

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№4 (37) 2019

Александр Панченко, Екатерина Хонинева. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии

Данила Рыговский. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве

Андрей Тюхтяев. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве

Светлана Тамбовцева. Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеЯСветной Грамоты

Екатерина Хонинева. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания

Сергей Штырков. Духовное видение истории как дискурсивный порядок политической эсхатологии: убийство семьи Николая II в поздней и постсоветской православной историософии

Александр Панченко. Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология

Михаил Селезнев. Текст Писания и религиозная идентичность: Септуагинта в православной традиции

Николай Мухелишвили, Андрей Антоненко, Михаил Базлев. О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике»

Павел Ракитин. Значение «символов» Вечери Господней в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона с приходом

Максим Булахтин. «Возвращение украденных латинских душ»: политика полонизации православия в межвоенной Польше



ISSN 2073-7203
e-ISSN 2073-7211
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при
Президенте Российской Федерации

№4 (37) 2019

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

Семиотические идеологии в религиозных сообществах

№4
(37) 2019

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2019
4^[37]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2019

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы
Александр Панченко, Екатерина Хонинева

Редакционная коллегия:

Аптолонов А.В., канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лушкин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малыгин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пивкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Бекан (Швеция); *М.Благович* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллем* (Франция); *Г.Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К.Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Зееерде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эшштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ganepa.ru

E-mail: religion@ganepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 — для физических лиц,

38 689 — для юридических лиц

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования

и экспертного отбора.

Содержание

Главная тема: Семиотические идеологии в религиозных сообществах

- Александр Панченко, Екатерина Хонинева.
«Семиотические идеологии», медиальность
и современная антропология религии. 7
- Данила Рыговский. Техника и ее репрезентация
как источник религиозного опыта в енисейском
старообрядчестве 19
- Андрей Тюхтяев. Телесность и социальность
в нью-эйдж паломничестве 45
- Светлана Тамбовцева. Каббалистическая герменевтика
и утопическая компаративистика ВсеяСветной Грамоты 69
- Екатерина Хонинева. Семиотическая бдительность
и культивация искренности в католической практике
распознавания призвания 102
- Сергей Штырков. Духовное видение истории
как дискурсивный порядок политической эсхатологии:
убийство семьи Николая II в поздне- и постсоветской
православной историософии 130
- Александр Панченко. Невидимые партнеры
и стратегическая информация: ченнелинг
как семиотическая идеология 167

Varia

- Михаил Селезнев. Текст Писания и религиозная
идентичность: Септуагинта в православной традиции. 192
- Николай Мусхелишвили, Андрей Антоненко,
Михаил Базлев. О религиозном методе Игнатия Лойолы
в «Духовном дневнике». 212
- Павел Ракитин. Значение «символов» Вечери Господней
в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона
с приходом 234

МАКСИМ БУЛАХТИН. «Возвращение украденных латинских душ»: политика полонизации православия в межвоенной Польше	261
---	-----

Рецензии

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНЯН. Smolkin, Victoria (2018) <i>A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism</i> . Princeton & Oxford: Princeton University Press. — 339 p.	285
--	-----

ВЛАДИСЛАВ РАЗДЪЯКОНОВ. Schleiter, Jens (2018) <i>What Is It Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult</i> . Oxford University Press. — 344 p.	293
--	-----

Справочная информация

Авторы	302
Аннотации	306
About the Journal	311

Table of Contents

Theme of the Issue: Semiotic ideologies in Religious Communities

ALEXANDER PANCHENKO, EKATERINA KHONINEVA. “Semiotic Ideologies”, Mediation and Contemporary Anthropology of Religion	7
DANILA RYGOVSKIY. Technology and Its Representation as a Source of Religious Experience for Old Believers of Yenisei Region	19
ANDREI TIUKHTIAEV. Body and Sociality in New Age Pilgrimage.	45
SVETLANA TAMBOVTSEVA. <i>VseiaSvetnaia Gramota</i> : Kabbalistic Hermeneutics and Utopian Comparative Studies	69
EKATERINA KHONINEVA. Semiotic Vigilance and Cultivation of Sincerity in Catholic Practice of Vocational Discernment	102
SERGEI SHTYRKOV. The Spiritual Version of History as Discursive Order of Political Eschatology: Theology of Ritual in Contemporary Orthodox Historiosophy and Conspirology	130
ALEXANDER PANCHENKO. Invisible Partners and Strategic Information: Channeling as “Semiotic Ideology”	167

Varia

MIKHAIL SELEZNEV. The Text of the Scripture and Religious Identity: The Septuagint in Orthodox Christianity.	192
NIKOLAY MUSKHELISHVILI, ANDREY ANTONENKO, MIKHAIL BAZLEV. Ignatius of Loyola’s Religious Method in His <i>Spiritual Diary</i>	212
PAVEL RAKITIN. The Meaning of Symbols in Emerson’s Stand against the Lord’s Supper	234
MAXIM BULAKHTIN. “Returning the Stolen Latin Souls”: The Policy of Polonization of Orthodoxy in the Interwar Poland	261

Book Reviews

ALEXANDER AGADJANIAN. Smolkin, Victoria (2018) *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. — 339 p. 285

VLADISLAV RAZDIAKONOV. Schleiter, Jens (2018) *What Is It Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult*. Oxford University Press. — 344 p. 293

Reference information

Authors 302

Summaries 306

About the Journal 311



АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО, ЕКАТЕРИНА ХОНИНЕВА

**«Семиотические идеологии», медиальность
и современная антропология религии**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-7-18>

Alexander Panchenko, Ekaterina Khonineva

“Semiotic Ideologies”, Mediation and Contemporary Anthropology of Religion

Alexander Panchenko — European University at Saint Petersburg; Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom) of the Russian Academy of Science (Saint-Petersburg, Russia). apanchenko2008@gmail.com

Ekaterina Khonineva — Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences; European University at Saint Petersburg; Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (Saint-Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

This is an introduction to the current special issue that follows up a seminar addressing one of the popular concepts in today’s anthropology of religion — Webb Keane’s concept of “semiotic ideologies.” This approach, in contrast to traditional semiotics, problematizes not the process of denotation and deciphering as such but rather the explicit representations implied with this process. Keane’s concept also suggests that the semiotic activity possesses certain social and historical specificities, and the task of an anthropologist is to discern and study local semiotic models. The authors introduce the papers applying this approach to various religious cultures of Russia’s recent past and present.

