отметить конкретные шаги, предпринятые в данном направлении.

Источники

Архивные

Дело 1731–1734 — Дело о краже из дома Анны Иоанновны янтарных вещей // РГИА. Ф. 467. Оп. 4. 1731–1734. Д. 984.

Дело 1765 — Царскосельское Дворцовое управление. Контора строений Царского Села. Дело о присылке янтарных вещей для починки из ведомства камер-цалмейстерской конторы в Царское Село // РГИА. Ф. 487. Оп. 13. 1765. Д. 60. Л. 1 об. — 6 об.

Гартман — Байеру 1738 — Гартман М. Ф. Письмо Г. З. Байеру // СПбФ АРАН. Ф. 784. Оп. 2. Д. 5. Л. 136–137 об.

Опубликованные

Беляев 1800 — *Беляев О.* Кабинет Петра Великого ... Отд. 1. СПб.: Имп. Тип., 1800.

Бумаги 1905 — Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731–1740 г. / Собр. и изд. под ред. А. Н. Филиппова. Т. 7: 1738; январь — июнь. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1905.

Есипов 1861 — *Есипов Г. В.* Приложения к статье «Ссылка князя Меншикова» [Отечественные записки. 1861. № 1] // Отечественные записки. Т. 135. [№ 3]. 1861. Паг. разд.

Книга 1878 — Книга записная имянным письмам и указам императриц Анны Иоанновны и Елисаветы Петровны Семену Андреевичу Салтыкову. 1732–1742 / С предисл. А. Кудрявцева. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1878.

Корсаков 1880 — *Корсаков Д. А.* Воцарение императрицы Анны Иоанновны: Исторический этюд. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1880.

Ливен 1902 — [*Ливен Г. Э.*] Путеводитель по кабинету Петра Великого и Галерее драгоценностей. 2-е изд. СПб.: Тип. А. Бенке, 1902.

Ломоносов 1954 — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 5: Труды по минералогии, металлургии и горному делу. 1741–1763. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954.

Материалы 1885–1900 — Материалы для истории Императорской Академии наук. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1885–1900.

Опись 1901 — Опись имущества, оставшегося по смерти царевны Натальи Алексеевны // Доклады и приговоры, состоявшиеся в правительствующем Сенате в цар-

ствование Петра Великого, изданные Императорскою академиею наук. Т. 6: Год 1716-й. Кн. 1 (январь — июль) / Под ред. Н. Ф. Дубровина. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1901. С. 534–558.

Пекарский 1862 — Науки и литература в России при Петре Великом. Введение в историю Просвещения в России XVIII столетия / Исслед. П. Пекарского. Т. 1. СПб.: Тип. Т-ва «Общественная Польза», 1862.

Письма 1862 — Письма русских государей и других особ царского семейства. Т. 4: Переписка герцогини курляндской Анны Ивановны. М.: Тип. С. Орлова, 1862.

Письма 1964 — Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 11. Вып. 2 (июль — декабрь 1711 года) / [Ред. кол.: Б. Б. Кафергауз и др.]. М.: Наука, 1964.

Письма 1992 — Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 13. Вып. 1 (январь — июнь 1713) / Отв. ред. А. А. Преображенский. М.: Наука, 1992.

Позье 1870 — [*Позье И.*] Записки придворного брильянтщика Позье о пребывании его в России с 1729 по 1764 г. (Перевод с франц. неизданной рукописи) // Русская старина. Т. 1. [Вып. 1]. 1870. С. 41–127.

Рихман 1739 — *Р.* [*Рихман Г. В.*] О янтаре // Примечания к Ведомостям. 1739. Ч. 38–41. С. 149–164.

Савваитов 1865 — *Савваитов П. И.* Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей Архива Московской Оружейной палаты: С объяснительным указателем. СПб.: В Тип. Имп. Акад. наук, 1865.

Сборник выписок 1872 — Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом. М.: Университет. тип., 1872.

Семевский 1990 — *Семевский М. И.* Царица Катерина Алексеевна, Анна и Виллем Монс, 1692–1724: Очерк из русской истории XVIII в. Л.: Худ. лит., Ленинград. отд-е, 1990. (Репр. изд. 1884 г.).

Успенский 1906 — Записные книги и бумаги старинных дворцовых приказов: Документы XVIII–XIX вв. бывшего Архива Оружейной Палаты / Описал А. Успенский. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1906.

Флоренский 1923 — *Флоренский П.* Опись панагий Троице-Сергиевой лавры XII–XIX веков. [Сергиев]: Изд. Сергиевского Гос. Ист.-Худ. Музея, 1923.

Alberti 1739 — *Alberti M.* Dissertatio inauguralis chymico-medica de succini solutione ferme radicali. Halae: Hendel, 1739.

Ancher 1737 — *Ancher P. K.* Dissertatio Physico-Historica De Succino Danice Raf ... Havnia: Berling, 1737.

Birch 1756–1757 — *Birch Th.* The history of the Royal Society of London for improving of natural knowledge, from its first rise ...: 4 vols. London: Printed for A. Millar, 1756–1757.

Conspectus 1750 — Conspectus Numorum Tam Antiquorum Quam Recentiorum Omnis Metalli Atque Moduli Collectorum A Phil. Iac. Hartmanno ... [S. l.]: [n. e.], 1750.

Czihak 1899 — *Czihak E. von*. Der Bernstein als Stoff für das Kunstgewerbe // Die Grenzboten: Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst. Bd. 58. Heft. 2. 1899. S. 179–188, 288–298.

Gottsched 2016 — [*Gottsched J. Ch.*]. Johann Christoph Gottsched Briefwechsel. Historisch-kritische Ausgabe im Auftrage der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Bd. 10 / Hrsg. von D. Düring, M. Rudersdorf. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2016.

Grey 1726 — *Grey E.* Choice manual, or rare and selected secrets in physick and chirurgery ... London: J. Clarke, 1726.

Hartmann 1677 — *Hartmann Ph. J.* Hartmann, Succini Prussici physica & civilis historia cum demonstratione ex autopsia & intimiori rerum experientia deducta. Francofurti: Hallervord & Andre, 1677.

Hartmann 1710 — *Hartmann M. Ph.* Dissertatio inauguralis medica de succino: ejusque summa in medicina efficacia. Leyden: A. Elzevier, 1710.

Kemper 1682 — *Kemper Th.* Dissertationem Medicam De Succino ... Ienae: Literis Krebsianis, 1682.

Kettilby 1734 — *Kettilby M.* A. collection of above three hundred receipts in cookery, physick and surgery; for the use of all good wives, tender mothers, and careful nurses ... London: M. Kettilby, 1734.

Kircher 1678 — *Kircher A.* Romani Collegii Societatis Jesu Musæum Celeberrimum ... Amsterdam: Jansson-Waesberg, 1678.

Köhne 1882 — *Köhne B. von.* Berlin, Moskau, St. Petersburg: 1649 bis 1763; ein Beitrag zur Geschichte der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Brandenburg-Preussen und Russland. Berlin: Verlag des Vereins für die Geschichte Berlins, 1882.

Lémery 1711 — *Lémery N.* New curiosities of art and nature: or a Collection of the most valuable secrets in all arts and sciences ... London: J. King & J. Morphew, 1711.

Merchati 1719 — *Merchati M.* Metallotheca ... Romae: Apud Jo: Mariam Salvioni Typographum Vaticanum, 1719.

Musei 1745 — *Musei* Imperialis Petropolitani: Qua continentur res naturalis ex regno minerali. Vol. 1. SPb.: Typis Academiae scientiarum Petropolitanae, 1745.

Reimann 1714 — *Reimann Ch. F.* Dissertatio physico-experimentalis de succino electricorum principe ... Königsberg: Reusner, 1714.

Sanden 1714 — *Sanden H.* Dissertatio Physico Experimentalis De Succino Electricorum Principe, Quam Consensu Amplissimæ Facultatis Philosophicae. Regiomonti (Königsberg): Reusner, 1714.

Sendel 1742 — *Sendel N.* Historia Succinorum corpora aliena involventium, et natura opere pictorum et caelatorum. Lipsiae: Io. Fridericum Gleditschium, 1742.

Schenck 1671 — *Schenck J. Th.* Exercitationem Academicam De Succino. Ienae: Nisius, 1671.

Terzago 1666 — *Terzago P. M.* Museo ò Galeria adunata dal sapere e dallo studio del Sig. Canonico Manfredo Settala ... Tortona: Per li Fligliuoli del qd. Elifeo Viola, 1666.

The philosophical transactions 1749 — The philosophical transactions and collections to the end of the year MDCC, abridged, and disposed under general heads. Vol. 2. 1749.

Thilo 1663 — *Thilo I.* Dissertatio Physico-Historica De Succino Borussorum Prima Nomina, Descriptionem & materiam eius exhibens ... Lipsiae: Michaelis, 1663.

Thilo 1668 — *Thilo G.* Exercitatio e Philosophia Naturali de Succino ... Wittebergae: Henckelius, 1668.

Vest 1702 — *Vest J.* Dissertatio Inauguralis Medica Exhibens Succinum, physice et medice consideratum. Erfordiae: Kindlebiano, 1702.

Справочные издания

СлРЯ XVIII в. — Словарь русского языка XVIII века. Т. 1–. Л./СПб.: Наука, 1984–.

Сокращения

РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук.

Литература

Ельчанинова, Ельчанинов 2015 — *Ельчанинова О. Ю., Ельчанинов А. П.* Преемственность и новации законотворческой деятельности Анны Иоанновны // Юридические исследования. 2015. № 8. С. 112–126. https://doi.org/10.7256/2409-7136.2015.8.15681.

Жаркова 2013 — *Жаркова Н. Ю.* Имущество А. Д. Меншикова по неизвестной описи 1732 года // Петровское время в лицах — 2013: К 400-летию Дома Романовых (1613–2013): Материалы науч. конф. / Науч. ред. И. В. Саверкина. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2013. (Тр. Гос. Эрмитажа; Т. 70). С. 162–173.

Костюк 2017 — *Костюк О. Г.* Галерея драгоценностей: Коллекции европейского ювелирного искусства. М.: Кучково поле, 2017.

Лифшиф и др. 2023 — Ведомости о разделении вещей их высочествам государыням цесаревнам, 1727 г. / Изд. подгот. А. Л. Лифшиц и др. М.: Науч. б-ка МГУ им. М. В. Ломоносова, 2023.

Мельникова-Григорьева 2008 — *Мельникова-Григорьева Е.* Безделушка, или Жертвоприношение простых вещей: Философически-семиотические заметки по пустякам. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.

Мыльников и др. 2000 — *Мыльников А. С., Радзюн А. Б., Суслова И. В.* Ораниенбаумская кунсткамера Петра III: К проблеме реконструкции инкорпорированных музейных собраний // 285 лет Петербургской Кунсткамере: Материалы итоговой науч. конф. МАЭ РАН, посвященной 285-летию Кунсткамеры / Отв. ред. Ч. М. Таксами. СПб.: Наука, 2000. С. 35–51.

Петрухинцев 2014 — *Петрухинцев Н. Н.* Внутренняя политика Анны Иоанновны (1730–1740). М.: Полит. энциклопедия, 2014.

Тихонов 2008 — *Тихонов Ю. А.* Мир вещей в московских и петербургских домах сановного дворянства: (по новым источникам первой половины XVIII в.). М.: Кучково поле, 2008.

Хартанович и др. 2014 — Летопись Кунсткамеры. 1714–1836 / Авт.-сост. М. Ф. Хартанович, М. В. Хартанович; Отв. ред. Н. П. Копанева, Ю. К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2014.

Черникова 2017 — *Черникова Т. В.* Царствование Анны Иоанновны — реалии и исторические мифы // Люди и тексты: Исторический альманах. Вып. 10. 2017. С. 17–217.

Шимко 1891 — *Шимко И. И.* Новые данные к биографии кн. Антиоха Дмитриевича Кантемира и его ближайших родственников. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891.

Шитова 2023 — *Шитова Л. А.* Драгоценные панагии XVIII–XIX веков из ризницы Троице-Сергиевой лавры в собрании Сергиево-Посадского музея. М.: Сев. паломник, 2023.

Netzer 1993 — *Netzer S.* Bernsteingeschenke in der preussischen Diplomatie des 17. Jahrhunderts // Jahrbuch der Berliner Museen. Bd. 35. 1993. S. 227–246.

Pomian 1990 — *Pomian K.* Collectors and curiosities. Paris and Venice / Trans. by E. Wiles-Portier. Oxford: Polity Press, 1990.

References

Chernikova, T. V. (2017). Tsarstvovanie Anny Ioannovny — realii i istoricheskie mify [The reign of Anna Ioannovna — realities and historical myths]. *Liudi i teksty: Istoricheskii al'manakh, 10,* 17–217. (In Russian).

El'chaninova, O. Yu., & El'chaninov, A. P. (2015). Preemstvennost' i novatsii zakonotvorcheskoi deiatel'nosti Anny Ioannovny [Continuity and innovations of the legislative

activity of Anna Ioannovna]. *Iuridicheskie issledovaniia, 2015*(8), 112–126. https://doi.org/10.7256/2409-7136.2015.8.15681. (In Russian).

Khartanovich, M. F., et al. (Eds.) (2014). *Letopis' Kunstkamery. 1714–1836* [Chronicle of the Kunstkamera. 1714–1836]. MAE RAN. (In Russian).

Kostiuk, O. G. (2017). *Galereia dragotsennostei: Kollektsii evropeiskogo iuvelirnogo iskusstva* [The gallery of jewels: Collections of European jewellery art]. Kuchkovo pole. (In Russian).

Lifshits, A. L., et al. (Eds.). (2023). *Vedomosti o razdelenii veshchei ikh vysochestvam gosudaryniam tsesarevnam, 1727 g.* [Statements on the division of things to their Highnesses the Tsarevnas, 1727]. Nauch. b-ka MGU imeni M. V. Lomonosova. (In Russian).

Mel'nikova-Grigor'eva, E. (2008). *Bezdelushka, ili Zhertvoprinoshenie prostykh veshchei: Filosoficheski-semioticheskie zametki po pustiakam* [The trinket, or the sacrifice of simple things: Philosophical and semiotic notes on trifles]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Myl'nikov, A. S., Radziun, A. B., & Suslova, I. V. (2000). Oranienbaumskaia kunstkamera Petra III: K probleme rekonstruktsii inkorporirovannykh muzeinykh sobranii [Kunstkamera of Peter III in Oranienbaum: On the Problem of Reconstruction of Incorporated Museum Collections]. In Ch. M. Taksami (Ed.). *285 let Peterburgskoi Kunstkamere*: *Materialy itogovoi nauchnoi konferentsii MAE RAN, posviashchennoi 285-letiiu Kunstkamery* (pp. 35–51). Nauka. (In Russian).

Netzer, S. (1993). Bernsteingeschenke in der preussischen Diplomatie des 17. Jahrhunderts. *Jahrbuch der Berliner Museen, 35*, 227–246.

Petrukhintsev, N. N. (2014). *Vnutrenniaia politika Anny Ioannovny* (*1730–1740*) [Domestic policy of Anna Ioannovna]. Politicheskaia entsiklopediia. (In Russian).

Pomian, K. (1990). *Collectors and curiosities*. *Paris and Venice* (E. Wiles-Portier, Trans.). Polity Press.

Shitova, L. A. (2023). *Dragotsennye panagii XVIII–XIX vekov iz riznitsy Troitse-Sergievoi lavry v sobranii Sergievo-Posadskogo muzeia* [Precious panagias of the 18th–19th centuries from the sacristy of the Trinity Lavra of St. Sergius in the collection of the Sergiev Posad Museum]. Severnyi palomnik. (In Russian).

Tikhonov, Iu. A. (2008) *Mir veshchei v moskovskikh i peterburgskikh domakh sanovnogo dvorianstva*: (*po novym istochnikam pervoi poloviny XVIII v.*) [The world of things in the Moscow and Saint Petersburg houses of the high-ranking nobility (according to new sources of the first half of the 18th century)]. Kuchkovo pole. (In Russian).

Zharkova, N. Iu. (2013). Imushchestvo A. D. Menshikova po neizvestnoi opisi 1732 goda [Estate of A. D. Menshikov according to an unknown inventory of 1732]. In I. V. Saverkina (Ed.). *Petrovskoe vremia v litsakh — 2013: K 400-letiiu Doma Romanovykh (1613–2013): Materialy nauchnoi konferentsii* (pp. 162–173). Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).

Информация об авторе

Ирина Алексеевна Полякова
кандидат философских наук
доцент, Высшая школа коммуникаций и креативных индустрий,
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Россия, 236041, Калининград,
ул. А. Невского, д. 14
✉ *i-polyakova@rambler.ru*

Information about the author

Irina Alekseevna Polyakova
Cand. Sci. (Philosophy)
Associate Professor, The Higher School of Communication and Creative Industries, Immanuel Kant Baltic Federal University
Russia, 236041, Kaliningrad, Alexander Nevsky Str., 14
✉ *i-polyakova@rambler.ru*

Ю. В. Боровик [a]
✉ *iulia.borovik@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-5891-9189

А. А. Михеева [a]
✉ *anna.mikheeva@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-4215-9461

М. В. Устьянцева [a]
✉ *maria.ustiantseva@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-7253-842X

Н. С. Щербакова [a]
✉ *shcherbakova.nadezhda@urfu.ru*
https://orcid.org/0009-0003-9541-3624

[a] *Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Россия, Екатеринбург)*

Средневековые образцы и новые технологии в позднем переплете старообрядческих мастеров Южного Урала и Зауралья

Аннотация. Статья посвящена репрезентации средневекового наследия в старообрядческой культуре на рубеже XIX–XX вв., когда в обществе менялось восприятие староверов: они стали рассматриваться прежде всего как хранители народных демократических традиций, «древлего благочестия» и старины. Внимание сфокусировано на технологических изменениях в переплетном деле старообрядцев, предпочитавших массивный переплет, на основе деревянных крышек, в коже с тиснением. Книги в таких переплетах из Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета и библиотек Челябинской области составили источниковую базу. Анализ записей, штампов, оттисков на кожаном покрытии книг позволил идентифицировать работы четырех ранее неизвестных старообрядческих мастеров, создававших переплеты на Южном Урале и в Зауралье. Для каждого из них были выявлены характерные технологические приемы, реконструирован арсенал тисненого декора. Обоснован вывод о том, что средневековый переплет продолжал культивироваться старообрядцами, однако не только столичные, но и региональные мастера на рубеже XIX–XX вв. обращались к новационным конструктивным решениям и материалам, а также активно использовали именную маркировку в целях рекламы.

Ключевые слова: книга, средневековый переплет, переплетчики, технологии, новации, старообрядчество, декор, тиснения, Южный Урал, Зауралье

© Ю. В. БОРОВИК, А. А. МИХЕЕВА, М. В. УСТЬЯНЦЕВА, Н. С. ЩЕРБАКОВА, 2025

EDN: TVGHWP

Благодарности. Исследование выполнено по госзаданию «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов», финансируемого Минобрнауки России, FEUZ-2023-0018.

Авторы выражают глубочайшую признательность старшему научному сотруднику ЛАИ УрФУ С. А. Белобородову, преподавателю кафедры музееведения и туризма Челябинского государственного института культуры Т. В. Зайцевой, а также проректору Екатеринбургской духовной семинарии о. Петру Мангилеву за сведения о деятелях поморского согласия на Южном Урале и переплетчиках Челябинска. Благодарим зав. отделом редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН А. Ю. Бородихина, старшего научного сотрудника этого отдела А. А. Юдина, старшего научного сотрудника отдела археографии и источниковедения Института истории СО РАН Л. В. Титову и научного сотрудника этого отдела Н. А. Старухина за возможность детального изучения переплетов книг, полученных от алтайских поморцев.

Для цитирования: *Боровик Ю. В., Михеева А. А., Устьянцева М. В., Щербакова Н. С.* Средневековые образцы и новые технологии в позднем переплете старообрядческих мастеров Южного Урала и Зауралья // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 302–334. EDN: TVGHWP.

Поступило 6 августа 2024 г.; принято 2 ноября 2025 г.

Iu. V. Borovik [a]
✉ *iulia.borovik@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-5891-9189

A. A. Mikheeva [a]
✉ *anna.mikheeva@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-4215-9461

M. V. Ustjantseva [a]
✉ *maria.ustiantseva@urfu.ru*
https://orcid.org/0000-0002-7253-842X

N. S. Shcherbakova [a]
✉ *shcherbakova.nadezhda@urfu.ru*
https://orcid.org/0009-0003-9541-3624

[a] *Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Russia, Yekaterinburg)*

Medieval samples and new technologies in late binding by Old Believer masters of the Southern Urals and Trans-Urals

Abstract. The article is devoted to the representation of medieval heritage in Old Believer culture at the turn of the 19th–20th centuries, when society's attitude towards Old Believers changed: they

© Iu. V. BOROVIK, A. A. MIKHEEVA, M. V. USTJANTSEVA, & N. S. SHCHERBAKOVA, 2025

were perceived as guardians of folk democratic traditions, "ancient piety", and antiquity. The focus is on technological changes in the bookbinding of the Old Believers, who cultivated massive binding in embossed leather, made by hand on the basis of wooden covers. The source base consists of books in such bindings from the Antiquities Repository of the Ural Federal University's Laboratory of Archaeographical Studies and libraries of the Chelyabinsk Region. Analysis of the notes, stamps, and embossing on the leather cover of the books allows us to identify the work of four previously unknown Old Believer masters who created bindings in the Southern Urals and Trans-Urals. For each of them, characteristic technological techniques were identified, and an arsenal of embossed decor was reconstructed. The conclusion is substantiated that medieval binding continued to be cultivated by the Old Believers. However, not only the metropolitan but also regional craftsmen at the turn of the 19th–20th centuries turned to innovative design solutions and materials when creating books, and also actively used name marking of their products for positioning in the market.

Keywords: book, medieval binding, bookbinders, technologies, innovations, Old Believers, decor, embossing, South Urals, Trans-Urals

Acknowledgements. The research was carried out under the state assignment "Regional Identity of Russia: Comparative Historical and Philological Research", funded by the Ministry of Education and Science of Russia, no. FEUZ-2020-0056.

The authors express their deepest gratitude to the senior research fellow of the LAS UrFU, Sergei Beloborodov, to the teacher of the Department of Museology and Tourism of the Chelyabinsk State Institute of Culture, Tatyana Valentinovna Zaitseva, and also to the vice-rector of the Yekaterinburg Theological Seminary, Fr. Petr Mangilev, for information about the Pomor community activists in the Southern Urals and the bookbinders of Chelyabinsk. They would like to thank the head of the Department of Rare Books and Manuscripts of the State Public Scientific Technical Library SB RAS Andrey Yu. Borodikhin, senior researcher at this Department Aleksei A. Yudin, senior researcher of Sector of Archaeography and Source Study of Institute of History SB RAS Lubov V. Titova and researcher of this Sector Nikolay A. Starukhin for the opportunity to study in detail the book bindings of the Altai Old Believers Pomor communities.

To cite this article: Borovik, Iu. V., Mikheeva, A. A., Ustjantseva, M. V., & Shcherbakova, N. S. (2025). Medieval samples and new technologies in late binding by Old Believer masters of the Southern Urals and Trans-Urals. *Shagi / Steps, 11*(4), 302–334. EDN: TVGHWP. (In Russian).

Received August 6, 2024; accepted November 2, 2025

Книги, изданные до церковной реформы середины XVII в., являлись для старообрядцев основой самоидентификации, были востребованы, переписывались и перепечатывались. Для богослужебных и святоотеческих текстов старообрядцы часто воспроизводили средневековый тип обиходного переплета, сформировавшийся в XVI–XVII в. под влиянием византийских, южнославянских, европейских образцов: листовой блок сшивался и соединялся с деревянными крышками, которые полностью или частично обтягивались тканью или кожей, последняя нередко украшалась тиснением. Многие операции в переплетном деле неоднократно изменялись, и образцы переплета, на которые ориентировались староверы, были результатом длительной эволюции [Мокрецова и др. 2003: 56–78, 94; Мокрецова 2005: 52; Цхай 2022: 22–31]. Изучение спектра приемов переплета у «ревнителей древлего благочестия» позволяет проследить, в каком виде эта эволюция продолжилась и как отразилась на внешних формах старообрядческой книжности. Мы рассматриваем переплетное мастерство староверов уральского региона — территории с развитым промышленным производством, промыслами, торговлей и заметной долей старообрядческого населения во второй половине XIX — начале XX в. Подобное направление исследования перспективно для выявления границ изменяемости материальной культуры в консервативно ориентированных религиозных сообществах в период активного внедрения технологических новаций и механизации части ручного труда. Кроме того, в это время в образованном обществе кардинально менялось отношение к староверам: превалировавшее ранее представление о них как о религиозных фанатиках под влиянием пореформенной историографии сменялось образом хранителей народных демократических традиций, «древлего благочестия» и старины.

