

КАРЛО ГИНЗБУРГ

Сыр и черви

Картина мира одного
мельника, жившего
в XVI веке



УДК 94(4)
ББК 63.3(4)
Г49

Carlo Ginzburg
IL FORMAGGIO E I VERMI
Il cosmo di un mugnaio del '500

Все права защищены. Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена или передана в какой-либо форме или каким-либо способом, электронным или механическим, включая фотокопирование, запись или любую систему хранения и поиска информации, без письменного разрешения издателя.

Опубликовано с согласия Reiser Literary Agency, Italy, & ELKOST International literary agency, Spain.

Перевод с итальянского Михаила Андреева (Введение, главы 1–62), Яны Богдановой (Заключение)

- Г49 Гинзбург К.
Сыр и черви : Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке / Карло Гинзбург ; [пер. с итал. М. Л. Андреева, Я. А. Богдановой]. — М. : Колибри, Издательство АЗБУКА, 2026. — 352 с. : ил.

ISBN 978-5-389-34120-3

В 1583 году начался продолжительный инквизиционный процесс, растянувшийся на несколько лет. На скамье подсудимых оказался Доменико Сканделла, по прозвищу Меноккио — итальянский мельник, привлеченный к суду за смелые речи о боге и вере, не укладывавшиеся в привычную картину мира, бытовавшую в то время. Не сумев в полной мере отказаться от своих взглядов, он предстал перед церковным судом во второй — и уже последний — раз. Осенью 1599 года Доменико Сканделла был приговорен судом инквизиции к сожжению.

По материалам инквизиционного суда выдающийся итальянский историк Карло Гинзбург полно и красочно реконструирует духовный мир Меноккио, воссоздавая облик эпохи и давая голос безмолвствующему большинству — простому народу.

Книга переведена на 26 языков и является одним из ключевых текстов современной историографии.

УДК 94(4)
ББК 63.3(4)

© 2019 by Carlo Ginzburg
© Андреев М. Л., перевод на русский язык, 2026
© Богданова Я. А., перевод на русский язык, 2026
© Издание на русском языке, оформление.
ООО «Издательство АЗБУКА», 2026
Колибри®

Введение

1

Историков еще совсем недавно можно было упрекать в нежелании заниматься чем-либо, кроме деяний царствующих особ [1]. Сейчас это уже не так. Все чаще они обращаются к тому, что их предшественники замалчивали, отодвигали в сторону или попросту не желали знать. «Кто построил семивратные Фивы?» — спрашивал «рабочий читатель» Брехта. Источники ничего не говорят об этих безымянных строителях, но вопрос остается.

2

Скудость свидетельств об угнетенных классах [2] прошлого — первое (но не единственное) препятствие, с которым встречаются такого рода исследования. Из этого правила, однако, есть исключения. В настоящей книге рассказывается история одного фриульского мельника — Доменико Скан-

дела по прозвищу Меноккио, — который провел жизнь в полнейшей безвестности и был сожжен по приговору инквизиции. Материалы двух судебных процессов, на которых с интервалом в пятнадцать лет рассматривалось его дело, дают нам широкую картину его мыслей и чувств, его фантазий и чаяний [3]. В других документах содержатся сведения о его хозяйственной деятельности, о жизни его семейства. До нас дошли даже его собственноручные записи и неполный перечень прочитанных им книг (он умел читать и писать). Конечно, хотелось бы знать о нем больше. Но и то, что мы знаем, позволяет реконструировать хотя бы фрагмент того, что принято называть «культурой угнетенных классов» или «народной культурой».

3

Наличием нескольких культурных уровней в рамках так называемых цивилизованных обществ определяется само существование той научной дисциплины, которая носит имя фольклористики, демологии, этнологии или истории народных традиций [4]. Но термин «культура» применительно к комплексу взглядов, верований, жизнеповеденческих принципов, присущих угнетенным классам в определенный исторический период, вошел в употребление сравнительно недавно, будучи заимствован у культурной антропологии. Только введя понятие «примитивная культура», удалось постулировать наличие хоть ка-

кой-то культуры у тех, кого не так давно свысока именовали «плебсом цивилизованных народов». К угрызениям совести, испытываемым классовым гегемоном, прибавились угрызения совести колониализма. Тем самым удалось преодолеть, хотя бы на словах, не только устаревшую концепцию фольклора как простого собрания диковинок, но и точку зрения тех исследователей, которые видели в идеях, верованиях, мировоззренческих установках угнетенных классов всего лишь бессвязную мешанину идей, верований, мировоззренческих установок, выработанных господствующими классами и выработанных иногда в далеком прошлом. На этом фоне завязалась дискуссия о характере отношений между культурой угнетенных классов и культурой классов господствующих. В какой степени первая зависит от второй? Можно ли говорить о каком-либо между ними взаимообмене?