Keywords: “semiotic ideologies”, Webb Keane, mediality, “material religion”.

ПУБЛИКУЕМАЯ подборка статей основана на материалах семинара, посвященного одной из популярных концепций современной антропологии религии — семиотическим идеологиям. Это понятие было предложено антропологом Веббом Кином, который ориентировался в свою очередь на исследования языковых идеологий — совокупности идей носителей языка о его структуре и практиках использования. «Под семиотической идеологией, — пишет Кин, — я понимаю исходные представления о том, что такое знаки и как они функционируют в мире. Она определяет, например, как люди осмысливают роль намерений в процессе означения, каким возможным типам агентов (исключительно люди? животные? духи?) приписывается способность к означению, считаются ли знаки произвольными или непременно связанными со своими объектами и т. п.»¹.

В отличие от традиционной семиотики, этот подход проблематизирует культурную специфичность не самого процесса означения и «расшифровки» знаков как такового, а тем или иным образом эксплицированных представлений о нем. Кроме того, концепция Кина подразумевает, что семиотическая деятельность обладает социальными и историческими особенностями, и, таким образом, задача антрополога состоит в различении и изучении локальных семиотических моделей. При этом предпосылки высказанных Кином идей можно видеть не только в трудах лингвистических антропологов, посвященных языковым идеологиям и метапрагматике², а также в подходах так называемой семиотической антропологии³, но и, например, в этнометодологии Гарольда Гарфинкеля — социологических исследованиях фоновых представлений о взаимодействии между людьми. Кин, однако, переносит эту проблематику в область контактов между челове-

1. Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", *Language & Communication* 23(3/4): 419.
2. Silverstein, M. (1979) "Language Structure and Linguistic Ideology", in P. Clyne, W. Hanks, C. Hofbauer (eds) *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, pp. 193–247. Chicago, IL: Chicago Linguistic Society; Lucy, J. (ed.) (1993) *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press; Schieffelin, B., Woolard, K., Kroskrity, P. (eds) (1998) *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press.
3. Singer, M. (1978) "For A Semiotic Anthropology", in T.A. Sebeok (ed.) *Sight, Sound, and Sense*, pp. 202–231. Bloomington, IN: Indiana University Press; Parmentier, R. (1994) *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington, IN: Indiana University Press; Mertz, E., Parmentier, R. (eds) (1985) *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*. Orlando, FL: Academic Press.

ческими и нечеловеческими агентами, то есть в сферу интересов антропологии религии⁴.

К вопросам культурных и социальных оснований семиотической деятельности Кин обращается еще в своей первой монографии, вышедшей в 1997 году⁵, но наиболее полно его аналитическая программа отражена в работе, опубликованной десять лет спустя⁶. В фокусе этого исследования — взаимодействие (и его последствия) кальвинистских миссионеров и жителей индонезийского острова Сумба. Для антрополога такое столкновение делают интересным различные видения агентности (*agency*; способность к действию), приписываемой человеческим и трансцендентным субъектам и объектам. Протестанты определяли локальные представления о статусе различных материальных вещей (будь то церемониальные объекты, деньги и т. п.) и приписываемую им сверхъестественную агентность как фетишизм, то есть как в корне искаженную онтологию, ко всему прочему размывающую границы между означаемыми и означающими, субъектами и материальным миром. В этом смысле для протестантов и язычники, и католики оказывались по одну сторону баррикад.

Подобную критику Кин вписывает в контекст *морального нарратива модерна* с опорой на понятие «очищения» (*purification*) Бруно Латура, подразумевающего разведение природы и культуры, людей и не-людей в отдельные онтологические зоны⁷. Этот нарратив представляет собой концептуализацию истории не только в терминах технологического прогресса, возрастающего экономического и физического благосостояния, но и в терминах эмансипации субъекта и его поступательного самосовершенствования. Такой тип исторического воображения подразумевает,

4. В этом, безусловно, проблематика семиотических идеологий сходится с областью исследований ритуальной речи, прорицаний, состояний одержимости и других способов контакта с агентами сверхъестественной природы: см., например, обзорную статью Вебба Кина, посвященную подобным типам религиозных практик и подходам к их изучению: Keane, W. (1997) "Religious Language", *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71. Однако сам Кин фокусирует внимание не на собственно семиотике таких контактов, но на семиотической рефлексивности в отношении разного рода взаимодействий с трансцендентным, то есть на элементах метауровня.
5. Keane W. (1997) *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
6. Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
7. Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

что в «традиционном» прошлом люди действовали под давлением различных материальных фетишей и, только становясь «модерными субъектами», открывали для себя истинные основания индивидуальной агентности⁸. Сходные по накалу идеологические противостояния нетрудно обнаружить и в других контекстах. Классические для антропологии предметы интереса — иконоборчество и «идолопоклонство», фетишизм — в перспективе исследований семиотических идеологий могут быть дополнены иными сюжетами, как, например, скандал, произошедший в 2006 году и связанный с датскими карикатурами на пророка Мухаммеда. Основания этого конфликта имели семиотический характер: стоящие на позициях секуляризма оппоненты упрекали мусульман в неверной интерпретации отношений между визуальным знаком и божественным⁹. В том же ключе можно трактовать советский атеистический проект в связи с интерпретацией религиозного искусства (в первую очередь икон¹⁰) и изменения его прагматики¹¹, а также постсоветские (и не только) конфликты вокруг художественных произведений, «оскорбляющих чувства верующих»¹². Локальные семиотические модели становятся видимыми и доступными для анализа, когда наблюдается конфликтное столкновение интерпретативных схем или же происходит оспаривание либо нарушение правил толкования знаков. Рассматривая эти и подобные случаи сквозь призму семиотических идеологий, можно приблизиться к пониманию того, кто может быть агентом интерпретации, каковы его моральные обязательства, кто ответственен за перераспределение границ между материальным и нематериальным.