На культивирование староверами «книгопереплетного художества допетровской Руси» указывал в начале XX в. исследователь Павел Симони после общения с петербургским мастером Ф. А. Королевым, учившимся переплетному делу в Поволжье у старообрядческого священника. Кроме того, П. К. Симони опирался на пояснения москвича Г. Е. Евлампиева, изготовлявшего переплеты для богослужебных книг синодальной и единоверческой типографий [Симони 1903: 1–17, 211–244]. Отсылки к комментариям Королева и Евлампиева приводил С. А. Клепиков, обосновывая тезис об использовании столичными переплетчиками техник конца XVI — XVII в. для выполнения заказов старообрядцев на рубеже XIX–XX вв. [Клепиков 1976: 52]. При этом приемы создания переплета не являлись объектом его исследования. Развернутый анализ практик шитья, применявшихся в конце XIX — начале XX в., в том числе обоими корреспондентами Симони, позволил реставратору А. К. Круглову отметить упрощение технологий книжного дела и у приверженцев старины: в создании переплетов книг для староверов уже активно использовались новые приемы (технология отдельного изготовления деревянных крышек в коже, куда затем вставлялся книжный блок, использование пресса

с подогревом для нанесения тисненого декора с матриц) [Круглов 2022: 289]. Все эти новации ускоряли производственные процессы и позволяли выдерживать конкуренцию на рынке, стремительно менявшемся за счет механизации и специализации. Исследователи старообрядчества неоднократно отмечали, что переплетным ремеслом в регионах занимались многие деятели разных согласий [Покровский 1984: 15–31; Починская 2000: 55–58; 2001: 145–147, 154; Клюкина 2002]. Однако специальных работ, связанных с изучением старообрядческих переплетов средневекового типа на рубеже XIX–XX вв., совсем немного (см., например: [Белова 2013; Логунова 2017; 2018; Новикова 2021: 91–122]), в отличие от активно развивающихся исследований переплетов книг гражданской печати [Золотова 2008; 2011; 2022; Леденева 2017; Маркова 2020; 2023; Радишаускайте 2021; Устьянцева 2018; 2019]. Даже для предварительного изучения должен быть введен в научный оборот достаточный объем материалов — развернутые описания книг, которые позволили бы выявлять мастеров, работавших в технике средневекового обиходного переплета и анализировать конструктивные и декоративные элементы их продукции. Применительно к горнозаводской части Южного Урала и сопредельному югу Зауралья провести подобное исследование оказалось вполне возможно путем сплошного просмотра переплетов в нескольких собраниях ЛАИ УрФУ и обращения к имеющимся описаниям.

Выбор территориальных рамок исследования обусловлен тем, что южные районы Урала и Зауралья в конце XIX — начале XX в. характеризовались не только сочетанием активно развивающихся промышленных производств, сельского хозяйства, добывающих промыслов, ремесла и торговли, но еще и значимой долей старообрядцев среди населения [Мангилев и др. 2019; Антипин, Шестаков 2021]. Здесь были крупные старообрядческие общины поморского, часовенного и белокриницкого согласий с частными и общинными собраниями кириллических книг, часть которых впоследствии была передана в государственные хранилища и сейчас доступна для изучения. Многие из этих книг были снабжены дешевыми бумажными или картонными обложками, но заметное их количество облечено в более дорогие и сложные в исполнении кожаные переплеты на основе деревянных крышек.

Источники

В ходе исследования были проанализированы переплеты кириллических книг из шести собраний ЛАИ УрФУ: Горнозаводского, Далматовского, Курганского, Челябинского, Северо-Челябинского, Шадринского. В них насчитывается 1037 единиц хранения, среди которых 293 (28%) книги имеют кожаный переплет с тиснением. Многие из переплетов существенно деформированы, на них есть следы бытовой реставрации, порой с использованием весьма экзотичных приемов и подручных материалов. При изучении отремонтированных книг меньше шансов обнаружить запись или маркировочный знак мастера-переплетчика — они мог-

ли не сохраниться или быть заклеены; качество покрытия, сохранность и читаемость тиснений в этом случае также оставляют желать лучшего. Однако цельнокожаный переплет представляет собой довольно прочную конструкцию, поэтому у большинства книг он все-таки вполне пригоден для анализа.

Кроме того, в исследовании также использовался вторичный источник — полные археографические описания 533 кириллических книг из трех собраний ЛАИ УрФУ [Мангилев и др. 2019: 119–384; Беляева и др. 1991: 54–75][1] и 191 рукописи из девяти фондохранилищ Челябинска, Златоуста, Миасса, Сатки, размещенные на сайте Челябинской областной библиотеки со снимками их переплетов [Мухина, Яхнина 2006][2]. Вторичный источник включает сведения об основных материалах переплета, наличии тиснения, содержании записей на книгах, иногда комментарии о бытовании книги. На основе информации в подробных описаниях был произведен отбор переплетов средневекового типа, в том числе 31 рукопись из Челябинской области.

Поскольку три южноуральских собрания ЛАИ УрФУ — Горнозаводское, Северо-Челябинское и Челябинское — пока не имеют полных описаний, при работе с ними использовались краткие каталоги, куда включена персонифицированная информация из записей о владельцах, читателях, переписчиках и переплетчиках книг [Каталог 1994–2000].

Методика

В качестве основных методов работы с источниками использовались систематизация параметров (материалы, оттиски инструментов для тиснения, технологии соединения переплета), их сравнительный анализ и атрибуция мастеру-переплетчику согласно записям, маркировочным знакам и комплексам повторяющихся признаков в оформлении переплета.

На первом этапе были выявлены книги в цельнокожаных переплетах с именами переплетчиков. Технологические особенности шитья и соединений, четкие и рельефные тиснения на переплетах конкретного мастера рассматривались нами как образцы. Были описаны приемы, применявшиеся для создания переплета, и реконструирован комплекс тиснений от клише, находившихся в арсенале отдельного мастера. На втором этапе проводился визуальный сравнительный анализ не маркированных книг. В результате стало возможным соотнести имена мастеров переплетного дела, упоминавшихся в археографических описаниях, с более широким, чем было известно ранее, кругом изготовленных ими переплетов.

[1] В их числе описания 488 книг Курганского, 37 из Шадринского и восьми книг из Далматовского собраний ЛАИ УрФУ.

[2] К сожалению, в ресурс не включены снимки переплетов 49 книг из Челябинского музея искусств, среди которых многие, судя по описаниям на сайте, в кожаных переплетах с тиснениями и также имеют источниковый потенциал для исследования.

Маркировка и особенности работ четырех мастеров

В процессе изучения археографических описаний книг южноуральских собраний и валового визуального просмотра их переплетов на основе деревянных крышек в коже с тиснением был выделен круг работ и технологические приемы четырех мастеров конца XIX — начала XX в. На их основе можно рассматривать вопрос об изменениях практик «книжного строения» в это время.

1. Переплетчик Тимофей Никифорович Лавров, Оренбургская губерния, Челябинск[3], 1890–1910-е годы.

Старообрядец Т. Н. Лавров в начале XX в. упоминается в числе активных прихожан челябинского Свято-Никольского храма белокриницкого согласия [Антипин, Шестаков 2021: 34]. Переплетное дело было в числе его основных занятий. У Лаврова могли сделать как дешевый переплет для книг из библиотек челябинских учебных заведений — реального и духовного училищ, — так и дорогой по индивидуальному заказу. Известны переплеты книг гражданской печати с его маркировкой, выполненные на основе картона в коленкоре с кожаным корешком и углами [Зайцева 2021: 104–108]. В дополнение к ним мы обнаружили в трех собраниях ЛАИ УрФУ пять книг в переплетах средневекового типа, по которым можно значительно расширить представление об арсенале инструментов Т. Н. Лаврова, его приемах работы с материалами: переплеты двух рукописей точно атрибутируются этому мастеру, три — с высокой степенью вероятности.

До передачи на государственное хранение все пять книг бытовали на юге Урала и Зауралья: в Челябинске, Нижнем Уфалее, Еманжелинске Челябинской области, в районе Куртамыша Курганской области (ил. 14).

Все книги можно условно разделить на две части: первая — с указаниями переплетчика, вторая — книги без таких данных, но с аналогичными особенностями переплета.

В первой части две книги в 4-ю долю листа, созданы в конце XIX — начале XX в. Обе предназначены для клироса — певческие на крюках Октоих 1660[4] и Сборник 24 (включает Обиход, Праздники, Фитник, ил. 1).

На форзацном листе Сборника 24 стоит распространенный тип штампа в виде трехмерного изображения книги в позднем «европейском» переплете, текст внутри гласит: «Переплетчикъ / Тимофей / Никифоровичъ / ЛАВРОВЪ / въ Челябинскѣ» (ил. 2 а, в). Второй вариант маркировки на внутренней стороне верхней крышки Октоиха представляет собой наклейку из прямоугольника белой бумаги с подрезанными углами, внутри которой стоит чернильный овальный штамп «Переплетная / Т. Н. Лаврова / Челябинскъ, Тагильская ул.», изрядно пострадавший в процессе использования книги (ил. 2 б).

[3] Здесь и далее местоположение мастерской указывается согласно административно-территориальному делению в период ее существования.

[4] Здесь и далее отсылки к каждой книге включают ее название и инвентарный номер. Полный шифр по месту хранения приводится в разделе «Источники».

Ил. 1. *Певческий Сборник 24, облеченный в средневековый переплет с застежками*

Fig. 1. *The Singing Miscellany 24, bound in a medieval binding with clasps*

Обе книги имеют несколько сопоставимых параметров: комплекс тиснений, схемы их расположения на поверхности крышек, сорт и фактура бумаги для форзацев (отличия только в насыщенности оттенка), а также слизуры[5] из темного коленкора (ил. 2 а) поверх одинарных шнуров, распушенные концы которых наклеены на внутреннюю поверхность крышек. Несколько перечисленных приемов свидетельствуют о нововведениях, заимствованных из технологии позднего картонного переплета и адаптации их к конструкции средневекового типа. Во-первых, использование слизуры, которую стали ставить на подобные массивные переплеты во второй половине XIX — начале XX в., — известны аналогичные работы московских мастеров, связанных с книгоиздателями Преображенской старообрядческой общины, с единоверческой типографией. При этом внешний вид книг оставался без радикальных изменений, что демонстрируют и книги Лаврова: деревянные доски с фасками под размер блока, скосы с трех сторон, замки-застежки в зацеп, скобы-ножки на нижнем ребре и распространенная схема тисненого декора на поверхности крышек — средник, угловые басмы, концентрические рамки (ил. 1). На верхней крышке тиснение нанесено с золочением, на нижней — блинтовое (бесцветное).

Комплекс тиснений на Сборнике 24 и Октоихе 1660 включает 11 элементов. Из них девять встречаются на обеих книгах (ил. 3 № 3, 4, 6, 7, 9, 10, 12, 15, 17), а два — лишь на нижней крышке сборника: угловые басмы с геометрическим орнаментом (ил. 3 № 1) и одинарный дорожник (ил. 3 № 16).

[5] Слизура — конструктивный элемент позднего картонного типа переплета: полоса из бумаги, ткани, коленкора, иногда кожи, шириной в несколько сантиметров и длиной в формат книги, наклеенная поверх соединения корешка сшитого бумажного блока с крышками с целью защиты и крепления [Верига 1884: 31; Симонов 1897: 76–77].

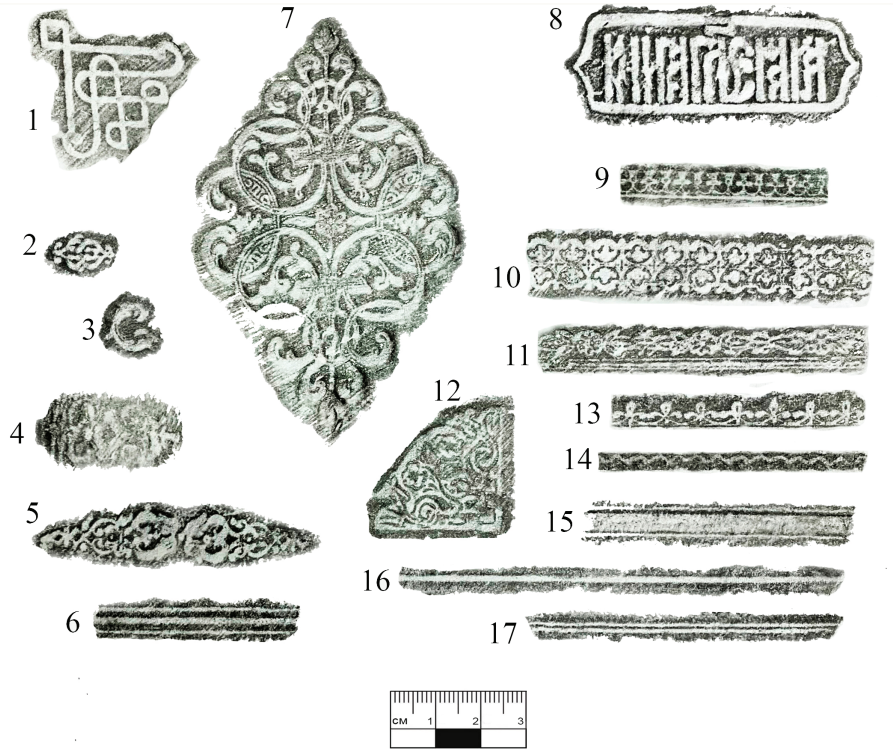
а

б

в

Ил. 2. *Обклейка, форзац из тонированной бумаги, слизура и штемпель переплетчика Т. Н. Лаврова на Сборнике 24 (а, в); наклейка этого же переплетчика на Октоихе 1660 (б)*

Fig. 2. *Pasting, binding sheet of endpaper, connecting tape and bookbinder's stamp of T. N. Lavrov on the The Singing Miscellany 24 (а, в); sticker of the same bookbinder on the Octoechos 1660 (б)*



Ил. 3. *Копии тиснений с книг, переплетенных в мастерской Лаврова*

Fig. 3. *Copies of embossings from books bound in Lavrov's workshop*

Вторая часть — три книги разного размера: от малого в 8-ю долю (Святцы 3234 [Мангилев и др. 2019: 344–345]) и среднего в 4-ю (Ирмологий 710) до крупного во 2-ю долю листа (Евангелие 2853), без штампов, наклеек, без каких-либо упоминаний о мастере. Святцы напечатаны в одной из подпольных старообрядческих типографий около 1865 г., рукописный Ирмологий датируется рубежом XIX–XX вв., а Евангелие (ил. 4) издано в г. Вильно в 1782 г. При работе над переплетом всех трех книг применялись аналогичные описанным выше виды клише для тиснения, бумага для обклейки[6], а также прием с использованием слизуры в соединении блока и крышек. Евангелие 2853, скорее всего, было передано владельцами переплетчику для реставрации: были восполнены разрушения фальца[7] у первых тетрадей, листы соединены с новым элементом — слизурой и опять пришиты к блоку; крышки получили новое кожаное покрытие. Для заполнения большой новой поверхности крышек помимо девяти уже

[6] У Святцев 3234 оригинальные форзацы и обклейка утрачены.
[7] Фальц — линия сгиба листов в тетрадь.

известных нам элементов использовались шесть дополнительных: картуш (ил. 3, № 8), три вида прокаток (ил. 3 № 11, 13, 14) и две басмы (ил. 3 № 2, 5[8]). На основе большого количества совпадений в тисненом декоре, материалах и способах их соединения мы полагаем, что эти три книги без маркировки, скорее всего, также переплетены у Лаврова до появления у мастера именных штемпелей и наклеек.

Ил. 4. *Внешний вид переплета Евангелия учительного, для тиснений на обеих крышках использован полный набор клише переплетчика, на верхней крышке тиснение с золочением*

Fig. 4. *Appearance of the binding of the Teaching Gospel: a full set of bookbinder's cliches was used for embossing on both covers, embossing with gilding on the top cover*

В челябинской мастерской старообрядца белокриницкого согласия Т. Н. Лаврова, помимо оформления гражданских книг, создавали переплеты, смотревшиеся внешне как средневековые, но в соединениях конструктивных элементов прибегали к приемам и материалам из позднего переплета на основе картона. Мастер мог использовать для этого часть ассортимента своей бумажно-картонажной фирмы, однако при этом старался оставаться в рамках представлений своих заказчиков о том, как должен выглядеть переплет их книг.

Известно, что в 1910-е годы переплетное дело Тимофея Никифоровича продолжил его сын Михаил Лавров [Зайцева 2021: 108]. Поэтому нельзя исключать, что к выполнению какого-либо из рассмотренных выше переплетов он тоже мог иметь отношение.

[8] Басма № 5 встречается у Лаврова не единожды: она есть среди угасших тиснений на нижней крышке Ирмология 710.

2. Переплетчик Григорий Стефанович Кириллов, Тобольская губерния, Курган, 1900–1910-е годы.

Сведения о переплетчике получены из певческой книги — Ирмология на крюках в четверку, переписанного в 1903 г. и бытовавшего в Кургане (Ирмологий 653 [Мангилев и др. 2019: 145–146]). Указание о том, что человек с такой фамилией и инициалами имеет отношение к переплету книги, записано на обклейке нижней крышки переплета: «Переплетена 1910 г. Августа 10го. / Г. К. Въ КурганѢ»; ниже поставлен наборный штамп в три строчки: «Григорій Стефановичъ Кирилловъ» (ил. 5 вверху); на листах рукописи встречаются два варианта вензеля в сопровождении инициалов «Г. К.» и подписи «Г. Кириловъ» (ил. 5 внизу). Рельефный оттиск этого же штампа находится на коже нижней крышки (ил. 6 б).

Ил. 5. *Запись о переплетчике Г. К. и штамп Григория Кириллова на обклейке в Ирмологии 653 (вверху); два вензеля Григория Кириллова в той же книге (л. 190 об.) (внизу)*

Fig. 5. *Record about bookbinder G. K. and the stamp of Grigory Kirillov on the cover of Heirmologion 653 (above); two monograms of Grigory Kirillov in the same book (fol. 190′) (below)*

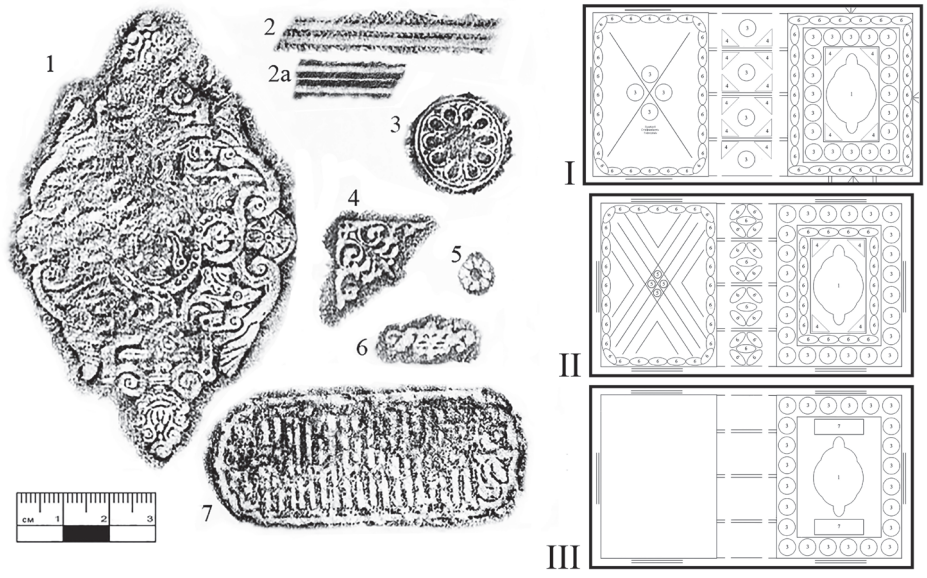
Совокупность всех помет и оттисков, на наш взгляд, дает основание для соотнесения переплетчика книги именно с Григорием Кирилловым. Кроме него в записях на книге упоминаются писец Яков Охохонин, а также владельцы Евдоким Захарович Колпаков (начало XX в.) и Кирьяк Сидорович Тарасов (середина XX в.), мало подходящие под расшифровку «Г. К».

Предположительно Г. С. Кириллов имел отношение к доминировавшему в Южном Зауралье поморскому старообрядческому согласию, приходился сыном Стефану и племянником Иосифу Кирилловым из Кургана, чьи подписи стоят под решениями Озерского 1905 г. и Колесовского 1906 г. соборов поморцев [Возражение 1905. Л. 37–37 об.; Собор 1906. Л. 83–83 об.]. Известно, что некто Г. С. Кириллов из Тобольской губернии был участником Первого Всероссийского собора поморцев в 1909 г. [Худошин и др. 1909 (ч. 5–6): 34]. Кроме того, на принадлежность переплетчика к данному согласию указывает его участие в оформлении книги — на полях л. 163 об. и 166 об. рукой Кириллова проставлены образцы инициалов, на которые, возможно, следовало ориентироваться Я. Охохонину, скопировавшему весь текст крюкового Ирмология 653. В дальнейшем книга использовалась поморцами Кургана и окрестностей.

Ил. 6. *Внешний вид переплета Ирмология 653 с застежками из медного сплава с розовым оттенком и гвоздями (а); тиснение штемпелем Г. С. Кириллова на нижней крышке (б, реконструкция); застежка Сборника 732 (в)*

Fig. 6. *The appearance of Heirmologion 653 bindings with accessories made of copper alloy with a pink tint; embossed with the stamp of G. S. Kirillov on the bottom cover (б, reconstruction); the clasp of Singing Miscellany 732 (в)*

В основе Ирмология 653 блок, шитый вручную на трех одинарных шнурах, с фицбундами и наклеенными капталами в виде шнура в ткани. В переплете использованы довольно массивные доски в светло-коричневой коже, с фасками по размеру блока и скосами по трем внешним сторонам, при этом шнуры блока приклеены к внутренней стороне доски. При обклейке верхней крышки мастер ограничился одним слоем бумаги машинной выработки, под которой отчетливо просматривается рельеф распушенных шнуров; на нижней крышке неровность сглажена двухслойным покрытием. Такая же бумага была заложена в качестве отстава корешка. Обращает на себя внимание отлично отшерфованная по краям кожа покрытия, благодаря чему ее соединение внахлест на внутренних углах почти незаметно. Для изготовления двух литых фигурных застежек с глазковым орнаментом и накладных замков в зацеп использован красноватый медный сплав; поверхность застежек тщательно отполирована (ил. 6 в). Ремни каждой застежки прикреплены к нижней крышке на три железных гвоздя с характерными плоскими шляпками диаметром 8 мм (ил. 6 а). Из перечисленных элементов шитья, крепления и защиты корешка почти все относятся к позднему картонному переплету, а профиль крышек и застежки — к средневековому.



Ил. 7. *Копии тиснений, использованных на переплетах Г. С. Кириллова (№ 1–7); схемы тиснений:*
I — Ирмологий 653, II — Сборник 732, III — Ирмологий 549

Fig. 7. *Copies of embossings used on bindings by G. S. Kirillov (no. 1–7); schemes of embossing:*
I — Heirmologion 653, II — Singing Miscellany 732, III — Heirmologion 549

Для нанесения тисненого орнамента на Ирмологии 653 (ил. 7 № I) использовался ограниченный набор клише: средник, три вида басм (в том числе одна угловая) и двухлинейный дорожник (ил. 7 № 1–7).

Тиснения из этого же набора, расположенные по схожим схемам, наблюдаются еще на двух переплетах певческих книг (ил. 7 № II–III). Обе книги в 4-ю долю листа, поступили в хранилище из Кургана (ил. 14).

Первая — Сборник певческий 732 [Мангилев и др. 2019: 155–156], имеет немного отличий от предыдущего Ирмология 653 в украшении верхней крышки: в рамках вокруг средника используются те же басмы, только их поменяли местами. Тиснение на скосах тем же дорожником, но в другом направлении. Поскольку Сборник тоньше, то у него на корешке между шнурами поместилась композиция только из небольших басм (ил. 7 № 6, II). В оформлении нижней крышки аналогично пересекающихся линий не две, а десять, в центре образованной ими сетки — мелкие круглые басмы (ил. 7 № 5, II).