Историки лишь недавно и с известной недоверчивостью стали рассматривать такого рода проблематику. Отчасти это объясняется тем, что взгляд на культуру как на явление сугубо аристократическое далеко не утратил своего влияния. Еще слишком часто оригинальные идеи и представления в обязательном порядке связываются с культурной деятельностью высших классов, а их появление в народной среде в лучшем случае отмечается как факт и не вызывает никакого интереса: разве что указываются «искажения» и «деформации», которые они претерпели в ходе своей миграции. Но у недоверчивости историков есть

и другая, более веская причина — методологическая скорее, чем идеологическая. По отношению к антропологам и исследователям народных традиций историки находятся, что ясно само собой, в невыгодном положении. Вплоть до сегодняшнего дня культура угнетенных классов продолжает оставаться в значительной своей части культурой устной [5] — какой она и была на протяжении веков. Но, к сожалению, историк не может вступить в непосредственный диалог с крестьянином, жившим в XVI веке (а если бы и мог, еще большой вопрос, поняли ли бы они друг друга). Поэтому он должен опираться прежде всего на письменные источники (а также, разумеется, на плоды трудов археологов), которые не являются прямыми источниками сразу в двух смыслах: потому что они письменные и потому что их происхождение связано с деятельностью лиц, прямо или косвенно причастных к доминирующей культуре. Отсюда следует, что мысли, верования, чувства живших в далеком прошлом крестьян или городских ремесленников доходят до нас (если доходят) только через посредников — в их искажающем изложении. Довольно одного этого, чтобы привести в уныние историка, заинтересовавшегося данной проблемой.

Характер исследования решительно меняется, когда объектом его выступает не «культура, созданная народом», а «культура, навязанная народу». Именно такое исследование десять лет тому назад предпринял Р. Мандру; в качестве ма-

териала он выбрал литературу «коробейников» (colportage), до тех пор почти не изучавшуюся: дешевые книжки (альманахи, песенники, сборники поваренных рецептов, рассказы о святых и о чудесах), изданные как бог на душу положит и продававшиеся бродячими торговцами на ярмарках и по деревням. Разобрав их основную тематику, Мандру пришел к выводу, который представляется несколько поспешным. По его мнению, эта литература («литература ухода от действительности», как он ее называет) в течение длительного времени способствовала формированию мировоззрения, проникнутого фатализмом и детерминизмом, преклонением перед чудом и тайной — она уводила своих читателей от осознания их истинного общественного и политического положения и выступала тем самым — может быть, вполне сознательно — как орудие реакции.

Но Мандру не ограничился зачислением своих альманахов и песенников в разряд литературы популяризирующей. В результате резкого и безосновательного логического перехода он объявил их документами победоносно завершившейся аккумуляции, прямым отражением той картины мира, которая была присуща народным массам дореволюционной Франции: народ тем самым автоматически лишался сколько-нибудь активной роли в культурной деятельности, а литературе «коробейников» присваивалось значение, ни в коей мере ею не заслуженное. Пусть тиражи были не маленькие, пусть каждая из этих книжек читалась

для не знающих грамоты вслух, все равно крестьяне, умеющие читать, составляли в обществе, где три четверти народонаселения были неграмотны, абсолютное меньшинство. Нельзя полностью отождествлять «культуру, созданную народом» и «культуру, навязанную народу», невозможно проникнуть к народной культуре исключительно через нравоучения, рецепты и рассказы «Голубой библиотеки». Маршрут, выбранный Мандру, чтобы обойти препятствия, связанные с реконструкцией устной культуры, приводит нас к отправному пункту.

