

П. Х. Акиева

ОСНОВЫ САМОРЕГУЛЯЦИИ ИНГУШСКОГО ОБЩЕСТВА

Анализируются вопросы архетипических противопоставлений в процессе осмысления мира, формирование этноспецифической структуры мировоззрения ингушей на основе базовых оппозиций «свой — чужой» («хороший — плохой», «правое — левое», «добро — зло» и др.); раскрываются древнейшие способы правовой саморегуляции ингушского общества.

Ключевые слова: картина мира, мифология, родовое пространство, пространственный рубеж, правовое сознание, регламентированная система, правовая саморегуляция.

P. Akieva

Self-regulation Foundations of Ingush Society

The article analyzes the issues of archetypal oppositions in the process of world comprehension, the formation of ethnic Ingush specific outlook on the basic oppositions "insider — stranger" ("good — bad", "right — left", "good — evil", etc.), as well as revealing the ancient ways of legal self-regulation of Ingush society.

Keywords: picture of the world, the mythology, the generic space, the spatial boundary, the consciousness of law regulated system, the legal self-regulation.

Одним из архетипов ингушской правовой культуры — первичным правовым идеалом, определившим духовную эволюцию народа и его взаимодействие с внешними политико-правовыми системами — следует считать деление мира на «свой» и «чужой».

Деление мира на «свой» (инг.: «*шийдар*») и «чужой» (инг.: «*наьхадар*») как одна из важнейших операций в процессе осмысления мира архаическим человеком пронизывает культуру любого народа, любого этноса. Несмотря на то, что миропонимание древнего человека очень отличается от восприятия современным человеком картины мира, актуальность оппозиции «свой — чужой» по-прежнему чрезвычайно велика.

Свидетельством этому являются работы многих ученых [14, с. 73–87; 13, с. 179–187; 12, с. 164–171, 4; 16, с. 15; 19, с. 8–69; 18, с. 85–94; 9, с. 39–54 и др.].

Сформировавшись первоначально через осознание человеком своего кровного родства, понятие «свои» противопоставлялось понятию «чужие», т. е. рожденные вне семьи/рода. В своем пространстве человек ощущал себя свободным от рождения (инг.: *мукъа хилар*). Свое пространство (инг.: *са моттиг*) — это место обитания родных (семья — *дезал*; родовая община — *тейн*), а также неформальные объединения, возникающие на основе религиозных воззрений, общих интересов, либо связанные с фактом

совместного проживания и т. п. (*кадирия*, *накшабандия* — суфийские братства; *тукхам* — общество, *къам* — народ).

Для точности приведения ингушских понятий следует отметить, что термин «*тейп*» является заимствованным и происходит от арабского «*тейфа*» [23, с. 173]. В ингушском языке ему соответствует понятие «*ваьр*», которое в «народном словоупотреблении не имеет одного содержания, однако редко выходит за пределы понятия рода» [23, с. 174].

В свете заявленной темы представляет определенный интерес и ингушский термин «вейнах», состоящий из двух компонентов: «вей» — «мы», «наши» и «нах» — «люди». Термин «вейнах» не стоит путать с понятием «вайнах», введенным в оборот в 1928 г., когда сталинское правительство решило объединить Чечню и Ингушетию. С этой целью была создана комиссия из известных лингвистов З. Мальсагова, И. Оздоева, Х. Ошаева и др. во главе с профессором Яковлевым, благодаря усилиям которых ингушское слово «вейнах» («наши люди») превратилось в «вайнах» и стало широко транслироваться в науку [1, с. 9]. Так, например, Г. З. Анчабадзе пишет, что чеченцы и ингуши «имеют общее название — вайнахи...» [2, с. 2]. По словам Х. Д. Ошаева, «инклюзивная форма «вай» — «мы» — употребляется в том случае, если коллектив говорит о себе внутри этого коллектива. Если коллектив разговаривает с другим коллективом или отдельным лицом, — употребляется эксклюзивная форма «тхо» — “мы”» [23, с. 169]. Кроме того, в науке утвердились такие понятия, как «нахская группа северокавказской языковой семьи», «нахский язык» и «нахские народы», введенные в научный оборот профессором Ю. Д. Дешериевым [7, с. 43]. Вероятно, правильнее было бы «нахоязычные» народы Центрального Кавказа — чеченцев, ингушей, бацбийцев — обозначать их древнейшим этнонимом «кавказион».