Среди тиснений на второй книге — Ирмологии 549, датированном 1900 г. [Мангилев и др. 2019: 127][9], — тот же средник, и заполнение единственной рамки сделано уже знакомыми круглыми басмами. Из новых элементов на верхней крышке — второй вариант дорожника (ил. 7 № 2а) и два массивных картуша (ил. 7 № 7), размер которых чаще встречается на книгах во 2-ю долю листа. На нижней крышке видны лишь намеренно затертые следы оттисков[10].

Сохранившиеся застежки и замки Сборника певческого 732 и Ирмология 549 выполнены из такого же металла, как в переплете с маркировкой Кириллова. Кроме того, на Сборнике 732 для крепления ремней использованы аналогичные гвозди с очень большими шляпками. О шитье блока обеих книг, креплении его к крышкам, о сохранившемся наборе материалов и видимых приемов защиты корешка, особо тонком шерфовании краев кожи также можно сказать, что они близки Ирмологию 653. Если учитывать медные замки и застежки[11], особенности их крепления и тисненый декор на этих трех книгах (ил. 7 № I–

[9] По свидетельству последнего владельца, книга была написана писцом Н. Ст. Охохониным в с. Митино около Кургана (см. обклейку нижней крышки); известно, что в молельном доме поморцев в с. Митино головщиком в это время служил Нифантий Охохонин [Собор 1906: 83].

[10] По следам тиснения видно, что рисунок такой же, как на верхней крышке, только смещен к внешнему краю доски. Возможно, это следствие повторного использования кожи или ошибки, когда на первом этапе нанесения тиснений переплетчик начал с нижней крышки, поместив туда узор, предполагавшийся для верхней. Попытка исправить положение разглаживанием привела к растягиванию кожи, поэтому следы тиснения оказались смещены. При этом полностью удалить следы тиснения не удалось, и наносить что-либо заново мастер не стал (ил. 7 № III).

[11] На Ирмологии 549 помимо бронзовых замков и одной сохранившейся застежки стоят элементы из латуни: плоские скобы-ножки на нижнем ребре и согнутые под углом в 90° тонкие пластины на нижних углах крышек; в равной степени они могли быть прикреплены как при создании переплета, так и позднее владельцами в процессе использования.

III), то видно, что в распоряжении переплетчика был не особо богатый арсенал соответствующих материалов и инструментов, устойчивые сочетания которых могут выступать идентификаторами его продукции.

Для нашего исследования важно отметить, что внешний вид книг Кириллова близок к средневековому типу, а часть технологий креплений и защиты (картонный отстав корешка, шнуры, приклеенные к внутренней стороне крышек) усвоены из более позднего периода переплетного дела.

3. Переплетчик М. В. Давыдов, Оренбургская губерния, Челябинский уезд, д. Камаган, 1890–1910-е годы.

Точными сведениями об этом человеке мы пока не располагаем. Для предположения о его связях с поморским согласием есть только косвенные указания: он жил и работал рядом с поморской общиной с. Скоблино, что всего в одной версте от Камагана. Представители скоблинской старообрядческой общины Григорий и Никифор Рипины (Репины) вместе с авторитетным деятелем этого же согласия из с. Гагарье (см. ниже) Стефаном Кузьмичем Тельминовым способствовали закреплению учения поморцев в Златоустовском заводе. Оттуда, также при участии зауральских поморцев, оно распространилось в Кусе, Нязепетровске, Сатке, Тургояке, Сыростане [Парфентьев 1994: 43; Мангилев 2005b; Мангилев и др. 2019: 79, 469]. Однако в Скоблино был и православный храм, а также единоверческая церковь, в которой с 1911 г. служил перешедший из белокриницкого согласия известный местный священник Василий Шипулин, ранее живший в Челябинске. М. В. Давыдов мог принадлежать к какому-либо из этих религиозных обществ и при этом выполнять заказы любого из них, однако переплетенные им книги, которые в настоящее время доступны для анализа, имеют отношение к поморцам.

Это две певческие богослужебные рукописи Ирмологий 5243 и Октоих 1862 (ил. 8).

Обе они в четверку, датируются концом XIX — началом XX в., происходят из Куртамыша и Челябинска (ил. 14) соответственно. Создание в 1912 г. и бытование Ирмология 5243, согласно записям на книге [Мангилев и др. 2019: 247–248], связано с семьей Лазаря Никандровича Завьялова, настоятеля поморцев в с. Кипельское Курганского уезда Тобольской губернии, участника Озерского собора 1905 г. [Постановление 1905. Л. 46–48 об.]. Октоих также имеет отношение к богослужению староверов поморского согласия.

На нижних крышках обеих книг проставлена маркировка переплетчика наборным тиснением с разными полнотой и орфографией (ил. 9). Тем же шрифтом оттиснуто название на корешке Октоиха (ил. 10 № 1б).

Ил. 8. *Переплеты М. В. Давыдова: Октоих 1862 (вверху) и Ирмологий 5243 (внизу)*

Fig. 8. *Bookbindings by M. V. Davydov: Octoechos 1862 (above) and Heirmologion 5243 (below)*

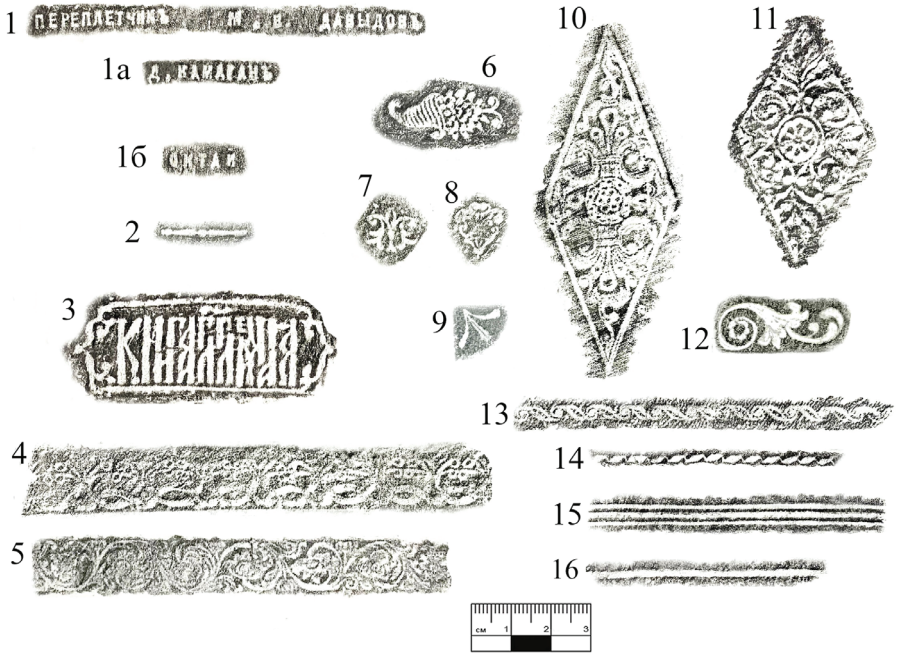
Идентификацию первоначального вида обеих книг затрудняют следы поздней бытовой реставрации. У Ирмология 5243 капталы, скорее всего, утрачены, а вместо разрушенного оригинального корешка поставлен кожзаменитель на тканой основе. Оригинальная обклейка и форзацы из мраморной бумаги закрыты фрагментами газет 1950-х годов. Шитье блока выполнено на трех одинарных шнурах, которые в процессе пользования книгой оторвались от крышек. При ремонте они были надставлены и заново приклеены к внутренним сторонам крышек.

Октоих 1862 сохранился значительно лучше. У него остались первоначальные капталы (шнур в ткани) и корешок, однако форзацные и нахзацные листы из целлюлозы тоже заклеены тетрадной и альбомной бумагой середины — второй половины XX в. Три одинарных шнура блока приклеены к крышкам, поверх соединения наложены характерные для позднего картонного переплета слизуры из темной хлопковой ткани, которые в процессе пользования книгой разорвались. Оригинальным элементом выглядит защитная конструкция из тонких металлических пластин на углах, которую, судя по гвоздям, мог установить сам переплетчик; позднее часть пластин была утрачена. От фурнитуры на обеих книгах сохранились только штампованные замки с прорезью: на Ирмологии 5243 железные, а на Октоихе 1862 латунные. Характерной чертой можно считать еще и скосы на крышках книг Давыдова: они по всем параметрам очень маленькие, местами почти незаметные; при этом фаски отчетливо выведены под размер блока.

Ил. 9. *Варианты тисненой маркировки переплетчика М. В. Давыдова на Октоихе 1862 (вверху) и на Ирмологии 5243 (внизу)*

Fig. 9. *Variants of embossed markings of the bookbinder M. V. Davydov on Octoechos 1862 (above) and on Heirmologion 5243 (below)*

Тиснение с остатками имитации золочения (Ирмологий 5243) и серебрения (Октоих 1862) в обоих случаях угасающее, но пока еще поддается анализу. Схемы тиснений на верхних крышках и фасках обеих книг одинаковые, совпадают также картуши, характерная басма «рог изобилия» и часть прокаток (ил. 10 № 3, 4, 6, 13, 16). Разнятся средники, один вид дорожника и пара басм (ил. 10 № 10 на Ирмологии; ил. 10 № 9, 11, 12, 15 на Октоихе).



Ил. 10. *Копии тиснений, использованных на переплетах М. В. Давыдова*

Fig. 10. *Copies of embossings used on bindings by M. V. Davydov*

Комплекс тиснений на двух книгах М. В. Давыдова состоит из 16 элементов, из которых только шесть встречаются одновременно на обеих рассмотренных переплетах (ил. 10 № 1, 3, 4, 6, 13, 16). Поэтому без сопутствующей маркировки соотнести оформление этих книг с одним мастером было бы проблематично.

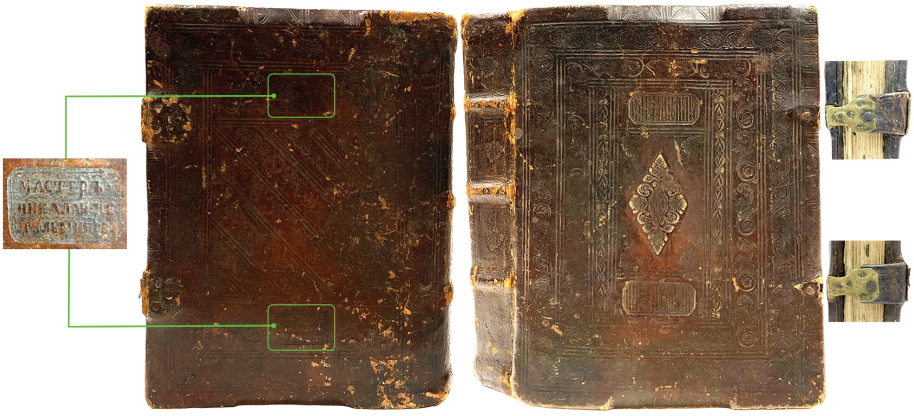
Таким образом, при создании обоих переплетов М. В. Давыдов использовал приемы как средневекового (доски, покрытие кожей, традиционная схема тиснения, установка застежек и замков), так и позднего переплета (клеевое крепление шнуров и тканевых капталов, установка слизуры).

Расширить круг атрибутируемых Давыдову книг пока не представляется возможным. Оттиски таких же средников, как у М. В. Давыдова, встречаются еще на двух-трех книгах, бытовавших в южной части Урала и Зауралья (Обиход 4254, Псалтырь 3503 [Мангилев и др. 2019: 217–218, 357]). Однако они идут без других повторяющихся элементов из его арсенала, следовательно, оснований для включения их в состав работ данного переплетчика недостаточно. Тем более что семь из 16 рассмотренных тиснений активно использовались четвертым мастером, проживавшим в сопредельной местности.

[12] Поскольку корешок сохранился только у Октоиха, сравнить его оформление (ил. 10 № 1б, 8, 12, 13) не с чем.

4. Переплетчик Николай Денисович Тельминов, Оренбургская губерния, Челябинский уезд, Таловская волость, с. Гагарье, 1880–1920-е годы.

Переплетчик происходил из авторитетной семьи зауральских поморцев Тельминовых [Мангилев 2005a; 2005b]. Он был праправнуком одного из ключевых деятелей этого согласия на данной территории, Стефана Кузьмича Тельминова — центральной фигуры «Родословия поморской веры на Урале и в Сибири». Ближайшие родственники Николая упоминаются как участники соборов поморцев-брачников в Южном Зауралье. Его брат Афанасий являлся настоятелем общины старообрядцев поморского «законобрачного согласия» в с. Гагарье, был знатоком пения по крюкам [Мангилев 2005a: 160–161]. О годах жизни Н. Д. Тельминова известно приблизительно (ок. 1860 — ок. 1920); он был первым в семье мастером, освоившим переплетное дело [Батуев 2011: 269]. Можно полагать, что период его деятельности в этом качестве начался в 1880-е годы.

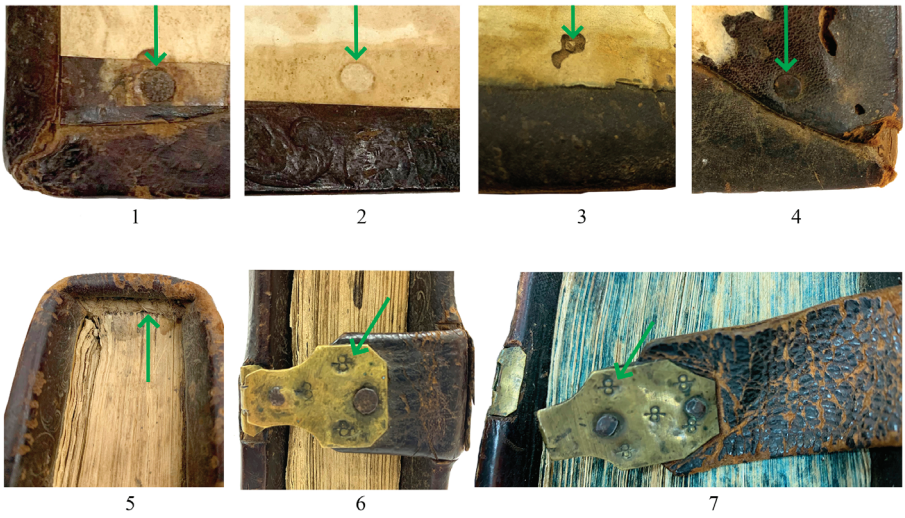


Ил. 11. *Переплет, выполненный Н. Д. Тельминовым для Ирмология 4056*

Fig. 11. *Binding made by N. D. Telminov: Heirmologion 4056*

Отличительным знаком переплетов Н. Д. Тельминова был тисненый штамп «Мастеръ Никалай Де[нисович] Тельминовъ», который проставлялся дважды на нижних крышках книг (ил. 11). Всего обнаружено шесть книг с такими штампами: пять хранятся в Курганском и Кировском собраниях ЛАИ УрФУ, одна — в собрании сектора археографии Института истории СО РАН. Две из них напечатаны в XVII и начале XIX в. и, судя по заклейкам разрывов, ремонту шитья и новому покрытию, реставрировались Тельминовым (Слова 3517, Книга 3893 [Мангилев и др. 2019: 349–350, 383]). Четыре рукописные книги относятся к последней четверти XIX — началу XX в. и, следовательно, попали в переплет впервые (Ирмологий 43/71 [Панич, Титова 1991: 61–62], Толкование 654, Ирмологий 831, Ирмологий 4056 [Мангилев и др., 146–148, 213]).

Работы Тельминова отличаются рядом технологических особенностей. Во-первых, приклеивая кожу к доскам, мастер дополнительно фиксировал края покрытия на внутренней стороне металлическими и деревянными гвоздиками — этот прием применен во всех его переплетах (ил. 12 № 1–4) и не наблюдается ни у одного из рассмотренных выше мастеров. Во-вторых, переплетчик вшивал в качестве каптала толстый шнур (ил. 12 № 5), с креплением в нескольких тетрадях. Такой каптал держался на корешке дольше описанных выше приклеенных материалов. Кроме того, на Ирмологиях 43/71 и 831 установлены на нижних ребрах крышек стойки из двух тонких перевитых между собой проволок и сделаны плоские металлические накладки на нижние углы.

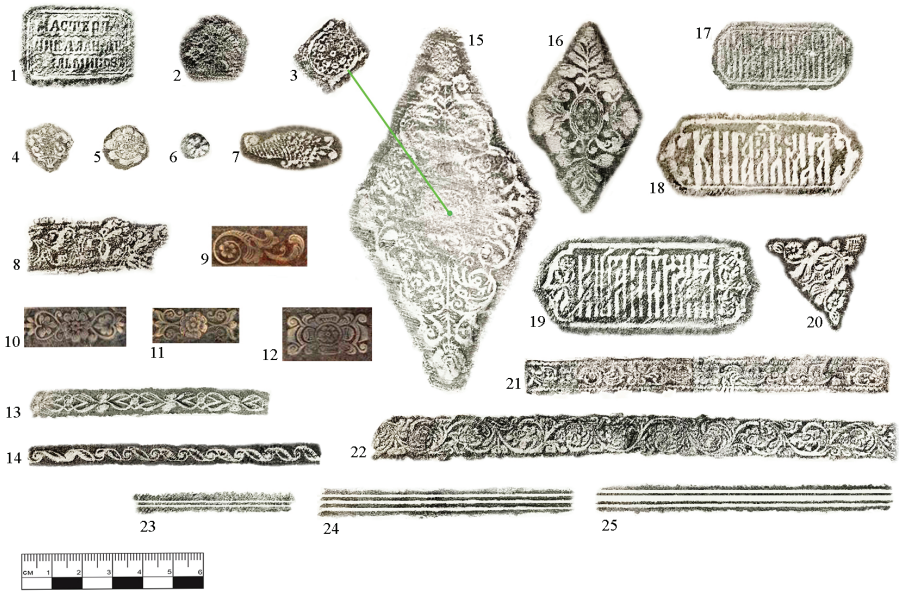


Ил. 12. *Элементы переплетов Н. Д. Тельминова: крепление кожи к крышкам с помощью металлических (№ 1, 2, 4) и деревянных (№ 3) гвоздей, вшитый каптал из витого шнура (№ 5), застежки с чеканкой (№ 6–7)*

Fig. 12. *Elements of N. D. Telminov's bindings: fastening the leather to the boards using metal (no. 1, 2, 4) and wooden (no. 3) nails, sewn-in endband made of twisted lace (no. 5), embossed clasps (no. 6–7)*

Декоративные элементы переплетов Н. Д. Тельминова включают ряд признаков, совокупность которых, возможно, следует считать характерными маркерами его работ: на латунных застежках встречается чеканка в виде буквы *ф* (ил. 12 № 6–7), а поверхность крышек обильно, хотя и не всегда ровно, с помощью 25 инструментов украшена тисненым орнаментом (ил. 13). Большинство тиснений встречаются на каждой книге одновременно, схемы их расположения очень похожи. Часть басм и прокаток (ил. 13 № 4, 5, 7, 9, 18, 22, 24) аналогичны тиснениям на книгах М. В. Давыдова, работавшего в 16 верстах от Гагарья в д. Камаган. Кроме тиснений есть частичные пересечения в фурнитуре: на одной из книг Тельминова

сохранилась застежка и два замка из красной полированной бронзы, как у Давыдова. Предположительно у обоих мастеров мог быть один источник покупки заготовок и инструментов, либо имел место вариант самостоятельного изготовления по скопированному образцу. Нельзя также исключать, что в какой-то момент один из мастеров, отходя от дел, уступил коллеге или ученику свой арсенал.



Ил. 13. *Копии тиснений на переплетах Н. Д. Тельминова (№ 8–12 — басмы, рельеф которых недоступен для графического копирования, представлены в виде фото)*

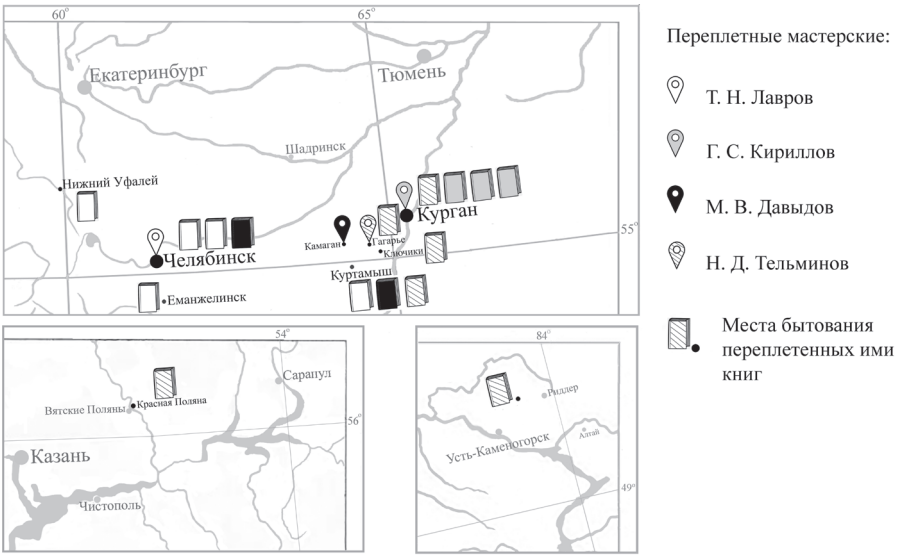
Fig. 13. *Copies of embossing on N. D. Telminov's bindings (no. 8–12 — basmas, the relief of which is not available for graphic copying, are presented as photos)*

Глубина декора на переплетах Тельминова невелика, следовательно, мастер наносил тиснения без пресса, используя только собственную физическую силу. Элементы декора у него не всегда размещены равномерно, иногда частично перекрывают друг друга — скорее всего, предварительная схема их расположения размечалась без измерительных инструментов, «на глазок». Это отчасти может объясняться тем, что переплетное ремесло Николай Тельминов постигал самостоятельно [Батуев 2011: 269].

По поводу переплетов еще двух книг без маркировки в составе Курганского собрания ЛАИ УрФУ, в которых одновременно применены такие же способы крепления кожи, установки капталов, оформления застежек, обрезов и крышек, также можно предполагать, что Н. Д. Тельминов имел отношение к их созданию (Слова 2727, Пролог 3696 [Мангилев и др. 2019: 327–328, 381]). Кроме того, в Алтайском собрании отдела рукописей

ГПНТБ СО РАН находится певческий сборник[13] с рядом тиснений Тельминова (ил. 13 № 9–12, 24) и Давыдова (ил. 7 № 10, 12) на переплете, что указывает на его вероятное происхождение из среды поморцев Южного Зауралья, которые на протяжении XX в. поддерживали связи с алтайскими скитами одноверцев на р. Убе и ее притоках.

Таким образом, о принадлежности всех четырех переплетчиков к старообрядчеству можно говорить с высокой долей определенности. При этом Т. Н. Лавров был связан с белокриницким согласием, а Г. К. Кириллов, М. В. Давыдов и Н. Д. Тельминов — скорее всего, с поморцами, общины которых вели свою историю на рассматриваемой территории с XVII в. и на протяжении XIX в. были активны в распространении своего вероучения и во внутренней полемике. Часть книг, облеченных на рубеже XIX–XX в. в средневековый переплет этими мастерами на юге Урала и Зауралья, на протяжении еще нескольких десятилетий оставалась внутри региона, что, однако, не исключало вывоз некоторых экземпляров за его пределы, как на запад, так и на восток (ил. 14).



Ил. 14. *Мастерские четырех мастеров и места бытования переплетенных ими книг*

Fig. 14. *Workshops of four masters and places of presence of books bound by them*

Совпадения в наборе тиснений у двух последних переплетчиков из селений Камаган и Гагарье указывают на ограничения декора как признака продукции определенного мастера. Мы полагаем, что отчасти компенси-

[13] Октоих, Ирмологий. Рукопись беспоповская. Конец XIX — начало XX в. 4º // ОР ГПНТБ СО РАН. Алтайское собр. Q.IV.30 Инв. 2-3-87. См. сетевую публикацию (URL: http://www.spsl.nsc.ru/rbook/Алтайское%20собрание/Q-IV-30/index.html).

ровать эти ограничения можно через комплексный анализ совокупности декоративных и технологических элементов средневекового переплета.