На тот же путь ступила в простоте души и Ж. Боллем [6]; предпосылки у нее, правда, были существенно иные. Литературу «коробейников» эта исследовательница поняла не как оружие победоносной культурной экспансии (что невероятно), а как прямое отражение народной культуры во всей ее самобытности и автономности, со всем ее религиозным пафосом (что не менее невероятно). Согласно ее концепции, в этой народной религии, в основе которой лежат идеи человечности и бедности Христа, гармонично соединяются природное начало со сверхъестественным, страх смерти и жизненная сила, смирение перед несправедливостью и протест против угнетения. Совершенно ясно, что исследовательница за «народную литературу» приняла «литературу, предназначенную для народа» и никуда за границы культуры, созданной господствующими классами, не вышла. Правда, время

от времени Боллем указывает на существование разрыва между этой макулатурой и ее гипотетическим восприятием в народной среде, но эти весьма ценные замечания остаются без существенных последствий, поскольку ничто не может поколебать исходный тезис о каком-то неопределенном и неопределимом «народном творчестве», не оставившем после себя, ввиду своего устного характера, никаких следов.

4

Со слащавыми и стереотипными образами народной культуры [7], создаваемыми в подобных исследованиях, ярко контрастирует живая и полнокровная картина, которую рисует М. Бахтин в своей фундаментальной книге о Рабле и народной культуре его времени [8]. Похоже, что «Гаргантюа и Пантагрюэль», вряд ли прочитанный хоть одним крестьянином, позволяет больше понять в культуре крестьянства, чем все эти «Пастушеские альманахи», которыми были наводнены французские деревни. Ядро той культуры, которую исследует Бахтин, составляет карнавал: миф и одновременно ритуал, где прославление плодородия и изобилия сочетается с праздничным опрокидыванием всех устоявшихся ценностей и иерархий и с ощущением космического масштаба всеразрушающего и всепорождающего времени. Согласно Бахтину, эта картина мира, выработанная в течение столетий народной культурой, находилась в открытой

конфронтации, особенно в эпоху Средневековья, с культурой господствующих классов с ее догматизмом и серьезностью. Только с точки зрения этой конфронтации можно верно понять роман Рабле. Его комизм прямо связан с карнавальностью народной культуры. Перед нами пример культурной дихотомии, но вместе с тем и культурного круговорота, взаимообмена, особенно интенсивного в первой половине XVI века.

Не все в этой концепции в достаточной степени подтверждено материалом. Но ограниченность превосходной книги Бахтина в другом: персонажи народной культуры, которую он пытался описать — крестьяне, ремесленники, — говорят с нами почти исключительно языком Рабле. Именно богатая исследовательская перспектива, открытая книгой Бахтина, делает желательным следующий шаг: прямое, без посредников, обращение к народной культуре. Но по причинам, которые мы уже изложили, в этой области знаний замена флангового маневра на фронтальное наступление представляется чрезвычайно сложной.

5

Соглашаясь с неизбежностью искажений, привносимых всяческими посредниками, не следует все же чрезмерно отчаиваться. Если источник не полностью «объективен» (даже инвентарная опись таковой не является), это не значит, что ее вообще нельзя использовать. Враждебно настроенный

автор хроники может сообщить бесценные подробности о поднявшей восстание деревенской общине. Образцовым в этом смысле остается анализ «карнавала в Романе», проделанный Э. Ле Руа Ладюри [9]. На фоне методологического разброда и скудости результатов, которыми отличаются большинство исследований о народной культуре доиндустриальной Европы, выделяются своим уровнем посвященные частным аспектам этой культуры работы Н. Девис и Э.П. Томпсона о «шаривари». Иначе говоря, даже скудные и разрозненные материалы можно с толком использовать.

Но многие историки, страшась погрязнуть в пресловутом наивном позитивизме и одновременно сильно преувеличивая идеологическую нагрузку, которую может таить в себе самая обычная и невинная на первый взгляд интеллектуальная операция, вместе с водой выплескивают ребенка — или, попросту говоря, саму народную культуру вместе с материалами, которые предлагают ее более или менее искаженный образ. Группа ученых, раскритиковав (и вполне справедливо) вышеупомянутые исследования о литературе «коробейников», остановилась перед вопросом, «существует ли народная культура вне действия, направленного на ее уничтожение» [10]. Вопрос явно риторический, и ответ следует отрицательный. Эта разновидность неопирронизма не может не вызывать удивления, и самое поразительное, что его источником являются работы того самого М. Фуко [11], который своей «Историей безумия»

