

Раскрывая очеса духовные...

Таисия Валерьевна Хлыбова

(Независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва)

Рецензия на: *Фадеева Л. В.* Икона и книжная легенда в русском фольклоре. — М.: Индрик, 2019. — 352 с.: илл.

Дата поступления: 11 декабря 2019 г.

Дата публикации: 25 марта 2020 г.

Для цитирования: *Хлыбова Т. В.* Раскрывая очеса духовные... Рец. на: *Фадеева Л. В.* Икона и книжная легенда в русском фольклоре. — М.: Индрик, 2019. — 352 с.: илл. // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 179–186.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.015

Не опасаясь упрека в педантизме, мы скорее склонны утверждать, что лишь основательность может быть занимательной.

Томас Манн

Своеобразие нынешней культурной ситуации состоит в том, что при тотальной грамотности населения, абсолютной доступности печатных изданий самого разного формата и направления, а также их носителей современный человек отдает предпочтение видеоряду. Массовый потребитель интеллектуальной и сугубо бытовой продукции по понятным причинам выберет телевизор, а не книгу, экранизацию, а не печатный оригинал, видеоролик с демонстрацией использования того или иного прибора, а не набранную мелким шрифтом инструкцию, блог умелой house-wife в Интернете, а не поваренную книгу или издание «Советы хозяйке»; я уже не говорю об известном воздействии нынешней наглядной агитации — всеильной рекламе. Эту тенденцию ярко иллюстрируют и набравшие силу в последние десятилетия социальные сети — современное средство общения. Если все начиналось с ЖЖ, где главной единицей

обсуждения был текст — пост, чаще даже не сопровождавшийся картинкой, затем популярность у журнала перехватил иллюминированный Фейсбук (этакий лицевой источник разнообразной информации), то сейчас молодежь предпочитает Instagram — «приложение для обмена фотографиями и видеозаписями с элементами социальной сети, позволяющее снимать фотографии и видео, применять к ним фильтры, а также распространять их через свой сервис и ряд других социальных сетей» — как о том сообщает Википедия.

Главным объектом внимания авторов снимков стал Я-любимый, жанр селфи вытесняет пейзаж, натюрморт, бытовые сценки и т.д. «Я» — прекрасен, «Я» утверждает себя в мире, конкурируя со звездами политики, кино и шоу-бизнеса. «Я» прощается с комплексами и учится любить себя, восхищаться собой, призывает других делать то же.

Мощный объектив изменил современный мир, триумф визуальности очевиден. Она идет параллельно общему процессу роста индивидуализма и частному — индивидуации человека, утверждения его самоценности и многоликости мира при отказе от подражания иконам стиля и манер, от стремления следовать стандартам фигуры, образцам макияжа и костюма, от навязываемых жизненных стратегий и культурных предпочтений.

На этом фоне обращение современного человека к исследованию традиционных культур, где все основано на примате коллективного над личным, с их девизом «делай, как делали отцы и деды», кажется лишенным актуальности, отдающим глубиной архаики, приносящим запах пыли веков, если не нафталина. Не стремимся ли мы в последний момент ухватить уходящую навсегда натуру за полу ее кафтана, напялив его на себя и выдав за модный ныне винтаж?

Монография Л. В. Фадеевой, вышедшая в 2019 г. в издательстве «Индрик», специализирующемся в том числе на выпуске литературы, посвященной традиционной духовной культуре славян, опровергает этот скептический взгляд на занятия и медиевистов, и фольклористов и демонстрирует *прежнюю* и *новую* актуальность исследований в этой области.

Во-первых, актуален для нынешней «смотрящей» эпохи методологический принцип сопоставления вербального и визуального¹. А именно он как основополагающий заявлен буквально в первой строке монографии: «Проблема взаимодействия слова и изображения является одной из важнейших с точки зрения теории фольклора...» (с. 7, рец. изд.).

