

Специальная тема номера: “Зоо-поворот” в антропологии

(отв. ред. – М. Кожевникова)

<i>М. Кожевникова.</i> Антропология за пределами человеческого: постгуманистические влияния ...	5
<i>К.О. Россиянов.</i> В поисках объективности: исследования Н.Н. Ладыгиной-Котс и проблема разграничения людей и животных.....	13
<i>М. Кожевникова.</i> Проблема антропоморфизации в исследовании <i>нечеловеческих животных</i> ...	30
<i>А.А. Локтева.</i> Зооантропная столица: люди и животные в “Москве и москвичах” В.А. Гиляровского	41
<i>Г. Яжембовска.</i> Крыса против бинарной логики современности (пер. с польск. Д. Кожевникова)....	55
<i>О.В. Тимофеева.</i> Животные как люди: от универсального производства к коллективному творчеству.....	64

История науки

<i>А.А. Сирина.</i> В.И. Иохельсон в Сибиряковской экспедиции (по материалам путевых записей 1895 г.).....	76
--	----

“Свои” и “чужие”

<i>Н.П. Космарская, И.С. Савин.</i> Отношение москвичей к мигрантам сквозь призму контактной гипотезы	94
<i>А.А. Авдашкин.</i> Мигранты – водители маршруток в восприятии жителей Челябинска	112
<i>М.В. Зотова, А.А. Гриценко, С. фон Лёвис.</i> Свои или чужие? Трансформация приграничных практик и отношение к соседям в Белгородской и Ростовской областях России после 2014 г.	124
<i>Ю.О. Корешкова.</i> <i>Китайские теплицы:</i> эхо советского прошлого (сибирские кейсы).....	145

Статьи и материалы

<i>А.Б. Мороз.</i> Почитаемые склепы на Введенском кладбище в Москве: “Черный Спаситель” – история культа.....	163
<i>А.А. Матусовский.</i> Сакральные места между речья Ваупеса и Апапориса (Колумбия, Амазония) и социокультурное пространство коренных народов региона.....	179

Критика, обзоры, рецензии

<i>А.А. Новик, А.Ю. Русаков.</i> К проблеме процессов этнической консолидации цыган России (рец. на: Цыгане. М., 2018).....	196
<i>А.Г. Козинцев.</i> Наука о ритуале на новом уровне? (рец. на: Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours. L., 2020).....	201
<i>Д.В. Воробьев.</i> Новый взгляд на контакты между пуританами и алгонкинами (рец. на: Александров Г.В. “Святые” и “дикари”: взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII в. М., 2021).....	206

Special Theme of the Issue: “Animal Turn” in Anthropology

(guest editor – *M. Kozhevnikova*)

<i>Kozhevnikova, M.</i> Anthropology beyond Human: Post-Humanistic Influences [Antropologiya za predelami chelovecheskogo: postgumanisticheskie vlianiia]	5
<i>Rossiianov, K.O.</i> In Search of Objectivity: The Work of N.N. Ladygina-Kohts and the Problem of the Human-Animal Boundary [V poiskakh ob'ektivnosti: issledovaniia N.N. Ladyginoi-Kots i problema razgranicheniia liudei i zivotnykh]	13
<i>Kozhevnikova, M.</i> The Problem of Anthropomorphization in the Study of Non-Human Animals [Problema antropomorfizatsii v issledovanii nechelovecheskikh zivotnykh].....	30
<i>Lokteva, A.A.</i> Anthrozootic Capital: People and Animals in “Moscow and Muscovites” by V.A. Gilyarovskiy [Zooantropnaia stolitsa: liudi i zivotnye v “Moskve i moskvichakh” V.A. Giliarovskogo]	41
<i>Jarzebowska, G.</i> Rat and the Binaries of Modernity [Krysa protiv binarnoi logiki sovremennosti]	55
<i>Timofeeva, O.V.</i> Animals as People: From Universal Production to Collective Creativity [Zivotnye kak liudi: ot universal'nogo proizvodstva k kollektivnomu tvorchestvu].....	64

History of the Discipline

<i>Sirina, A.A.</i> Waldemar Jochelson in the Sibiryakov Expedition (Drawn on the 1895 Field Diaries) [V.I. Iokhelson v Sibiriakovskoi ekspeditsii (po materialam putevykh zapisei 1895 g.)].....	76
---	----

“Us” and “Them”

<i>Kosmarskaya, N.P., and I.S. Savin.</i> Perception of Migrants by Muscovites Through the Lens of the Contact Hypothesis [Otnoshenie moskvichei k migrantam skvoz' prizmu kontaktnoi gipotezy]	94
<i>Avdashkin, A.A.</i> The Migrant Shuttle Van Drivers in the Perceptions of Chelyabinsk Residents [Migranty – voditeli marshrutok v vospriiatii zhitelei Cheliabinska]	112
<i>Zotova, M.V., A.A. Gritsenko, and S. von Löwis.</i> Insiders or Strangers? Changing Cross-Border Practices and Attitudes Towards Neighbors in Belgorod and Rostov Regions of Russia after 2014 [Svoi ili chuzhie? Transformatsiia prigranichnykh praktik i otnoshenie k sosediim v Belgorodskoi i Rostovskoi oblastiakh Rossii posle 2014 g.].....	124
<i>Koreshkova, Y.O.</i> Chinese Greenhouses: An Echo of the Soviet Past (Siberian Cases) [Kitaiskie teplitsy: ekho sovetskogo proshlogo (sibirskie keisy)].....	145

Research Articles

<i>Moroz, A.B.</i> The Venerated Crypts in the Vvedensky Cemetery in Moscow: “The Black Savior” – the History of a Cult [Pochitaemye sklepy na Vvedenskom kladbishche v Moskve: “Chernyi Spasitel” – istoriia kul'ta].....	163
<i>Matusovskiy, A.A.</i> Sacred Places in the Vaupes–Aporis Interfluvium (Colombia, Amazonia) and the Sociocultural Space of Indigenous Peoples of the Region [Sakral'nye mesta mezhdurech'ia Vaupes i Apaporisa (Kolumbiia, Amazoniia) i sotsiokul'turnoe prostranstvo korennykh narodov regiona]	179

Reviews and Critiques

<i>Novik, A.A., and A.Y. Rusakov.</i> On the Issue of Ethnic Consolidation of the Roma [K probleme protsessov etnicheskoi konsolidatsii tsygan]: A Review of <i>Tsygane</i> [The Roma], edited by N.G. Demeter and A.V. Chernykh.....	196
<i>Kozintsev, A.G.</i> Scholarship on Ritual at a Novel Level? [Nauka o rituale na novom urovne?]: A Review of <i>Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours</i> , edited by C.H. Legare and M.G. Nielsen	201
<i>Vorobiev, D.V.</i> A New Look at Contacts between the Puritans and the Algonquians [Novyi vzgliad na kontakty mezhdur puritanami i algonkinami]: A Review of “ <i>Sviatye</i> ” i “ <i>dikari</i> ”: <i>vzaimootnosheniia kolonistov i korennoho naseleniia Novoi Anglii v XVII v.</i> [“Saints” and “Savages”: Native-Colonial Relations in 17 th Century New England], by G.V. Aleksandrov.....	206