8. Keane, W. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, pp. 23–25.
9. Asad, T., Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. (2009) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley, CA: University of California Townsend Center for the Humanities.
10. Luehrmann, S. (2010) “A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga: Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique”, in C. Hann, H. Goltz (eds) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, pp. 56–78. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
11. См., например: Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
12. Bernstein, A. (2014) “Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars”, *Public Culture* 26(3): 419–448.

Однако не только локальные нормы различения агентностей и материальные формы, индексирующие трансцендентное/божественное, попадают в обсуждаемую область исследовательских интересов. Скажем, критический настрой протестантов по отношению к формульным молитвам католиков, не отвечающим, как предполагается, критерию аутентичности и искренности, основан на представлениях не о знаках как таковых, но о характере медиации¹³. Христиане, с которыми работал Вебб Кин и другие исследователи¹⁴, видели именно в языке и спонтанной речи идеальные медиа, обеспечивающие прямой доступ к Богу¹⁵. Созвучные построениям Кина идеи высказывались также и в области изучения материальности религии и роли чувств в переживании религиозного опыта. В центре внимания этого междисциплинарного направления, известного как *material religion*, — представления о медиации и медиа, обусловленные социальным контекстом. Подобный подход получил популярность преимущественно среди тех антропологов и религиоведов, которые опять-таки занимались этнографией протестантизма, то есть религиозной культуры, утверждающей необходимость непосредственного контакта с божественным. Но, как замечают специалисты в данной области, дематериализованные формы религиозного переживания, будь то экстаз или мистическое общение, созерцание предметов религиозного искусства, погружение в медитацию или визионерство, неизбежно опосредованы материальностью окружающего

13. К слову, некоторые антропологи предлагали рассуждать в этой связи об «идеологиях медиа» (*media ideology*: Eisenlohr, P. (2010) “Materialities of Entextualization: The Domestication of Sound Reproduction in Mauritian Muslim Devotional Practices”, *Journal of Linguistic Anthropology* 20(2): 314–333) или «идеологиях коммуникации» (*ideologies of communication*: Robbins, J. (2001) “Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport’s Theory of Ritual”, *Current Anthropology* 42: 591–614).
14. Например, Schieffelin, B.B. (2007) “Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea”, in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 140–165. New York, Oxford: Oxford University Press; Handman, C. (2007) “Speaking to the Soul: On Native Language and Authenticity in Papua New Guinea Bible Translation”, in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 166–188. New York, Oxford: Oxford University Press.
15. Правда, благодаря работам Джоэля Роббинса мы знаем, что это не всегда так. См., например: Robbins, J. (2001) “‘God is Nothing But Talk’: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”, *American Anthropologist* 103(4): 901–912.

мира и телесностью верующего, а также культурно специфичны и историчны¹⁶.

Этот подход применяется в нескольких из публикуемых статей, посвященных религиозным культурам современной России. Так, в работе Андрея Тюттяева рассматривается проблема «режимов социальности» в среде последователей нью-эйдж духовности — участников паломничества к природным объектам и археологическим памятникам Краснодарского края. Как показывает автор, основными факторами, объединяющими паломников, являются не нарративы и идентичности (как известно, в этом нью-эйдж характеризуется весьма высокой степенью индивидуальной креативности), а общий режим телесной интериоризации контакта с сакральными локусами, предполагающий разного рода диетарные и оздоровительные практики, а также космология, основанная на универсальной символике «чистоты и опасности». Этот этнографический сюжет удачно иллюстрирует соображения Памелы Классен, которая указывает на укорененность семиотических идеологий и в конкретных телесных практиках, и в концептуализациях тела *per se*¹⁷.

Данила Рыговский в своей статье также делает акцент на медиа, — в широком и узком смыслах, — исследуя технику и электронные средства коммуникации как часть религиозной материальности современных старообрядцев. Автор показывает, что «телефоны, телевизоры и компьютеры следует рассматривать как материальные формы воплощения божественных знаков и пророчеств: они выступают медиаторами религиозного опыта, продуцируя те или иные переживания священного». Негативное или амбивалентное отношение к технике, таким образом, оказывается не следствием традиционной богословской экзегезы или очередным признаком социального эскапизма, а важным ресурсом для ощущения близости трансцендентного.

Как уже было сказано, проблематика семиотических идеологий была разработана главным образом на материалах протестантизма, однако в довольно специфическом контексте «глобального Юга» — на этнографических примерах не западных сообществ, сравнительно недавно ставших христианскими. Хотя Реформация

16. Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23–39.

17. Klassen, P. (2011) *Spirits of Protestantism: Medicine, Healing, and Liberal Christianity*, p. 32. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

и протестантизм во многом повлияли на формирование западной модели субъекта и секулярные языковые идеологии в частности¹⁸, такая диспропорция заставляет задуматься о границах применимости обсуждаемых подходов к иным религиозным культурам, в первую очередь — западным. Любимый исследователями в этой области аналитический прием, делающий акцент на столкновении различных идеологических перспектив (связанных с восприятием языковых или материальных форм), может быть продуктивен и при анализе представлений и практик религиозных групп, чья повседневная жизнь проходит в секулярной социальной среде¹⁹. Показательный пример такого подхода предлагает статья антрополога Тани Люрман, демонстрирующая, что, с одной стороны, «проблема присутствия»²⁰, по всей видимости, является универсальной для любой веры, а с другой — эта проблема может иметь различные эпистемологические основания в зависимости от ориентации на секулярную перспективу или отсутствия таковой. Если для информантов Биргит Майер, Вебба Кина, Джоэля Роббинса, Мэттью Энгельке задача истолкования знаков божественного присутствия связана преимущественно с правильным отношением к материальным посредникам и верным приписыванием агентностей со стороны верующего, а онтологический статус трансцендентного не вызывает вопросов, то для чикагских евангеликов, с которыми работала Люрман, невидимость и недоступность Бога для непосредственного взаимодействия не только таит опасность неправильной медиации, но и создает сомнения в Его действительном существовании²¹. В своих частных вариантах инспирированные секулярной эпистемологией идеологиче-