Традиция соотнесения визуального и вербального имеет давние корни. И речь в данном контексте может идти не только об иконе как источнике информации для неграмотных (об этом много рассуждает автор рецензируемого издания) или об иллюминированных средневековых

рукописях, но и о научно-педагогических традициях. «Orbis sensualium pictus», соединяя визуальное, чувственное постижение с вербальным, была и альтернативой великого педагога и просветителя, сторонника идей материалистического сенсуализма Яна Коменского бытовавшей школьной схоластике, и практическим результатом его теоретических поисков в области восприятия информации².

Книга Л. В. Фадеевой посвящена взаимовлиянию фольклора и иконописи, казалось бы, такого обособленного как от западноевропейского философского прошлого, так и от нынешней цифровой суеты явления, однако приемы, применяемые автором для обнаружения механизмов воздействия зримого образа на слово и «художественных решений, возникших вследствие визуализации словесного образа» (с. 37, рец. изд.), могут быть полезны при исследовании и прошлых, и современных процессов, происходивших и происходящих в культуре.

Во-вторых, об этом свидетельствует обращение автора к религиозной составляющей современного мира. Коль скоро народоведческие науки призваны изучать все стороны бытия своего объекта, то религиозный нарратив, в настоящее время весьма широко представленный и вне стен храма, требует особого учета и особого подхода. Его анализ, как то следует из книги, опирается не только на тексты, опубликованные в XIX — начале XX в., а потому отсылающие к предыдущим эпохам, но и на современные записи, сделанные самой Л. В. Фадеевой в ее многочисленных экспедициях во Владимирскую область, Поволжье и на Север (что подтверждает как живучесть самой традиции, так и необходимость научной рефлексии над ней).

Эвристическая ценность книги связана не только с конкретными победами в процессе поиска источников того или иного сюжета или детали сюжета, что дает новые импульсы и открывает новые

¹ Основные виды восприятия, которыми оперирует естествознание, — визуальное (через зрение), аудиальное (через слух) и кинестетическое (через телесные ощущения). Автор, а вслед за ним и рецензент, опираясь на теорию коммуникации, используют термин «визуальный» для обозначения зрительного образа (изображения, знака и т.д.), в отличие от вербального — текста (как письменного, так и устного).

² Научно-педагогические идеи Коменского рано проникли в Россию, о них было известно уже в начале XVIII в. Его «Orbis pictus» использовался в переводческих школах в качестве учебного пособия. Об этом см.: [Белокуров, Зерцалов 1907, XII, XIII, XVIII].

возможности для исследований в этой области, но главным образом с тем, что автор, по сути дела, впервые в монографическом формате объединяет для анализа основные составляющие вербального спектра народной религиозности — духовный стих, легенду, заговор и рассматривает их под одним углом зрения. Сам выбор позволяет сопоставить фольклорные жанры с «обратной» в отношении друг друга перспективой, если брать за точку отсчета книгу: духовный стих постепенно уходит от христианского литературного источника, насыщаясь фольклорной образностью; заговор же, возникший в качестве устного речевого жанра как отражение языческого мировосприятия, по мере его бытования в христианской ойкумене, наоборот, стремится к использованию элементов, имеющих книжное происхождение или книжную фиксацию. Для легенды характерны оба процесса: устные рассказы, давая пищу христианской книге, сами черпали из нее сюжеты, мотивы, детали. Это обстоятельство является важным, коль скоро речь идет о христианстве — религии книги и грамоты, религии, в которой вместе с тем большую роль играет визуальный образ: облик священника, его облачение, храм, церковная утварь и предметы изобразительного искусства (фреска, мозаика, книжная миниатюра, скульптура, шитье и др.), среди которых главное место принадлежит иконе, уже хотя бы в силу ее распространенности и относительной доступности. Умело сочетая информацию о разных источниках образности, автор представляет в исследовании убедительные свидетельства творческой переработки визуального текста в вербальный и, наоборот, примеры воздействия устной или книжной традиции на работу изографа.

Результаты рецепции иконописи в духовных стихах рассматриваются в первой части книги, начальная глава которой, исключительно уместная в качестве отправной точки в предстоящем обсуждении темы, раскрывает смысл и историю происхождения широко используемой в народной христианской поэзии формулы «Спишу твой лик на икону...». Разыскания производятся в сопоставлении со светской версией формулы, проникшей в поэзию XVII–XVIII вв. через переводные повести, с привлечением церковной гимнографии, истории иконографии и русского

сектантского иконоборчества. И сама исследовательская методика, и обширный анализируемый материал, и весьма убедительные выводы уже с первой главы настаивают читателя на работу с очень глубоким и многомерным текстом.