Нельзя не отметить, что среди книг, переплетенных четырьмя мастерами, больше половины составляют певческие крюковые рукописи. Вероятно, это связано с особым вниманием старообрядцев к церковному пению и богослужебным текстам. Богослужебная книга как сакральная вещь должна выглядеть соответствующе: не случайно именно певческие рукописи зачастую богато украшались орнаментированными заставками, концовками, инициалами [Красилин, Рахманова 1996: 12], поэтому неудивительно, что ее помещали в массивный переплет, который декорировали тиснением, часто с золочением или серебрением. Кроме того, те из певческих книг, которые использовались в богослужебной практике, особенно нуждались в надежном переплете для защиты от повреждений, как и другие востребованные литургические сборники. В то же время из книг, переплетенных выявленными мастерами, все Ирмологии и Сборник 24 с певческой Азбукой и Фитником чаще использовались не для богослужений, а для обучения крюковому пению и как справочное пособие [Парфентьев 1994: 69–72]. Они также содержат сакральные литургические тексты, но, возможно, дошли до нас в большем количестве именно из-за того, что не были так востребованы и лучше сохранились в силу более ограниченного использования, чем аналогичные певческие книги, непосредственно задействованные на клиросе. В любом случае такая высокая доля певческих рукописей коррелирует с достаточно развитой богослужебно-певческой традицией старообрядцев поморского согласия на юге Урала и Зауралья, для которых крюковые книги являлись важным элементом внутренней дискуссии и отношений друг с другом [Михеева 2018: 92–93]. Можно предположить, что, облекая книги в доски и кожу с тиснением, старообрядческие мастера не только повторяли усвоенную ими последовательность операций, но и действовали в рамках концептуальных представлений о желательном внешнем виде «вместилища божественной мудрости». Представления эти могли быть сформированы под влиянием образцов книжного переплета XVII в. — схемы расположения декора у всех представленных переплетчиков и часть средников Лаврова, Кириллова и Тельминова напоминают упрощенные тиснения мастерских Троице-Сергиевой лавры и Московского печатного двора, мотивы которых вполне узнаваемы.

Выводы

В последние десятилетия XIX — начала XX в. среди старообрядцев Южного Урала и Зауралья сохранялась профессиональная прослойка мастеров, продолжавших вручную создавать переплеты средневекового типа. При этом в арсенале их технологий, несмотря на консервативные предпочтения заказчиков, наблюдались характерные изменения. Эволюция переплетного дела в старообрядческой среде в этот период проявлялась как инкорпорация материалов и приемов работы с картоном в процессы

создания средневекового переплета (установка текстильной слизуры, декоративной бумаги, готовых машинных капталов, приклеивание шнуров сшитого блока к крышкам и др.).

Старообрядческими мастерами и заказчиками книг на юге Урала и Зауралья во второй половине XIX — начале XX в. была заимствована на рынке индивидуального оформления гражданских изданий специальная авторская маркировка (наклейка, штамп, авторское тиснение) с указанием местонахождения и даже иногда точным адресом — она, очевидно, воспринималась в качестве допустимого элемента самопрезентации и рекламы.

На фоне технологических новаций проявилась особая роль тисненого орнамента — наиболее заметной части переплета: благодаря такому декору сохранялась привычная «внешность» книги, востребованная заказчиками-старообрядцами.

Источники

Опубликованные

Верига 1884 — *Верига В.* Переплетчик: Полное практическое руководство к переплетному делу, для желающих вполне ознакомиться с переплетными работами. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1884.

Каталог 1994–2000 — Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета. Ч. 1–6 / Отв. ред. В. И. Байдин и др. Екатеринбург: УрО РАН; и др., 1994–2000.

Мухина, Яхнина 2006 — Кириллические рукописные книги XVI–XX вв. в собраниях Челябинской области / Сост. Н. В. Мухина, Ю. С. Яхнина. [Челябинск]: [Челябинск. обл. универс. науч. б-ка], [2006]. URL: https://chelreglib.ru/media/files/dl/redkie_knigi/cyrillic/index.html.

Симонов 1897 — *Симонов Л. Н.* Переплетное мастерство и искусство украшения переплета: художественные стили, чистка, исправление и хранение книг. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1897.

Худошин и др. 1909 — [*Худошин Т. А., Зыков И. И., Пичугин Л. Ф., Кондратьев Ф. П., Батов Д. В.*] Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак, происходившего в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7417, мая в дни с 1 по 12. М.: [Изд. Совета соборов и съездов христиан-поморцев, приемлющих брак], 1909. Паг. раздельная.

Архивные

Возражение 1905 — «Возражение последователей Озерскаго собора на изложенное разсмотрение руководителей Хомутова и Смолиных о еретиках феодосиевых и филиповых и евтефеевых...». Материалы Озерского собора зауральских поморцев 2 февраля 1905 г. Копия второй половины XX в. // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.22р/641. Л. 7–37 об.

Евангелие 2853 — Евангелие учительное. Вильно, 1782. 2° // ЛАИ УрФУ. Челябинское собр. XVIII.24п/2853.

Ирмологий 4056 — Ирмологий на крюках. 1880-е годы. 4° // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.208р/4056.

Ирмологий 5243 — Ирмологий на крюках. Конец XIX — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.303р/5243.

Ирмологий 549 — Ирмологий на крюках. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.14р/549.

Ирмологий 653 — Ирмологий на крюках. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.33р/653.

Ирмологий 710 — Ирмологий. Рукопись. Конец XIX — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Челябинское собр. XVIII.2р/710.

Ирмологий 831 — Ирмологий на крюках. 4º // ЛАИ УрФУ. Кировское собр. XVII.28р/831.

Ирмологий 43/71 — Ирмологий на крюках. 4º // Собрание сектора археографии Института истории СО РАН. 43/71.

Книга 3893 — Книга о вере. Янов: Тип. Колычева, ок. 1806. 2º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.127п/3893.

Обиход 4254 — Обиход на крюках. Конец XIX в. — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.213р/4254.

Октоих 1660 — Октоих на крюках. Конец XIX в. — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Челябинское собр. XVIII.19р/1660.

Октоих 1862 — Октоих на крюках. Конец XIX — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Челябинское собр. XVIII.65р/1862.

Постановление 1905 — Постановление Озерского собора 1–2 февраля 1905 г. Копия середины XX в. // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.37р/678. Л. 46–48 об.

Пролог 3696 — Пролог. Июнь — август. М.: Тип. единоверцев, 1854. 2º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.123п/3696.

Псалтырь 3503 — Псалтырь. [Янов: Тип. К. Колычева, не ранее 1809]. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.84п/3503.

Сборник 24 — Сборник певческий на крюках. Конец XIX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Северо-Челябинское собр. X.7р/24.

Сборник 732 — Сборник певческий на крюках. Конец XIX — начало XX в. 4º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.41р/732.

Святцы 3234 — Святцы. Старообрядческое изд., ок. 1865 г. 8º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.67п/3234.

Слова 2727 — Ефрем Сирин и авва Дорофей. Слова и поучения. М.: Печатный двор, 11.09.1652. 2º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.41п/2727.

Слова 3517 — Ефрем Сирин и авва Дорофей. Слова и поучения. М.: Печатный двор, 01.01.1652. 2º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.75п/3517.

Собор 1906 — Постановления Колесовского 1906 г. собора поморцев. Копия второй половины XX в. // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.204р/4052. Л. 79–83 об.

Толкование 654 — Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. Конец XIX — начало XX в. 2º // ЛАИ УрФУ. Курганское собр. V.34р/654.

Сокращения

ГосНИИР — Государственный научно-исследовательский институт реставрации (Москва).

ГПНТБ — Государственная публичная научно-техническая библиотека.

ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета (Екатеринбург).

СО РАН — Сибирское отделение Российской академии наук (Новосибирск).

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).

Литература

Антипин, Шестаков 2021 — *Антипин Н. А., Шестаков А. М.* Инфраструктура челябинских старообрядцев (1905–1930 гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. Т. 21. № 3. 2021. С. 32–39. https://doi.org/10.14529/ssh210304 .

Батуев 2011 — *Батуев С. В.* Родословие зауральских старообрядцев-поморцев Тельминовых // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы [X Междунар. конф., 15–17 ноября 2011 г.]. Т. 1 / [Ред.-сост. В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. В. Осипова]. М.: [б. и.], 2011. С. 267–270.

Белова 2013 — *Белова Л. Б.* Переплетные инструменты в отделе рукописей БАН // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН / Отв. ред. И. М. Беляева; Науч. ред. Н. Ю. Бубнов. СПб.: БАН, 2013. С. 304–322.

Беляева и др. 1991 — *Беляева, О. К., Галишев, С. А., Мангилев, П. И., Манькова, И. Л., Мудрова, Н. А., Полетаев, А. В., Починская, И. В., Шиляева, С. В.* Рукописные и старопечатные книги Зауралья XVI–XX вв. // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т. 1. Вып. 1 / Сост. А. Т. Шашков, В. И. Байдин. Свердловск: изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 54–75.

Зайцева 2021 — *Зайцева Т. В.* Штампы на редких книгах как источник краеведческой информации // Природное и культурное наследие Урала: Материалы XII Всерос. науч.-практ. и творч. конф. (Челябинск, 4 июня 2021 г.) / Сост., науч. ред. А. В. Лушникова. Челябинск: ЧГИК, 2021. С. 103–109.

Золотова 2008 — *Золотова М. Б.* Переплетные мастерские Москвы конца XIX — начала XX вв. и их продукция в собрании Российской государственной библиотеки // Книга в пространстве культуры. Вып. 1 (4) / Отв. сост. О. Р. Хромов. М.: Рос. гос. б-а, 2008. С. 72–98.

Золотова 2011 — *Золотова М. Б.* Переплеты мастерской А. В. Папковой в фонде РГБ // Вивлиофика: История книги и изучение книжных памятников. Вып. 2 / [Ред. кол.: А. Ю. Самарин (отв. ред. и сост.) и др.]. М.: Пашков дом, 2011. С. 196–202.

Золотова 2022 — *Золотова М. Б.* Учет индивидуальных особенностей штампов золотого тиснения при атрибуции русских переплетов XVIII века // Библиотековедение. Т. 71. № 5. 2022. С. 467–479. https://doi.org/10.25281/0869-608X-2022-71-5-467-479.

Клепиков 1976 — *Клепиков С. А.* Описание древних русских обиходных переплетов // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1 / [Отв. ред. Л. П. Жуковская]. М.: [б. и.], 1976. С. 51–77.

Клюкина 2002 — *Клюкина Ю. В.* «...Проживая в молельне, занимается изготовлением и распространением контрреволюционной литературы...» (данные к биографии старообрядческого «изуграфа» XX в. Е. П. Губкина по материалам судебно-следственного дела) // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. 1 / [Науч. ред. В. П. Степаненко]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 107–122.

Красилин, Рахманова 1996 — Духовная среда России: Певческие книги и иконы XVII — начала XX веков / Авт.-сост. М. М. Красилин, М. П. Рахманова. М.: [Изд. фирма «Вереск»], 1996.

Круглов 2022 — *Круглов А. К.* Переплеты изданий XIX–XX веков: техника и сохранность — заметки реставратора // Труды Государственного Эрмитажа. [Т. 111].

Ч. 1: Судьбы книжных собраний России до и после революции 1917 года: Материалы Междунар. науч. конф., состоявшейся 26–28 октября 2017 г. в Государственном Эрмитаже / [Редкол.: Е. В. Платонов, Ю. Б. Балаханова, В. Б. Жижина-Гефтер]. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2022. С. 281–302.

Леденева 2017 — *Леденева Ж. А.* Индивидуально-владельческий переплет XIX — начала XX века: история и особенности изготовления (на материалах фонда отдела редких книг ЗНБ ВГУ) // Книга в современном мире: Диалектика вербального и визуального. Материалы всерос. науч. конф. 24–26 февраля 2016 г. / Науч. ред. Ж. В. Грачева. Воронеж: Воронеж. гос. пед. ун-т, 2017. С. 63–70.

Логунова 2017 — *Логунова Е. А.* К вопросу об историографии изучения сибирского старообрядческого переплета // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. № 26. 2017. С. 165–172. http://doi.org/10.17223/22220836/26/18.

Логунова 2018 — *Логунова Е. А.* Сибирские старообрядческие переплеты в фондах Научной библиотеки Томского государственного университета и их особенности (на примере рукописей из собраний Юрловых и Бабаевых) // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. № 30. 2018. С. 247–258. https://doi.org/10.17223/22220836/30/28.

Мангилев 2005a — *Мангилев П. И.* Род зауральских старообрядцев-поморцев Тельминовых // Культура российской провинции. Памяти М. Г. Казанцевой: Сб. науч. ст. / [Отв. ред. И. Л. Манькова]. Екатеринбург: АМБ, 2005. С. 152–165.

Мангилев 2005b — *Мангилев П. И.* «Родословие поморской веры на Урале и в Сибири» (Исследование. Текст. Комментарии) // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к Современности: Сб. науч. тр. / [Отв. ред. А. Т. Шашков]. Екатеринбург: НПМП «Волот», 2005. С. 328–413.

Мангилев и др. 2019 — *Мангилев П. И., Белобородов С. А. Ануфриева Н. В., Михеева А. А., Починская И. В.* Традиционная книжная культура русского населения Южного Урала и Зауралья в XVII–XX вв. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019.

Маркова 2020 — *Маркова А. И.* Книжные переплёты генерала А. П. Ермолова. М.: [б. и.], 2020.

Маркова 2023 — *Маркова А.* Европейские декорированные книжные переплеты: источниковый потенциал и перспективы исследований // Искусствознание. 2023. № 2. С. 32–45.

Михеева 2018 — *Михеева А. А.* Редакция певческих текстов Л. А. Гребнева в контексте старообрядческой полемики о «хомонии» первых десятилетий XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. Т. 25. № 1. 2018. С. 91–95. https://doi.org/10.15372/HSS20180114.

Мокрецова 2005 — Средневековый книжный переплет: История, материалы и техника, принципы реставрации: Учеб. пособие / Авт.-сост. И. П. Мокрецова; Отв. ред. С. С. Попадюк. М.: РГГУ, 2005.

Мокрецова и др. 2003 — *Мокрецова И. П. Наумова М. М., Киреева В. Н., Добрынина Э. Н., Фонкич Б. Л.* Материалы и техника византийской рукописной книги (по реставрационной документации Государственного научно-исследовательского института реставрации). М.: Индрик, 2003.

Новикова 2021 — *Новикова О. С.* Купец Филипп Осипович Плигин и его собрание рукописных книг. СПб.: Альянс-Архео, 2021.

Панич, Титова 1991 — *Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-е, 1991.

Парфентьев 1994 — *Парфентьев Н. П.* Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI–XX вв.). Челябинск: [Челябинский Дом печати], 1994.

Покровский 1984 — *Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М.: Книга, 1984.

Починская 2000 — [*Починская И. В.*] Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX вв.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий / [Отв. ред. И. В. Починская]. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. С. 43–84.

Починская 2001 — *Починская И. В.* Книжно-рукописные традиции. Невьянское собрание древлехранилища Уральского госуниверситета // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска: Люди, памятники, документы: [К 300-летию города] / [Под общ. науч. ред. В. И. Байдина]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С. 140–155.

Радишаускайте 2021 — *Радишаускайте Н. В.* Переплётное дело на Дальнем Востоке России в конце XIX — начале XX века // Культура и наука Дальнего Востока. 2021. № 1 (30). С. 45–60.

Симони 1903 — Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного художества на Руси, преимущественно в до-Петровское время, с XI-го по XVIII-ое столетие включительно. Тексты — материалы — снимки / Собр. и примеч. снабдил П. Симони. [СПб.]: [б. и.], 1903.

Устьянцева 2018 — *Устьянцева М. В.* Знаки переплетчиков Екатеринбурга как источник для изучения книжной культуры города конца XIX — начала XX века // История книжной культуры XV–XX веков. Ч. 1: К 100-летию науч.-исслед. отдела редких книг (Музея книги) РГБ / Отв. ред., сост. Д. Н. Рамазанова. М.: Пашков дом, 2018. С. 257–265.

Устьянцева 2019 — *Устьянцева М. В.* Переплетные мастерские дореволюционного Екатеринбурга: источниковая база краеведческого исследования // Восьмые Чупинские краеведческие чтения: Материалы конф. (Екатеринбург, 16–17 февраля 2016 г.) / Ред. и сост. Е. Н. Ефремова. Екатеринбург: [б. и.], 2019. С. 310–319.

Цхай 2022 — *Цхай А. А.* Переплеты старопечатных книг XV–XVII веков: История, технологические особенности, принципы реставрации: Науч.-метод. пособие. М.: Индрик, 2022.

References

Antipin, N. A., & Shestakov, A. M. (2021). Infrastruktura cheliabinskikh staroobriadtsev (1905–1930 gg.) [Infrastructure of Chelyabinsk Old Believers (1905–1930)]. *Vestnik Iuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Sotsial'no-gumanitarnye nauki, 21*(3), 32–39. https://doi.org/10.14529/ssh210304. (In Russian).

Batuev, S. V. (2011). Rodoslovie zaural'skikh staroobriadtsev-pomortsev Tel'minovykh [Genealogy of the Trans-Ural Old Believers-Pomortsy Telminovs]. In V. I. Osipov et al. (Eds.). *Staroobriadchestvo: istoriia, kul'tura, sovremennost': Materialy* (Vol. 1, pp. 267–270) (n. p.). (In Russian).

Beliaeva, O. K., Galishev, S. A., Mangilev, P. I., Man'kova, I. L., Mudrova, N. A., Poletaev, A. V., Pochinskaia, I. V., & Shiliaeva, S. V. (1991): Rukopisnye i staropechatnye knigi Zaural'ia XVI–XX vv. [Manuscript and early printed books of the Trans-Urals of the 16th–20th c.]. In A. T. Shashkov, & V. I. Baidin (Eds.). *Pamiatniki literatury i pis'mennosti krest'ianstva Zaural'ia* (Vol. 1, Pt. 1, pp. 54–75). Izd-vo Ural. un-ta. (In Russian).

Belova, L. B. (2013). Perepletnye instrumenty v otdele rukopisei BAN [Binding tools in the manuscript department of the Library of the Academy of Sciences]. In I. M. Beliaeva,

& N. Iu. Bubnov (Eds.). *Materialy i soobshcheniia po fondam Otdela rukopisei BAN* (pp. 304–322). BAN. (In Russian).

Klepikov, S. A. (1976). Opisanie drevnikh russkikh obikhodnykh perepletov [Description of ancient Russian everyday bindings]. In L. P. Zhukovskaia (Ed.). *Metodicheskie rekomendatsii po opisaniiu slaviano-russkikh rukopisei dlia Svodnogo kataloga rukopisei, khraniashchikhsia v SSSR* (Vol. 2, Pt. 1, pp. 51–77) (n. p.). (In Russian).

Kliukina, Iu. V. (2002). "...Prozhivaia v molel'ne, zanimaetsia izgotovleniem i rasprostraneniem kontrrevoliutsionnoi literatury..." (dannye k biografii staroobriadcheskogo "izugrafa" XX v. E. P. Gubkina po materialam sudebno-sledstvennogo dela) ["...Living in the chapel, he is engaged in the production and distribution of counter-revolutionary literature..." (data for a biography of the Old Believer "isographer" of the 20th century E. P. Gubkin based on materials from the judicial investigation case)]. In V. P. Stepanenko (Ed.). *Vestnik muzeia "Nev'ianskaia ikona": Sbornik statei* (Vol. 1, pp. 107–122). Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).

Krasilin, M. M., & Rakhmanova, M. P. (1996). *Dukhovnaia sreda Rossii: Pevcheskie knigi i ikony XVII — nachala XX vekov* [The spiritual sphere of Russia: Chant books and icons of the 17th — early 20th centuries] (n. p.). (In Russian).

Kruglov, A. K. (2022). Pereplety izdanii XIX–XX vekov: tekhnika i sokhrannost' — zametki restavratora [Bindings of publications of the 19th–20th centuries: technique and preservation — notes from a restorer]. In E. V. Platonov, Iu. B. Balakhanova, & V. B. Zhizhina-Gefter (Eds.). *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha, Vol. 111, Pt. 1: Sud'by knizhnykh sobraniy Rossii do i posle revolyutsii 1917 goda: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 26–28 oktiabria 2017 g. v Gosudarstvennom Ermitazhe* (pp. 281–302). Izd-vo Gos. Ermitazha. (In Russian).

Ledeneva, Zh. A. (2017). Individual'no-vladel'cheskii pereplet XIX — nachala XX veka: istoriia i osobennosti izgotovleniia (na materialakh fonda otdela redkikh knig ZNB VGU) [Individual private binding of the 19th — early 20th centuries: history and manufacturing features (based on materials from the fund of the rare book department of the Zonal Scientific Library of Voronezh State University)]. In Zh. V. Gracheva (Ed.). *Kniga v sovremennom mire: Dialektika verbal'nogo i vizual'nogo: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. 24–26 fevralia 2016 goda* (pp. 63–70). Voronezhskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet. (In Russian).

Logunova, E. A. (2017). K voprosu ob istoriografii izucheniia sibirskogo staroobriadcheskogo perepleta [On the question of study of Siberian Old Believers bookbinding (based on collections of the Scientific Library of Tomsk State University and Tomsk Museum of Local History)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiia i iskusstvovedenie, 26*, 165–172. http://doi.org/10.17223/22220836/26/18. (In Russian).

Logunova, E. A. (2018). Sibirskie staroobryadcheskie pereplety v fondakh Nauchnoi biblioteki Tomskogo gosudarstvennogo universiteta i ikh osobennosti (na primere rukopisei iz sobraniia Iurlovykh i Babaevykh) [Siberian Old Believer bookbinding in the funds of the TSU scientific library and their features (on the example of manuscripts from the Yurlov's and Babaev's collections)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiia i iskusstvovedenie, 30*, 247–258. https://doi.org/10.17223/22220836/30/28. (In Russian).

Mangilev, P. I. (2005a). Rod zaural'skikh staroobryadtsev-pomortsev Tel'minovykh [The Telminovs, a family of Trans-Ural Old Believers-Pomorians]. In I. L. Man'kova (Ed.). *Kul'tura rossiiskoi provintsii. Pamiati M. G. Kazantsevoi: Sbornik nauchnykh statei* (pp. 152–165). AMB. (In Russian).

Mangilev, P. I. (2005b). "Rodoslovie pomorskoi very na Urale i v Sibiri" (Issledovanie. Tekst. Kommentarii) ["Genealogy of the Pomorian faith in the Urals and Siberia" (Research. Text. Commentaries)]. In A. T. Shashkov (Ed.). *Problemy istorii Rossii: Ot*

Srednevekov'ia k Sovremennosti: Sbornik nauchnykh trudov (pp. 328–413). NPMP "Volot". (In Russian).

Mangilev, P. I., Beloborodov, S. A. Anufrieva, N. V., Mikheeva, A. A., & Pochinskaia, I. V. (2019). *Traditsionnaia knizhnaia kul'tura russkogo naseleniia Iuzhnogo Urala i Zaural'ia v XVII–XX vv.* [Traditional book culture of the Russian population of the Southern Urals and Trans-Urals in the 17th–20th centuries]. Izd-vo Ural. un-ta. (In Russian).

Markova, A. I. (2020). *Knizhnye pereplety generala A. P. Ermolova* [Book bindings of General A. P. Ermolov] (n. p.). (In Russian).

Markova, A. (2023). Evropeiskie dekorirovannye knizhnye pereplety: istochnikovyi potentsial i perspektivy issledovanii [European decorated bookbindings: potential for art history and research perspectives]. *Iskusstvoznanie*, *2023*(2), 32–45. (In Russian).

Mikheeva, A. A. (2018). Redaktsiia pevcheskikh tekstov L. A. Grebneva v kontekste staroobriadcheskoi polemiki o "khomonii" pervykh desiatiletii XX v. [L. A. Grebnev's edition of liturgical texts in the context of the Old Believer polemics on "khomonia" in the first decades of the 20th century]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri, 25*(1), 91–95. https://doi.org/10.15372/HSS20180114. (In Russian).

Mokretsova, I. P. (2005). *Srednevekovyi knizhnyi pereplet: Istoriia, materialy i tekhnika, printsipy restavratsii: Uchebnoe posobie* [Medieval book binding. History, materials and technology, principles of restoration: A handbook] (S. S. Popadiuk, Ed.). RGGU. (In Russian).