18. Bialecki, J., Del Pinal, E. (2011) "Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(-ies)", *Anthropological Quarterly* 84(3): 581.
19. См., например, работу Омри Элиша об американских евангеликах среднего класса, переживающих трудности соотнесения своей жизни в мире материальных благ с христианскими моральными нормами: Elisha, O. (2011) *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
20. Предлагая этот термин (*problem of presence*), Мэттью Энгельке задается вопросом о том, «как религиозные акторы определяют и утверждают свои отношения с божественным посредством приписывания значения и авторитета конкретным словам, действиям и объектам»: Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, p. 9. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
21. Luhrmann, T.M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53(4): 371–395.

ские установки могут провоцировать неуверенность не столько в природе сверхъестественного, сколько в реальности посылаемых им сообщений.

Подобный тип сомнений характерен, к примеру, для исследуемых Екатериной Хониневой современных католиков, которые ищут знаки своей богоизбранности в окружающей их повседневности при постоянном беспокойстве о том, что эти знаки могут быть неправильно интерпретированы, а в худшем случае — надуманны. К тому же такой подход дает основания для антропологической рефлексии не только о локальных концептуализациях знаков, но и о качестве передаваемых через них сообщений. Для информантов Хониневой ответственность за неправильную дешифровку значения лежит исключительно на них самих: человек склонен ко лжи и самообману, а значит может нечаянно или нарочно неверным образом понять намерения Бога, который, очевидно, лгать не может. С другой стороны, герои статьи Александра Панченко — члены Церкви Последнего Завета, практикующие уфологический ченнелинг, — предполагают, что сверхчеловеческие агенты могут посылать намеренно искаженную информацию и регулярно это делают. В случае распознавания божественного призвания католикам предлагается разрешить эту проблему посредством сознательной культивации искренности. В Церкви Последнего Завета социальный контроль в отношении интерпретации сообщений от инопланетных адресантов осуществляется через последовательное утверждение губительности подобного рода контактов для подавляющего большинства людей. И моральная норма искренности, и завуалированное противодействие широкому распространению уфологического ченнелинга, как мы видим, представляют собой формы реализации религиозной власти, накладывающей определенные рамки на практики интерпретации и экспликации значений.

Между тем в работах по семиотическим идеологиям и смежной проблематике собственно практики интерпретации и дешифровки чаще всего не получают возможного объяснения или вдумчивого описания. Специальный анализ герменевтической деятельности, на наш взгляд, может обогатить изучение семиотических идеологий. Во всех публикуемых далее статьях так или иначе учитывается локальная специфика интерпретативных навыков и социальный контекст их культивации. Такой подход позволяет выстроить сравнительную перспективу и поставить вопросы о генезисе и типологическом сходстве тех или иных форм

религиозности, с одной стороны, и, например, конспирологического или националистического воображения — с другой. В качестве примера можно привести категорию «духовного видения», которая обсуждается в статье Сергея Штыркова. Эта семиотическая техника во многом соотносится с характерной для различных христианских культур герменевтической привычкой видеть неслучайное в случайном, однако в православной политической эсхатологии она оказывается применима к более масштабным контекстам, нежели индивидуальное восприятие повседневности, а именно — к «глобальной метаисторической картине». Один из основных методов работы с историческим материалом, к которому прибегают герои статьи, — обнаружение скрытых «духовных смыслов». Подобный способ интерпретации предполагает не только «конспирологическое распознавание», то есть выявление неявных мотивов и действий различных агентов, но и эсхатологическую герменевтику, направленную на осмысление этих мотивов и действий как части тотального проекта по установлению царства Антихриста.

Несколько иначе устроена конспирологическая герменевтика, рассматриваемая в статье Светланы Тамбовцевой. Здесь речь идет о современной российской криптолингвистике — паранаучных концепциях, комбинирующих националистические теории заговора с религиозными идеями и практиками культуры нью-эйдж. Учение о «ВсеЯСветной Грамоте», анализируемое в этой работе, представляет собой не только форму стигматизированного знания (в терминах Майкла Баркун²²), но и специфическую семиотическую идеологию, где письмо становится «привлекательной экзистенциальной метафорой», чей «всеобъемлющий и всепроникающий характер манифестирует себя и в явлениях природы, и в человеческой физиологии, и в глобальных космических процессах». При этом статья Тамбовцевой, посвященная «каббалистическому творчеству» и наивному этимологизированию, позволяет провести некоторые параллели и даже прочертить линию преемственности от идеологий филологических дисциплин, обладавших и обладающих легитимным статусом, к эзотерическим и стигматизированным формам лингвистической теории.

По справедливому замечанию уже упомянутой Памелы Классен, концепт семиотических идеологий аналитически провока-

22. Barkun, M. (2013) *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

ционен и привлекателен, поскольку актуален для всех культур, в том числе и для академической²³. Однако в такой перспективе понимание семиотической идеологии как общих для всех представлений о знаках и знаковой деятельности влечет за собой и методологические трудности. Если в области исследований языковых идеологий те или иные идеи могут быть сопоставлены антропологом с нормативным (если не объективным) знанием о языковой структуре, то апелляция к некоей «объективной семиотике» едва ли возможна. Способы разрешения такого рода трудностей разнообразны, и некоторые из них представлены в публикуемых статьях. Так или иначе, понятие семиотических идеологий кажется вполне удачным применительно к тем материалам, где рефлексивность, до известной степени регламентированное понимание семиозиса и природы коммуникации с трансцендентным миром могут и должны быть выделены в качестве предмета антропологического осмысления.