© А.Б. Мороз

ПОЧИТАЕМЫЕ СКЛЕПЫ НА ВВЕДЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ В МОСКВЕ: “ЧЕРНЫЙ СПАСИТЕЛЬ” – ИСТОРИЯ КУЛЬТА

Ключевые слова: народное православие, власть и народные культы, почитание могил, места исполнения желаний

В статье на основе архивных документов и полевых материалов излагается история появления культа бронзовой статуи Спасителя (так наз. Черного Спасителя), установленной на могиле Л.Г. Кноппа, и дальнейшая судьба статуи, склепа и почитания. Предположительно в конце 1930-х – начале 1940-х годов к статуе стали приходить верующие, молиться у нее, просить о помощи и освящать воду, которую лили на руку Христа; в 1948 г. органы советской власти пытались искоренить культ, убрав стацию с кладбища и передав на хранение в Московский музей архитектуры. Примерно в это же время на кладбище появилась другая скульптура Христа, и почитание было перенесено на нее. Постепенно практики трансформировались: в культ оказалось включено около 10 разных склепов, на стенах которых посетители пишут свои пожелания, ожидая их исполнения. Большинство этих пожеланий имеет секулярный характер. В таком виде практика существует до сих пор.

По меткому замечанию Роберта Парка, город “не естественен и не священен, но прагматичен и экспериментален. Под напором практической необходимости образование перестало быть исключительно формой социального ритуала, политика стала прикладной, религиозная вера теперь, скорее, – поиск, а не традиция, то, что должно быть обретено, а не просто получено” (Парк 2002: 4). Прежде всего это может быть отнесено к городу Нового и Новейшего времени, когда изобретение традиции (Hobsbawm, Ranger 1992) оказывается едва ли не культурным трендом. Однако наряду с сознательным выстраиванием традиции мы имеем место со спонтанным ее формированием (“спонтанная обрядность” – термин Д.В. Громова, который он применяет к новым городским обрядовым практикам, возникшим “снизу” [Громов 2013]). В основе подобных спонтанных практик лежат такие механизмы, как ориентация на готовые формы и хотя бы отчасти знакомые практики, подмена понятий более близкими и актуальными, (ре)актуализация тех или иных признаков и характеристик, а также сильное влияние СМИ во всех их ипостасях и вирусное распространение информации. В заметном ряде случаев ритуальную или культовую функцию приобретают объекты, так или иначе выделенные из пространства повседневности

Андрей Борисович Мороз | <https://orcid.org/0000-0002-5164-8080> | abmoroz@hse.ru | д. филол. н., профессор | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Старая Басманная 21/4, Москва, 101000, Россия)

и маркированные как особенные. Это могут быть музейные экспонаты (*Пименов и др.* 2018: 136; *Белова* 2012), археологические памятники (*Wallis, Blain* 2009: 591–597; *Селезнев, Селезнева* 2015, 2016; *Шнирельман* 2014а, 2014б; др.), природные объекты (*York* 1999: 143; *Emelyanova-Griva* 2010b). В рамках меняющейся естественно или изобретенной традиции их прежний статус может в том или ином виде сохраняться, однако они могут быть и переформатированы. Так, рассматривая меняющееся место кладбищ в общественном сознании, Х. Сени отмечает тенденцию их превращения в XX в. из пространства публичного в семейное, из открытого в закрытое и, соответственно, говорит об изменении поминальных практик (*Senie* 2012: 44). Можно вместе с тем констатировать и присутствие другого процесса: старые городские кладбища, особенно находящиеся в центральной части города, могут помимо коммеморативной функции приобретать рекреационную (прогулки и экскурсии по кладбищам), культовую или квазикальтовую (почитание могил, посещение “мест силы”), т.е. переформатироваться. Переформатирование сакральных объектов – явление нередкое как в рамках конструирования традиции (*Coomans* 2012), так и в контексте спонтанных практик (*Мороз* 2013). В ходе переформатирования объект может менять не только характер почитания, но и аудиторию, т.е. сообщество, которому он принадлежит и которое транслирует традицию. Рассматриваемый ниже пример интересен в том отношении, что один объект оказался подвержен такому переформатированию трижды примерно за 70 лет и, вероятно, послужил своего рода моделью для возникновения более распространенных практик.

Введенское (Немецкое) кладбище выделяется из всех московских некрополей значительным количеством почитаемых фамильных склепов. Их зафиксировано не менее 12, не считая захоронения старца Зосимы (Захарии). Культ последнего имеет иной характер и принадлежит к другой категории, в которую входят могилы неканонизированных старцев, которые между тем определенной частью православных верующих воспринимаются как святые. Ритуалы и их мотивации там иные, и мы оставим их вне внимания настоящей статьи. Почитание же фамильных склепов, преимущественно принадлежащих семьям выходцев из Европы и по большей части неправославных (лютеран и католиков), составляет единую традицию, имевшую место, по словам некоторых наших информантов, еще в 1950-х годах. Суть его сводится к письменным просьбам, оставляемым или непосредственно на стенах усыпальниц, или в виде записок, засунутых в щели. Так, одна из информанток (ПМА 2018: Ж., 1933 г.р.) сообщила, что в старших классах школы (информантка жила недалеко от кладбища, на Гольяновской ул., а школа находилась на Щербаковской ул.) она с подругами часто залезала в склепы на Введенском кладбище и оставляла записки или надписи с просьбой о помощи во время экзаменов.

Особенность почитания склепов на Введенском кладбище заключается в его принципиальной направленности не на культ как таковой, а на исполнение желаний, причем культ никак не связан ни с тем, кто в склепе погребен, ни вообще с каким-либо субъектом. В большинстве других случаев люди приходят на могилу *имярек*, т.е. в том или ином виде выстраивают коммуникацию с погребенным, обращаясь к нему и ожидая от него определенных благ. Примерами такого поклонения могут служить, например, могила Виктора Нуара на парижском кладбище Пер-Лашез (*Emelyanova-Griva* 2010а), могила на Ваганьковском кладбище, в которой, согласно легенде, похоронена Сонька Золотая Ручка (*Громов* 2013: 74–75), и др. Люди, приходящие к склепам Немецкого кладбища и оставляющие там свои граффити или записки, не адресуются к тем, кто там погребен. Не имеет никакого значения, кто похоронен в усыпальнице: важно само наличие усыпальницы – архитектурного объекта, в сознании современного жителя Москвы более или менее отдаленно напоминающего культовое сооружение. Последнее обстоятельство объясняет встречающиеся все же время от времени обращения к Богу в надписях и записках и крайне

незначительное число надписей с обращением к Эрлангеру (семье Эрлангеров, “святым” Эрлангерам) на стене их усыпальницы. Впрочем, такое обращение объясняется не особым почитанием покойного промышленника, а тем, что на обновленной и превращенной в православную часовню усыпальнице над входом крупными буквами написано “Семья Эрлангер”. Пожелания по большей части стандартные: хотят здоровья, денег, хорошей работы, счастья в семье или с возлюбленной(-ым). Просьбы по большей части ни к кому не обращены:

Я хочу пойти работать петь и зарабатывать очень большие деньги! Ж (нацарапано на стене склепа А.И. Овера).