Mokretsova, I. P., Naumova, M. M., Kireeva, V. N., Dobrynina, E. N., & Fonkich, B. L. (2003). *Materialy i tekhnika vizantiiskoi rukopisnoi knigi (po restavratsionnoi dokumentatsii Gosudarstvennogo nauchno-issledovatel'skogo instituta restavratsii)* [Materials and techniques of Byzantine manuscripts (according to restoration documentation of the State Research Institute for Restoration)]. Indrik. (In Russian).

Novikova, O. S. (2021). *Kupets Filipp Osipovich Pligin i ego sobranie rukopisnykh knig* [Merchant Philip Osipovich Pligin and his collection of manuscript books]. Al'ians-Arkheo. (In Russian).

Panich, T. V., & Titova, L. V. (1991). *Opisanie sobraniia rukopisei IIFiF SO AN SSSR* [Description of the collection of manuscripts of the Institute of History, Philology and Philosophy of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences]. Nauka, Sibirskoe otdelenie. (In Russian).

Parfent'ev, N. P. (1994). *Traditsii i pamiatniki drevnerusskoi muzykal'no-pis'mennoi kul'tury na Urale (XVI–XX veka)* [Traditions and monuments of ancient Russian musical and written culture in the Urals (16th–20th centuries)] (n. e.). (In Russian).

[Pochinskaia, I. V.] (2000). Iz istorii staroobriadchestva Viatskogo kraia. Fedoseevtsy (vtoraia polovina XVIII — nachalo XX vv.) [From the history of the Old Believers of the Vyatka region. Fedoseevtsy (second half of the 18th — early 20th centuries)]. In I. V. Pochinskaia (Ed.). *Ocherki istorii staroobriadchestva Urala i sopredel'nykh territorii* (pp. 43–84). Izd-vo Ural. gos. un-ta. (In Russian).

Pochinskaia, I. V. (2001). Knizhno-rukopisnye traditsii. Nev'ianskoe sobranie drevlekhranilishcha Ural'skogo gosuniversiteta [Book and manuscript traditions. The Nevyansk collection in the archive of the Ural State University]. In V. I. Вашдin (Ed.). *Ocherki istorii kul'tury i byta starogo Nev'ianska: Liudi, pamiatniki, dokumenty* (pp. 140–155). Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).

Pokrovskii, N. N. (1984). *Puteshestvie za redkimi knigami* [Journey for rare books]. Kniga. (In Russian).

Radishauskayte, N. V. (2021). Perepletnoe delo na Dal'nem Vostoke Rossii v kontse XIX — nachale XX veka [Bookbinding in the Russian Far East at the end of the 19th —

beginning of the 20th centuries]. *Kul'tura i nauka Dal'nego Vostoka, 2021*(1, no. 30), 45–60. (In Russian).

Simoni, P. (Ed., Notes) (1903). *Opyt sbornika svedenii po istorii i tekhnike knigoperepletnogo khudozhestva na Rusi, preimushchestvenno v do-Petrovskoe vremia, s XI-go po XVIII-oe stoletie vkliuchitel'no. Teksty — materialy — snimki* [An attempt at a collection of information on the history and technology of bookbinding in Rus', mainly in the pre-Petrine period, from the 11th to the 18th centuries inclusive. Texts — materials — photos] (n. p). (In Russian).

Tskhai, A. A. (2022). *Pereplety staropechatnykh knig XV–XVII vekov: Istoriia, tekhnologicheskie osobennosti, printsipy restavratsii: Nauchno-metodicheskoe posobie* [Bindings of early printed books of the 15th–17th centuries: History, technological features, principles of restoration: Scientific and methodological manual]. Indrik. (In Russian).

Ustjantseva, M. V. (2018). Znaki perepletchikov Ekaterinburga kak istochnik dlia izucheniia knizhnoi kul'tury goroda kontsa XIX — nachala XX veka [Signs of bookbinders of Yekaterinburg as a source for studying the book culture of the city of the late 19th — early 20th centuries]. In D. N. Ramazanova (Ed.). *Istoriia knizhnoi kul'tury XV–XX vekov, Pt. 1: K 100-letiiu nauch.-issled otdela redkikh knig (Muzeia knigi) RGB* (Pt. 1, pp. 257–265). Pashkov dom. (In Russian).

Ustjantseva, M. V. (2019). Perepletnye masterskie dorevoliutsionnogo Ekaterinburga: istochnikovaia baza kraevedcheskogo issledovaniia [Bookbinding workshops in pre-revolutionary Yekaterinburg: a source base of the regional studies]. In E. N. Efremova (Ed.). *Vos'mye Chupinskie kraevedcheskie chteniia: Materialy konf. (Ekaterinburg, 16–17 fevralia 2016 g.)* (pp. 310–319) (n. p.). (In Russian).

Zaitseva, T. V. (2021). Shtampy na redkikh knigakh kak istochnik kraevedcheskoi informatsii [Stamps on rare books as a source of local history information]. In A. V. Lushnikova (Ed.). *Prirodnoe i kul'turnoe nasledie Urala: Materialy XII Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi i tvorcheskoi konferentsii (Cheliabinsk, 4 iiunia 2021 g.)* (pp. 103–109). ChGIK. (In Russian).

Zolotova, M. B. (2008). Perepletnye masterskie Moskvy kontsa XIX — nachala XX vv. i ikh produktsiia v sobranii Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki [Moscow bookbinding workshops of the late 19th -- early 20th centuries and their products in the collection of the Russian State Library]. In O. V. Khromov (Ed.). *Kniga v prostranstve kul'tury* (Vol. 1, no. 14, pp. 72–98). Rossiiskaia gosudarstvennaia biblioteka. (In Russian).

Zolotova, M. B. (2011). Pereplety masterskoi A. V. Papkovoi v fonde RGB [Bindings from the workshop of A. V. Papkova in the RSL fund]. In A. Iu. Samarin et al. (Eds.). *Vivliofika: Istoriia knigi i izuchenie knizhnykh pamiatnikov* (Vol. 2, pp. 196–202). Pashkov dom. (In Russian).

Zolotova, M. B. (2022). Uchet individual'nykh osobennostey shtampov zolotogo tisneniya pri atributsii russkikh perepletov XVIII veka [Considering individual features of stamps of gold tooling in attribution of Russian bindings of the 18th century]. *Bibliotekovedenie, 71*(5), 467–479. https://doi.org/10.25281/0869-608X-2022-71-5-467-479. (In Russian).

Информация об авторах

Юлия Викторовна Боровик
доктор исторических наук
ведущий научный сотрудник, научная лаборатория «Международный центр демографических исследований», исторический факультет, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51
✉ *iulia.borovik@urfu.ru*

Анна Антоновна Михеева
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник, Лаборатория археографических исследований, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51
✉ *anna.mikheeva@urfu.ru*

Мария Владимировна Устьянцева
младший научный сотрудник, Лаборатория археографических исследований, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51
✉ *maria.ustiantseva@urfu.ru*

Надежда Сергеевна Щербакова
художник-реставратор III категории, Лаборатория археографических исследований, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51
✉ *shcherbakova.nadezhda@urfu.ru*

Information about the authors

Iulia Viktorovna Borovik
Dr. Sci. (History)
Leading Researcher, Science Laboratory "International Demographic Unit", Department of History, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
✉ *iulia.borovik@urfu.ru*

Anna Antonovna Mikheeva
Cand. Sci. (History)
Senior Researcher, Laboratory of Archaeographical Studies, Department of History, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
✉ *anna.mikheeva@urfu.ru*

Mariia Vladimirovna Ustjantseva
Junior Researcher, Laboratory of Archaeographical Studies, Department of History, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
✉ *maria.ustiantseva@urfu.ru*

Nadezhda Sergeevna Shcherbakova
Book Restorer, Laboratory of Archaeographical Studies, Department of History, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
Russia, 620000, Yekaterinburg, Lenin Ave., 51
✉ *shcherbakova.nadezhda@urfu.ru*

А. Г. Кравецкий

https://orcid.org/0000-0002-7046-0438
✉ *krav62@mail.ru*

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Россия, Москва)

Культурные проекты и оскорбленные чувства: материалы к истории восприятия

Аннотация. Публикуемые материалы посвящены цензурным запретам культурных проектов, апеллирующим к оскорбленным религиозным чувствам. Первый комплект документов связан с запретом постановки в России драмы Оскара Уайльда «Саломея». Публикуются письмо В. И. Немировича-Данченко с обоснованием важности для Художественного театра постановки этой драмы и обращение В. Ф. Комиссаржевской с просьбой разрешить запрещенную постановку этой пьесы в переделанном виде. Аргументация сторонников запрета отражена в экспертном разборе адаптации «Саломеи» для русского театра, который был составлен епископом Шацким Иннокентием (Беляевым). Епископ Иннокентий исходил из того, что появление на сцене почитаемых Церковью святых и воспроизведение сюжетов, отсылающих к Евангелию, недопустимо. Завершается этот блок воспроизведением бюрократической переписки о запрете постановок в России как самой «Саломеи», так и любых переделок этой драмы. Второй блок документов посвящен намерению акционерного общества «А. Ханжонков и К°» подготовить серию документальных фильмов, посвященных жизни Русской церкви. Публикуется подписанное А. А. Ханжонковым письмо в Синод, где он просит о содействии и разрешении осуществлять киносъемку в храмах и монастырях. Также публикуется предназначенная для рассылки архиереям анкета с вопросами о наиболее значимых святынях и архитектурных памятниках епархий. Синод не поддержал проект Ханжонкова, ссылаясь на то, что средствами кинематографа запрещено воспроизводить иконы и святыни. Публикуемые документы демонстрируют, что русская культура начала XX в. активно осваивала и адаптировала христианскую культуру, что давало повод обвинять авторов культурных и просветительских проектов в профанации сакрального.

Ключевые слова: сакральное, профанное, Синод, цензура, оскорбление религиозных чувств, театр, документальное кино, Владимир Немирович-Данченко, Вера Комиссаржевская, Александр Ханжонков, Оскар Уайльд, «Саломея»

Для цитирования: *Кравецкий А. Г.* Культурные проекты и оскорбленные чувства: материалы к истории восприятия // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 335–366. EDN: UZQZUG.

Поступило 18 марта 2025 г.; принято 31 октября 2025 г.

© А. Г. КРАВЕЦКИЙ, 2025

A. G. Kravetskii

https://orcid.org/0000-0002-7046-0438
✉ *krav62@mail.ru*
V. V. Vinogradov Russian Language Institute,
Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

Cultural projects and insulted feelings: Materials on the history of perception

Abstract. The published materials deal with censorship bans on cultural projects that referenced insulted religious feelings. The first set of documents is related to the ban on staging Oscar Wilde's play *Salomé* in Russia. It includes a letter from V. I. Nemirovich-Danchenko justifying the importance of staging this play for the Moscow Art Theatre, and an appeal from V. F. Komissarzhevskaya requesting permission to put on a revised version of the tragedy. The arguments of those in favour of the ban are reflected in an expert analysis of the *Salomé* adaptation for the Russian theatre by Bishop Innocent (Belyaev) of Shatsk. Bishop Innocent proceeds from the fact that both the portrayal on stage of saints venerated by the Church and the re-enactment of Gospel-based plots are inadmissable. The document set concludes with the transcribed bureaucratic correspondence about the ban on staging in Russia of the play *Salomé* and any of its adaptations. The second set of documents is devoted to the intention of the *A. Khanzhonkov and Co.* Joint Stock Company to prepare a series of documentary films focusing on the life of the Russian Church. It includes a letter to the Synod signed by A. A. Khanzhonkov in which he seeks the Synod's assistance and permission to film in churches and monasteries. Another document is a questionnaire, intended for distribution among bishops, about the most significant shrines and architectural monuments in their dioceses. The Synod did not support Khanzhonkov's project, citing the fact that cinematic reproduction of icons and shrines is prohibited. The published documents show that early 20th-century Russian culture was marked by active assimilation and adaptation of Christian culture, which provided reasons to accuse authors of cultural and educational projects of profaning the sacred.

Keywords: the sacred, the profane, Synod, censorship, insult to religious feelings, theater, documentary film, Vladimir Nemirovich-Danchenko, Vera Komissarzhevskaya, Alexander Khanzhonkov, Oscar Wilde, *Salomé*

To cite this article: Kravetskii, A. G. (2025). Cultural projects and insulted feelings: Materials on the history of perception. *Shagi / Steps, 11*(4), 335–366. EDN: UZQZUG. (In Russian).

Received March 18, 2025; accepted October 31, 2025

© A. G. KRAVETSKII, 2025

EDN: UZQZUG

По мере того как в российском законодательстве постепенно смягчались наказания за преступления против Православной церкви, возникали механизмы защиты традиционных представлений, лежащие вне правового поля. С конца XIX в. в публицистике начинают встречаться выражения «оскорбление религиозных чувств», «оскорбление чувств православных» и т. д.[1] Переход от правовых норм к эмоциональным оценкам и апелляция к оскорбленным чувствам кажутся закономерными, поскольку «к концу XIX века русскую культуру охватил неслыханный доселе культ чувств и чувствительности» [Келли 2010: 67].

Согласно российским законам, все, что имело хоть какое-то отношение к религиозной сфере, относилось к компетенции Синода. Например, при решении вопроса о том, допустима ли продажа открыток с репродукциями картин мастеров Возрождения на религиозные сюжеты, основным экспертом выступал именно Синод [По предложению 1909; 1911]. Синодальным чиновникам приходилось вырабатывать формальные критерии, позволяющие определить, что оскорбляет религиозные чувства, а что нет. Анализ синодальных документов показывает, что оскорбительной считалась профанация священных символов и изображений (использование креста как элемента торгового знака, светское исполнение церковных песнопений и их записи на граммофонных пластинках, появление на сцене актеров в роли святых и т. д.). Запрет показывать средствами театра и кино Христа, Богородицу и святых содержался в ряде синодальных определений, выпущенных в конце XIX — начале XX в. [Сучкова 2022: 127–129].

Исследование концепта оскорбленных религиозных чувств — дело будущего. Здесь же мы воспроизводим документы, связанные с запретом двух культурно значимых проектов. Первый блок документов (№ 1–18) связан с запретом трех постановок «Саломеи» Оскара Уайльда. Если первая из этих постановок, которую планировал Художественный театр[2], была запрещена до начала работы над спектаклем, то две других — в театре Веры Комиссаржевской и на сцене Михайловского театра — в самый последний момент. Несмотря на то что премьеры этих спектаклей не состоялись, они стали важной вехой в истории культуры Серебряного века. Об этих постановках и их запрете имеется большая мемуарная и исследо-

[1] Наиболее ранние из известных нам фиксаций выражений, связанных с оскорблением религиозных чувств, обнаруживаются в деле канцелярии министра народного просвещения за 1856 г. В нем упоминается записка, автор которой «обвиняет петербургскую литературу в дерзких выходках, оскорбляющих благочестивое чувство православных читателей» [Переписка 1856. Л. 29]. Там же встречается фраза «такое изображение оскорбительно для чувства каждого православного христианина» [Там же. Л. 42]. Национальный корпус русского языка (ruscorpora.ru) фиксирует такие выражения начиная с конца XIX в.

[2] Предполагалось, что в этой постановке Саломею будет играть Ида Рубинштейн [Дунаева 1999: 51]. Какое-то время она репетировала эту роль и в постановке театра Комиссаржевской, но вскоре отказалась от сотрудничества, и эту роль исполнила Н. Волохова [Борзенко 2019: 57–59; Дунаева 1999: 58]. Таким образом, Ида Рубинштейн в той или иной форме поучаствовала во всех трех несостоявшихся постановках.

вательская литература. При этом мотивы, которыми руководствовались те, кто настаивал на запрете «Саломеи», так же как и их аргументация, не были предметом исследования. Публикуемые ниже документы дают материал для подобной работы.

Вторая подборка документов (№ 19–21) посвящена планам Акционерного общества «А. Ханжонков и К°» подготовить цикл документальных фильмов о православии в России. Если бы этот проект был реализован, мы имели бы уникальные киносвидетельства о религиозной жизни предреволюционной России. Съемки были запрещены, поскольку казалось невозможным показывать на экране иконы и кресты.

Несостоявшиеся постановки «Саломеи»

Для культуры рубежа веков Оскар Уайльд был одной из ключевых фигур. Русским символистам чрезвычайно импонировало декларирование Уайльдом идеи полной автономности искусства и его независимости от решения утилитарных проблем [Рознатовская 2000: 13][3]. Деятели Серебряного века ревниво боролись за право быть первооткрывателями Уайльда. Имя «Оскара Вильде» (так называли его авторы первых русских публикаций) появилось в русской прессе в 1902 г., когда журнал «Артист» поместил небольшую заметку о запрете в Лондоне пьесы «Саломея» [Там же]. Затем последовал ряд других публикаций.

Наиболее известным и обсуждаемым произведением английского драматурга был пьеса «Саломея». В период между 1904 и 1917 гг. в России вышло не менее десяти изданий этой пьесы: четыре разных перевода и одна переделка[4] [Рознатовская 2000: 70]. Русские режиссеры видели в «Саломее» идеальный литературный материал, дающий широкое поле для сценических экспериментов.

Первую попытку добиться разрешения на постановку «Саломеи» предпринял В. И. Немирович-Данченко. В апреле 1907 г. он обратился в Главное управление по делам печати с просьбой о разрешении поставить в Художественном театре мистерию Байрона «Каин» и драму Уайльда «Саломея» (документ 1 в данной публикации). Это прошение составлено весьма дипломатично. Немирович-Данченко подчеркивает, что Художественный театр всегда дистанцировался от текущей политики и постановка «Каина» и «Саломеи» нужны театру исключительно для решения художественных задач. Сюжеты обеих пьес были заимствованы из Библии, поэтому Главное управление по делам печати Министерства внутренних дело передало

3 О месте Оскара Уайльда в русской культуре Серебряного века см.: [Рознатовская 2000: 12–28].

[4] Публикуемые ниже документы свидетельствуют о том, что переделок было значительно больше. В официальной переписке упоминаются такие названия, как «Царевна», «Пляска царевны», «Пляска юной царевны», «Грезы старого Нила», «Пляска семи покрывал». Претендующий на полноту список подобных переделок с указанием их авторов см. в [Дунаева 1999: 63–64]. Поскольку все эти переделки не были напечатаны, они не вошли в библиографию Ю. А. Рознатовской.

это письмо в Синод [По прошению 1907. Л. 1]. Определением от 31 июля 1907 г. Синод запретил постановку обеих пьес (документ 2)[5].

Неудача Художественного театра не остановила других режиссеров, надеющихся поставить «Саломею». Чтобы обойти цензурные запреты, стали создаваться переделки этой пьесы, адаптированные к требованиям цензуры. Наиболее простым решением была замена библейских имен на нейтральные, чтобы ассоциации со священной историей не были столь однозначными. Таких переделок было довольно много, но типографским способом была издана лишь одна [Пляска 1907]. Если сравнить список действующих лиц в переводе «Саломеи» и в переделке, то мы видим, что имена второстепенных персонажей, не отсылающие к Евангелию, остаются неизменными, а имена главных героев изменены. Так, Ирод Антипа, тетрарх Иудеи, в переделке превращается в Птоломея, фараона Египта.

В качестве иллюстрации приведем список действующих лиц перевода «Саломеи» и переделки этой пьесы, изданной под названием «Пляска семи покрывал»:

Список действующих лиц по переводу К. Д. Бальмонта и Е. А. Андреевой [Уайльд 1908: 38]	**Список действующих лиц по переделке баронессы А. П. Радошевской «Пляска семи покрывал» [Пляска 1907: 1]**
Ирод Антипа, тетрарх Иудеи	Птоломей, фараон Египта
Иоканаан, пророк	Нехо, жрец Изиды
Молодой сириец, начальник отряда телохранителей	Молодой сириец, начальник охраны
Тигеллин, молодой римлянин	
Каппадокиец	Молодой грек
Нубиец	
Первый солдат	
Второй солдат	
Паж Иродиады	—
Иудеи, Назареяне и пр.	Египтяне, греки, римляне
Раб	
Нааман, палач	Нааман
Иродиада, жена тетрарха	Береника, жена фараона
Саломея, дочь Иродиады	Эроэ, дочь Береники
Рабы Саломеи	Рабыня Эроэ

Казалось, что этот способ обойти цензурный запрет неплохо работает. В 1908 г. одновременно готовились две постановки адаптированных версий «Саломеи». На сцене театра Комиссаржевской ее ставил Николай Евреинов, приглашенный Комиссаржевской для преодоления того внутреннего кризиса, в котором пребывал ее театр. Параллельно с этим Русское театральное общество готовило благотворительную постановку

[5] Об этой истории см. также: [Немирович-Данченко 1989: 56–57].

«Саломеи», единственное представление которой должно было состояться на сцене Императорского Михайловского театра. В качестве режиссера-постановщика выступал В. Э. Мейерхольд [Комиссаржевский 1911: 265]. Роль Саломеи в обеих спектаклях должна была исполнять Ида Рубинштейн.

Первоначально Комиссаржевская предполагала использовать готовящийся перевод М. Ф. Ликиардопуло. В декабре 1907 г. она просила Валерия Брюсова узнать, завершил ли Ликиардопуло свой перевод и переделал ли имена, как его об этом просил Брюсов [Комиссаржевская 1964: 170]. М. Ф. Ликиардопуло не стал менять имена и, возможно по этой причине, театр Комиссаржевской обратился к переделке пьесы, которую Н. И. Бутковская сделала специально для этой постановки. «Царевна» (так называлась эта переделка) благополучно прошла цензуру, и 8 октября 1908 г. петербургский градоначальник разрешил постановку и расклейку афиш (документ 15). Однако 25 октября Синод выпустил определение о запрете готовящихся постановок «Саломеи» (документ 3).

По всей видимости, театральная общественность не знала о появлении этого определения. Вечером 27 октября в театре Комиссаржевской прошла генеральная репетиция, на которой присутствовало значительное количество зрителей, в число которых входил и столичный градоначальник. Вечером того же дня он доложил об увиденном министру внутренних дел П. А. Столыпину. На следующий день, 28 октября, П. А. Столыпин доложил Николаю II о своем решении запретить эту постановку (документ 6). В этот же день Синод принял определение, запрещающее театральные постановки не только самой «Саломеи», но и любых ее переделок (документ 7). И, наконец, вечером того же дня в театре Комиссаржевской должна была состояться премьера, но за три часа до начала спектакля представление было запрещено. Этот запрет имел большой общественный резонанс. В периодической печати начала века и мемуарах имеются десятки описаний этого события. В настоящей публикации мы приводим заметку из журнала «Театр и искусство», которая демонстрирует, как воспринимала это событие театральная общественность (документ 15).

Запрет «Саломеи» ставил театр Комиссаржевской на грань закрытия, поскольку в спектакль были вложены значительные средства. 29 октября В. Ф. Комиссаржевская обратилась в Синод с просьбой разрешить спектакль. При этом она заявляла о готовности внести в текст любые изменения (документ 11). 30 октября текст пьесы «Царевна» (переделка «Саломеи») был передан на отзыв епископу Тамбовскому и Шацкому Иннокентию (Беляеву) [По прошению 1907. Л. 17]. 4 ноября епископ Иннокентий представил Синоду отзыв, в котором говорилось о недопустимости постановки как «Саломеи», так и «Царевны» (документ 16). Синод, опираясь на отзыв епископа Иннокентия, принял 11 ноября 1911 г. определение, согласно которому прошение Комиссаржевской следовало отклонить [Там же. Л. 22–23], о чем ей было сообщено 26 ноября (документ 18).

В тот же день, когда Синод отклонил ходатайство В. Ф. Комиссаржевской, министр внутренних дел П. А. Столыпин сообщил обер-прокурору Синода, что он разослал губернаторам и начальникам областей специальный циркуляр о запрете ставить на сцене как «Саломею» Оскара Уайльда, так и переделки этой пьесы (документ 8).

Параллельно с тем, как театр Комиссаржевской готовил постановку «Царевны», осуществлялась еще одна постановка адаптированной версии «Саломеи», которая называлась «Пляска царевны». Инициатором этой постановки была Ида Рубинштейн, а в качестве режиссера выступал В. Э. Мейерхольд. Постановка готовилась как благотворительный спектакль в пользу Императорского Русского театрального общества, президентом которого состоял великий князь Сергей Михайлович. Традиционно такие спектакли осуществлялись на сцене одного из императорских театров. Премьера (и единственный спектакль) была запланирована на 3 ноября 1908 г. (документ 8). Императорские театры не подчинялись Министерству внутренних дел, поэтому начался новый виток бюрократической переписки.