Библиография / References

Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.

Asad, T., Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. (2009) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley, CA: University of California Townsend Center for the Humanities.

Barkun, M. (2013) *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.

Bernstein, A. (2014) “Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars”, *Public Culture* 26(3): 419–448.

Bialecki, J., Del Pinal, E. (2011) “Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(-ies)”, *Anthropological Quarterly* 84(3): 575–593.

Eisenlohr, P. (2010) “Materialities of Entextualization: The Domestication of Sound Reproduction in Mauritian Muslim Devotional Practices”, *Journal of Linguistic Anthropology* 20(2): 314–333.

23. Klassen, P. *Spirits of Protestantism: Medicine, Healing, and Liberal Christianity*, p. 32. См. например, статью Майкла Ламбека о семиотических идеологиях в исследованиях религии: Lambek, M. (2013) “Varieties of Semiotic Ideology in The Interpretation of Religion”, in J. Boddy, M. Lambek (eds) *A Companion to The Anthropology of Religion*, pp. 137–53. Malden, MA: Wiley Blackwell.

- Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in An African Church*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Elisha, O. (2011) *Moral Ambition: Mobilization and Social Outreach in Evangelical Megachurches*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Handman, C. (2007) "Speaking To The Soul: On Native Language and Authenticity in Papua New Guinea Bible Translation", in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 166–188. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Keane, W. (1997) "Religious Language", *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71.
- Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", *Language and Communication* 23: 409–425.
- Keane, W. (1997) *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in An Indonesian Society*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Klassen, P. (2011) *Spirits of Protestantism: Medicine, Healing, and Liberal Christianity*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Kormina, J., Shtyrkov, S. (2015) "‘Eto nashe iskonno russkoe, i nikudana ot etogo ne det’sia’: Predystoriia postsovetskoi desekuliarizatsii" ["This Is Something That Is Ours and Primordially Russian, and There Is No Way Escaping It’: The Prehistory of Post-Soviet Desecularization], in J. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: Desekuliarizatsiia v postsovetском kontekste*, pp. 7–45. St. Petersburg: Izdatel’stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Lambek, M. (2013) "Varieties of Semiotic Ideology in the Interpretation of Religion", in J. Boddy, M. Lambek (eds) *A Companion to The Anthropology of Religion*, pp. 137–53. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lucy, J. (ed.) (1993) *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luehrmann, S. (2010) "A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga: Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique" in C. Hann, H. Goltz (eds) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, pp. 56–78. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Luhrmann, T.M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53(4): 371–395.
- Mertz, E., Parmentier, R. (eds) (1985) *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*. Orlando, FL: Academic Press.
- Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23–39.
- Parmentier, R. (1994) *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Robbins, J. (2001) "‘God is Nothing But Talk’: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society", *American Anthropologist* 103(4): 901–912.
- Robbins, J. (2001) "Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport’s Theory of Ritual", *Current Anthropology* 42: 591–614.
- Schieffelin, B., Woolard, K., Kroskrity, P. (eds) (1998) *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Schieffelin, B.B. (2007) "Found in Translating: Reflexive Language Across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea", in M. Makihara and B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 140–165. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, M. (1979) "Language Structure and Linguistic Ideology", in P. Clyne, W. Hanks, C. Hofbauer (eds) *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, pp. 193–247. Chicago, IL: Chicago Linguistic Society.
- Singer, M. (1978) "For A Semiotic Anthropology", in T.A. Sebeok (ed.) *Sight, Sound, and Sense*, pp. 202–231. Bloomington, IN: Indiana University Press.

ДАНИЛА РЫГОВСКИЙ

Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44>

Danila Rygovskiy

Technology and Its Representation as a Source of Religious Experience for Old Believers of Yenisei Region

Danila Rygovskiy — European University at Saint Petersburg (Russia). danielrygovsky@gmail.com

The paper discusses an ambivalent interaction between Chasovennye Old Believers of Yenisei region and modern technologies. Old Believers have to rely on certain technologies and equipment for survival in severe conditions of taiga and mountains. Nevertheless, technology is strongly associated with Antichrist and signifies his imminent arrival. The paper is focused on the intensity of usage of certain technological devices by the Old Believers, and how these devices are interpreted in eschatological terms. Technical specifications of various devices therefore serve as mediators in expressing religious emotions and experience.

Keywords: Old Believers, Chasovennye faction, semiotic ideologies, material religion, eschatology, technology.

Исследование проведено при поддержке РФФИ, проект № 18-09-00723, «Енисейский меридиан» старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень.

This research was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 18-09-00723 “The Yenisei Meridian’ of the Old Belief: the preservation and development of traditions in taiga monasteries and villages”.

Введение и исследовательский контекст

В НАСТОЯЩЕЙ статье я буду говорить о старообрядцах часовенного согласия (самоназвание «христиане»), проживающих в таежных поселениях на притоках Енисея. Речь пойдет о верховьях Малого Енисея (Тува), о нижнем течении Енисея (Красноярский край), где живут не только староверы-миряне (иными словами, не монахи), но и расположены Дубчесские ски-ты, известные по публикациям Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой¹, а также о юге Красноярского края. В основу исследования положены мои собственные полевые материалы, собранные в 2017–2018 гг.

В последнее время старообрядцы всё больше заметны в публичной сфере (представители различных согласий выступают на общественных площадках и форумах, активны в социальных сетях и на ниве просветительской литературы). Однако так называемое Часовенное согласие все еще остается в этом смысле «закрытым». Мои собеседники всегда проявляли крайнюю обеспокоенность тем, что их имена могут стать достоянием общественности (особенно их волновала перспектива появления их данных в интернете). Именно поэтому в настоящей работе я не раскрываю личностей старообрядцев, с которыми общался во время экспедиций, не упоминаю названия конкретных населенных пунктов, ссылаясь только на регион. Выводы, к которым я прихожу в своем исследовании, относятся не только к енисейским часовенным, но могут быть экстраполированы на иные группы этого согласия или некоторые другие старообрядческие деноминации; не исключено, что схожие процессы могут встречаться и за пределами древлеправославного христианства. Однако мой подход заключается в том, чтобы сконцентрироваться на конкретной группе, поскольку я, вслед за Биргит Мейер, предполагаю, что религиозный опыт зависит от характера локальных интеракций людей и технических устройств².