привлек всеобщее внимание к проблеме ограничений, преследований, запретов, которые составляют историческую основу нашей культуры. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что удивляться нечему. Фуко интересуется гонение и его причины — сами гонимые много меньше. В «Истории безумия» есть уже указания на путь, который приведет ученого к «Словам и вещам» и «Археологии знания». К нему Фуко могла подтолкнуть и та нигилистическая критика, которой «История безумия» была подвергнута Ж. Деррида. Нельзя говорить о безумии языком, сложившимся в рамках западного «рацио» и, следовательно, исторически причастным к тому процессу, который привел к репрессиям против безумия: точки опоры, которую выбрал для своего исследования Фуко, не существует — вот что, в сущности, утверждает Деррида. Если с этим согласиться, то дерзкий замысел Фуко по созданию «археологии молчания» обречен угаснуть в самом настоящем молчании — или в немом восторге эстета.

Памятником этой инволюции является недавно вышедшая книга, которая включает в себя различные документы, касающиеся истории крестьянского парня, убившего в начале XIX века мать, сестру и брата, а также ряд статей, написанных Фуко и его сотрудниками. Предметом анализа в них являются точки схождения двух языков, которые отрицают друг друга: языка юридического насилия и языка психиатрического насилия. Фигура убийцы, Пьера Ривьера, уходит на второй

план — притом что впервые публикуется его записка с объяснением причин тройного преступления. Какая-либо интерпретация этого текста объявляется невозможной, ибо интерпретировать — значит подчинить чему-то постороннему, внести чуждый смысл. В качестве единственно допустимых реакций остаются только «изумление» и «молчание».

Это научное направление закономерно приходит к эстетизирующему иррационализму как к своему итогу. Связи Пьера Ривьера с официальной культурой едва упомянуты; круг его чтения (альманахи, религиозно назидательная литература, но вместе с тем и «Здравомыслие отца Мелье») попросту не принимается во внимание. Вместо этого описывается, как он бродит в лесу после убийства — «человек, лишенный культуры, зверь, лишенный инстинкта.., мифическое существо, чудовище, о котором невозможно ничего сказать, ибо к нему не приложимо никакое высказывание». Авторы приходят в экстаз перед этой абсолютной непознаваемостью, которая на самом деле проистекает из их собственного нежелания анализировать и познавать. Жертвы социального остракизма объявляются единственными носителями дискурса, свободного от лжи официального общества — дискурса, включающего в себя человекоубийство и антропофагию и воплощенного с одинаковой полнотой в записке Пьера Ривьера и в его преступлении. Это популизм с обратным знаком, «черный» популизм, но тем не менее популизм и ничто иное.

6

Из всего вышесказанного следует, что в концепции «народной культуры» заложена некоторая двойственность. Угнетенные классы доиндустриального общества считаются способными либо на пассивное усвоение культурных субпродуктов, вырабатываемых господствующими классами (Мандру), либо на робкую и половинчатую культурную самостоятельность (Боллем), либо на такое отношение к культуре, которое фактически выводит их за ее рамки (Фуко). Куда более плодотворной представляется мысль Бахтина о взаимодействии между культурой низов и культурой верхов. Но она нуждается в конкретизации (работая в этом направлении, интересных результатов достиг Ж. Ле Гофф) [12], что в очередной раз ставит перед нами проблему источников, которые в том, что касается народной культуры, очень редко оказываются прямыми. Если в явлениях народной культуры мы встречаем элементы культуры официальной, то как это объяснить — как результат более или менее целенаправленной культурной политики [13], как продукт более или менее стихийной конвергенции или как естественное следствие той бессознательной потребности, которая заставляет нас переводить все неизвестное на язык близких и знакомых понятий?

Подобные вопросы вставали передо мной, когда несколько лет назад я работал с материалами судебных процессов над ведьмами, которые ве-

лись на рубеже XVI—XVII веков [14]. Мне хотелось разобраться в том, что эти ведьмы и колдуны сами думали о себе, но документы, бывшие в моем распоряжении (судебные акты и, само собой разумеется, всякие демонологические трактаты), вставали непреодолимой стеной на пути к народным корням ведовства. На каждом шагу я натывался на схемы, восходящие к ученой, инквизиторской демонологии. Только напав на след неизвестных до той поры верований «бенанданти», мне удалось пробить брешь в этой стене. Между вопросами обвинителей и ответами обвиняемых все время наблюдалась какая-то нестыковка, которую никак нельзя было объяснить ни обстоятельствами дознания, ни даже пыткой: и именно через эту трещину открывался подход к глубинному слою ничем не потревоженных народных верований.