Разговор о визуальных основах мотива «Гробница в храме» продолжил начатую в предыдущей главе евангельскую тему Страстей. Автор сосредоточил свое внимание на стихе «Хождение Богородицы», изящно проанализировав как его композиционные особенности, так и источники вдохновения для его слагателя, обнаружив их в Страстной иконографии и в символике храма в целом, особенно проявлявшейся на предпасхальной неделе и Светлой седмице с ее песнопениями о даровании жизни «сущим во гробех». Не устояв перед соблазном обратиться к богато представленной западноевропейской традиции скульптурных композиций, посвященных этой теме, Л. В. Фадеева включила их в круг рассмотрения (и небезосновательно, поскольку с определенного времени скульптуры появляются и в восточнохристианских храмах). Однако их влияние на стих мне видится преувеличенным, если не надуманным, поскольку они, как ни парадоксально, *уплощают* образ, излишне конкретизируя событие, тем самым лишая творца возможности символической и поэтической трактовки, свойственной стиху с его утроением гроба, пением ангелов и расцветшими розами.

Особое внимание рецензента привлекла третья глава, посвященная так называемому «большому» стиху о Егории Храбром. Трудно назвать имя серьезного гуманитария XIX в., который хоть в какой-то степени не коснулся бы его истории. В этой связи проблемы с его изучением сопряжены не только с количеством вариантов, но и со значительной научной традицией, пренебречь ни одним из направлений которой нельзя. Л. В. Фадеева, преследуя свои цели, рационально остановилась на анализе эпизода «Спасение в горах», существующего лишь в одной группе текстов (герских). Основательно изучив вопрос об источниках этого отрывка в стихе, она, опираясь на мнение одного из первых исследователей сюжета А. В. Рыстенко и подкрепляя его современными данными искусствоведов, а также сведениями из древнерусской книжности, пришла

к выводу о влиянии на его возникновение Протоевангелия Иакова (глав о спасении в горах Елизаветы, матери Иоанна Предтечи, и убийстве Захарии). И богослужебная практика, и паломнический контекст — популярность у русских путешественников, начиная с игумена Даниила, легендарного места, где прятались Елизавета с сыном, и житийные иконы Иоанна Предтечи давали представление о соответствующем эпизоде апокрифа. Перенесение же его черт на стих о Егории-Георгии исследовательница объясняет особым типом художественного мышления средневекового творца, которому был свойствен своеобразный «символический параллелизм», позволявший сопоставлять «первособытие» и его историческую или легендарную реализацию. К этому добавлю: возможно, функция Егория в стихе как крестителя Руси (он обращает в христианскую веру горы, леса и реки или возвращает к ней: «Ты гора-ли, гора, гора каменная! <...> Ты поваруй-ко гора, ты в самого Христа, / В самого-то Христа, всё царя небесного» [Марков 2002, № 24] или «Уи ты ой еси, да река огнянна! <...> Ты поваруй-ко да самому Христу» [Григорьев 1904, № 57(93)]) обусловила совмещение разных житийных текстов — книжного апокрифического о Крестителе Иоанне и фольклорного о крестителе Егории. Возможно, стоит рассмотреть и светоносность родившегося Егория в стихе («Как во лбу-ту у Ёгорья красно солнышко, / В затылу-ту у Егорья млад светел месяц, / По косицям мелки звезды катаютце, / За ушми-ти белы зори замыкаютце» [Марков 2002, № 89]) в связи с Протоевангелием, где повествуется о том, как «лучезарное облако» покрыло пещеру в момент появления в ней новорожденного Христа и она «наполнилась сиянием, таким ярким, что глаза не могли созерцать его» [Новозаветные апокрифы 2001, 25].