Чтобы у Тани с [нрзб.] родилась здоровая дочка (написано маркером на стене склепа семьи Amlong).

Здоровья Близким и Родным! (написано маркером на стене склепа Эрлангеров)

Хочу похудеть (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Господи, пусть никто не мешает мне в работе Вика (написано маркером на картонке, вставленной в ажурную решетку усыпальницы Кельха).

Желаю, чтобы Бехруз Минматов вновь вернулся ко мне (записка в склепе Эрлангеров).

Сделать себе блестящую карьеру Найти девушку для отношений (записка в склепе Эрлангеров).

[Изображение восьмиконечного креста] Ерлангеры, помогите, пожалуйста, купить машину, вернуть те средства которые я вчера проиграл. (записка в склепе Эрлангеров) (ПМА 2020).

Помимо надписей, содержащих просьбы (их подавляющее большинство), среди граффити время от времени встречаются шуточные, эротические или даже весьма резкие надписи, выражающие неприятие инскрипций-просьб (записок таких нет, поскольку подобного рода надписи очевидно представляют собой не пожелание, а публичное высказывание):

Я [изображение сердца] ад (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Я ХАЧУ ШТОБЫ У МЕНЯ ВШКОЛИ БЫЛИ ОДНИ ПЕТЁКИ5 (написано простым карандашом на стене склепа Эрлангеров).

Сатана забери бабку Алефтину DANKE SHON (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Сделайте так, чтобы меня полюбила упячка¹ Тян Рама² ... п***р, забыла Эдика Аминь, нах (написано маркером на колонне склепа Кноппа).

Хочу спокойствия, тишины в мыслях и отсутствие разочарования [после “в” приписано “дурке”, “мыслях” исправлено на “мюслях”, а после всей фразы приписано: “Многого жаждешь, чадо, скромнее будь, б***”] (написано разными почерками и разными маркерами на колонне склепа Кноппа).

Не сорить (написано маркером на задней стене склепа Кноппа) (ПМА 2020).

Некоторые усыпальницы (например, Эрлангеров или Овера) популярнее и в заметно большей степени исписаны, другие (например, Кельха) содержат куда меньше надписей. Это связано с расположением (рядом с главной аллеей или вдали от нее)



Рис. 1. “Черный Христос” (© Музей архитектуры им. А.В. Щусева [МУАР 1976, без №]; публикуется с разрешения правообладателя)

и состоянием (свежеотреставрированные привлекают куда больше внимания, чем заброшенные – вероятно, тем, что поверхность для граффити более подготовлена). Таким образом, почитателей привлекают собственно архитектурные сооружения, а не погребенные в них люди, а степень заинтересованности в объекте (желание оставить на нем надпись) напрямую зависит от его доступности, с одной стороны, и популярности в качестве “места силы” – с другой. Иными словами, проходящие мимо люди зачастую оставляют надписи на стенах именно потому, что они там уже оставлены другими.

Одна из усыпальниц, на которых оставляют надписи, не самая заметная и не самая известная, расположена на четвертом участке и принадлежит семейству Кноппов. Баронский род Кноппов происходит из Бремена, в России в XIX – начале XX в. Кноппы были известны как успешные предприниматели в области прядильной и ткацкой промышленности. А.Т. Саладин так описывает это надгробие:

Огромная продолговатая площадка с оградой в греческом вкусе, с вазами на столбах, замыкается руинами античного портика. У входа на ступеньках во весь рост стоит бронзовое изваяние Христа работы prof. R. Romanelli. Невольно останавливаешься перед этим памятником. Исчезают вдруг окружающие его могилы, оживает Христос,

движется его рука, указывая на вход, и слышится тихий голос: *memento mori!* (*Саладин* 1997: 76)

Склеп был выстроен над захоронением Льва Герасимовича Кноппа (1821–1894) в 1910-х годах. Статуя Спасителя (Рис. 1), стоявшая на ступенях склепа, спиной к нему, была заказана во Флоренции, в мастерской скульптора Раффаелло Романелли (1856–1928)³.

Бронзовая статуя высотой более двух метров получила неофициальное наименование Черный Спаситель, или Черный Христос. В советское время она становится объектом почитания. Уже в середине 1940-х годов это начинает восприниматься властями как проблема, требующая неотложного решения. Пожалуй, наиболее раннее свидетельство культа Черного Спасителя и описание связанных с ним практик принадлежит А. Трушину, уполномоченному Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР по Москве и Московской области. 25 августа 1948 г. он направляет председателю Совета по делам РПЦ Г.Г. Капрову докладную под грифом “Секретно”⁴:

На бывшем немецком кладбище гор. Москвы на могиле барона Кноппа воздвигнут памятник “спасителя”.

Изящно изготовленная скульптура “спасителя” привлекала к себе много зрителей, а среди верующих слыла как “чудотворная” икона, исцеляющая все болезни и помогающая при беде и горе.

Около этого памятника постоянно концентрировалось заштатное духовенство, разного рода юродивые и кликуши, которые призывали поклоняться “спасителю” и получать от него любое исцеление.

Ежедневно около памятника собиралась группа почитателей, которые зажигали лампадки и при помощи священников-нелегалов проводили богослужение.

Особо суеверные приносили денежное и материальное пожертвование, прикладывались к скульптуре, набирали земли и клали разного рода записки, в которых просили “спасителя” или исцелить его от той или другой болезни, или помочь освободить из заключения когонибудь из родных (ГАРФ: Л. 87).

Известен и еще один обряд, совершавшийся у этой статуи: на полусогнутую ладонь правой руки Христа с вытянутым указательным пальцем лили воду и собирали ее, считая целебной. Аутентичных свидетельств об этой практике нет, но в различных публикациях она многократно упоминается. Так, один из авторов портала “Проза.ру” в очерке, посвященном этой статуе, описывает ритуал со слов своей матери. Время не указано, но, судя по косвенным данным, мать автора родилась в середине 1920-х – начале 1930-х годов – соответственно, действие происходило во время или сразу после войны. Весь очерк основан на рассказах матери, и нет оснований считать это свидетельство вымыслом.

Еще одно упоминание этого обряда содержится в неканоническом, но крайне популярном жизнеописании Матроны Московской. Хозяйка квартиры, в которой жила Матрона, “сделала”, т.е. навела на нее порчу, вследствие которой та страдала от чирьев. По указанию старицы (“Спаси нас, скорее поезжай на Немецкое кладбище и слей нам водички с Креста Господня”⁵) помогавшая ей некая Верочка отправилась на Немецкое кладбище и нашла там памятник Спасителю.

С Его руки стекала вода в бидон, потом постояла, уходить не хотелось, страха не было. Спаситель весь сиял светом, куда бы она не отошла. Он смотрел на нее светлым сияющим взором. Было хорошо. Приехала обратно к Матушке, было уже поздно. Матушка говорит: “Скорее, скорее мочите тряпочки и прикладывайте к нарывам мне и Митрофану”. (На следующий день Верочка была у Матушки, никаких следов на теле уже не было.) (*Жданова* 1993).