Получив выписку из синодального определения от 25 октября (документ 3), управляющий делами Министерства императорского двора князь Н. Д. Оболенский пополнил ряды борцов с постановкой «Саломеи». В тот же день он написал письмо великому князю Сергею Михайловичу, где говорилось о недопустимости предстоящей постановки[6] (документ 4). Однако великий князь покровительствовал постановке и всячески пытался спасти спектакль. В ответном письме он указывал, что для русской сцены текст Уайльда был радикально переделан, что эти переделки шли в различных провинциальных театрах, не вызывая протестов, и что билеты на подобные благотворительные спектакли столь дороги, что широкой публике они недоступны, а значит, негативного влияния на общество спектакль не окажет (документ 8). Но Оболенский не отступился. В следующем письме он спрашивал, будет ли Сергей Михайлович настаивать на постановке после того, как 28 октября Синод запретил ставить любые переделки «Саломеи» (документ 7). Оболенский прямо угрожал, что если великий князь будет упорствовать, то об этом будет доложено Николаю II. После этого письма Сергей Михайлович сдался и объявил об отмене спектакля (документ 12).

1 ноября Н. Д. Оболенский доложил императору о запрете «Саломеи» в Михайловском театре и о своей полемике с великим князем (документ 13). К тексту доклада приложен еще один листок с материалами, которые, судя по всему, в доклад не вошли (документ 14). Здесь пересказываются слухи о том, как «богатая еврейка Рубинштейн» пожертвовала Театральному обществу большую сумму денег, чтобы осуществить эту постановку. Нужно сказать, что в газетных публикациях, посвященных постановке «Саломеи» в Михайловском театре, антисемитская тема представлена до-

[6] 27 октября он сообщил об этом обер-прокурору Синода (документ 5).

статочно широко. В архивном деле сохранилась вырезка из газеты «Новое время»[7] в которой говорится о том, что «систематическая профанация христианства» идет «вместе с захватом театра, даже императорского, разными Мейерхольдами, Далиновыми, Абельсонами, Билла, Горвицами[8], Рубинштейнами и т. д.». Статья сопровождается пометкой Николая II: «Правда ли, что здесь написано?» [О недопущении 1908. Л. 16]. Любопытно, что ни в одном известном нам документе, связанном с запрещением «Саломеи», ничего не говорится о репутации Оскара Уайльда, хотя авторы этих документов несомненно знали о судебном процессе над Уайльдом и об обвинении его в безнравственности [Бернштейн 2004].

Цикл документальных фильмов о русском православии

В начале XX в. кинематограф был технической новинкой, которая только начинала вписываться в общественную жизнь. При этом идея использовать средства кино для просветительских целей стала реализовываться практически сразу. В 1907–1916 гг. в России было снято не менее 2700 неигровых фильмов [Дерябин 2003]. Одним из деятельных участников этого процесса стало акционерное общество «А. Ханжонков и К°». Еще в 1911 г. А. А. Ханжонков создал при своем торговом доме специальный отдел (он назывался «научным»), который должен был организовывать производство неигровых фильмов (научно-популярных, этнографических и т. д.). Темы фильмов делились на шесть групп: 1) география России, 2) сельское хозяйство, 3) фабрично-заводская промышленность, 4) зоология и ботаника, 5) физика и химия, 6) медицина [Сковородникова 2003: 167]. В качестве консультантов в этот отдел привлекались сотрудники Московского университета. Иногда параллельно с фильмом научный отдел выпускал иллюстрированную брошюру, содержащую дополнительный материал к фильму. Эти брошюры представляли собой образцы качественной просветительской литературы (см., например: [Борисов 1917]).

Хотя тематика документальных фильмов, которые снимались в предреволюционной России, была весьма разнообразной, среди них практически нет лент, посвященных Русской церкви. Храмы и монастыри попадали в кадр в основном в видовых фильмах, повествующих о тех или иных российских городах. Такое игнорирование православной тематики связано с тем, что в Российской империи существовал запрет на изображение средствами кино православных святынь, икон и т. д. [Сучкова 2022: 127–129]. Этот запрет лишал кинематографистов возможности снимать фильмы о православии в России.

Весной 1914 г. акционерное общество «А. Ханжонков и К°» предприняло попытку преодолеть этот запрет. Общество обратилось в Синод с просьбой оказать содействие в съемках серии фильмов, посвященных

[7] Вырезка из статьи М. О. Меньшикова «Алтарь и кинематограф» (Новое время, 29 октября 1908 г.).

[8] Автором переделки «Пляска царевны» был В. М. Горвиц [Дунаева 1999: 52].

русскому православию (документ 19). В кадр должны были попасть не только наиболее значимые храмы, монастыри и центры паломничества, но и достопримечательности провинциальных епархий. С этой целью была подготовлена и отпечатана специальная анкета (документ 20), которую предполагалось разослать епархиальным архиереям. Анкета позволяла найти неочевидные объекты, достойные кинофиксации. Если бы этот проект был реализован, в распоряжении потомков оказался бы огромный материал о церковной жизни дореволюционной России. Однако Синод запретил осуществлять киносъемку на территории монастырей, поскольку при этом в кадр неизбежно попадали священные изображения, а рассылка архиереям анкет была признана неуместной (документ 21). 23 июня 1914 г. московский градоначальник сообщил об этом решении А. А. Ханжонкову [По прошению 1914. Л. 6]. Синодальное определение делало этот проект нереализуемым.

Документы

Документы публикуются в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации. Также модернизируется использование прописных букв. В официальных документах прописными буквами маркировались звания и титулы, а императорские и великокняжеские титулы полностью печатались прописными буквами. Эти особенности документов при публикации не передаются. Явные опечатки и пропуски букв исправлены без специальных оговорок. Имеющиеся в источниках рукописные исправления и дополнения даются курсивом. Все виды текстовых выделений, встречающиеся в источнике, передаются при помощи подчеркиваний.

1
Прошение В. И. Немировича-Данченко в Главное управление по делам печати о разрешении поставить в Художественном театре мистерию Байрона «Каин» и драму Уайльда «Саломея»

25 апреля 1908 г.

В Главное управление по делам печати

Дирекции Московского Художественного театра

ПРОШЕНИЕ

Представляя при сем два экземпляра мистерии Байрона «Каин» в переводе И. Бунина и драмы Оскара Уайльда «Саломея» в переводе Андурсона[9] и прося разрешения ее постановки в Московском Художественном театре, считаю необходимым высказать в качестве директора, заведующего репертуаром означенного театра, следующее.

[9] Речь идет об издании [Уайльд 1904]. Перевод выполнен Леонидом Андрусоном совместно с его братом, врачом Владимиром Андрусоном; вышел под редакцией К. Д. Бальмонта.

В течение 9 лет существования Московского Художественного театра мне уже не раз приходилось ходатайствовать перед Главным управлением по делам печати о специальном разрешении той или другой пьесы. Таким образом мною получено разрешение траг[едии] гр[афа] А. К. Толстого «Царь Феодор Иоаннович», драмы Ибсена «Доктор Штокман» и «Бранд», др[амы] М. Горького «На дне», ком[едии] Чирикова «Иван Мироныч». И во всех случаях, когда мне приходилось по этому поводу лично беседовать с начальниками Главного управления (кн. Шаховской, сенатор Н. А. Зверев), я свидетельствовал, что в задачи М[осковского] Х[удожественного] театра отнюдь не входят временные, тревожные общественные тенденции. Мало того, как заведующий репертуаром я считаю их безусловно вредными для искусства, так как они отвлекают театр от его высшего назначения. Считаясь с настроением публики, вовлекая ее исключительно в эмоции чисто художественного порядка и ни в каком случае не желая пользоваться ее склонностью к тому, что составляет злобу дня, я очень часто во всех вышеназванных пьесах вычеркивал даже из того, что разрешено драматическою цензурою, если мне это казалось, при известных настроениях публики, рискованным, т. е. если тенденциозность заслоняла истинно художественное восприятие. Театр отказывался от постановок таких пьес, как «Дон Карлос» и «Вильгельм Телль»[10], когда они были разрешены, только потому, что предвидел, что в данную эпоху они внесут в театральную среду обострение, совершенно ненужное театру, преследующему задачи художественные или глубоко философские. Такой опыт дает Художественному театру полное право рассчитывать на исключительное внимание к нему со стороны Главного управления по делам печати. Художественный театр пользовался в своем репертуаре мотивами историческими, философскими, религиозными, общественными и всегда относился к ним с той высокой серьезностью, какой требует направление театра, и какая исключает всякую подозрительность в узкой тенденциозности. Художественный театр всеми своими силами стремится создать истинный храм искусства — храм, завоевывающий себе право на полную свободу творчества.

Постановка «Бранда» Ибсена явилась первым шагом к той форме сценического произведения, которую театр может считать своею конечною целью: она получила характер мистерии философско-религиозного содержания, мистерии, поднимающей значение театра до высшей его ценности. Главному управлению небезызвестно, что Московский художественный театр, ставя в год не более трех-четырех пьес, посвящает каждой постановке по несколько месяцев, до ста и более репетиций, углубляясь в содержание, изыскивая подходящую ему форму и сценические краски. Поэма «Бранд» по существу своему требовала особенного углубления, и постановка ее решительно выходит из ряда театральных забав, настраивая публику на высшее серьезное отношение. Успех такого зрелища пре-

[10] Пьесы Ф. Шиллера.

взошел ожидание, и теперь Художественный театр намеревается сделать уже определенный опыт мистерий. Для того чтобы еще сильнее подчеркнуть строгость самого представления, дирекция театра обставит его условиями, при которых даются, например, духовные концерты: аплодисменты будут воспрещены, вход в зал по открытии занавеса не допускаться и т. д.

Для этого представления дирекция избрала две пьесы: «Каин» Байрона и «Саломею» Оскара Уайльда.

Относительно мистериозного характера «Каина» не может быть двух мнений. Что же касается «Саломеи», то театры, не выходящие из рамок пошлости, конечно могут и этому высокоталантливому произведению придать низменный интерес, устремив все внимание на контраст между плясуньей-царевной и пророком, извергающим на нее свою хулу. Совершенно иную задачу ставит Художественный театр. Перед публикой в этой пьесе должна развернуться одна из величайших мировых драм — борьба дьявола со Светом. Вселившись в обольстительный образ неприступной гордой царевны, красавицы, не отвечающей на искания самого царя (Ирода), дьявол пытается лишить пророка его мощной силы высшей правды, его кипучего гнева, обращенного на погрязшую в разврате Иродиаду, мать царевны. И когда все обольщения оказываются бессильными перед могучим пророком, дьявола охватывает беспримерная злоба и юная красавица требует головы пророка. Дьявол уже торжествует свою победу: в наступившей на миг тьме царевна касается своими грешными устами уст святой головы и потом при восстановившемся свете торжественно объявляет об этом. Но все окружающие, охваченные силой пророческого внушения, так потрясены негодованием, что довольно было одного возгласа Ирода «Убить ее», чтобы они кинулись на царевну с ожесточением и затоптали ее щитами. Несмотря на мученическую смерть пророка, торжество правды должно охватить зрительную залу и вырваться в облегченном вздохе истинно христианского движения души. От искусства театра зависит, конечно, большая или меньшая сила восприятия высшей идеи, вложенной в данное произведение. Но уже самое сопоставление этой пьесы с «Каином» в одно представление, должно направить внимание зрителей на высшие точки мировых законов.

За 9 лет существования Московский Художественный театр сумел своими серьезными задачами стать лучшим театром не только в России, но и в Европе и считает себя вправе рассчитывать на поддержку Главного управления в расширении своих целей.

Театр готов принять на себя расходы по командировке цензора в Москву на генеральные репетиции, если в принципе постановка «Каина» и «Саломеи» разрешается.

Директор Московского художественного театра
Влад. Ив. Немирович-Данченко *25 апреля 1907 г.*

[По прошению 1907. Л. 2–3]. Машинопись с подчеркиваниями. На письмо наклеены три гербовые марки. Штамп о получении 28 апр[еля] 1907 г. На первой странице рукописная помета: «№ 5679 / 986». Подпись — автограф.

2

Из определения Синода № 4764 по поводу прошения В. И. Немировича-Данченко

31 июля 1907 г.

По указу его императорского величества Святейший правительствующий синод слушали: предложенное г[осподином] синодальным обер-прокурором 3 июня сего года за № 4140 и препровожденное из Главного управления по делам печати прошение директора Московского художественного театра о разрешении к представлению в означенном театре мистерии Байрона «Каин» и драмы Оскара Уайльда «Саломея». Приказали: Директор Московского Художественного театра В. И. Немирович-Данченко обратился в Главное управление по делам печати с прошением ‹...›[11] Главное управление по делам печати препроводило [это прошение] к г[осподину] обер-прокурору, коим оно предложено Святейшему синоду. Обсудив изложенное ходатайство, Святейший синод признает невозможным дозволить к представлению на сцене указанные сочинения, выводящие пред зрителями таких лиц, как Иоанн Предтеча, по слову самого Иисуса Христа больший из всех рожденных женами (Мт. 11.11; Лк. 7.28) и Адам, Ева, Авель, признаваемые Православною церковью святыми, и дающие неверные представления о лицах и событиях священной истории, а потому могущие произвести немалый соблазн среди верующих. Вследствие сего Святейший синод определяет: о таковом заключении своем предоставить г[осподину] исполняющему обязанности обер-прокурора уведомить министра внутренних дел, на каковой предмет передать в канцелярию обер-прокурора выписку из сего определения.

[По прошению 1907. Л. 4–5]. Машинопись с подчеркиваниями. Копия.

3

Определение Синода № 7485 о запрете постановки «Саломеи» на сцене театра Комиссаржевской и Императорского Михайловского театра

25 октября 1908 г.

По указу его императорского величества Святейший правительствующий синод имели суждение о предназначенных представлениях на сценах театров Комиссаржевской и Императорского Михайловского пьесы Оскара Уайльда «Саломея». Приказали: Принимая во внимание, что определением Святейшего синода от 31 июля — 14 августа 1907 г. за № 4764 уже было признано невозможным дозволение представления на театральных сценах пьесы Оскара Уайльда «Саломея», о чем и сообщено

[11] Далее воспроизведен документ 1.

было министру внутренних дел, Святейший синод определяет: предоставить г[осподину] синодальному обер-прокурору просить министров императорского двора и внутренних дел сделать распоряжения о недопущении театральных представлений означенной пьесы, для чего и передать в канцелярию обер-прокурора выписку из сего определения.

Подлинное определение, подписанное о[тцами] членами Святейшего синода, к исполнению пропущено 25 октября 1908 года.

[По прошению 1907. Л. 8]. Машинопись с подчеркиваниями. Копия. Ср. [О недопущении 1908. Л. 10]. Выписка из определения Синода, адресованная министру императорского двора. Машинопись на бланке канцелярии обер-прокурора Синода.

4

Черновик письма временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского президенту Русского театрального общества великому князю Николаю Дмитриевичу

25 октября 1908 г.

Ваше императорское высочество!

Согласно последовавшего в 1900 году высочайшего повеления общества и учреждения, устраивающие в императорских театрах спектакли с благотворительною целью, обязаны предварительно представлять на соответствующее рассмотрение Министерства императорского двора через канцелярию министерства проекты программ или афиш предположенного спектакля.

Ныне мне стало известно, что 3-го ноября сего года в пользу Императорского Русского театрального общества имеет быть устроен на императорской сцене спектакль, для которого избрана пьеса Оскара Уайльда «Саломея» («Царевна»), причем, по недоразумению, вчера была допущена даже репетиция названной пьесы в Императорском Михайловском театре.

Хотя означенная пьеса и разрешена общей цензурой, но встречающиеся в печати и поступающие в Министерство императорского двора протесты, *а главным образом, содержание пьесы, с чем* Ваше императорское высочество, *вероятно,* сами изволите *согласиться,* создают условия, при которых появление ее на сцене императорских театров становится неудобным *и понятно, что, по предъявлению вышеуказанным порядком афиш, вряд ли будет разрешена к постановке*.

Об изложенном в предупреждение каких-либо недоразумений приемлю долг довести до сведения Вашего императорского высочества как председателя Императорского русского театрального общества

С глубочайшим благоговением
Вашего императорского высочества
всепреданный слуга князь Оболенский

[О недопущении 1908. Л. 7–7 об.]. Машинопись с карандашными исправлениями и вставками. Подпись — автограф. Штамп: № 10474. В верхней части листа чернилами написано «отпуск».

5

Письмо временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского обер-прокурору Святейшего синода П. П. Извольскому

27 октября 1910 г.

Господину обер-прокурору Святейшего синода.

Вследствие отношения от 26 сего октября за № 8954 имею честь уведомить Ваше высокопревосходительство, что дирекциею императорских театров ставятся лишь пьесы, разрешенные общею цензурою, причем постановка пьесы Оскара Уайльда «Саломея» и не предполагалась.

Ввиду же дошедших до Министерства императорского двора сведений о том, что Императорским Русским театральным обществом, коему с высочайшего соизволения предоставлено право пользоваться одним из императорских театров для устройства спектакля с благотворительною целью, предположено было поставить для указанной цели упомянутую пьесу Оскара Уайльда, мною 25-го сего октября было сообщено великому князю Сергею Михайловичу как председателю означенного общества, что указанная пьеса на императорской сцене допущена к постановке быть не может, о чем и сделано соответствующее распоряжение по Дирекции императорских театров.

Что же касается частных театров, а в том числе и театра Комиссаржевской, то постановка в них той или другой пьесы не касается Министерства императорского двора.

Свиты его величества генерал-майор *князь Оболенский*

[По прошению 1907. Л. 10]. Машинопись на бланке управляющего делами Министерства императорского двора. № 10543. Подпись — автограф.

6

Копия доклада П. А. Столыпина императору Николаю II о запрете им постановки «Саломеи» в театре Комиссаржевской

28 октября 1908 г.

Приемлю долг доложить Вашему величеству, что дня три тому назад я узнал от обер-прокурора Св[ятейшего] синода и от градоначальника, что в частном театре Комиссаржевской, а затем и в императорском предполагается к постановке переделка пьесы «Саломея».

Театры считали себя вправе ставить эту пьесу потому будто бы, что, во-первых, все кощунственное из нее выкинуто, что пьеса эта уже ставилась в России и что переделка эта была в свое время разрешена цензурой.

Дабы проверить все это, я приказал градоначальнику побывать на репетиции, что он и сделал вчера вечером, пока я был у Вашего величества. По возвращению из Царского [Села] вчера же ночью я выслушал его доклад и, усмотрев, что пьеса несомненно должна вызвать соблазн, велел снять ее с репертуара.

Министр внутренних дел, статс-секретарь Столыпин
28 октября 1908 г.

[О недопущении 1908. Л. 26]. Машинопись. В верхней части листа надпись «Копия» и «К докладу». В нижней части листа: «С подлинным верно. Делопроизводитель канцелярии Министерства императорского двора».

7
Указ Синода № 7588 о запрете театральных постановок переделок пьесы О. Уайльда «Саломея»

28 октября 1908 г.

Копия

№ 7588. 1908 года. Октября 28 дня. По указу его императорского величества Святейший правительствующий синод приказали предоставить г[осподину] синодальному обер-прокурору в дополнение к сделанному во исполнение определения Святейшего синода от 25 сего октября сношению просить министров императорского двора и внутренних дел о том, чтобы сделано было распоряжение о недопущении театральных представлений не только пьесы Оскара Уайльда «Саломея», но и переделок ее под названиями «Царевна», «Пляска царевны» и «Пляска семи покрывал», для чего и передать в канцелярию обер-прокурора выписку из сего определения.

Подлинное определение, подписанное о[тцами] членами Святейшего синода, к исполнению пропущено *28* октября 1908 года.

Протоколист [подпись]
Исполнено 28 октября 1908 г. выписка в канц[елярию] обер-пр[окурора] за № 7588.

[По прошению 1907. Л. 12]. Машинопись. Число вписано от руки. Подпись — автограф.

8

Письмо президента Русского театрального общества великого князя Сергея Михайловича временно управляющему делами Министерства императорского двора князю Н. Д. Оболенскому о том, что он не видит препятствий к постановке версии «Саломеи», адаптированной для русской сцены

28 октября 1908 г.

Президент состоящего под
высочайшим его императорского
величества Государя Императора
покровительством Императорского
русского театрального общества — Князь Николай Дмитриевич

На обращение Вашего сиятельства ко мне как президенту состоящего под высочайшим его императорского величества государя императора покровительством Императорского Русского театрального общества по поводу спектакля в пользу названного общества, имеющего быть в Михайловском театре 3-го ноября с[его] г[ода], считаю нужным сообщить Вам, что о высочайшем повелении 1900 года, обязывающем общество представлять на рассмотрение Министерства императорского двора программы или афиши намеченных спектаклей, Театральное общество не было поставлено в известность и впервые узнало об этом из настоящего обращения Вашего сиятельства. Подтверждением в данном случае может служить то, что еще в минувшем сезоне разрешение афиши для спектакля Театрального общества состоялось в обычном порядке частных спектаклей, ранее практиковавшемся. Отныне указание Вашего сиятельства будет принято Императорским Русским театральным обществом к сведению и руководству.

Переходя затем к пьесе, назначенной для спектакля Театрального общества, т. е. к «Пляске царевны», я никоим образом не могу согласиться с приводимыми Вами доводами, препятствующими появлению этой пьесы в частном спектакле на сцене императорского театра. Пьеса «Пляска царевны» разрешена к представлению драматической цензурой Главного управления по делам печати, единственным органом, установленным для признания допустимости постановки драматических произведений на сцене вообще. Названная пьеса разрешена в радикально измененном и сокращенном виде, с переименованием действующих лиц, с перенесением даже места действия из Иудеи в Ассирию, словом, так, как это неоднократно практиковалось для некоторых пьес репертуара императорских театров, напр[имер,] некогда опера Россини «Моисей» была разрешена цензурой под именем «Зара», и еще недавно опера Корещенки «Пир Вальтасара» исполнялась под именем «Последний день Бельсарусура» с переименованием пророка Даниила в «халдейского мага». Что же касается особых условий появления той или иной пьесы на сцене императорских театров, то таковые до сих пор не имелись в виду при устройстве частных

спектаклей в этих театрах, причем обычно принималось в соображение, что спектакли эти идут по очень высоким ценам и недоступны для массы. Таким образом, напр[имер,] в прошлом сезоне в пользу Театрального общества была представлена пьеса Юшкевича «Король»[12], не допущенная к включению в обычный репертуар императорских театров. Это же может быть подтверждено и постановкой в благотворительные спектакли в императорских театрах целого ряд опереток и других пьес, не идущих обычно в этих театрах.

Отзывы же печати и протесты, поступающие в министерство от разных частных лиц против пьесы «Пляска царевны», вряд ли могут приниматься в соображение, ввиду того что редко можно встретить пьесу, которая была бы гарантирована от нападок и появление которой могло бы рассчитывать на единодушное сочувствие.

В заключение считаю своим долгом указать, что названная пьеса Оскара Уайльда, назначенная, между прочим, к исполнению 28 октября в театре Комиссаржевской под названием «Царевна», далеко не является новинкой, а уже несколько лет идет на сценах столичных и провинциальных театров под названием «Пляска семи покрывал», не встречая ни с чьей стороны протестов.

Пребываю к Вам

искренно уважающий Вас Сергей Михайлович

[О недопущении 1908. Л. 8–9]. Машинопись на бланке президента состоящего под высочайшим его императорского величества государя императора покровительством Императорского Русского театрального общества. Машинопись. Подпись — автограф. В верхней части первой страницы штамп канцелярии с датой.

9

Черновик письма временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского президенту Русского театрального общества великому князю Сергею Михайловичу с вопросом, будет ли он настаивать на постановке «Саломеи» после определения Синода, запрещающего постановку на русской сцене любых переделок этой пьесы

28 (?) октября 1908 г.

Ваше императорское высочество!

28-го сего октября последовало определение Святейшего синода о недопущении представления на сценах не только пьесы Оскара Уайльда «Саломея», но и переделок ее «Царевна», «Пляска царевны» и «Пляска семи покрывал», о чем обер-прокурор Святейшего синода сегодня поставил меня в известность.