При «символическом параллелизме» это допущение вполне оправданно, поскольку Бог — источник света в духовных стихах, в частности в «Голубиной книге» («А и белой свет — от очей его, светел месяц — от темечка, темная ночь — от затылечка, Заря утренняя и вечерняя — от бровей Божьих, часты звезды — от кудрей Божьих!» [Кирша Данилов 2000, № 60], а Егорий не только «могуць богатырь» [Марков 2002, № 24], но и демиург, устроитель порядка на Руси. Яркое впечатление о его светоносности оставляли иконы — с их нимбами, звездами и даже месяцами. Если реально перенесение черт Иоанна Крестителя на Егория, то не менее допустимо и совмещение представлений о новорожденном Христе и Егории-Георгии, на что, собственно, и указывает исследовательница, говоря о символических связях разных смысловых пластов культуры (с. 109, указ. изд.).

Завершается первая часть книги анализом книжных и иконографических источников стиха «Во славном во граде Ярославле...», посвященного смоленскому и ярославскому князю Федору Ростиславичу Черному. Сопоставляя исторические и легендарные данные о чудотворной иконе с его сюжетом, автор подтверждает бытовавшее мнение о позднем его происхождении, уточняя место сложения.

Вторая часть монографии — о взаимоотношении иконы и заговора — представляет особый интерес как демонстрация процессов, происходящих с книжным или иконописным текстом в ситуации его функционирования в обрядово-магическом жанре. Глубоко символично, что начинается она с главы, посвященной выявлению источников формирования образа святого Климента, папы римского в русской народной традиции³. Будучи посмертно⁴ причастным не только

³ Комментируя эпизод Жития Константина, где речь идет об обретении Философом мощей св. Климента, Б. Н. Флоря пишет: «Имеются в виду останки похороненного у Херсон(ес)а мученика раннехристианского времени, по имени Климент, которого <...> легенда, возникшая в IV–VI вв., <...> отождествила с Климентом, папой римским <...>».

Место погребения мученика, где в IV в. была поставлена церковь, по мере погружения суши оказалось к IX в. на небольшом полузатопленном острове — отсюда выражение Жития, что святой Климент «лежит в море»» [Сказания 1981, 117–118]. О невозможности пребывания в Херсонесе папы Климента, благополучно скончавшегося после 9 лет архипастырской службы в Риме, пишет и Е. В. Уханова, ссылаясь в первую очередь на Евсевия Памфила, церковного историка IV в. См.: [Уханова 2000, 116].

⁴ Согласно кирилло-мефодиевской легенде, обретение Константином мощей святителя в 861 г. сыграло решающую роль для успеха миссии святых братьев в Риме. Об этом см.: [Истрин 1988, 31–35].

к крещению князя Владимира⁵, но и к существованию славянской письменности, созданию в Моравии независимой от немецкого духовенства церковной иерархии⁶, свт. Климент в русской культуре и на всем пространстве *Slavia Orthodoxa* получил особый статус. Являясь «политическим инструментом» византийских императоров в их внешнеполитической и церковной деятельности⁷, история с мощами св. Климента спровоцировала появление богатой книжной традиции⁸. Однако русский культ святителя, по-видимому, начинался с устной херсонесской легенды об отступлении моря и появляющейся из него церкви, где и покоились мощи, хорошо знакомой русичам, часто навещавшим Корсунь, — истории, которую поведал Ярослав Мудрый прибывшему за его дочерью Анной, невестой короля Генриха I,

шалонскому епископу Р[оже]⁹. Будучи доставлены в Киев и помещены в *дворцовой* Десятинной церкви¹⁰, они, по-видимому, были главной христианской реликвией новообращенных русичей на протяжении XI в., значение которой постепенно вытеснялось формировавшимся в то время культом равноапостольного князя Владимира и русских святых мучеников Бориса и Глеба. К середине же XII в. мощи вновь были востребованы и вновь в условиях политического противостояния, но уже не Рима и Константинополя, а Киева и Константинопольского патриархата, когда на митрополичий престол без его ведома и вопреки его воле был посажен русский — Климент Смолятич. Легитимность посажения была неканонично санкционирована мощами («главой») св. Климента¹¹.

⁵ См.: «Повесть временных лет» под 988 г. ([ПСРЛ 1998, 101]).