С течением времени оппозиция «свой — чужой» стала приобретать вариации мифо-

ритуальных прочтений: астрального характера — «солнце — луна» (инг.: «*малх* — *бут*»); биологического характера — «мужское — женское» (инг.: «*се* — *бори*»); аксиологического характера — «добро — зло» или «хороший — плохой» (инг.: «*дика* — *во*»), пространственного — «правое — левое» (инг.: «*аьтта* — *аьрда*») и др. Варианты реализации этих противопоставлений в ритуальных текстах приводит исследователь А. К. Байбурун, выделяя «область живых — область мертвых; мир людей — мир богов: человеческое — нечеловеческое (звериное, колдовское); принадлежащее культуре — принадлежащее природе; освоенное — неосвоенное... Свое и чужое может означать принадлежность к разным социальным, возрастным, этническим и конфессиональным группам» [3, с. 4–15]. Исследователь А. А. Мельникова отмечает, что данные ключевые оппозиции имеются в любой культуре и являются «фундаментом для всякого коллективного, в том числе национального, мироощущения» [17, с. 28].

Взгляды древних ингушей на мир, своеобразии их мироощущения отражает в первую очередь мифология. Миф как исторически первая и весьма долго господствовавшая форма духовного освоения действительности (в том числе — и правовой) заложил те исходные традиции в понимании и трактовке всех основных сфер жизни людей, с которыми в дальнейшем не могли не считаться искусство, религия, философия, наука.

Так, в древнейшей мифологической картине мира протоингушей родовое пространство (инг.: «*цла*»), защищаемое духами предков (инг.: «*синош*»), противопоставлялось чуждому, внешнему (инг.: «*арара*, *кхычар*»), где царили хаос и зловерные силы (инг.: «*кегар*»; «*во*»). В подтверждение вышесказанному можно привести ряд ингушских пословиц: «*Шуй цла — клай цла*» — «Свой дом — белый дом», «*Арара чуда дика дац!*» — «Снаружи нет ничего хорошего, чтобы взять» [20]. Отметим, что последняя

пословица использовалась в ингушском языке как в отношении семьи, так и в отношении рода и страны. Таким образом, смысловая широта понятия «*арара*» имеет несколько уровней, различаемых по охвату кровнородственных и социально-общественных отношений (дом — «*цла*»; род — «*ваьр*»; народ — «*къам*»).

Субъективированной формой проявления этничности является этническое самосознание (инг.: «*къаман сакхетам*»), которое в самом общем виде можно определить как чувство принадлежности к тому или иному этносу, выражающееся в этническом самоопределении. Иными словами, оно позволяет воспринимать самих себя в противопоставлении «свое — чужое».

В аксиологическом плане архаическое противопоставление «своего» и «чужого» интерпретируется в виде оппозиции «хороший — плохой». «Этимологически оно означает приравнивание отщепенца, изгоя к мертвецу (по которому совершен обряд отпевания..., таким образом, исключенный из «мира» оказывался соотнесенным с потусторонним светом...)» [15; 4]. Сравним с ингушским выражением «*длаваккхал из-м венна саг вар*» («да ну его, он — мертвец») или «*саг воаца саг вар*» («человек — не человек»).

Приведенная оппозиция «хороший — плохой» широко представлена в жестко регламентированной системе функционирования ингушского общества. Так, например, в виде наказания использовались такие меры всеобщего морального осуждения, как изгнание из семьи — «*цлаглара эккхавар*», отрешение от рода — «*тайпах длахоадавар*», изгнание из села — «*юртах ваккхар*», изгнание из страны — «*мехках ваккхар*», предать анафеме — «*вий кхайка-яр*» и др.