Ввиду сего приемлю долг почтительнейше просить указаний Вашего императорского высочества, изволит ли Ваше императорское высочество

[12] Пьеса С. С. Юшкевича была впервые напечатана в 1906 г.

после сего определения Святейшего синода настаивать на осуществлении предположения Императорского Русского театрального общества относительно постановки на императорской сцене пьесы «Пляска царевны».

В случае получения отзыва Вашего императорского высочества до 31-го сего октября, я не премину настоящее дело представить в всеподданнейший доклад в предстоящую субботу 1-го ноября сего года.

С глубоким благоговением,
Вашего императорского высочества
всеподданнейший слуга князь Оболенский

[О недопущении 1908. Л. 19]. Машинопись. Черновик. Подпись — автограф. В верхней части документа напечатано «отпуск».

10

Письмо временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского обер-прокурору Синода о том, что великому князю Сергею Михайловичу сообщено о запрете постановки «Саломеи»

28 октября 1908 г.

Вследствие отношения от 28-го сего октября за № 8998 имею честь уведомить Ваше высокопревосходительство, что сообщенное Вами постановление Святейшего синода о недопущении представления не только пьесы Оскара Уайльда «Саломея», но и ее переделок под названиями «Царевна», «Пляска царевны» и «Пляска семи покрывал» доведено до сведения его императорского высочества великого князя Сергея Михайловича как президента Императорского Русского театрального общества, коим была предположена к постановке пьеса под названием «Пляска царевны»

Свиты его величества генерал-майор *князь Оболенский*

[По прошению 1907. Л. 16]. Машинопись на бланке управляющего делами Министерства императорского двора. № 10583. Подпись — автограф.

11

Письмо В. Ф. Комиссаржевской на имя обер-прокурора Синода П. П. Извольского

29 октября 1908 г.

Ваше высокопревосходительство!

28 октября за 3 часа до начала спектакля с репертуара моего театра снята готовящаяся в продолжении 1½ месяцев пьеса «Царевна». Я уверена, что только незнакомство с постановкой и трактовкой этой вещи на сцене моего театра могло привести к подобному решению. Будучи совершенно уверена, что в пьесе в том виде, в каком она у меня поставлена, нет ничего кощунственного и оскорбляющего религиозное чувство, я решаюсь настоятельно просить Ваше высокопревосходительство еще раз пересмо-

треть это дело — сейчас, посмотрев прилагаемый цензуированный экземпляр, а затем поручив доверенному Вами лицу посмотреть репетицию этой вещи, которую я согласна устроить в удобный для Вас день, причем еще раз настоятельно прошу не откладывать назначение этого дня. Как Вы увидите из прилагаемого цензуированного экземпляра, «Царевна» ничего общего с «Саломеей» Уайльда не имеет: имена действующих лиц не библейские, действие перенесено в страну Идумею, уайльдовские слова «прорицателя» заменены языческими словами, которых у Уайльда нет, как, например, «центавры скрылись в реках и сирены вышли из рек...»

Для театра совсем не важна история и Библия в этой пьесе, при постановке все историческое из нее преднамеренно исключено, играют пьесу в декорациях с орнаментами XVIII века, в фантастических костюмах, совершенно не соответствующих истории, многие прямо относятся к XVIII веку, постановка стилизованная.

Театру важна не фабула пьесы, а идея, заключающаяся в том, что «любовь женщины к мужчине сильнее смерти и остается жить в ней даже и после его смерти».

Это совершенно неожиданное снятие пьесы с репертуара влечет за собой от 20 до 25 тысяч убытку и ставит меня и со мною более 100 человек служащих в безвыходное материальное положение, а между тем надежды вернуть затраченный капитал на постановку этой вещи вполне оправдывались, так как на 4 объявленных представления все билеты были проданы. Теперь же, благодаря запрещению, деньги, которыми должны были быть обеспечены следующие спектакли и подготовки следующих новых пьес, приходится возвращать обратно, что благодаря отсутствию капитала ставит меня в невозможность платить артистам и служащим то жалование, на которое они только существуют. Ввиду такого положения я прошу Ваше высокопревосходительство вычеркнуть все, что будет Вами найдено неудобным для произнесения со сцены. Согласна совсем не выводить на сцену «прорицателя». Согласна не печатать на афишах и программах фамилию Уайльда. А также согласна заменить имена всех действующих лиц совершенно вымышленными именами.

Артистка Вера Федоровна Комиссаржевская *29 октября 1908 г.*
С-Петербург

[По прошению 1907. Л. 13–14]. Машинопись. Подпись — автограф. Делопроизводственные пометы: «Д. № 577/1908», «Получено в отделении 30 окт. 1908».

12

Письмо президента Русского театрального общества великого князя Сергея Михайловича временно управляющему делами Министерства императорского двора князю Н. Д. Оболенскому об отмене представления «Саломеи» на сцене Михайловского театра

30 октября 1908 г.

Президент состоящего под высочайшим его императорского величества государя императора покровительством Императорского Русского театрального общества

Князь Николай Дмитриевич,

Вследствие сообщения Вашего сиятельства о недопущении Святейшим синодом представления на сцене пьесы «Пляска царевны» я сделал распоряжение об отмене назначенного на 3 ноября с[его] г[ода] спектакля в пользу Императорского Русского театрального общества, о чем считаю нужным довести до Вашего сведения.

Пребываю к Вам *искренне уважающий Вас Сергей Михайлович*

[О недопущении 1908. Л. 20]. На бланке президента состоящего под высочайшим его императорского величества государя императора покровительством Императорского Русского театрального общества. Машинопись. Подпись — автограф.

13

Материалы доклада временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского императору Николаю II

1 ноября 1909 г.

Дирекциею императорских театров постановка на императорской сцене пьесы Оскара Уайльда «Саломея» или ее переделок не предполагалось.

Состоящее под высочайшим Вашего императорского величества покровительством Русское театральное общество, президентом которого состоит великий князь Сергей Михайлович, ежегодно пользуется с высочайшего разрешения одним из императорских театров для устройства спектакля с благотворительной целью. В текущем году для указанной цели был предоставлен Михайловский театр на 3-е ноября сего года.

Согласно высочайшего повеления 1900 года при предоставлении какому-либо обществу или учреждению театра с благотворительною целью необходимо представление на рассмотрение Министерства императорского двора проекта афиш спектакля.

Однако Театральное общество обыкновенно этого условия не соблюдало ввиду особых отношений, которые установились между дирекциею

императорских театров и [Театральным] обществом в силу общего служения театральному делу.

Узнав из анонсов, разрешенных С[анкт]-Петербургским градоначальником, а не Министерством императорского двора о предполагаемой постановке в Михайловском театре переделки пьесы Оскара Уайльда «Саломея» — под названием «Пляска царевны», — я решил постановку таковой Театральным обществом на императорской сцене воспретить, о чем и было сделано соответствующее распоряжение. При этом выяснилось, что одна репетиция сей пьесы по недоразумению уже состоялась в Михайловском театре.

Одновременно с сим я сообщил великому князю Сергею Михайловичу об этом с объяснением, почему эта пьеса не подходит для императорской сцены. Его императорское высочество, однако, не изволил согласиться с моими доводами, полагая, что раз пьеса разрешена к представлению общею цензурою и императорский театр всемилостивейше представлен Обществу, вмешательство Министерства императорского двора не может уже иметь места.

Вслед за тем мною было получено подтверждение Святейшего синода о недопущении представления пьесы Оскара Уайльда «Саломея».

Принимая во внимание, что запрещение Святейшего синода касалось лишь пьесы «Саломея», а не ее переделок, я не преминул сообщить о сем обер-прокурору Святейшего синода.

Вследствие сего в должности гофмейстера Извольский уведомил меня, что 28-го октября сего года состоялось определение Святейшего синода о недопущении к представлению на сцене не только пьесы Оскара Уайльда «Саломея», но и ее переделок под названием «Царевна», «Пляска царевны» и «Пляска семи покрывал». Об этом тогда же было сообщено мною великому князю Сергию Михайловичу, причем пояснено, что если его императорское высочество и после сего настаивает на осуществлении предположения Театрального общества, то мое запрещение постановки на императорской сцене «Пляски царевны» могло быть изменено лишь по указанию Вашего императорского величества.

Ныне великий князь Сергей Михайлович сообщил, что его императорским величеством сделано распоряжение об отмене постановки пьесы «Пляска царевны»

[О недопущении 1908. Л. 23–24]. Машинопись с пометами. Сверху штамп временно управляющего делами императорского двора. Приписка: «Доложено Его Величеству 1 / 10».

14
Фрагмент материалов временно управляющего делами Министерства императорского двора князя Н. Д. Оболенского, не доложенный императору Николаю II

1 ноября 1909 г.

Дело о постановке Императорским Русским театральным обществом на императорской сцене пьесы «Пляска царевны», по слухам, находится в таком положении: богатая еврейка г-жа Рубинштейн, желая играть на императорской сцене роль Саломеи, обещала Императорскому Русскому театральному обществу сделать постановку сей пьесы за свой счет. Кроме того, г-жа Рубинштейн уже пожертвовала в пользу упомянутого общества несколько тысяч рублей и затратила на постановку названной пьесы, как говорят, до 25 тысяч рублей, питая надежду, что благодаря этому осуществятся ее предположения.

Однако боязнь огласки и возможность запрещения постановки пьесы, по всей вероятности, побудили г-жу Рубинштейн все подробности данной постановки держать в тайне.

[О недопущении 1908. Л. 22]. Машинопись Напечатан и оформлен так же, как документ 13.

15
Заметка об обстоятельствах запрещения «Саломеи», опубликованное в журнале «Театр и искусство»

2 ноября 1908 г.

Сообщаем некоторые подробности о снятии «Царевны» («Саломеи») Уайльда.

В понедельник, накануне спектакля, в театре Комиссаржевской состоялась генеральная репетиция «Царевны». Присутствовали помощник градоначальника, пристав, представитель духовного ведомства, драматич[еской] цензуры. Распоряжение г[осподина] градоначальника о снятии с репертуара «Царевны» было объявлено г[оспо]же Комиссаржевской на завтра, в день спектакля, вечером, так что дирекция театра не успела предупредить публику об отмене спектакля.

Собравшейся в большом количестве публике пришлось вернуть деньги обратно.

Когда взволнованные артисты успокоились, в театре открылось собрание труппы для обсуждения создавшегося положения, на котором было составлено следующее письмо в редакции столичных газет.

«26-го августа 1908 года драматическая цензура разрешила к представлению на сцене Драматического театра В. Ф. Комиссаржевской пьесу “Царевна”, трагедию в одном действии Оскара Уайльда, приспособленную для русской сцены Н. И. Бутковской. 7-го октября цензурированный экземпляр этой пьесы был представлен [Санкт-Петербургскому] градоначальнику, как того требует закон, с просьбой разрешить ее к представ-

лению. 8-го октября разрешение было получено, и на афише было помещено объявление, что пьеса готовится к постановке. С этого дня — по 28 октября — градоначальнику ежедневно представлялась афиша, на которой был помещен анонс о готовящейся к представлению пьесе «Царевна». С 18 октября градоначальник разрешил продажу билетов на эту пьесу. Все афиши, разрешающие постановку пьесы Оскара Уайльда на сцене Драматического театра В. Ф. Комиссаржевской, подписаны помощ[ником] град[оначальника] Лысогорским. 27 октября г[осподин] Лысогорский присутствовал на генеральной репетиции пьесы “Царевна”, где мог убедиться, что пьеса поставлена в рамках, разрешенных цензурой, а 28 октября, в день представления пьесы, за несколько часов до спектакля по докладу г[осподина] Лысогорского пьеса распоряжением канцелярии градоначальника была запрещена к представлению. Все, что требуется законом для получения разрешения поставить пьесу Оскара Уайльда “Царевна”, было в точности исполнено дирекцией Драматического театра. На постановку этой пьесы были затрачены громадные деньги, на декорации, костюмы, бутафорию был затрачен громадный труд около 100 человек в течение трех недель. И пьеса, разрешенная драматической цензурой, разрешенная градоначальником... запрещена к представлению. Вот голый факт. Так как подобный факт может случиться и со всяким другим театром и поставить его, как и нас, в безвыходное положение, наш нравственный долг обязывает нас обратиться с покорнейшей просьбой к представителям народа, вырабатывающим сейчас в Гос[ударственной] думе законы Российской империи, ко всем юристам, и вообще к людям, которым хоть сколько-нибудь дороги интересы русского театра, указать нам и всем имеющим несчастье при подобных условиях служить театру, тот путь разрешения и постановок пьес, на котором были бы невозможны подобные факты, подрывающие до основания театр в наше время[»].

Следует 106 подписей: артистов, сотрудников, музыкантов и служащих при театре.

30 октября в заседании Св[ятейшего] синода еп[ископ] Иннокентий сделал доклад, на основании которого Синод отклонил ходатайство[13]. Вследствие запрещения «Саломеи» отменен также благотворительный в пользу Театр[ального] общ[ества] спектакль в Михайлов[ском] театре.

[Хроника 1908: 763]

[13] Журнальная заметка не совсем точно излагает последовательность событий. 30 октября Синод передал текст «Царевны» епископу Иннокентию (Беляеву) на отзыв, а составлен отзыв был 4 ноября, т. е. через два дня после того, как эта заметка была напечатана (документ 16). Синодальный указ о запрете представления на театральной сцене переделок «Саломеи» состоялся 28 октября (документ 7).

16
Отзыв епископа Тамбовского и Шацкого Иннокентия (Беляева) на трагедию «Царевна», являющуюся переделкой для русской сцены трагедии Оскара Уайльда «Саломея»

4 ноября 1908 г.

Святейшему правительствующему синоду
Иннокентия, епископа Тамбовского и Шацкого

Отзыв

По поручению Святейшего синода долг имею представить отзыв о трагедии в одном действии «Царевна», представляющей собой переделку для русской сцены трагедии «Саломея» Оскара Уайльда.

Фабулой (сюжетом) как для подлинной трагедии «Саломея», так и для ее переделки «Царевна», несомненно, послужило евангельское повествование о смерти Иоанна Крестителя, изложенное у евангелиста Марка в 6-й главе (стихи с 14 по 28). Это повествование, ставшее материалом для одноактной трагедии «Саломея» Оскара Уайльда, использовано им настолько непосредственно, настолько буквально, что можно проводить параллель между евангельским повествованием и содержанием трагедии. Так, по Евангелию Ирод устроил пир по случаю дня рождения; по пьесе — Тетрарх дает пир по случаю прибытия послов Цезаря. По Евангелию — на пиру присутствуют вместе с вельможами и старейшинами жена Ирода и дочь Иродиада; по пьесе участвуют в пиру двор, послы, царица супруга Тетрарха и Царевна, ее дочь. По Евангелию — в конце пира плясала Иродиада и угодила Ироду так, что он клялся дать ей даже до половины царства; по трагедии — Тетрарх просит Царевну плясать и клянется дать за пляску все, что потребует Царевна, хотя бы половину царства. По Евангелию Иродиада, по совету матери, отвечала Ироду, что она хочет головы Иоанна Крестителя (ст. 24), по подлинной трагедии — Саломея тоже просит головы Иоканаана, а по переделке Царевна требует от Тетрарха труп прорицателя.

Эти параллели с несомненностью указывают, что автор воспользовался для своей пьесы не только евангельским повествованием как материалом, но даже и именами Евангелия (Иоканаан равно Иоанн) и его выражениями. Так, Тетрарх говорил Царевне: «Если ты будешь плясать для меня, ты можешь что хочешь потребовать от меня и я дам тебе, что ты потребуешь, хотя бы половину моего царства» (см.: «Царевна», слова Тетрарха, стр. 42). У евангелиста Марка слова Ирода на пиру, обращенные к Иродиаде, переданы в таких выражениях: «Проси у меня чего хочешь, и дам тебе чего не попросишь у меня, дам тебе даже до половины моего царства» (Мар. 6 г[л.,] ст. 22 и 23). В пьесе Царевна спрашивает Тетрарха: «Ты клянешься в этом, Тетрарх? Я клянусь, Царевна». У евангелиста Марка: «И клялся ей Ирод» (ст. 23).

Впрочем, в переделке «Саломеи», приспособленной для русской сцены, евангельские имена действующих лиц заменены другими: вместо Ирода — Тетрарх, вместо Иоанна Крестителя — прорицатель, вместо Саломеи Иродиады — Царевна.

Представляя означенный отзыв Святейшему синоду, я полагаю, что он встанет на защиту христианских верований русского народа и не позволит священные евангельские события, которыми живет и питается религиозное чувство, делать предметом театральных зрелищ.

Вашего святейшества *покорнейший послушник Иннокентий, епископ Тамбовский*

4 ноября 1908 г.

[По прошению 1907. Л. 20–21]. Машинопись. Подпись — автограф. На первом листе делопроизводственная помета чернилами: «№ 12368. Д. № 577 / 19078. 17-1 (?). Штамп: «6 ноября 1908 г.».

17
Письмо министра внутренних дел П. А. Столыпина обер-прокурору Синода о том, что он выпустил циркуляр губернаторам и начальникам областей о недопустимости представлений переделок «Саломеи»

11 ноября 1908 г.

МВД
ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ
по делам
ПЕЧАТИ
11 ноября *1908 г.*
№ *10273*

Господину обер-прокурору Святейшего синода

Вследствие отношения от 26 и 28 октября сего года за №№ 8.953 и 8.997 имею честь уведомить Ваше превосходительство, что пьеса Оскара Уайльда «Саломея» ни в подлиннике, ни в переводе для русской сцены (до настоящего времени) драматической цензурой к представлению не разрешались. Что же касается переделок означенной пьесы под названиями «Танец юной царевны», «Пляска царевны», «Царевна» и «Пляска семи покрывал», разрешенной 8 октября 1903 года также под названием «Грезы старого Нила», то ныне циркулярно предложено губернаторам и начальникам областей не разрешать их впредь к представлению на сцене.

Министр внутренних дел, статс-секретарь [*П. А.*] *Столыпин*

Начальник Главного управления по делам печати *А.* [*В.*] *Бельгард*

[По прошению 1907. Л. 25]. Машинопись на бланке Министерства внутренних дел. Штамп канцелярии Святейшего правительствующего синода «13 ноя[бря] 1908». Подписи — автографы.

18

Рапорт помощника Санкт-Петербургского градоначальника В. В. Лысогорского в Синод о том, что В. Ф. Комиссаржевской сообщено о решении Синода

8 января 1909 г.

В Святейший правительствующий синод

С[анкт-]Петербургского градоначальника.

Рапорт

Во исполнении указа Святейшего синода от 26-го ноября 1908 года за № 15181 имею честь донести, что содержание этого указа объявлено артистке Вере Комиссаржевской.

При сем прилагаются истребованные от нее две гербовые марки 75-копеечного достоинства каждая.

За градоначальника помощник его *Лысогорский*
За управляющего канцелярией [подпись нрзб.]

[По прошению 1907. Л. 27]. Машинопись на бланке с делопроизводственными пометами. Подписи — автографы. Делопроизводственные пометы в верхней части документа: «№ 350 / д[ело] № 577 / 1908 г. VI-1». Штамп: 11 янв[аря] 1909. Наклеены две погашенные марки. В нижней части документа: «№ 156» «*8* января 190*9* г.».

19

Прошение в Синод директора-распорядителя акционерного общества «А. Ханжонков и К°»

28 апреля 1914 г.

В Святейший правительствующий синод.

Акционерного общества «А. Ханжонков и К°» (фабрика кинемакартин), Москва, Тверская ул. 24

Прошение

Акционерное общество «А. Ханжонков и К°», кроме целого ряда научных и просветительских кинема-картин, предполагает немедленно снять в кинемакартинах высокочтимые святыни нашей святой родины, как то: лавры, монастыри, древние соборы и вообще все то, что имеет ценность в археологическом значении и особенно является чтимым нашим православным народом.

В первую очередь правлением общества предположено немедленно снять Александро-Невскую лавру в С[анкт]-Петербурге, Киевскую лавру в Киеве, Почаевскую лавру на Волыни (на границе Австрии), Троице-

Сергиеву лавру в Сергиевском Посаде, если представится возможность, Соловецкий монастырь на Соловках, Новый Афон на побережье Черного моря, святую Афонскую гору с ее обителями в Турции и наши досточтимые московские святыни: Кремль, Симоновский монастырь, Новодевичий монастырь, Ефремовский монастырь, где усыпальница Михаила Федоровича Романова, и др.

В данное время, несмотря на большие затраты, акционерное общество командирует оператора и нашего доверенного В. М. Гончарова для съемки в кинемакартинах Нового Афона и святой Афонской горы в Турции.

Имея в виду предстоящую трудность снимков кинемакартин святой Афонской горы, акционерное общество имеет честь просить Святейший правительствующий синод благословить задуманное дело и дать разрешение акционерному обществу «А. Ханжонков и К°» на право снятия и оказания всяческого содействия со стороны духовных начальствующих лиц вышепоименованных лавр и монастырей.

Акционерное общество задумало очень широкую работу снять в кинемакартинах из духовного мира все то, что представляет наиболее высокую ценность для православных верующих, академий, семинарий, духовных училищ и церковно-приходских школ. Несмотря на то что в правлении Акционерного общества имеется научный отдел, в котором много работает ученых лиц, но едва ли они в состоянии приготовить ту программу, которая касается истории и археологии христианских памятников старины и тех древних зданий, которые имеют особенную ценность для православного русского народа как в археологическом, а равно и в историческом значении.

Имея непреклонное желание снимать в кинемакартинах не только в Европейской России, но и на Кавказе, в Азиатской России (в Сибири), Туркестане и на Дальнем Севере все святыни и памятники археологии, акционерное общество усердно просит Святейший правительствующий синод прилагаемые при сем опросные листы разослать их высокопреосвященствам епархиальным архиереям, которые на этих листах на вопросы дадут ответы, что именно желательно снять в кинемакартинах в вверенных им епархиях.

На основании вышеизложенного при сем имеем честь приложить шестьдесят вопросных листов, которые акционерное общество покорнейше просит Святейший правительствующий синод разослать по епархиям и, если возможно, просить владык в непродолжительном времени дать их авторитетные ответы.

Правление общества думает, что цель подобной работы неизмеримо велика как в общегосударственном значении, а равно и для укрепления в народе православной веры и как наглядное пособие при преподавании Закона Божия.

Акционерное общество смеет надеяться, что Святейший правительствующий синод не оставит нашу просьбу без надлежащего внимания и даст возможность исполнить эту высокопатриотическую работу.

При сем прилагаем две марки 75-ти копеечного достоинства.
Москва, апреля 28 дня 1914 года.

[По прошению 1914. Л. 1–1 об.]. Машинопись. На первой странице две погашенные гербовые марки на 1 рубль 50 копеек. Приписки чернилами: «№ 1832 2 / 3 мая 1914. VI-I Д. № 135 / 1914». В конце документа штамп: «Акционерное общество “А. Ханжонков и К°. Директор-распорядитель А. Ханжонков”».

20

Вопросный лист для рассылки епархиальным архиереям

весна 1914 г.

Правление
Акц[ионерного] о[бщест]ва
«А. Ханжонков и К°»
Адр[ес] для телегр[амм]: Кинема

Москва, дня 191 _г.

Его Высокопреосвященству

Что именно желательно снять для кинемакартин во вверенной вам епархии в целях полного воспроизведения христианских памятников русской старины и особо чтимых св. мест.

ВОПРОСНЫЙ ЛИСТ

Вопросы:	Ответы
1. В каком городе	
2. В каком уезде	
3. В каком местечке	
4. Какие пути сообщения	
5. Имеется ли железная дорога	
6. Монастырь	
7. Скит	
8 Собор	
9. Храмы, имеющие историческое значение	
10. Имеются ли во вверенной Вам епархии старинные постройки и различные сооружения. Если да, то какие и где таковые находятся.	
11. Имеются ли памятники или другие произведения искусства, относящиеся к постройкам христианской веры.	
12. Нет ли памятников христианской старины; представляющих археологическую ценность в научно-историческом значении.	

13. В какое время года можно снять в кинемакартинах выбранные Вами древние постройки и другие достопримечательности. Было бы желательно снять летом, в каковое время в смысле света снимки являются наилучшими в техническом отношении.	
14. Имеются ли в монастырях, соборах и церквах древние хранилища всевозможных вещей, утвари и облачения. Если это имеется, то где таковые находятся и можно ли их снять в кинемакартинах.	
15. Нет ли во вверенной Вам епархии древних развалин, памятников христианской старины, и где таковые находятся.	
16. Кроме перечисленных вопросов не пожелает ли его высокопреосвященство указать, что еще желательно снять из достопримечательностей в городе и вверенной Вам епархии.	