⁶ Так описывает Житие Константина влияние мощей на папу Адриана, санкционировавшего употребление славянского языка в церкви и рукоположившего учеников Кирилла и Мефодия, этнических славян: *«Когда узнал о нем [Константине. — Т. X.] римский папа, послал за ним. А когда дошел он до Рима, вышел сам апостолик Адриан навстречу ему со всеми горожанами, неся свечи, ибо узнали, что несет мощи святого Климента, мученика и папы римского. И тогда бог начал творить чудеса, расслабленный человек здесь исцелился, а иные многие избавились от разных недугов. Так же и пленники, призвав святого Климента, избавились от пленивших их. Папа же, приняв славянские книги, освятил и положил их в церкви Святой Марии, что называется Фатне. Пели же над ними литургию. И затем повелел папа двум епископам, Формозе и Гаудериху, посвятить учеников славянских. И когда посвятили их, тогда пели (они) литургию в церкви Святого Петра на славянском языке, а на другой день пели в церкви Святой Петрониллы и в третий день пели в церкви Святого Андрея, а потом еще у великого учителя народов, Павла апостола, в церкви в ночи пели святую литургию по-славянски над святым гробом, имея себе в помощь Арсения епископа, одного из семи епископов, и Анастасия библиотекаря. Философ же со своими учениками непрестанно за это достойную хвалу воздавал богу»*. Цит. по: [Сказания 1981, 90–91].

⁷ См.: [Уханова 2000, 128].

⁸ Тексты, распространявшие сведения о священной реликвии, довольно многочисленны. См.: Памятники, зафиксировавшие рассказ о перенесении мощей в Рим: 1) Житие Константина Философа [Лавров 1930, 1–79]; 2) Так называемая Итальянская легенда епископа Гаудериха (ее 3-я часть, сохранившаяся в поздней обработке писателя начала XII в. Льва Остийского). Об этом см.: [Сказания 1981, 10–11]; 3) «Сказание об обретении мощей Климента», иногда приписываемое самому Константину-Кириллу, — древнерусский памятник, сохранившийся в списках XV–XVII вв. (текст см.: [Лавров 1930, 148–153]); 4) «Успение Кирилла» (текст см.: [Там же, 154–157; Макарий (Булгаков) 1994, 336]; 5) Гимн Клименту в стихотворной форме, сложенный Константином, фрагмент которого можно обнаружить в славянском тексте службы св. Клименту (Об этом см.: [Сказания 1981, 118–119]).

⁹ См.: Глосса на Псалтыри Овальрика Реймского («Реймсская глосса») (середина XI в.) [ДРСЗИ 2010, 102–103].

¹⁰ Мощи св. Климента покоились в Десятинной церкви (*дворцовом княжеском храме* [Назаренко 2013, 71]) в Киеве, которую заложил и где был похоронен Владимир Креститель. Показательно, что в «Хронике» Титмара Мерзебургского она названа церковью «мученика Христова папы Климента», что, по мнению комментатора, связано с манерой «именовать храм по наиболее почитаемой из хранившихся в нем святынь» [ДРСЗИ 2010, 76–77, прим. 92]. Так же она названа в компилятивном «Саксонском аннализе» под 1013 г. [ДРСЗИ 2010, 228].

¹¹ Об этом событии сообщает под 1147 г. Ипатьевская летопись [ПСРЛ 1998, 341].

Тонкости киевской политики и взаимоотношения с Константинополем в связи с данными о значении св. Климента в русской истории освещены в книге: [Назаренко 2013].

На фоне бесконечных связанных с именем св. Климента внешних и внутренних политических интриг и идейных противоборств западной и восточной Церквей его почитание как помощника в сельскохозяйственном труде и устроении семейного благополучия, отраженное в заговорах, и созвучие культу святителя Николая («крестьянского святого»), возросшие на умилении от икон мученика, сострадания при чтении «Чуда об отрочати», ярко демонстрируют значительную степень отстояния народных чаяний и забот от интересов правящих верхов во все времена¹².