Лицо, нарушившее установленные нормы поведения, не заслуживало высокого звания человека: в таких случаях говорилось: «*Хьо саг вац*» — «Ты не человек». Такая степень осуждения раньше «считалась

хуже смерти, и человек предпочитал смерть такому осуждению, потому что никто уже не считался и не мог считаться с ним как с полноценным человеком, заслуживающим внимания и уважения» [22, с. 34–35]. Нарушение человеком общепринятых норм поведения в ингушском обществе и сейчас воспринимается и осмысливается как проявление недостойного, несправедливого (инг.: «*тоам боацар*», «*хоарцо*»).

С позиций сегодняшнего дня можно констатировать, что сложившиеся правовые нормы, регламентировавшие жизнь ингушского общества с древнейших времен, представляли собой систему, скрепляющую этнос, и служили источником выживания, противостояния внешним угрозам. Стойкие черты ингушского этноса формировались посредством обычаев, жизненных порядков, правил поведения, передаваемых от поколения к поколению. Так, показателем уровня правового сознания является, например, ингушское понятие «*бокьо*» — «право». В ингушском языке и в настоящее время используются выражения глубокого философского содержания — «*бокьон тлехаь латтар*» — «стоять на основе права», «*бокьо йохаяр*» — «нарушить право», «*бокьон тлеха вахар*» — «жить по праву», а также термины правового применения: «*бокьо йоацар*» — «то, что не по праву», «*бокьо цахилар*» — «не иметь права», «*бокьон тлехьа ца хилар*» — «не иметь правового основания», «*бокьо йоацаш даьр*» — «совершенное не на основе права», «*бокьо лораяр*» — «охранять/сохранять право» и др. При этом система носила разноуровневый характер, позволяющий, например, на уровне семьи определять правомочность совершенного действия («*бокьо йоацар хлана леладу Ia?*» — «право не имеющее, почему ты делаешь?») на уровне рода («*хьа цлено бокьо йоацар даьд*» — «твой дом не имеющее право совершил») на уровне страны/народа («*вай мехка бокьо йоацар 1944 ш. тладера*» — «на нашу страну/народ то, что не по праву/закону в 1944 г. привнесли»).

О выработанной веками законодательной основе ингушских обществ пишет исследователь А.-М.М. Дударов, определяя «хранителями «бокьонаш» (ед. ч. «бокьо» — закон, право, статья, правило)» зираков («зиракаш»). «Они (ингуши. — П. А.) имели совершенные законы, которыми владел так называемый «зиракаш» — «советник», человек, обладающий знаниями законов» [8, с. 134–136].

«Свое» на первоначальном этапе становления правовых представлений мыслилось всеми народами «лучшим», чем «чужое». Об этом красноречиво свидетельствует используемая и в наше время ингушская поговорка «Йистар лийннадох — йис кхийнай» — «Того, кто ходил вне (своих), коснулся иней» [21]. То же самое относится и к языку. «Ингушский язык сохранил понятие — «адамий мотт» (букв. «человеческий язык», «язык потомков Адама»), «наьха мотт» («язык людей»). Ингуши до сих пор говорят о недостойном человеке «из адам дац» или «цун адамий мотт хац» («он не достоин считаться потомком Адама», т. е. считаться человеком; он не знает язык потомков Адама, т. е. человеческий) [22, с. 19].

Даже в культуре огня/пламени («цли», «ала») можно проследить следы деления на «наш» огонь и «не наш». По этому поводу было создано много ограничений (инг.: «цамегар») и запретов (инг.: «де йши йоацар»). Огонь, цепь, котел, очаг, как и зола, сажа на потолке и уголь, считались священными (инг.: «лерхIа́ме»). «Очаг и родовой котел являлись одним из связующих начал родового строя» [6, с. 89]. Нельзя было выносить из дома угольки или огонь и давать чужим людям, в другую семью, так как считалось, что тем самым выносятся счастье (инг.: «ираз») и благодать семейного очага (инг.: «фарал»). Даже излишки накопленной золы можно было выбросить, обязательно принеся обратно в очаг ее щепотку.