ПРИМЕЧАНИЕ: Правление акционерного общества усердно просит высокочтимого владыку, не стесняясь вопросами, дать наиболее подробные сведения в смысле настоящих работ, подробно указав, что именно надо сделать для получения полной картины этого важного труда для населения Российской империи, учащихся по Министерству народного просвещения и Духовному ведомству.

Крайне желательно иметь подробное описание тому, что будет снято в кинемакартинах.

[По прошению 1914. Л. 2–3]. Типографский оттиск, в который от руки должны быть вписаны дата и имя архиерея, которому адресована анкета.

21
Из определения Синода об отказе А. А. Ханжонкову в его прошении

23 мая 1914 г.

Обсудив изложенное и принимая во внимание, что на наружных стенах храмов часто имеются священные изображения, каковые определением Святейшего синода от 30 марта 1898 г. за № 2020 запрещено демонстрировать в кинематографах, а с другой стороны, признавая обращение Ханжонкова с просьбой о привлечении преосвященных архиереев к содействию его предприятию сообщением по вопросным листам необходимых ему сведений неуместным, Святейший синод определяет: настоящее прошение Ханжонкова оставить без последствий. О чем для объявления просителю по жительству его в гор[оде] Москве, Тверская ул., д. № 24, и послать московскому градоначальнику указ.

[По прошению 1914. Л. 5 об.]. Машинопись.

Источники

Опубликованные

Борисов 1917 — *Борисов П. Г.* Калмыки в низовьях Волги. М.: Науч. отдел АО «А. Ханжонков и К°», 1917.

Дерябин 2003 — Каталоги просветительных фильмов АО «А. Ханжонков и К°» / Публ. и предисл. А. С. Дерябина // Киноведческие записки. № 64. 2003. С. 190–229.

Комиссаржевская 1964 — Вера Федоровна Комиссаржевская: Письма актрисы. Воспоминания о ней. Материалы / [Ред.-сост. А. Я. Альтшуллер]. Л.; М.: Искусство, 1964.

Комиссаржевский 1911 — *Комиссаржевский Ф.* Последний сезон «Драматического театра» (1908–09 г.) // Сборник памяти В. Ф. Коммисаржевской / Под ред. Евт. П. Карпова. СПб.: Тип. Гл. Упр. Уделов, 1911. С. 263–273.

Немирович-Данченко 1989 — *Немирович-Данченко Вл. И.* Рождение театра: Воспоминания, статьи, заметки, письма / Сост. М. Н. Любомудров. М.: Правда, 1989.

Пляска 1907 — Пляска семи покрывал: Драма в 1 действ. Оскара Уайльда / Приспособлена для русской сцены баронессой Радошевской. СПб.: Изд. ж-ла «Театр и искусство», 1907.

Уайльд 1904 — *Уайльд О.* Саломея / Пер. В. и Л. Андрусон; Под ред. и с предисл. К. Д. Бальмонта. М.: Гриф, 1904.

Уайльд 1908 — *Уайльд О.* Саломея: Драма в 1 действ. / Пер. с фр. оригинала К. Д. Бальмонта и Е. Андреевой. СПб.: Пантеон, 1908.

Хроника 1908 — Театр и искусство. № 44. 1908. 2 нояб. С. 763–765.

Архивные

О недопущении 1908 — Дело о недопущении представления на сценах пьесы Оскара Уайльда «Саломея» и переделок ее — «Царевна», «Пляска царевны» и «Пляска семи покрывал» // РГИА. Ф. 472. Оп. 43. Внутр. оп. 500 / 2727. Д. 131.

Переписка 1856 — Переписка с обер-прокурором Синода о напечатанной с разрешения духовной цензуры книги «Современные идеи и православие», запрещенной ранее к печати Петербургским цензурным комитетом за обвинение периодической печати в оскорблении религиозного чувства // РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 4011.

По предложению 1909 — По предложению по вопросу об обращении открыток с изображениями, представляющими копии с картин Дрезденской и других заграничных галерей // РГИА. Ф. 796. Оп. 190 (ч. 2: 1909). Отд. 6. Стол 1. № 179.

По предложению 1911 — По предложению о недопущении к ввозу в Россию отпечатанных за границею открытых пасхальных писем с рисунками, не соответствующими святости надписи «Христос воскрес» // РГИА. Ф. 796. Оп. 193 (1911). № 1290.

По прошению 1907 — По предложенному прошению директора Московского художественного театра о разрешении им представлять в означенном театре мистерию Байрона «Каин» и драму Оскара Уальда «Саломея» // РГИА. Ф. 796. Оп. 188 (1907). № 7687.

По прошению 1914 — По прошению акционерного общества «А. Ханжонков и К°» о разрешении снять в кинокартине православные святыни // РГИА. Ф. 796. Оп. 199. VI отд-е. I стол. № 135.

Сокращения

РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).

Литература

Бернштейн 2004 — *Берштейн Е.* Русский миф об Оскаре Уайльде // Эротизм без берегов: Сб. ст. и материалов / Сост. М. М. Павлова. М.: Нов. лит. обозрение, 2004. С. 26–49.

Борзенко 2019 — *Борзенко В. В.* Ида Рубинштейн. М.: Искусство — XXI век, 2019.

Дунаева 1999 — *Дунаева Н. Л.* Неосуществленная постановка «Саломеи» О. Уайльда на сцене Михайловского театра // Записки Санкт-Петербургской государственной Театральной библиотеки. Вып. 2 / [Отв. ред. П. В. Дмитриев]. СПб.: Гиперион, 1999. С. 235–249.

Келли 2010 — *Келли К.* Право на эмоции, правильные эмоции: управление чувствами в России после эпохи Просвещения // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М.: Нов. лит. обозрение, 2010. С. 51–77.

Рознатовская 2000 — Оскар Уайльд в России: Библиографический указатель 1892–2000 / [Сост. и авт. вступ. ст. Ю. А. Рознатовская]. М.: Рудомино, 2000.

Сковородникова 2003 — *Сковородникова С. В.* Научный отдел Акционерного общества «А. Ханжонков и К°» // Киноведческие записки. № 64. 2003. С. 167–170.

Сучкова 2022 — *Сучкова О. А.* Отношения православной церкви и кинематографа в Российской империи // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2022. № 1. С. 124–137. https://doi.org/10.35231/18186653_2022_1_124.

References

Bernshtein, E. (2004). Russkii mif ob Oskare Uail'de [The Russian myth of Oscar Wilde]. In M. M. Pavlova (Ed.). *Erotizm bez beregov: Sbornik statei i materialov* (pp. 26–49). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Borzenko, V. V. (2019). *Ida Rubinshtein*. Iskusstvo — XXI vek. (In Russian).

Dunaeva, N. L. (1999). Neosushchestvlennaia postanovka "Salomei" O. Uailda na stsene Mikhailovskogo teatra [The unrealized staging of Oscar Wilde's "Salome" on the stage of the Mikhailovsky Theatre]. In P. V. Dmitriev (Ed.). *Zapiski Sankt-Peterburgskoi gosudarstvennoi Teatral'noi biblioteki* (Vol. 2, pp. 235–249). Giperion. (In Russian).

Kelli, K. [= Kelly, C.] (2010). Pravo na emotsii, pravil'nye emotsii: upravlenie chuvstvami v Rossii posle epokhi Prosveshcheniia [The right to emotions, the right emotions: Managing feelings in Russia after the Enlightenment]. In Ia. Plamper [= J. Plamper], Sh. Shakhadat [S. Schahadat], & M. Eli [= M. Elie] (Eds.). *Rossiiskaia imperiia chuvstv: podkhody k kul'turnoi istorii emotsii* (pp. 51–77). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Roznatovskaia, Iu. A. (2000). *Oskar Uail'd v Rossii: Bibliograficheskii ukazatel'. 1892–2000* [Oscar Wilde in Russia: Bibliographic index. 1892–2000]. Rudomino. (In Russian).

Skovorodnikova, S. V. (2003). Nauchnyi otdel Aktsionernogo obshchestva "A. Khanzhonkov i K°" [Scientific Department of the "A. Khanzhonkov and Co" Joint-Stock Company]. *Kinovedcheskie zapiski, 64*, 167–170. (In Russian).

Suchkova, O. A. (2022). Otnosheniia pravoslavnoi tserkvi i kinematografa v Rossiiskoi imperii [Relations between the Orthodox Church and cinema in the Russian Empire]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina, 2022*(1), 124–137. (In Russian). https://doi.org/10.35231/18186653_2022_1_124.

Информация об авторе

Александр Геннадьевич Кравецкий
кандидат филологических наук
ведущий научный сотрудник, Отдел лингвистического источниковедения и истории русского литературного языка, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
✉ *krav62@mail.ru*

Information about the author

Aleksandr Gennad'evich Kravetskii
Cand. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Department of the Linguistic Source Studies and History of the Russian Literary Language, V. V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences
Russia, 119019, Moscow, Volkhonka Str., 18/2
✉ *krav62@mail.ru*

I. V. Topadze

https://orcid.org/0009-0000-2569-182X
✉ *ivantopadze@gmail.com*
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
(Россия, Москва)

Cancel culture as a "site" for cultural and political struggle: A critical media perspective

Рецензия на: *Ng E.* Cancel culture: A critical analysis. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. ix +153 p. https://doi.org/10.1007/978-3-030-97374-2.

Для цитирования: *Topadze I. V.* Cancel culture as a "site" for cultural and political struggle: A critical media perspective // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 367–373. EDN: YVHNIC.

Поступило 23 декабря 2024 г.; принято 6 октября 2025 г.

I. V. Topadze

https://orcid.org/0009-0000-2569-182X
✉ *ivantopadze@gmail.com*
HSE University
(Russia, Moscow)

Cancel culture as a "site" for cultural and political struggle: A critical media perspective

A review of: Ng, E. (2022). *Cancel culture: A critical analysis.* Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-97374-2.

To cite this review: Topadze, I. V. (2025). Cancel culture as a "site" for cultural and political struggle: A critical media perspective. *Shagi / Steps, 11*(4), 367–373. EDN: YVHNIC.

Received December 23, 2024; accepted October 6, 2025

© И. В. ТОПАДЗЕ = I. V. TOPADZE, 2025

It might seem that cancel culture has been around forever — or at least accompanied scandalous events and moral transgressions alike for a long time. From frequent news articles and vast users' commentary on social media to quick colloquial spread and rising interest towards canceling in academia, the phenomenon swiftly made its way into public discourse, inflating the notion of canceling with various interpretations and representing the most popular type of public outcry that people now employ in the case of mass scandal. Yet, years into cancel culture's prevalence, recurrent canceling events and ongoing engagement in cancel practices by online users still do not seem to add full clarity to what cancel culture stands for or through which instruments and methods to investigate it. It is precisely this issue that Eve Ng — an associate professor in the School of Media Arts and Studies and the Women's, Gender, and Sexuality program at Ohio University — tackles in her monograph, *Cancel Culture: A Critical Analysis*, published in March 2022.

In hindsight, *Cancel Culture: A Critical Analysis* is among the first academic books devoted to examining cancel culture from a scholarly perspective, and, therefore, one of the pioneering attempts to conceptualize canceling through a large-scale and theoretically ample approach reinforced by empirical study. Before that, several prominent journal articles were introduced in the field, including one written by Ng herself, paving the way for future research and mapping out directions for academic enquirers to follow (e. g. [Clark 2020; Ng 2020; Norris 2023]). Some other — less scientific and more reflective — monographs with commentary on the emergent phenomenon were also published at the time (e. g. [Dershowitz 2020; Burgis 2021; Kovalik 2021]). Transcending the relatively short format of a published article and going beyond the journalistic book concept, Ng presents a sound and elaborated scientific overview of cancel culture: her research is timely, compelling, and in several instances innovative. For one, developed at the time of cancel culture's peak popularity, specifically in the Western context, the book proposes some pragmatic ideas on how to approach canceling from a scholarly perspective — mainly, through a twofold system of canceling discourses and a multi-stranded genealogy of canceling's roots that are discussed in this review later. It is in that sense that Ng makes a considerable contribution to the cluster of cancel culture research as she aptly brings together many theoretical developments useful to understanding canceling on a more fundamental level: theories about celebrity culture, Black communicative traditions, fan activism, as well as commentary on the historical course of several countries all serve to demonstrate the vast background that lies behind today's swift and at times superficial cancelings. At the same time, the work puts forward some dubious claims based on ideological grounds that a large portion of readers might struggle to agree or identify with.

The book consists of six chapters, each exploring different facets of cancel culture as we know it today. Much of Ng's analysis comes from her background as a critical scholar, which is why the research is primarily led by the critical media and cultural studies paradigm: the author sees cancel culture as a point of contestation between different agents engaged in dynamics of "cultural and political

power in media production, circulation, and consumption" (p. 4). Because of this, Ng pays particular attention to intersections of digital activism practices, fan culture, and national policies that ultimately comprise canceling — and explores which political implications they bring through a "broader lens on power and society" (p. 4). The logic that Ng follows to approach the topic seems to be valid, since at the very core of canceling — so it is believed — lies a desire to achieve social justice and bring more diversity into the public sphere [Velasco 2020, p. 1].

Content-wise, the book is organized coherently: most chapters and their subsections combine theoretical elaborations and case studies to reinforce the argument. Chapter 1, the Introduction, sets out a general picture of the content that follows: the author explains her goals and motivations behind the research, provides key definitions, and elaborates on the methodological basis for the investigation. Chapters 2 and 3 equip the readers with historical origins and lineages of canceling, using retrospective logic to trace what kind of incidents cause cancel-like reactions. Among them are two major streamlines: cases of celebrities' misbehavior towards people around them and cases linked to matters of social justice when those in positions of power fail to "preach" virtue as expected from them due to their status. Additionally, Ng considers how canceling came to be in the first place in the depth of the so-called Black Twitter — an informal culturally-entwined meta-community within the social media network composed of people of color with experiences and practices alike. Here, the author goes back to the 1980s, 1990s, and early 2000s and probes the system of vernacular language used by Black musicians, media personalities, and fictional characters who helped disseminate interactional verbal traditions like "dissing" and "calling out" which largely predate modern canceling practices.

Some interesting case studies support the author's theoretical developments in this section of the book — like the 2014 *#CancelColbert* campaign example, which Ng frames as one of the first instances when, in addition to the audience's calls for a media product's (a TV show or a movie) termination, canceling terminology was figuratively applied towards a person (Stephen Colbert himself) as a form of moral "punishment," thus preceding many similar cancelings that followed in the future.

It is within this section of the book that Ng also makes a case in point for fans' affiliation with both canceling discourses and practices, actively enhanced by the advent of digital media — a line of research that is not yet sufficiently explored but is likely to get more attention from the academic community in the coming years. To showcase how fan groups leveraged their agency in the digital realm as part of canceling endeavors, Ng describes the 2016 case of a sci-fi television show, *The 100*, specifically a controversial decision by the series' show-runners to kill a popular character named Lexa amid an active development of her arc and strengthening relationships with other characters. Fueled by such a plot twist, fans joined forces to organize a collective campaign targeted at diminishing the show's social media prominence, lowering its viewership ratings, and undermining advertiser commitments. These coordinated mobilizations, as Ng specifies, turned out to be one of the earliest cases of fan activism employed against promi-

nent media figures as a form of protest and a call for better-informed decisions, which resembles modern canceling practices.

Chapters 4 and 5 are specifically dedicated to analyzing more practical aspects of cancel culture within two distinct contexts. First, Ng situates the analysis within the politics of the United States, where canceling has been and continues to be severely criticized by right-wing ideologists. Looking into the historical formation of American identity, Ng provides a synoptic explanation as to why canceling has been monopolized by right-wing politicians as a means to criticize the established social order within the country under the influence of new canceling rules. For instance, Ng traces how some of the events from the 2020 protests that erupted after George Floyd's death at the hands of police were framed by Republicans as manifestations of cancel culture that were a threat to the country's history and culture, which led to a spike in conservative discourses against said culture at the time. Similarly, national-level turmoil that followed Donald Trump's loss in the 2020 presidential elections and the subsequent impeachment attempt by the House of Representatives, according to Ng, was fueled by some of the Republican leaders' claims that questioned the validity of both the election results and grounds for impeachment and presented them as another form of "woke" canceling adopted by the Left. At times, the premise of Ng's argumentation seems to balance a fine line of interpretations that may be under the impact of the author's ideological beliefs. That is why one might expect that a large share of the audience who tend to position themselves within the right-wing political spectrum and voice particular support towards the Republican Party in the U. S. would not accept this train of thought.

In Chapter 5, Ng shifts the focus towards the People's Republic of China (hereinafter the PRC), where cancel culture garnered support from the state whenever the authority of the government was undermined or the honor of the Chinese people impugned. Using instances of nationwide cancelings of Dolce & Gabbana's 2018 promotional campaign that seemed to mock Chinese people's way of eating with chopsticks, Western fashion brands like Adidas, Nike, and H&M that condemned labor conditions in Xinjiang province and refrained from sourcing local cotton material for its goods in 2021, as well as Thai television series *2gether* star Vachirawit Chivaaree, whose 2020 social media post alleged Hong Kong's autonomy and sparked nationalist outrage in Chinese social media, the author concentrates on two kernel concepts — consumer nationalism and fandom nationalism — central to cancel culture's manifestation in the country. Unlike in the U. S., where canceling has been under severe criticism amid debates about freedom of speech, cancel culture in China was put into use by both the people and the government to defend the interests and the image of the country, specifically due to these two phenomena. They, as Ng states, are inherent to the PRC due to a complex and specific set of historical, economic, and political circumstances — and may not be present in other countries at all.

The sixth — and final — chapter of the book provides a summary of previous sections. Looking back on the reviewed material, Ng emphasizes the importance of an ad-hoc approach to analyzing instances that are generally accompanied

by a "canceling" label: even though they may look alike at first glance, many of them are assembled through a unique set of practices that derive from various historical lineages. Most importantly, though, the author once again makes the case for the relevance and significance of theoretical advancements in the area of cancel culture that will contribute to a greater understanding of media as a domain where power is exercised, challenged, and negotiated: cancel culture seems to have secured its place in contemporary social life across many borders and nations, and it is only beneficial to make full sense of this phenomenon.

The stand-out advantage of the book comes from its analytical value. Perhaps one of the most useful findings in Ng's volume has to do with the analytical model for cancel culture's structure that the author proposes. At the very beginning, Ng draws a distinction between two levels of canceling discourses — first-order (i. e. canceling practices involved in a canceling event) and second-order (i. e. narratives about a canceling event beyond the event itself). This conceptualization offers scholars practical optics on how to approach canceling and situate the analysis when working with the subject: it is not just the canceling instance itself that shapes and influences the perception of cancel culture among the general public, but also everything around it. A good portion of the book is devoted to tracing the origins of cancel culture — here too Ng is able to carry out a solid analytical procedure to determine the social and historical factors that were at the very basis of canceling when it first started to form. As such, drawing on Clark's [2020] analysis of cancel culture's etymology, Brock's [2012] conceptualization of Twitter/X as a space where the authentic culture of marginalized groups gets shaped, and some other relevant papers, Ng develops a convincing and sequential genealogy of canceling from its earlier stages within niche communities of Twitter/X to the modern phase of cancel culture as a widespread tool of social accountability. Seen as an additional advantageous trait, the book is written using an easy and narrating style, as well as relatively accessible English, which is why many readers should be genuinely interested not only in its contents but in the way it is delivered.

Nonetheless, as noted earlier, the book is not without shortcomings and limitations, some of which Ng herself highlights within the text of her work. Overall, there seem to be two noticeable issues that need to be accounted for. First, there is the apparent left-leaning ideological position of the author that subtly tracks throughout the text. Even though Ng specifically states that her book avoids favoring any stance on cancel culture from a "particular point along the left-to-right political spectrum" (p. 139), her analysis draws a large foundation from identity politics — and traces how canceling can be seen as a tool used for challenging societal inequalities brought onto oppressed and disempowered groups based on axes of gender, class, race, sexuality, and so on. While no political or ideological preference is openly stated, a reader might get a feeling that Ng adheres to left-wing views — whether through her harsh criticism of Trumpian politics, her take on the history of the U. S. with emphasis on white nationalism, or other less significant notes and remarks in the chapters. In no way problematic by itself, the author's ideological stance that is traced within the monograph may

undermine Ng's impartiality towards the topic, the overall validity of the investigation, as well as the conclusions she reaches.

The second shortcoming has to do with the book's methodological approach to selecting primary data. Addressing the strategy for data collection, the author calls the process she follows "intentionally eclectic" (p. 7), since the empirical material that forms the basis for the inquiry is fragmented: it consists of comments and posts on different social media, news article comment threads, as well as selected comments in published articles and commentary essays. Even though Ng does not set a goal of achieving representative outcomes with this study, a rather hectic logic to collecting data does raise concerns about the extent to which chosen materials reflect the general picture in the field. Similarly, criticism may be put forward towards the selection of key case studies — namely, canceling in the U. S. and the PRC — and the justification for this choice. Ng's explanation for the options stems from the author's greatest familiarity with the culture and politics in these countries. With that in mind, she openly admits that such a selection creates a basis for significant limitations to this work, which is something that readers may need to account for when familiarizing themselves with the content of the book.

Despite these limitations, a person who wishes to make better sense of the significations — both explicit and implicit — behind cancel culture, as well as someone generally interested in contemporary digital media politics, will certainly find Eve Ng's *Cancel Culture: A Critical Analysis* useful. One of the first complete volumes dedicated to canceling, the monograph meets public demand for foundational research in the domain of mass canceling and delivers some interesting points to consider. The book does not unequivocally define what cancel culture is but instead opens up possibilities that get us closer to finding an answer: through the study of fan cultures, digital activism, and national politics. One should, however, stay cautious interpreting the contents of the book, specifically when applying the author's conceptualization outside of the countries and cultures mentioned in the analysis.

Overall, the monograph makes a good case for cancel culture's genesis and the kind of actors and processes that are shaping the phenomenon today — but sometimes lacks a deliberate and unbiased outlook to cover the bigger picture of modern-day canceling. It remains to be seen whether the book will serve as a conceptual basis for investigation of cancel culture in the future and take its place among the scholarly works that will later be referred to as cancel culture research "essentials."

References

Brock, A. (2012). From the blackhand side: Twitter as a cultural conversation. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, *56*(4), 529–549. https://doi.org/10.1080/08838151.2012.732147.

Burgis, B. (2021). *Canceling comedians while the world burns: A critique of the contemporary left*. John Hunt Publishing.

Clark, M. D. (2020). DRAG THEM: A brief etymology of so-called "cancel culture". *Communication and the Public*, *5*(3–4), 88–92. https://doi.org/10.1177/2057047320961562.

Dershowitz, A. (2020). *Cancel culture: The latest attack on free speech and due process*. Simon and Schuster.

Kovalik, D. (2021). *Cancel this book: The progressive case against cancel culture*. Skyhorse Publishing.

Ng, E. (2020). No grand pronouncements here...: Reflections on cancel culture and digital media participation. *Television & New Media*, *21*(6), 621–627. https://doi.org/10.1177/1527476420918828.

Norris, P. (2023). Cancel culture: Myth or reality? *Political studies*, *71*(1), 145–174. https://doi.org/10.1177/00323217211037023.

Velasco, J. C. (2020). You are cancelled: Virtual collective consciousness and the emergence of cancel culture as ideological purging. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, *12*(5), 1-7. https://dx.doi.org/10.21659/rupkatha.v12n5.rioc1s21n2.

Информация об авторе

Иван Викторович Топадзе
аспирант, Аспирантская школа по коммуникациям и медиа, факультет креативных индустрий, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский б-р, д. 11
✉ *ivantopadze@gmail.com*

Information about the author

Ivan Viktorovich Topadze
PhD Student, Doctoral School of Communication and Media, Faculty of Creative Industries, HSE University
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky Blv., 11
✉ *ivantopadze@gmail.com*

Научный журнал
Peer-reviewed journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 11. № 4. 2025

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9
Адрес издателя: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82
Адрес типографии: ИД «Дело». Россия, 119234, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 12.12.2025
Дата выхода в свет: 19.12.2025
Формат 70×100/16
Объем 25 а. л.
Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)
Отпечатано в ИД «Дело»
Цена свободная