В следующей главе автор возвращается к Протоевангелию Иакова, исследуя его образность в связи с иконой Рождества Христова и заговорами на легкие роды и здоровье детей. Речь в ней идет о Христовой повитухе Соломонии. Повествование позволяет читателю проследить, как благодаря ее апокрифическому участию в родах Богородицы она оказывается активным действующим лицом заговорно-магической практики (исследовательница выделяет 11 ее функций), становясь «частью “пространства”» (с. 168, рец. изд.) Пресвятой, а в некоторых случаях выступая ее субститутом. Этот персонаж представляет интерес как пример усвоения народной традицией неканонического образа через апокрифическую книжность и основанные на ней иконописные сюжеты и для исследования способов формирования народной религиозной образности весьма значим.

Завершает цикл исследований о заговорах глава об Иосифе Обручнике — довольно редком персонаже фольклорных текстов. Так, заговорная традиция обнаруживает только один вариант, где он упомянут, связанный с иконой северного письма. Однако обстоятельства, с которой проведен анализ, это несколько не вредит.

Северная традиция бытования легенд, реализующих известный международный сюжет о договоре человека с дьяволом, открывает третью часть книги, посвященную легендарным — устным и книжным — повествованиям, которые, в свою очередь, связаны с иконографией. Рассмотренный сюжет о некоей благочестивой

женщине, спасшей своего грешного мужа с помощью Богородицы, вводит в орбиту исследования западноевропейские «Легенды о святых» Иакова Ворагинского («Золотую легенду»), использованные Дмитрием Ростовским в его «Руне орошенном». Факт заимствования, по мнению автора, «...показывает условность конфессиональных и культурных границ европейского пространства» (с. 246, рец. изд.). Об «условности» после разделения Церквей в 1054 г. можно говорить, пожалуй, лишь применительно к достаточно поздней эпохе — времени воцарения на русском троне новой династии, а еще точнее — периоду пробуждения интереса Алексея Михайловича и его окружения к европейским культурным традициям и времени формирования новых церковных порядков. В древнерусской же культуре «латинство» ассоциировалось с неправоверием, что проецировалось и на религиозный фольклор.

Для анализа мотива «говорящая икона», характерного для некоторых легендарных сюжетов, вместе с тем метафорически обозначающего и одну из сторон рассматриваемой в монографии проблемы, привлекается поздняя Богородичная иконография, подвергавшаяся западному католическому влиянию, и связанное с ним же упомянутое выше «Руно орошенное». Тема влияния искусства западных религиозных конфессий на русское православие довольно настойчиво вводится в текст монографии. Не архаизируются ли отношения (как заимствование) христианской ортодоксии с католическим и протестантским миром? Не смещаются ли в связи с этим хронологические рамки возникновения отдельных сюжетов религиозного фольклора? Надеюсь, эти вопросы не останутся без внимания автора в будущем.

Завершается исследовательская часть книги главой, представляющей материал, правомочность и уместность которого в монографии (в связи с пограничным состоянием респондентки) могли бы вызвать возражения и обвинения в *психиатризации фольклористического дискурса*, не будь ее героиня носителем *речевых образцов*, столь распространенных в культуре, что, по словам автора, Евстолия Сметанина «...вспоминает не столько

факты своей жизни, сколько известные ей тексты» (с. 269 рец. изд.). Не принимать в расчет ее повествования или перевести ее в разряд *ар брут*, подобно тому как это делают искусствоведы с творчеством людей, страдающих душевным недугом, не удастся уже хотя бы по той причине, что их мастерство развивается в изолированных от общества условиях, оно весьма нестандартно, в отличие от рассказов о видениях в полной мере социализированной героини очерка — очень типичных для прицерковной среды. По мнению исследовательницы, порождает подобные рассказы ощущаемая этой средой необходимость «отражения жизни в зеркале христианского мифа» (с. 306, рец. изд.). Большой корпус текстов, записанных в 2001 г. автором от Сметаниной, частью включенных в главу, частью вынесенных в приложение, тому свидетельством.