Следует отметить еще одну грань, характеризующую оппозицию «свой» и «чужой», — это пространственный рубеж (инг.: «доа-

зув»), граница (дом, ворота, забор, порог, окно, река, дорога и др.). Отметим, что граница в определенные, ритуально отмеченные промежутки времени теряла свою четкую очерченность. Так, например, можно говорить о размывании границ своего пространства и чужого в похоронной и поминальной обрядности, либо в переходный период годового цикла и т. д. Эти промежутки характеризовались временным хаосом и дезорганизацией, когда «свое» могло смешаться с «чужим». Вследствие таких представлений стали возможны, например, обычаи спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. «Именно в этот критический момент человек находится в пограничном состоянии между миром живых и миром мертвых и может слышать и разговаривать с представителями последнего..., кроме того, все празднества и угощения в честь умерших будут непосредственно им «переданы» “(хето)”» (инг.: «хета» — «посвящение») [5, с. 63–64].

В этой связи можно интерпретировать сказания и предания, дошедшие до наших дней в ингушском нартском эпосе, когда не было очерченных границ, когда люди, нарты и вампалы сосуществовали друг с другом на земле [10, с. 230; 241; 267; 319; 325; 331; 11, с. 5; 8; 102; 282; 288]. Картина неразграниченного мира в миропредставлении протоингушей транслировалась через мифологические тексты. Так, например, в тексте «Спор, разрешенный в царстве мертвых» повествуется о том, как нарт Сеска-Солса и молодец Бятар отправились к владыке мертвых «Элда» («Эл» — «Iел» ингушское название подземного царства, «да» — отец), чтобы узнать, кто из них сильнее. Такие характеристики размытости границ, как «лестница, уходящая вниз от края земли», как Элда, знающий «все, что происходит и в солнечном мире и подземном» и общающийся с живыми и мертвыми, как «девятиглазое, девятируконое, клыкастое, страшное Ешп», стерегущее медные воро-

та потустороннего света и т. п. широко представлены в этом народном сказании [11, с. 68–80].

С течением времени мир в мифологических представлениях ингушей приобретал структурированность, сопровождающуюся четкой очерченностью границ «своего» и «чужого» пространства. При этом, сохранялись временные порталы (связанные с обрядами перехода, с природными циклами и др.), когда становились возможными контакты этого мира с потусторонним через посредников — духов предков, знахарей, жрецов и т.д. Подобные контакты могли проявиться и в случае нарушения человеком правил повседневной жизни — табу, когда открывалась возможность проникновения представителей чужого/потустороннего мира, либо могли возникнуть природные катаклизмы (засуха, эпидемия). Отсюда сложилась, в частности, четкая регламентированность повседневной жизни в ингушском обществе.

Граница — место священное, и в то же время наполненное опасностью вследствие наличия нечистой силы. Нарушение границы в ингушском обществе рассматривалось как святотатство (инг.: «довхар» — оскорбление, унижение; например: «ков довхар» — оскорбление двора; «цIа довхар» — оскорбление дома; «саг вовхар» — оскорбление

личности) [21]. Так, даже кровники не могли преследовать виновного в убийстве, если последний укрылся в любом чужом доме. Здесь срабатывал укорененный в ингушском сознании институт гостеприимства, требующий от хозяина защиты от всякой опасности. Кроме того, в дом или в село не пускались и изгнанные, отрешенные от страны или преданные анафеме. Входя во двор, обязательным было получить разрешение от хозяина (инг.: «чува мегаргвий?» — «можно войти?»), сопровождающееся благопожеланиями дому (инг.: «дика мел дар доагIалда укх цIагIа» — «пусть все лучшее войдет в этот дом»), что позволяло, переходя границу, символически нивелировать возможные угрозы.