Ж. Кормина, анализируя текст книги З.В. Ждановой, приходит к выводу, что собранные в ней воспоминания – скорее всего, подлинные рассказы людей, знавших св. Матрону, записанные гипотетическим соавтором З.В. Ждановой (*Кормина* 2013: 180–181). Нам в данном случае важно не то, отправляла ли Матрона Московская к статуе свою приближенную Верочку, а само свидетельство о практикуемом сливании воды с руки Черного Спасителя. Существовал ли этот обычай до войны – непонятно, но в середине 1940-х годов уже, похоже, был достаточно распространен.

Такое положение дел беспокоит А. Трушина, и он предпринимает попытку прекратить почитание надгробной статуи как чудотворной иконы. В уже процитированном документе излагаются дальнейшие события:

По настоянию органов государственной безопасности, Г.М. Попов дал указание изолировать эту “чудотворную” скульптуру. Во исполнение указания тов. Попова управление трестом похоронного обслуживания в июне месяце текущего года забило скульптуру тесом, а снаружи написало “закрыта на ремонт”.

В настоящее время на имя Патриарха Алексия от одиночек и групп верующих поступило 3 заявления с просьбой открыть эту “чудотворную” скульптуру.

Первое заявление подано от имени верующих гр-кой Кукушкиной А.Л., проживающей по улице Чехова, дом № 16, кв. 1, в котором она пишет: “Когда смотришь на забитую могилу кажется господь наш находится в заточении, а поэтому просим открыть нашу исцелительницу”.

Второе заявление поступило от гр. Леоновой Е.Е., прожив. по Полковой ул., 2-й Церковный пер., дом № 16, кв. 3.

В своем заявлении Леонова обращаясь к Патриарху пишет: “Откройте двери нашему спасителю и выпустите его на свободу из этой темницы”.

Третье заявление с подписями в количестве 600–700 чел. поступило от имени прихожан церкви “Петра и Павла” в Лефортове⁶, в котором они просят Патриарха положить конец с издевательством над их почитаемой иконой “спасителя” и передать ее к ним в церковь.

Ввиду того, что изоляция скульптуры “спасителя” путем забивки ее тесом не привела к желательному результату и вызвала недовольство со стороны верующих, полагал-бы необходимым передать эту скульптуру в церковь “Петра и Павла” (ГАРФ: Л. 88).

Из цитируемых писем видно, что ситуация, в результате которой статуя оказалась забитой в деревянный ящик, неоднократно ассоциировалась с иконографическим сюжетом “Христос в темнице”. Сюжет среди прочего был едва ли не самым распространенным в деревянной церковной скульптуре.

В церковь свв. апп. Петра и Павла скульптура не попала – она была в том же году передана Музеем архитектуры им. А.В. Щусева. Поскольку скульптура не соответствовала основному профилю музея, она не была принята на баланс в качестве экспоната, а просто отправлена на хранение в Донской монастырь, бывший в то время филиалом музея, используемым, в частности, для содержания таких “непрофильных” объектов (подобным же образом туда попали скульптуры из взорванного в 1931 г. храма Христа Спасителя). Этим обстоятельством, вероятно, объясняется отсутствие документации о приеме статуи на баланс музея. Так, по крайней мере, описывает ситуацию зав. отделом учета и пополнения фондов Музея архитектуры Н.О. Шашкова. Однако нам удалось найти другие документы, проливающие свет на дальнейшую судьбу статуи. Так, 6 декабря 1973 г. к заместителю председателя Совета по делам религий при Совете министров СССР В.Г. Фурову обращается с письмом председатель хозяйственного управления Московской патриархии митрополит Крутицкий и Коломенский Серафим.

Хозяйственное управление Московской Патриархии просит Вашего ходатайства перед Государственным Комитетом по гражданскому строительству о передаче

Московской Патриархии скульптурной фигуры Христа. Эта ск[у]льптура итальянского мастера XX века Романелли снята с могилы барона фон Кноппа и сейчас находится в бывшем Донском монастыре (филиал музея архитектуры им. Щусева. – *А.М.*) без какого-либо использования. Эту скульптуру Московская Патриархия могла бы установить в подобающем месте, в частности, она могла бы украсить зал заседаний, находящийся в колокольне Троице-Сергиевой лавры, где проводятся различные заседания и конференции с участием иностранных церковных делегаций, к тому же это художественное произведение было бы сохранено от порчи и разрушения.

Со своей стороны, Московская Патриархия могла бы предоставить Комитету некоторые макеты памятников русского зодчества, представляющие интерес для музея Русской архитектуры, по его выбору (МУАР: Л. 7).

С декабря 1973 г. по август 1974 г. ведется дискуссия о возможности передать статую в Московскую духовную академию. 20 августа директор и главный хранитель направляют письмо заместителю председателя Государственного комитета по гражданскому строительству и архитектуре Н.В. Баранову. В письме сообщается:

Фигура Христа в рост итальянского скульптора Романелли была снята в 1947 г. с надгробного памятника барону А.Л. Кноп на немецком кладбище в Москве и в целях прекращения к ней паломничества верующих, завезена на территорию Донского монастыря, несмотря на возражения администрации музея.

Скульптура не представляет ценности для музея, хранится в кладовой и экспонироваться не может, в инвентарных книгах не записана; в то же время систематически поступают заявления от части граждан с требованием выставить скульптуру для всеобщего обозрения (МУАР: Л. 6).

Аргументы были приняты во внимание, и сделка в конце концов состоялась в 1975 г. Детали ее изложены в письме заместителя председателя хозяйственного управления Московской Патриархии директору музея: в обмен на статую хозяйственное управление Московской Патриархии передает музею макет Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры с Никоновским приделом и оплачивает расходы по изготовлению макета Соловецкого монастыря в сумме до 4300 руб. (МУАР: Л. 4).

Однако дальнейшая судьба статуи опять сложилась вопреки предварительным планам. Вместо зала заседаний, находящегося в колокольне Троице-Сергиевой лавры, куда планировалось поместить скульптуру, она оказалась в действующем Смоленском храме Троице-Сергиевой лавры, куда ее, судя по всему, поставили на временное хранение и забыли. Там статуя пробыла до 1986 г., когда в академическом Покровском храме произошел пожар. Службы было решено проводить в Смоленском храме и, когда его открыли, обнаружили там скульптуру. Оттуда она попала в Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии, где пребывает и сейчас (Хранители 2).

В истории почитания статуи на Введенском кладбище не все ясно. Во-первых, открытым остается вопрос о времени и обстоятельствах зарождения культа. Во-вторых, интерес вызывает то, что статую постоянно называют иконой. Так – видимо, со слов почитателей – статую называет А. Трушин. С одной стороны, использование термина *икона* применительно к скульптурному изображению не является недопустимым. В документах VII Вселенского Собора дозволяется “полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к этому вещества, иконы Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, непорочные Владычицы наша Святыя Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей” (Деяния 1909: 284–285). Правда, в синодальный период РПЦ было принято несколько постановлений, запрещающих размещение скульптурных изображений в церквях (*Успенский* 1997: 503–504), но эти

распоряжения исполнялись непоследовательно. С другой стороны, в языковой практике и особенно в массовом сознании слово *икона* все же обозначает как правило именно живописное изображение, так что трудно объяснить его использование применительно к статуе и тем более к статуе надгробной “снизу”, со стороны людей, приходивших к ней искать помощи. Таким образом, в 1940-е годы или немного ранее происходит первое переформатирование: надгробная статуя превращается в почитаемое скульптурное изображение, расцениваемое как икона. Вокруг статуи формируются устойчивые обрядовые практики и сообщество. Об аудитории по имеющимся данным судить сложно. Если допустить, что А. Трушин чрезмерно не искажал факты (для этого у него не было особых оснований), то, помимо рода “маргинальной” публики (“юродивые и кликуши” — в точности этой характеристики уверенными быть нельзя), в сообщество входили и прихожане соседнего с кладбищем храма свв. апп. Петра и Павла, и даже “заштатное духовенство”. Важно отметить, что объект почитания — не могила, а именно надгробие. Статуя на могиле лютеранина, изготовленная мастером-католиком, становится с известными оговорками вернакулярной православной святыней.