Исследовательница не ставила своей целью дать готовую теорию, позволяющую исчерпывающим образом рассмотреть проблемы сакрального пространства русского фольклора в его взаимоотношениях с профессиональным творчеством (книжным и иконописным), однако самые важные шаги в этом направлении уже сделаны: проанализирована значительная группа текстов, найдены иконографические и вербальные параллели, опробованы сопоставительные методики, представлен очень широкий контекст бытования устных и книжных текстов, их пересечений с изобразительным рядом, выявлены источники и механизмы заимствований из одной культурной страты в другую. Прекрасное знание

Л. В. Фадеевой народной культуры, владение искусствоведческим инструментарием, погруженность в средневековую книжность, как древнерусскую, так и восточно- и западноевропейскую, дают читателю основания ждать продолжения исследования на новом материале и завершения его в большом теоретическом труде, необходимость в котором давно назрела. Многие обобщения, ведущие к построению законченной теории, автором уже сделаны, как о том свидетельствует и введение к монографии, и преамбулы ко всем трем частям, и заключение.

И в завершение столь долгого разговора о книге, которую, возможно, посчастливится приобрести читателю (тираж, увы, небольшой), не могу не отметить еще два существенных момента. Первый — стиль изложения. Л. В. Фадеева относится к родному языку как к эстетической ценности — перед нами образец прекрасной русской речи. Еще и для того стоит прочесть монографию, чтобы получить удовольствие от виртуозного владения языком и по возможности поучиться этому искусству. Второй момент — книга прекрасно издана: замечательно подобраны иллюстрации (часть из них — фотоработы автора), черно-белые в тексте и блок цветных во врезке; умело использованы разнообразные шрифты и их цветовая насыщенность, что значительно облегчает восприятие текста; удобно расположен и справочный материал — сноски, списки иллюстраций и внушительная библиография.

Остается пожелать читателю приятного общения с серьезной и занимательной книгой.

Источники и материалы

Белокуров, Зерцалов 1907 — Белокуров С. А., Зерцалов А. Н. О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII века (1701–1715 гг.): Документы московских архивов. Предисловие. М.: Общество истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1907.

Григорьев 1904 — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа. Т. 1. М.: Университетская тип., 1904.

ДРСЗИ 2010 — Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. Т. IV. Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.

Истрин 1988 — Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки / Отв. ред. Л. П. Жуковская. М.: Наука, 1988.

Кирша Данилов 2000 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. А. Горелова. СПб.: Тропа Троянова, 2000.

Лавров 1930 — Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.

Макарий (Булгаков) 1994 — Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Приложение. Кн. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Марков 2002 — Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Отв.

ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

Назаренко 2013 — Назаренко А. В. «Слово на обновление Десятиной церкви», или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. М.; Брюссель: Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2013.

Новозаветные апокрифы 2001 — Новозаветные апокрифы / Сост., коммент. С. Ершова; Предисл. В. Рохмистрова. СПб.: Амфора, 2001.

ПСРЛ 1998 — Ипатьевская летопись: (Полное собрание русских летописей.) Т. II. М.: Языки русской культуры, 1998.

Сказания 1981 — Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В. Д. Королук; Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М.: Наука, 1981.

Уханова 2000 — Уханова Е. В. Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. // Византийский временник. Т. 59 (84). М.: Наука, 2000.

© Т. В. Хлыбова, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Хлыбова Т. В. <https://orcid.org/0000-0001-5895-3400>

Кандидат филологических наук, независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва; e-mail: tkhlybova@yandex.ru

Opening One's Spiritual Eyes...

Taisia V. Khlybova

(Independent researcher: Moscow, Russian Federation)

Review of: Fadeeva L. V. Icon and book legend in Russian folklore. Moscow: Indrik, 2019. 352 p.: ill.

Received: December 11, 2019.

Date of publication: March 25, 2020.

For citation: Khlybova T. V. Opening one's spiritual eyes... Review of: Fadeeva L. V. Icon and book legend in Russian folklore. Moscow: Indrik, 2019. 352 p.: ill. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 1. Pp. 179–186. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.015

ABOUT THE AUTHOR

Taisia V. Khlybova <https://orcid.org/0000-0001-5895-3400>

E-mail: tkhlybova@yandex.ru

Moscow, Russian Federation

PhD in Philology, independent researcher



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)