К «бенанданти» в некоторых отношениях весьма близок случай Меноккио, фриульского мельника и героя настоящей книги. И здесь значительная часть сказанного Меноккио не может быть сведена к известным схемам и потому позволяет прикоснуться к подлинной народной мифологии. С Меноккио, однако, дело обстоит много сложнее: в его случае эти глухие народные верования встроены в последовательную и логичную систему идей, которая включает в себя и религиозный радикализм, и потенциально научный натурализм, и утопические мечты о социальном обновлении. У безвестного фриульского мельника и у самых широко мыслящих интеллектуалов его

времени оказывается много точек соприкосновения, и это примечательное совпадение вновь приводит нас к проблеме культурного взаимообмена, поставленной в трудах Бахтина.

7

Но прежде чем попытаться уяснить, что нового вносит история Меноккио в решение этой проблемы, имеет смысл задуматься над тем, какое вообще значение в научном плане может иметь знакомство с идеями и убеждениями отдельного индивида данного социального ранга. Сейчас, когда количественная история идей или серийная история религии представлена обширными проектами, к разработке которых привлечены целые коллективы ученых [15], рассматривать через микроскоп судьбу какого-то одного мельника кажется делом несвоевременным или попросту абсурдным — столь же абсурдным, как в эпоху текстильных фабрик возвращаться к прялке. И неслучайно подобные исследования считаются в принципе недопустимыми — например, такими учеными, как Ф. Фюре, который утверждал, что низшие классы могут быть реинтегрированы во всеобщую историю только под знаком «массовости и безымянности», посредством демографических и социологических сводок, с помощью «количественного анализа социальных групп исторического прошлого» [16]. Историки их боль-

ше не игнорируют, но тем не менее социальные низы остаются обреченными на «безмолвие».

И все же, если исторические документы дают нам возможность бросить взгляд не только на общую массу, но и на отдельную личность, глупо было бы ею не воспользоваться. Это не так уж мало: расширить за счет социальных низов объем исторического понятия «индивид». Конечно, всегда есть риск сорваться в пустую анекдотичность, в пресловутую “histoire evenementielle”¹ (которая не всегда и не обязательно является историей политической) [17]. Но этого риска можно избежать. Некоторые биографические исследования доказали, что индивид, ничем не выделяющийся из среднего уровня и именно поэтому репрезентативный, может выступать в качестве своего рода микрокосма, сосредоточивающего в себе все существенные характеристики целого социального организма — австрийского дворянства, например, или низшего английского клира в XVII веке [18].

Может быть, и Меноккио относится к тому же ряду? Ничуть не бывало. Мы никак не можем посчитать его «средним» крестьянином того времени (то есть «типичным», представляющим статистически наиболее распространенный тип): его относительная изоляция среди односельчан говорит об обратном. Своим соседям Меноккио казался человеком, не похожим

¹ «Историю событий» (фр.). — Здесь и далее, если не указано иное, прим. пер.

на других. Но эта непохожесть не была абсолютной. Меноккио не выходит за пределы культуры своего времени и своего класса: за этими границами — лишь безумие и полный обрыв каких-либо контактов с миром. Культура, как и язык, дает индивиду определенный набор потенциальных возможностей — что-то вроде клетки из гибких и невидимых прутьев, ограничивающей его свободу [19]. Меноккио с поразительной эффективностью использовал язык, бывший в его распоряжении. Именно поэтому в его высказываниях с редкой наглядностью проявляется в едином комплексе то, что в других источниках, близких по времени, дано в разрозненном виде и вообще едва различимо. Параллельные исследования доказывают наличие в мировоззрении Меноккио черт, свойственных культуре деревни как таковой. В общем, даже такие пограничные случаи (а случай Меноккио, вне сомнения, относится к их числу) могут быть показательными [20]. И в отрицательном смысле — ибо помогают уточнить, что надо понимать в каждой конкретной ситуации под «статистически наиболее распространенным». И в положительном — ибо позволяют очертить потенциальные границы некоего феномена (в нашем случае народной культуры), известного нам только из отрывочных и искаженных источников, каковыми являются архивы «репрессивных органов» [21].