Второе переформатирование происходит в стенах Московской духовной академии. В 2015 г., 10 и 17 февраля, в эфир телеканала “Союз” вышли две передачи, посвященные статуе и ее истории, которая в изложении протоиерея Игоря Михайлова, заведующего Церковно-археологическим кабинетом МДА, в общих чертах напоминает вышеизложенную, однако здесь важны акценты и детали. В первой части передачи (Хранители 1) “реконструируется” история статуи: согласно содержанию выпуска, она была заказана для могилы Карла Эдуардовича фон Мекка, тоже известного промышленника, жена которого, Надежда Филаретовна, оказывала покровительство П.И. Чайковскому. Якобы статуя была заказана сыном фон Мекка Николаем, который доставил ее сначала в Венецию, оттуда морем в Крым, а потом, по железной дороге, — в Москву. По утверждению зав. кабинетом, на Введенском кладбище существовал “огромный некрополь” фон Мекков, который был впоследствии уничтожен, а скульптура передвинута на могилы (!) Вогау и Кноппа⁷.

Описанная история основывается, кажется, лишь на том, что у фон Мекков был дом во Флоренции, в городе, где была создана статуя Черного Спасителя. Оснований считать, что скульптуру заказали для усыпальницы именно этого семейства, нет, тем более что, согласно справочнику Великого князя Николая Михайловича, К.Э. фон Мекк был похоронен на кладбище Алексеевского монастыря (*Саитов, Модзалевский* 1908: 245). Фамилия Вогау появляется в передаче хотя и ошибочно, но не случайно. Впервые в связи со статуей Спасителя ее упомянул А.Т. Саладин. В “Очерках истории московских кладбищ”, написанных в 1916–1917 гг., но изданных только в 1997 г., он весьма точно описывает усыпальницу Кноппов, но пишет о ней как о могиле Вогау (*Саладин* 1997: 76).

Не вполне ясно, чего ради и без того сложную и почти авантюрную судьбу скульптуры в передаче “Хранители памяти” наделяют дополнительными, уже совсем фантастическими сюжетными элементами. Осмелимся предположить, что такой поворот был нужен, чтобы подчеркнуть особую значимость статуи для русской истории посредством связи с Чайковским, разговору о котором в передаче уделено некоторое время. Статуя таким образом не просто оказывается выдающимся произведением искусства (а похвалы Романелли тоже звучат в передаче), но и приобретает особую значимость для русской культуры в целом.

Однако не только захватывающая история скитаний Черного Спасителя и подчеркиваемые ее создателями совпадения кладутся в основу программы. Важным внутренним стержнем ее становится тема чуда. Ведущая, только начиная рассказ, называет статую “прославленным чудесами творением итальянского скульптора Романелли”⁸. Рассказ о почитании статуи основывается на процитированном письме А. Трушина,

однако детали искажены и преувеличены: людей, приходивших к статуе, называют “многотысячной толпой”⁹. С целью остановить почитание скульптуры якобы в 1946 г. (sic!) было принято решение закрыть кладбище (в действительности кладбище не закрывалось). Но чудеса продолжают и после перенесения “святыни”. Создатели передачи видят подтверждение этому в следующем: статуя попала на хранение в филиал Музея архитектуры, расположенный в Донском монастыре, — туда, где были обретены мощи патриарха Тихона¹⁰. Наконец, в передаче описывается “чудесное явление” — совершенно в рамках жанрового канона повествований о наказании святотатцев (*Штырков* 2012: 54–66). После обретения статуи в Смоленском храме при перенесении ее в Церковно-археологический кабинет один из рабочих случайно отломил статуе палец. На замечание присутствовавшего при этом помощника заведующего музеем МДА о. Никифора рабочий ответил: “Ну что вы расстраиваетесь? Приклейте”, — и сопроводил высказывание “соответствующими выражениями”. А когда статую устанавливали на новом месте, она упала и отдала рабочему тот же палец¹¹.

Из содержания двухсерийной телепередачи, в которой заведующий церковно-археологическим кабинетом МДА рассказывает о статуе Спасителя с Введенского кладбища, видно стремление нынешнего руководства музея (и академии?) перевести историю почитания надгробия из разряда вернакулярных практик (или этнографических курьезов) в разряд проявлений истинного благочестия. Надгробное изваяние, так же как и в приводимых уполномоченным Совета по делам РПЦ высказываниях почитателей, именуется чудотворной иконой, особое ее значение подчеркивается отсылкой к “житию” Матроны Московской, которая посылала на Введенское кладбище за водой с руки Спасителя и исцелилась (при этом упоминание, от чего именно исцелилась Матрона, приведенное в книге З.В. Ждановой, — порча — опущено, как и пояснение, что именно за “житие” описывает эти события). Директор музея им. Шусева В. Балдин назван глубоко верующим человеком. Возможно, это и так, но тот факт, что статуя попала на хранение в филиал музея в Донском монастыре как не имеющая ценности (т.е. как непрофильный для музея экспонат), вряд ли можно объяснить желанием директора музея сохранить таким образом статую для Церкви. А именно такую логическую цепочку выстраивает протоиерей Игорь Михайлов.

Между тем после исчезновения статуи с кладбища почитать ее не перестали. В 1946 г. на соседнем двадцатом участке появляется другая статуя Христа — на этот раз из белого мрамора. Ее устанавливают на семейной могиле Рекк-Третьяковых. По некоторым непрямым сведениям, почитание Черного Спасителя переносится на эту новую статую, которая получает по аналогии название Белый Спаситель. Приведем рассказ одной из представительниц этого семейства:

После исчезновения бронзовой статуи Христа люди перенесли способность помогать страждущим на Белого Христа, установленного в 1946 году. Эта скульптура стоит у памятника из черного гранита над могилой семьи Третьяковых, которые являются нашими дальними родственниками. <...> Яков Рекк умер в 1913 году, и Петр Михайлович (Третьяков, зять покойного. — А.М.) обещал своей теще поставить скульптуру Христа перед памятником, надпись на котором была сделана на немецком и русском языках: “Придите ко мне все труждающиеся и обремененные и я успокою Вас”. Скульптура Христа была выписана из Италии, но начавшаяся Первая Мировая война, а затем революция не дали возможности прибыть статуе в Москву. И уже позже, после Великой Отечественной войны, в 1946 году, Петр Михайлович решил выполнить свое обещание. <...> Потом этот памятник стал местом паломничества. Люди сливали воду с руки Спасителя, как это советовала сделать Верочке Матрона у другого Христа (*Турманина* 2013).