1. Зольникова Н. Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 292–325; Покровский Н.Н. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194–210; Покровский Н., Зольникова Н. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.: РАН, 2002. и мн. др. работы.
2. См.: Meyer, B. (2018) “Media and the Senses in the Making of Religious Experience: an Introduction”, *Material Religion* 4(2): 124–135.

Старообрядцы на протяжении всей истории существования своего духовного движения подозрительно относились к инновациям. Они умели разглядеть угрозу в материальных объектах и социальных нововведениях разного рода — от картофеля до переписи населения. Взаимодействие ревнителей старой веры с техникой также соответствует этой тенденции. Старообрядческие поучительные тексты призывали верующих отказываться от использования раций, телевизоров, моторов и прочих «бесовских соблазнов». Но, тем не менее, техника прочно входила в старообрядческий быт, как принимались ими и многие другие нововведения.

Это можно проследить по енисейским старообрядцам, живущим в большинстве своем на краю инфраструктуры: в таежных поселениях, в горах, на неосвоенных притоках, далеко от прочих населенных пунктов. Исключение составляют, пожалуй, только часовенные на юге Красноярского края, которые проживают в крупных деревнях или поселках городского типа, совсем недалеко от Минусинска и столицы Хакасии Абакана. Поселения старообрядцев на юге Красноярского края и частично в Туве электрифицированы, в некоторых деревнях стоят генераторы. Холодильники, стиральные машины есть практически в каждом доме. Кроме того, старoverы мастерски управляют с КАМАЗами, УАЗами и другими автомобилями, а металлические лодки даже умеют делать сами, покупается только мотор. Навыки обращения с техникой передаются из поколения в поколения, наряду с другим «народным знанием» и вероучением. Вопреки мнению Н.Н. Покровского³, инженерно-техническое мастерство часовенных особенно ярко проявило себя в Дубчесских скитах, где старoverы устраивают пристани, цеха по обработке дерева и металла и многое другое. В советское время в скитах технику не держали, при этом советский опыт работы на колхозной технике сыграл важную роль в ее укоренении в быту⁴.

Исследователи старообрядчества по-разному объясняли характер взаимоотношений часовенных и техники. К примеру, тот же Н.Н. Покровский предполагал, что запреты часовенных ста-

3. Он подчеркивал, что лодочные моторы и электроприборы распространились среди старoverов, но не в скитах (см. *Покровский Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 448).

4. *Любимова Г.* Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. 2017. № 2(55). С. 128.

рообрядцев держать телевизор и радио представляют собой контаминацию сюжетов древнерусской литературы о «душепагубности скоморошьей музыки» и раннехристианской эсхатологии⁵. Однако старообрядческая эсхатология не ограничивается одними лишь отсылками к средневековым текстам: старообрядческие способы интерпретации техники как знака следует скорее отнести к области конспирологических теорий. Как отмечает Александр Панченко, христианская эсхатология обладает «особой валентностью к конспирологическим объяснительным моделям»⁶; можно отметить, что модели, которые используют енисейские часовенные, необязательно имеют отношение к специфически старообрядческим текстам. Например, в среде старообрядцев может быть распространен нарратив о «компьютере по имени Зверь», построенном в Брюсселе и способном собирать и контролировать информацию обо всех людях на земле, тем самым подготавливая почву для прихода Антихриста. Появление этой легенды связано со средой ультраконсервативных христиан США, текст же ее попал к сибирским часовенным через один из переводов на русский, сделанных в 1980-е годы в США⁷. Несмотря на всю этническую и культурную чужеродность, сюжет о компьютере по имени Зверь не только распространился среди енисейских часовенных, но и активно используется для интерпретации любых современных процессов — социальных, политических, экономических, культурных, исторических⁸.

Можно отметить, что это соединение старообрядческой предрасположенности интерпретировать инновации в эсхатологическом ключе с вполне конкретными текстами американских

5. *Покровский Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 449.
6. *Панченко А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 124.
7. Свой перевод в 1981 году публикует профессор Университета Южной Алабамы, Павел Ваулин; другой независимый перевод был сделан также в 1980-е либо русскими баптистами, либо старообрядцами, проживающими в Америке (Panchenko, A. (2017) "The Beast Computer In Brussels: Religion, Conspiracy Theories, and Contemporary Legends in Post-Soviet Culture", *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 69: 81).
8. Мария Ахметова отмечает, что т.н. «техническая эсхатология» в принципе широко распространена в современной России. Поэтому схожие истории о компьютерах, телевизорах и прочих технических новшествах можно услышать не только среди староверов, но и среди остального православного населения (см. *Ахметова М.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества современной России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011. С. 144–157).

протестантов происходило практически без сопротивления: мне известен лишь пример А.Г. Мурачева, весьма деятельного старообрядческого писателя, автора множества полемических произведений часовенного согласия, который пытался остановить распространение конспирологических теорий среди одноверцев. В своих мемуарах, опубликованных Н.Д. Зольниковой, Мурачев пишет о другом представлении, также популярном среди не только старообрядцев, но и консервативных православных — что штрихкод, наносимый на товары, включает в себя «число зверя»:

В 1995 г. у нас христианство опять сколыхнулось. Началось со скитов⁹, как появился штрих-код в торговле, а его баптисты и другие еретики стали называть начертанием, о котором пишет Апокалипсис. И вот пошли еретические статьи в газетах и журналах, совершенно несогласно с Божественным Писанием ихнее мудрование. Но скитяне по своей безграмотности уверовали в это еретическое учение и стали внушать людям фантастическую близость, кончину века. Конечно, люди разделились умами, некоторые с нам [sic] остаются на истинном учении, другие склонились в мафию, по учению старцев увлеклись на еретическое учение¹⁰.