Таким образом, можно констатировать факт наличия архетипической оппозиции «свое — чужое» в ингушской картине мира. Эта базовая оппозиция определяла и определяет сегодня отношение ингуша к окружающему миру. Ингушское общество обладало особенной этноспецифической структурой мировоззрения, имеющей высокую степень правовой саморегуляции. Опробованная веками — внутри личности/дома/села/страны — эта правовая система в большей степени проявляла себя в моменты внешнего (неправового) воздействия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акиев Х. А. Материалы по истории Владикавказ. Ст. Орджоникидзевская, 1999.
2. Анчабадзе Г. З. Вайнахи. Тбилиси, 2001.
3. Байбурун А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
4. Васильева Е. В. Отражение архетипического противопоставления «свое» — «чужое» в языковых данных (на материале русского языка) // Русская языковая картина мира. М.: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова // http://www.philol.msu.ru/~rlc2001/abstract/files/yazyk_kartina.doc (дата обращения: 15.03.2013).
5. Вертепов Г. А. Терский сборник. Владикавказ, 1893. Книга II. С. 63–64.
6. Далгат Б. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008.
7. Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблема происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1969.
8. Дударов А-М. М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: ПалгIай коашке / А-М.М. Дударов, Н. Д. Кодзоев. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011.

9. *Залевская А. А.* Национально-культурная специфика картины мира и различные подходы к ее исследованию // Языковое сознание и образ мира / Под ред. Н. В. Уфимцевой. М.: Институт языкознания РАН, 2000. С. 39–54.
10. Ингушские сказки, сказания и предания / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2002.
11. Ингушский нартский эпос / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2012.
12. *Кожанов Д. А.* К вопросу о структурировании ключевых концептов культуры (на примере концепта «Homeland») // Коммуникативно-прагматические аспекты исследования языковых единиц: Сб. ст. к юбилею проф. М. Я. Блоха. Барнаул; М., 2004. Ч. 2. С. 164–171.
13. *Куликова Л. В.* Концепт «чужой» в теории межкультурной коммуникации // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2004. № 1. С. 179–187.
14. *Лебедева Н. М.* Базовые ценности на рубеже XXI века // Психологический журнал. 2000. Т. 21. С. 73–87.
15. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода: «свое» и «чужое» в истории русской культуры // Труды по знаковым системам. Вып. XV. Тарту, 1982.
16. *Лучинина Е. Н.* Лингвокультурологический анализ этнонимов в официальном дискурсе. Автореф. дис. ... канд. филол. наук, 2005. С. 15.
17. *Мельникова А. А.* Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб., 2003.
18. *Паршина О. Н.* Концепт «Чужой» в реализации тактики дистанцирования (на материале политического дискурса) // Филологические науки. 2004. № 3. С. 85–94.
19. *Постовалова В. И.* Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова и др. М., 1988. С. 8–69.
20. ПМА. Аушев М. М., 1948 г.р. с. Экажево, РИ.
21. ПМА. Дударов М.М., 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.
22. *Танкиев А. Х.* Боарам — ингушская эстетика. Назрань, 2011.
23. *Харадзе Р. Л.* Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник: Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968.

REFERENCES

1. *Akiev H. A.* Materialy po istorii Vladikavkaza. St. Ordzhonikidzevskaja, 1999.
2. *Anchabadze G. Z.* Vajnahi. Tbilisi, 2001.
3. *Bajburin A. K.* Ritual: svoe i chuzhoe // Fol'klor i etnografija: problemy rekonstruktsii faktov traditsionnoj kul'tury. L., 1990.
4. *Vasil'eva E. V.* Otrazhenie arhetipicheskogo protivopostavlenija «svoe» — «chuzhoe» v jazykovyh dannyh (na materiale russkogo jazyka) // Russkaja jazykovaja kartina mira. M.: Moskovskij gosudarstvennyj universitet im. M. V. Lomonosova // http://www.philol.msu.ru/~rlc2001/abstract/files/yazyk_kartina.doc (data obrashchenija: 15.03.2013).
5. *Vertepov G. A.* Terskij sbornik. Vladikavkaz, 1893. Kniga II. S. 63–64.
6. *Dalgat B.* Rodovoj byt i obychnoe pravo chechentsev i ingushej: Issledovanie i materialy 1892–1894 gg. M.: IMLI RAN, 2008.
7. *Desheriev Ju. D.* Sravnitel'no-istoricheskaja grammatika nahskih jazykov i problema proishozhdenija i istoricheskogo razvitija gorskih kavkazskih narodov. Groznyj, 1969.
8. *Dударов А.-М.М.* К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: Глаглай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011.
9. *Залевская А. А.* Национально-культурная специфика картины мира и различные подходы к ее исследованию // Языковое сознание и образ мира / Под ред. Н. В. Уфимцевой. М.: Институт языкознания РАН, 2000. С. 39–54.
10. Ингушские сказки, сказания и предания / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2002.
11. Ингушский нартский эпос / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2012.