Рис. 2. Надгробие Кноппа (фото автора, 2019 г.)

В настоящее время нам не удалось зафиксировать никаких следов почитания Белого Спасителя. Надгробие же Кноппа такие следы явно содержит. Сохранившийся, хоть и не в лучшем состоянии, склеп в виде портика исписан, так же как и целый ряд других усыпальниц, просьбами и другими высказываниями (Рис. 2). В основном граффити наносятся на фасадную стену и колонны, но есть они и на боковых стенах. Приведем несколько таких инскрипций:

Хочу, чтобы у моей мамы было хорошее здоровье и чтобы она нашла себе человека (мужского пола), который будет ее опорой и ечаеть поддержкой, чтобы они жили счастливо и чтобы у них все было хорошо (написано ручкой на колонне).

Хочу работать и учиться в Европе/Америке, иметь высокооплачиваемую работу (написано простым карандашом на колонне).

Хочу быть счастлив с Сашей (написано маркером на колонне).

Квартиру хочу иметь в Москве (написано простым карандашом на колонне).

Боженька, миленький, прошу тебя, верни любовь и счастье в мою жизнь верни раба твоего Сергея. Чтобы больше мы не ссорились, не грешили и не [нрзб.] Прости нам грехи наши великие. Каюсь в них и раскаиваюсь. Аминь (написано простым карандашом на колонне) (ПМА 2020).

Большинство надписей, как уже сказано, содержит не столько просьбы, сколько пожелания. Только одна из обнаруженных на усыпальнице Кноппа надпись имеет форму спонтанной молитвы. Кроме того, нам удалось найти свидетельства традиции оставлять у склепа записки с просьбами — так же, как и во время, когда бронзовая статуя еще стояла на ступенях портика. В щели под ступенью портика была найдена всего одна записка такого содержания: “Чтобы у всех была хорошая работа

и зарплата чтобы Шура и Паша не болели. Построить дом. Удачно продать [нрзб.]” (ПМА 2019).

Содержательно и по форме текст записки не отличается ни от записок, во множестве оставляемых в усыпальнице Эрлангеров, ни от основной массы граффити, так что эти две формы можно расценивать как версии одной и той же практики (ср. аналогичное совмещение практики писать на стенах так наз. Софьиной [Напрудной] башни Новодевичьего монастыря в Москве и оставлять там записки с просьбами, обращенными к царевне Софье [Громов, Интолитова 2011: 77–79]).

Так происходит еще одно переформатирование культового объекта: с исчезновением статуи склеп постепенно становится местом исполнения желаний¹². Апелляция к какому бы то ни было субъекту не нужна и не важна, она возможна, если адресант имеет некое (квази)религиозное представление о сакральном объекте и о строении сакрального текста, но таких меньшинство. Остальные именно загадывают желание; исполнять желания — важнейшая функция почитаемых мест в современном пространстве крупного города.

Вместе с тем обращает на себя внимание наличие (и даже в заметном количестве) надписей, выходящих за рамки стандарта (пожелание-просьба-молитва). Они могут высказывать отношение к граффити и к пишущим: непосредственно в виде обращения или через иронию и пародирование (Рис. 3):

Хватит писать! (написано маркером на колонне склепа)

В гробу хорошо! (написано маркером на колонне склепа) (ПМА 2019)

Уникальная надпись содержит стихотворение И. Бродского. Тут, видимо, отсутствует выраженная прагматика, как просительная, так и полемическая, но стихотворение на тему смерти кажется автору надписи подходящим для того, чтобы оставить его на надгробии.

Это абсурд, вранье:
ЧЕРЕП, СКЕЛЕТ, КОСА
СМЕРТЬ ПРИДЁТ,
У НЕЁ БУДУТ
ТВОИ ГЛАЗА

© И. БРОДСКИЙ (написано маркером на колонне склепа) (ПМА: 2019).

Таким образом, нельзя говорить об использовании склепа (и вообще склепов на Введенском кладбище) исключительно как места и средства исполнения желаний. Стремление оставить памятный знак о пребывании на месте (мемориализация посещения, в терминологии Дж. Сантино) является второй причиной, по которой пишут на стенах усыпальниц (*Santino* 2006: 9).

Можно ли считать традицию делать граффити на колоннах и стенах усыпальницы и приносить записки с просьбами о помощи продолжением той, о которой в 1948 г. сообщал в отчете уполномоченный Совета по делам РПЦ по Москве и Московской обл., или они не связаны между собой — остается только гадать.

Если допустить такую преемственность, можно предположить, что культ Черного Спасителя формируется в 1930-х годах, когда на всю Москву было открыто всего 36 храмов и потребностями в обращении к сакральному субъекту одновременно со страхом перед репрессиями за посещение церкви выливается в создание квазисвятыни в относительно безопасном культовом пространстве. В дальнейшем эта практика сильно секуляризуется и выходит за границы ограды одной усыпальницы. Так эта практика становится источником и прототипом почитания целого ряда надгробий на Введенском кладбище. Как уже было сказано, наиболее многочисленные

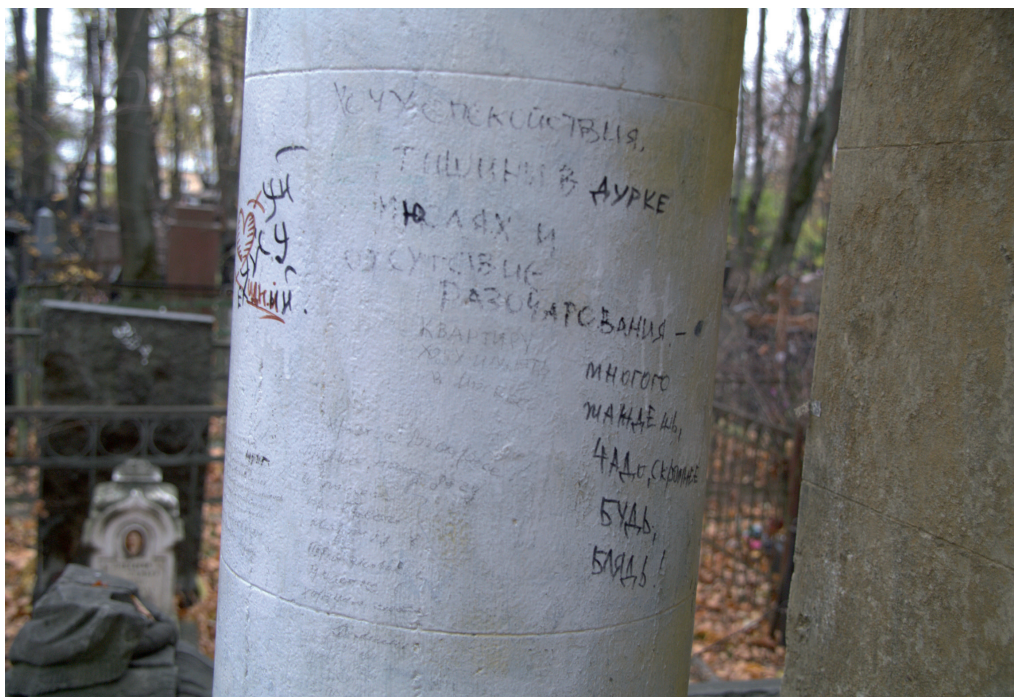


Рис. 3. Надписи на колонне склепа Кноппа (фото автора, 2019 г.)