Хотя Мурачев обладал весьма большим авторитетом в общине¹¹, его мнение осталось практически без поддержки. До сих пор знавшие его староверы отмечают, что Мурачев, несмотря на свою духовную мудрость, был не во всем прав, т. к. «не завинял штрих-код», то есть не считал, что нельзя пользоваться товарами, на которых он напечатан. Очевидно, что дело было не только в распространении слухов о штрихкоде, но самом в факте его появления и тотальном присутствии в повседневности.

Некоторые исследователи часовенного старообрядчества говорят о том, что оно находится под сильным влиянием процессов глобализации и модернизации, в результате чего рискует исчез-

9. Имеются в виду скиты на р. Дубчес.

10. *Зольникова Н.* Мемуары А.Г. Мурачева, сибирского старовера-часовенного (конец XX — начало XXI в.) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. Новосибирск: СО РАН, 2010. С. 284.

11. О чем свидетельствует, например, тот факт, что на его могиле есть эпитафия — несомненный знак уважения, т. к. эпитафии часовенные пишут только наиболее значимым людям. В ней Мурачев назван «свотильником 20-го столетия, наставником и учителем Слова Божия» (Полевые материалы автора — далее ПМА, Нижний Енисей, 2018).

нуть в скором времени. Данная аргументация предполагает, что старoverы ведут неустанную борьбу за сохранение своей идентичности и культуры. В частности, Маргарита Татаринцева обнаруживает эту логику в запретах тувинских часовенных пользоваться определенными устройствами: «Наставники¹² запрещали использовать ту часть бытовой техники, которая могла разрушить идеологию старoverия, посеять сомнения в душах верующих, пошатнуть веру»¹³, а также говорит о «канонизации бытовой старины»: «Строго придерживаясь дониконовских старинных церковных правил, обрядов, обычаев, старообрядцы связывали эту церковную обрядность с элементами традиционной русской бытовой культуры, и материальные формы культуры рассматривали уже как некую божественную сущность, часть старой веры, непременно принадлежность старообрядчества»¹⁴. В этом утверждении единственным спорным элементом оказывается, собственно, русская бытовая культура, которая, безусловно, менялась не только в XX веке, но и два столетия назад. Старообрядцы, в конечном счете, были потребителями тех же товаров, что и остальное население. Например, в Туве после революции старообрядцы подозрительно относились к советским товарам, что было обусловлено их отношением к советскому государству как «безбожному», но их «старый» быт был наполнен другими «иными» товарами — самодельными или китайскими:

Монахи¹⁵, у которых имелись хлебные запасы, они не принимали милостыню, тот хлеб, который попал в запись на полосах для обложения налогом, у которых не было запасов старого хлеба, употребляли и записной хлеб. Выпускаемые товары на советских заводах не употребляли, а предпочитали старые или китайские товары. Для переписки книг бумагу также брали у китайцев, чернила делали из ягоды голубики и березовой чаги. Все это приходило постепенно к отмиранию и религиозники всегда приспособлялись

12. У старообрядцев-часовенных наставники — это духовные лидеры общины, которые ведут богослужения, принимают на исповедь и исполняют требы (крещение, бракосочетание, отпевание).
13. Татаринцева М. Запреты и ограничения в религиозно-обрядовой и обыденной жизни у старообрядцев Тувы // Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015. С. 79.
14. Там же. С. 72.
15. В XX веке в Туве у часовенных старoverов были свои монастыри. Сейчас они остались только на Нижнем Енисее.

к жизни и становилось обычным и не стало казаться новым и необычным <...>¹⁶ (Л. 32)

Источником данного сообщения был старовер Е.Д. Паздерин, свидетель бытовых перемен, произошедших в тувинском часовенном согласии после 1917 года. Свои воспоминания он оставил еще в советское время, поэтому причина, по которым монахи «держались старины», описана довольно размыто. Безусловно, непростые отношения советского государства и часовенных лишь усиливали неприятие последними «необычных» предметов. Тем не менее, как пишет здесь же Паздерин, староверы «приспособлялись к жизни». Другими словами, мы имеем дело, с одной стороны, с «канонизацией» некоторых материальных форм, но и с постоянной трансформацией этого «канона», которая сопровождалась распространением инноваций.

Что же направляет этот процесс? В своей работе о трудовой этике современных часовенных Тувы Галина Любимова отмечает парадоксальное сочетание представлений о греховности техники с ее повсеместным использованием в старообрядческих поселениях. Такое положение дел оправдывается тем, что техника используется исключительно в трудовых целях, поскольку без нее невозможно жизнеобеспечение сообщества, особенно в таежных условиях. Автор опирается на концепцию Валерия Керова о «благословенной вине», т. е. о существовавшем в старообрядчестве религиозно-этическом обосновании пользования техникой, если это было необходимо для развития хозяйства или предпринимательской деятельности; данное обстоятельство в значительной степени способствовало модернизации сельского хозяйства староверов¹⁷. Так потребности жизнеобеспечения приводят к сдвигам в системе запретов старообрядцев, заставляя их переосмыслить собственные взгляды на область современной техники.

Однако некоторые соображения не позволяют считать, что данная концепция окончательно объясняет этот внутренний конфликт старообрядческого мировоззрения. Во-первых, «благословенная вина» не является *эмным* термином енисейских часовенных. Коннотации «благословения», то есть оправдания высшими

16. ТИГПИ РФ. Д. 503. Воспоминания Е.Д. Паздерина о старообрядчестве (1969 г.) Л. 32.

17. Любимова Г. Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев. С. 126, 129.