Мы не хотим, разумеется, сталкивать между собой количественные и качественные исследо-

вания [22]. Хотелось бы лишь указать на то, что, когда речь заходит об истории угнетенных классов, количественные исследования с их стремлением к точности не могут обойтись (пока не могут обойтись, скажем осторожнее) без качественных с их пресловутым импрессионизмом. Острота Э. П. Томпсона о «грубом импрессионизме компьютера, который с тошнотворным упорством обрабатывает одну и ту же величину, отбрасывая все документальные данные, не заложенные в его программу» — отнюдь не безосновательна: компьютер, как известно, может лишь исполнять, но не размышлять. С другой стороны, только целый ряд частных и углубленных исследований может привести к составлению всеохватывающей компьютерной программы. Приведем конкретный пример. В последние годы был проведен целый ряд разысканий, посвященных производству и распространению книжной продукции во Франции XVIII века; в основе их — вполне законное стремление расширить рамки традиционной истории идей, обогатив ее огромным массивом источников, которые до сих пор были обойдены вниманием ученых (почти сорок пять тысяч названий). Только так, утверждали сторонники этого метода, мы можем учесть значение инертных, статических элементов в книжной продукции и вместе с тем оценить масштабы того нового, что вносят в нее произведения, рвущие с традицией. В ответ на это итальянский ученый Ф. Диас указал, что такой подход к ис-

Карло Гинзбург

СЫР И ЧЕРВИ

Картина мира одного мельника,
жившего в XVI веке

Ответственные редакторы *М. Терехова, Е. Солодовникова*

Выпускающий редактор *А. Кочкина*

Художественный редактор *П. Подколзин*

Технический редактор *Л. Сеницына*

Корректоры *П. Шевнина, Т. Филиппова*

Верстка *В. Брызгалова*

В оформлении обложки использованы иллюстрации Shutterstock.com:

© anvinoint; © 3d_kot; © Oselote.

Подписано в печать / Баспаға қол қойылды 10.07.2026.

Формат 76×100 1/32. Гарнитурa «NewBaskervilleITC». Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,0.

Тираж 2000 экз. М-CNF-43534-01-R. Заказ №

Изготовитель: ООО «Издательство АЗБУКА» –
обладатель товарного знака КоЛибри
115093, Москва, вн. тер. г.
муниципальный округ Даниловский,
пер. Партийный, д. 1, к. 25
Тел. (495) 933-76-01, факс (495) 933-76-19
E-mail: sales@atticus-group.ru

Филиал ООО «Издательство АЗБУКА»
в г. Санкт-Петербурге
195112, Санкт-Петербург,
Малоохтинский пр-т, д. 68,
БЦ «Регул», 2-й этаж
Тел. (812) 327-04-55
E-mail: trade@azbooka.spb.ru
www.azbooka.ru; www.atticus-group.ru

Отпечатано в России.

Өндіруші: «АЗБУКА Баспасы» ЖШҚ –
КоЛибри тауар белгісінің иесі
115093, Мәскеу, қ. іш. аум.
Даниловский муниципалдық округі,
Партийный т.ш., 1-үй, к. 25
Тел. (495) 933-76-01, факс (495) 933-76-19
Эл. поштасы: sales@atticus-group.ru

Санкт-Петербург қаласындағы
«АЗБУКА Баспасы» ЖШҚ филиалы
195112, Санкт-Петербург,
Мало-Охтинский даңғымал, 68 ғимарат,
Регул бизнес орталығы, 2-қабат
Тел. (812) 327-04-55
Эл. поштасы: trade@azbooka.spb.ru
www.azbooka.ru; www.atticus-group.ru

Ресейде басып шығарылған.

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ о техническом
регулировании можно получить по адресу: <https://certification.atticus-group.ru/>.

Техникалық реттеу туралы РФ заңнамасына сай басылымның сәйкестігін
растау туралы мәліметтерді мына адрес бойынша алуға болады:
<https://certification.atticus-group.ru/>.

Знак информационной продукции (Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.)

Ақпараттық өнім белгісі (29.12.2010 ж. № 436-ФЗ федералдық заң)

Федеральный закон № 436-ФЗ «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию»
от 29.12.2010 г. не распространяется.

«Балаларды денсаулығы мен дамуына зиян келтіретін ақпараттан қорғау туралы»
29.12.2010 ж. № 436-ФЗ Федералдық заңы қолданылмайды.