надписи видны на тех усыпальницах, которые расположены вблизи центральной аллеи кладбища и свежеевыкрашены — Эрлангеров, Овера, — т.е. представляют собой качественную, удобную и легкодоступную поверхность для граффити. Напротив, запущенные склепы с осыпающейся штукатуркой, затянутые сеткой или расположенные в глубине, не так привлекают внимание пишущих. Отчасти это можно объяснить вирусным распространением: чем больше людей ходит мимо склепов и чем заметнее надписи, тем больше вероятность, что прохожие включатся в эту практику.

Возможно, однако, что традиция почитания Черного Спасителя была прервана перенесением статуи в стены Данилова монастыря или чуть позже, а обычай писать просьбы на стенах или оставлять записки на могиле встраивается в существенно более широкий контекст написания записок-просьб, которые затем оставляются на местах, почитаемых по той или иной причине. В любом случае современная практика носит подчеркнуто секулярный характер.

Примечания

¹ Популярный во второй половине 2000-х годов интернет-мем, связанный с порталом “Лепрозорий”.

² Персонаж аниме.

³ Эта мастерская существует и сейчас, ее держат потомки скульптора. Сайт мастерской: <https://www.raffaelloromanelli.com>

⁴ Приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

⁵ Здесь, похоже, контаминация: Черный Спаситель не имел креста в руке, однако на Введенском кладбище есть ряд надгробий в виде распятия.

⁶ Церковь свв. апп. Петра и Павла в Солдатской слободе — ближайший к Введенскому кладбищу храм, один из 36 московских храмов, открытых в это время.

⁷ Этот сюжет рассматривается в передаче от 10.02.2015 начиная с 0:09:21.

⁸ Передача от 10.02.2015 начиная с 0:12:56.

⁹ Передача от 10.02.2015 начиная с 0:09:35.

¹⁰ Передача от 17.02.2015 начиная с 0:02:56.

¹¹ Передача от 17.02.2015 начиная с 0:05:58.

¹² Усыпальница Л.Г. Кноппа в 1990-е годы претерпела еще одно, четвертое, переформатирование: она стала важным местом для молодежи, принадлежащей к субкультуре готов, и получила название “Вампирка”. Сведения об этом отражены даже на официальном сайте московской городской ритуальной службы (<https://ritual.ru/poleznaaya-informacia/articles/sekrety-vvedenskogo-kladbishcha>). В интернете достаточно широко распространено предание о том, как один из любопытствующих молодых людей влез в склеп и наткнулся там на торчащую из земли руку. Однако автор не занимался специально исследованием этой тематики и не имеет полевых материалов, связанных с субкультурой готов.

Источники и материалы

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 377.
- Деяния 1909 – Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 7. Казань: Центральная типография, 1909.
- Жданова 1993 – Жданова З.В. Сказание о житии блаженной старицы, Матушки Матроны. Коломна, 1993. <http://exeget.panikarolinka.ru/notes/matrona.htm>
- МУАР – Государственный музей архитектуры им. А.В. Щусева. Архив учетной документации. Выдача в постоянное пользование 1976 г.
- ПМА 2018 – Полевые материалы автора. Интервью в г. Москва, 2018 г.
- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Наблюдения и регистрация граффити и записок на Введенском кладбище в Москве, 2019 г.
- ПМА 2020 – Полевые материалы автора. Наблюдения и регистрация граффити и записок на Введенском кладбище в Москве, 2020 г.
- Саладин 1997 – Саладин А.Т. Очерки истории московских кладбищ. М.: Книжный сад, 1997.
- Турманина 2013 – Турманина В.И. Легенды и историческая справка о Белом Христе на Введенском кладбище // LiveInternet. 16.07.2013. <https://www.liveinternet.ru/users/5132602/post283748180>
- Хранители 1 – Церковно-археологический кабинет МДА. Скульптура Христа Рафаэлло Романелли. Цикл передач “Хранители памяти” // Телеканал “Союз”. 10.02.2015. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/hraniteli-pamyati26>
- Хранители 2 – Церковно-археологический кабинет МДА. Скульптура Христа Рафаэлло Романелли: постскриптум. Цикл передач “Хранители памяти” // Телеканал “Союз”. 17.02.2015. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/hraniteli-pamyati28>
- Юрков б.г. – Юрков В.В. 1943–49 гг. Черный спаситель, Белый спаситель. Электронная публикация // Проза.ру. <https://proza.ru/2011/06/11/482> (дата обращения: 02.09.2020).

Научная литература

- Белова О.В. Предметы иудейского культа в поверьях и магических практиках славян (по материалам экспедиций 2004–2010 гг.) // Концепт вещи в славянских культурах / Сост. Н.В. Злыднева, А.В. Семенова, Д.К. Поляков. М.: Институт славяноведения РАН, 2012. С. 141–148.
- Громов Д.В. Обрядность в городском ландшафте: объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 4. С. 71–82.
- Громов Д.В., Инполитова А.Б. Карта человеческих желаний, или записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 76–87.
- Кормина Ж. Политические персонажи в современной агиографии. Как Матрона Сталина благословляла // Русский политический фольклор. Исследования и публикации / Сост. А.А. Панченко. М.: Новое издательство, 2013. С. 179–198.
- Мороз А.Б. Сакральный адресат – профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 83–89.

- Парк Р. Город как социальная лаборатория // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 3. С. 3–12.
- Пименов В.Ю., Валуев Д.В., Красильников И.Б. Духовная жизнь провинциального советского горожанина: горизонты и ориентиры. Смоленск: Свиток, 2018.
- Саитов В.И., Модзалевский Б.Л. Московский некрополь: в 3-х т. Т. 2. М.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Новые практики освоения культурного ландшафта: сакральные пространства эпохи постмодерна // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 9: Материалы 9-й международной научной конференции, посвященной 25-летию Центра устной истории и этнографии Лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, 28–30 октября 2015 г.) / Ред. Т.К. Щеглова. Барнаул: АлтГПУ, 2015. С. 156–161.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Новые сакральные пространства, изобретение истории и глобальная информационная среда: деревня Окунево в Западной Сибири // Вестник Омского университета. Серия “Исторические науки”. 2016. № 3 (11). С. 76–86.
- Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
- Шнирельман В.А. Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2014а. № 5. С. 3–9.
- Шнирельман В.А. Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этнографическое обозрение. 2014б. № 5. С. 19–40.
- Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012.
- Coomans Th. Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition / Eds. T. Coomans et al. // Loci Sacri: Understanding Sacred Places. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 221–242.
- Emelyanova-Griva M. Folklore urbain dans le Moscou contemporain // L’Homme. 2010b. n° 194. P. 111–130.
- Emelyanova-Griva M. La tombe de Victor Noir au cimetière du Père-Lachaise // Archives de sciences sociales des religions. 2010a. n° 149. P. 89–108. <https://doi.org/10.4000/assr.21870>
- Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Santino J. Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death // Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death / Ed. J. Santino. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 5–16.
- Senie H.F. Mourning in Protest: Spontaneous Memorials and the Sacralization of Public Space // Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death / Ed. J. Santino. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. P. 41–56.
- Wallis R.J., Blain J. “Sacred” Sites, Artifacts and Museum Collections: Pagan Engagements with Archaeology in Britain // Handbook of Contemporary Paganism / Eds. M. Pizza, J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2009. P. 591–609.
- York M. Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 1999. Vol. 3 (1). P. 135–146.