12. *Kozhanov D. A.* К вопросу о структурировании ключевых концептов культуры (на примере концепта «Homeland») // *Kommunikativno-pragmaticheskie aspekty issledovanija jazykovyh edinit: Sbornik statej k jubileju professora Bloha M. Ja. Barnaul; M., 2004. Ch. 2. S. 164–171.*
13. *Kulikova L.V.* Kontsept «chuzhoj» v teorii mezhkul'turnoj kommunikatsii // *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Serija 19. Lingvistika i mezhkul'turnaja kommunikatsija. 2004. № 1. S. 179–187.*
14. *Lebedeva N. M.* Bazovye tsennosti na rubezhe XXI veka // *Psihologicheskij zhurnal. 2000. T. 21. S. 73–87.*
15. *Lotman Ju. M., Uspenskij B. A.* «Izgoi» i «izgojnichestvo» kak sotsial'no-psihologicheskaja pozitsija v russoj kul'ture preimuwestvenno dopetrovskogo perioda: «cvoe» i «chuzhoe» v istorii russoj kul'tury // *Trudy po znakovym sistemam. Vyp. XV. Tartu, 1982.*
16. *Luchinina E. N.* Lingvokul'turologicheskij analiz etnonimov v ofitsial'nom diskurse. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk, 2005. S. 15.
17. *Mel'nikova A. A.* Jazyk i nacional'nyj harakter. Vzaimosvjaz' struktury jazyka i mental'nosti. SPb., 2003.
18. *Parshina O. N.* Kontsept «Chuzhoj» v realizatsii taktiki distantsirovanija (na materiale politicheskogo diskursa) // *Filologicheskije nauki. 2004. № 3. S. 85–94.*
19. *Postovalova V. I.* Kartina mira v zhiznedejatel'nosti cheloveka // *Rol' chelovecheskogo faktora v jazyke: Jazyk i kartina mira / B. A. Serebrennikov, E. S. Kubrjakova, V. I. Postovalova i dr. M., 1988. S. 8–69.*
20. PMA. Aushev M. M., 1948 g.r. s. Ekazhevo, RI.
21. PMA. Dudarov M.M., 1926 g.r., s. Kantyshevo, RI.
22. *Tankiev A. H.* Boaram — ingushskaja jestetika. Nazran', 2011.
23. *Haradze R. L.* Nekotorye storony sel'sko-obshchinnogo byta gornyh ingushej // *Kavkazskij etnograficheskij sbornik: Oчерki etnografii gornoj Ingushetii. Tbilisi, 1968.*

Д. С. Демина

РАЗВИТИЕ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ В УСЛОВИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ:

На примере Иконописной Школы Свято-Троицкого Монастыря в Джорданвилле (США)

Свято-Троицкая иконописная школа развивалась, ориентируясь на классические образцы русского средневекового искусства, сохраняла его традиции, демонстрируя высокопрофессиональный уровень мастерства вместе с крепкой духовной основой. В статье исследуется деятельность и до настоящего времени недооцененный вклад в русскую культуру основателя Джорданвилльской иконописной школы архимандрита Киприана, его учеников и последователей.

Ключевые слова: религиозное искусство, православная культура, русское зарубежье, Русская православная церковь за границей, Свято-Троицкий монастырь, архимандрит Киприан.

D. Demina

Development Of Russian Icon-Painting Tradition Outside of Russia: The case of icon-painting school of Holy Trinity Monastery, Jordanville (the USA)

The icon-painting school of Holy Trinity Monastery (Jordanville, New York, USA) developed focusing on the Russian classic examples of medieval art, it kept its traditions showing highly professional level of skill along with a strong spiritual basis. This article examines the work and an underestimated contribution of the founder of Jordanville icon-painting school Archimandrite Cyprian and his students and followers in the Russian culture.