Research Article

Moroz, A.B. The Venerated Crypts in the Vvedensky Cemetery in Moscow: “The Black Savior” – the History of a Cult [Pochitaemye sklepy na Vvedenskom kladbishche v Moskve: “Chernyi Spasitel” – istoriia kul’ta]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 163–178. <https://doi.org/10.31857/S086954150013603-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Moroz | <https://orcid.org/0000-0002-5164-8080> | abmoroz@hse.ru | National Research University “Higher School of Economics” (21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 101000, Russia)

Keywords

popular Orthodoxy, authorities and folk cults, veneration of graves, places of fulfillment of desires

Abstract

Based on archival documents and field materials, the article describes the history of appearance of the cult of the bronze statue of the Savior (so-called Black Savior), installed on the grave of L.G. Knopp, and the further fate of the statue, crypt, and veneration. Presumably in the late 1930s – early 1940s, believers began to come to the statue, pray in front of it, ask for help and consecrate the water that was poured onto Christ's hand. In 1948, Soviet authorities tried to eradicate the cult by removing the statue from the cemetery and transferring it to the Moscow Museum of Architecture. At about the same time, another sculpture of Christ (so-called White Savior) appeared in the cemetery and veneration was transferred to it. Gradually, the practices transformed: there were about 10 different crypts incorporated in the cult, on whose walls visitors would write their wishes, waiting for their fulfillment. Most of these wishes are of a secular nature. The practice still exists nowadays.

References

- Belova, O.V. 2012. Predmety iudeiskogo kul'ta v pover'iakh i magicheskikh praktikakh slavian (po materialam ekspeditsii 2004–2010 gg.) [Objects of the Jewish Cult in the Beliefs and Magical Practices of the Slavs (Based on Materials from the Expeditions of 2004–2010)]. In *Kontsept veshchi v slavianskikh kul'turakh* [The Concept of Thing in Slavic Cultures], edited by N.V. Zlydneva, A.V. Semenova, and D.K. Poliakov, 141–148. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Coomans, Th. 2012. Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition. In *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, edited by T. Coomans et al., 221–242. Leuven: Leuven University Press.
- Emelyanova-Griva, M. 2010. Folklore urbain dans le Moscou contemporain [Urban Folklore in Contemporary Moscow]. *L'Homme* 194: 111–130.
- Emelyanova-Griva, M. 2010. La tombe de Victor Noir au cimetière du Père-Lachaise [Victor Noir's Grave in Père-Lachaise Cemetery]. *Archives de sciences sociales des religions* 149: 89–108. <https://doi.org/10.4000/assr.21870>
- Gromov, D.V. 2013. Obriadnost' v gorodskom landshafte: ob'ekty i praktiki [Ritualism in the Urban Landscape: Objects and Practices]. *Traditsionnaia kul'tura* 4: 71–82.
- Gromov, D.V., and A.B. Ippolitova. 2011. Karta chelovecheskikh zhelanii, ili zapiski u sten moskovskogo monastiria [Map of Human Desires, or Notes at the Walls of a Moscow Monastery]. *Traditsionnaia kul'tura* 2: 76–87.
- Hobsbawm, E., and T. Ranger. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kormina, Zh. 2013. Politicheskie personazhi v sovremennoi agiografii. Kak Matrona Stalina blagoslovliala [Political Characters in Modern Hagiography: How Matrona Blessed Stalin]. In *Russkii politicheskii fol'klor. Issledovaniia i publikatsii*, edited by A.A. Panchenko, 179–198. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Moroz, A.B. 2013. Sakral'nyi adresat – profannyi adresant. Zapiski sviatym kak sredstvo ispolneniia zhelanii [A Sacred Addressee and a Profane Addressee: Letters to the Saints as a Means of Desires Fulfilling]. *Traditsionnaia kul'tura* 3: 83–89.
- Park, R. 2002. Gorod kak sotsial'naia laboratoriiia [The City as a Social Laboratory]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2 (3): 3–12.
- Pimenov, V.Yu., D.V. Valuev, and I.B. Krasil'nikov. 2018. *Dukhovnaia zhizn' provintsial'nogo sovetskogo gorozhanina: gorizonty i orientiry* [Spiritual Life of a Provincial Soviet Citizen: Horizons and Landmarks]. Smolensk: Svitok.
- Saitov, V.I., and B.L. Modzalevskii. 1908. *Moskovskii nekropol', 3 vols.* [Moscow Necropolis, 3 vols.]. Vol. 2. Moscow: Tipografiia M.M. Stasiulevicha.
- Santino, J. 2006. Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death. In *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, edited by J. Santino, 5–16. New York: Palgrave Macmillan.
- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2015. Noveye praktiki osvoeniia kul'turnogo landshafta: sakral'nye prostranstva epokhi postmoderna [New Practices in the Development of the Cultural Landscape: The Sacred Spaces of the Postmodern Era]. In *Etnografiia Altaia i sopredel'nykh territorii* 9: 156–161. Barnaul: Altaiskii Gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.

- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2016. Novye sakral'nye prostranstva, izobretenie istorii i global'naia informatsionnaia sreda: derevnia Okunevo v Zapadnoi Sibiri [New Sacred Spaces, Invention of History and the Global Information Environment: Okunevo Village in Western Siberia]. *Vestnik Omskogo universiteta, Seriya "Istoricheskie nauki"* 3 (11): 76–86.
- Senie, H.F. 2012. Mourning in Protest: Spontaneous Memorials and the Sacralization of Public Space. In *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, edited by J. Santino, 41–56. New York: Palgrave Macmillan.
- Shnirelman, V.A. 2014. Mesta sily: konstruirovanie sakral'nogo prostranstva. Vvedenie k diskussii [Places of Power: Constructing Sacred Space, Introduction to the Discussion]. In: *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–9.
- Shnirelman, V.A. 2014. Arkaim i Stounkhendzh mezhdru proshlym i budushchim [Arkaim and Stonehenge between the Past and the Future]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 19–40.
- Shtyrkov, S.A. 2012. *Predaniia ob inozemnom nashestvii: krest'ianskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Legends about Foreign Invasion: Peasant Narrative and Landscape Mythology (Based on Materials from the North-Eastern Novgorod Region)]. St. Petersburg: Nauka.
- Uspenskii, L.A. 1997. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi* [The Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Pereslavl: Izdatel'stvo bratstva vo imia sviatogo kniazia Aleksandra Nevskogo.
- Wallis, R.J., and J. Blain. 2009. "Sacred" Sites, Artifacts and Museum Collections: Pagan Engagements with Archaeology in Britain. In *Handbook of contemporary Paganism*, edited by M. Pizza and J.R. Lewis, 591–609. Leiden: Brill.
- York, M. 1999. Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 3 (1): 135–146.