силами, здесь также неуместны. Вина, а точнее «завинение» различных предметов, существует как религиозная практика часовенных: любые потенциально опасные объекты, будь то банковские карты, товары со штрихкодами, документы (особенно электронные или содержащие биометрические данные) и многое другое требуется «завинять», т.е. признавать, что их использование не полезно для души и раскаиваться в том, что приходится иметь с ними дело. При этом идеалом считается полный отказ от подобного рода вещей. Во-вторых, речь идет не только об устройствах, облегчающих домашний труд. Подобные отношения часовенные имеют, например, с мобильными телефонами. Как объяснить их распространение, если телефоны ассоциируются со сферой развлечения, а не собственно труда? В-третьих, необходимо отметить, что некоторые запреты в этой системе более актуализированы, чем другие. Об одних вещах говорят и волнуются постоянно, они обсуждаются и являются частью актуальной эсхатологии, в то время как другие запреты, даже если они были сформулированы и отражены в решениях соборов, не имеют подобной остроты и как будто забываются. Здесь уместно вспомнить о борьбе наставников часовенных с радио и рациями, которую они вели всю вторую половину XX в. и в самом начале XXI в. Полемика против использования этих устройств угасает после того, как у часовенных появляется новая угроза — мобильный телефон. При этом радио и рации не исчезают из старообрядческого быта: к примеру, рации до сих остаются необходимым средством связи в таежных поселках. Однако никто уже не воспринимает их в эсхатологическом ключе. Иными словами, хозяйственная необходимость до конца не оправдывает применение техники, а взаимоотношения старообрядцев и технических устройств не описываются до конца в предложенных на данный момент терминах.

Аналитический метод: семиотические идеологии в концепциях Вебба Кина и Биргит Мейер

Апокалиптические пророчества предполагают, что в реальном мире будут явлены признаки конца света, имеющие осязаемые, материальные формы: так, технические устройства могут выступать, в терминологии Вебба Кина, в качестве *носителя знака* (*sign vehicle*) божественного присутствия и исполнения пророчеств. Подобный механизм интерпретации Кин называет «семиотической идеологией», то есть набором представлений людей

«о том, что является знаком, каким целям служат знаки и к каким последствиям их действие может привести» (с. 64)¹⁸.

Я продемонстрирую суть работы этого механизма на примере текстов об опасности использования радио. В сборнике историко-агиографических сочинений часовенного согласия «Повесть чудесных событий» приведена история матушки Евстолии, в чьей жизни радио появлялось при весьма драматических обстоятельствах. В первый раз Евстолии не повезло с мужем, который не только завел себе любовницу, но и привел ее в дом, заставив свою супругу «служить им как раба». Муж «держал» дома радио, чье «злошумение» благочестивая женщина возненавидела. Второй раз, оказавшись в лагерном заключении, ей приходилось слушать радио, когда в бараках происходил обыск. И в первом, и во втором случае Евстолия рассказывала, что радио замолкало, когда она осеяла его крестным знаменем. Причем после этого никто не мог его починить¹⁹. Данная история повествует не только о силе крестного знамения, но также сообщает многое и о самом радио. Если известно, что бесы боятся креста, а радио перестает работать, когда его «перекрестят», то сам собой напрашивается вывод о бесовской «природе» радио. Не случайно авторы сборника отнесли рассказ к категории «бесовские чудеса рушатся исповеданием православной веры» наряду с, например, сюжетом о пророческой кукле, которая сломалась под действием молитвы²⁰.

Концепция «семиотических идеологий» предполагает, что способы интерпретации знаков, принятые в одном сообществе, могут существенно отличаться от объяснительных механизмов в другом, что особенно ярко проявляется, по мнению Вебба Кина, в момент столкновения разных интерпретативных рамок. Более того, сам знак неконвенционален, в том смысле, что символическое значение может как предписываться предмету одними, так и отрицаться другими (сам автор упоминает в этой связи иконоборчество)²¹. Старообрядческое отношение к инновациям, в частности, к технике может объясняться действием подобно-

18. Keane, W. (2018) "On Semiotic Ideology", *Signs and Society* 6(1): 82–83.

19. Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии. В 3-х томах. Книга 1 (т. 1–2) / Под ред. Н.Н. Покровского. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 267.

20. Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии. В 3-х томах. Книга 2 (т. 3) / Под ред. [Н.Н. Покровского], Н.Д. Зольниковой, О.Д. Журавель. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 88.

21. Keane, W. "On Semiotic Ideology", p. 81.

го механизма семиотизации. Если учесть, сколь много говорится в среде енисейских часовенных о распространении современных электронных устройств, то из этого следует, что техника является важным источником религиозного опыта в этом сообществе. Концепция «Семиотических идеологий» Вебба Кина позволяет несколько иначе представить использование техники старообрядцами, сопровождаемое эсхатологическими переживаниями, а именно: в каких ситуациях техника воспринимается ими как знак сбывающихся апокалиптических пророчеств, и в каких — как, собственно, техника, а не медиатор деятельности Антихриста. Чувства, которые возникают в результате такого взаимодействия, будут негативными, в том смысле, что это ощущение опасности, угроза свернуть на путь, уводящий от спасения. И тем не менее, даже такие переживания крайне важны, т. к. они служат напоминанием об этой самой угрозе.

Поскольку под соборные запреты (т. е. запреты, которые принимались коллективно, на соборах согласия и фиксировались письменно в виде уложений) часовенных попадали, прежде всего, приборы, связанные с медиа, — телевизоры, рации, радио, мобильные телефоны, компьютеры — для анализа собранных мною материалов я избрал подход, возникший на стыке исследований религии и медиа. Кроме того, меня интересовало то, как эти устройства изображаются в старообрядческой среде, — в нарративах или настенных рисунках. В подобном ключе Биргит Мейер рассматривает телевидение, предметы искусства, радио, которые используются как «традиционными» конфессиями, вроде христианства или ислама, так и появившимися относительно недавно религиозными движениями (ню-эйдж). В этом смысле не имеет значения, вызывают ли медиа восхищение божественным или же оскорбляют религиозные чувства — главное, что с их помощью производится некий опыт. При этом Мейер понимает медиа широко, как «артефакты и культурные формы, которые делают возможным коммуникацию, соединяя во времени и пространстве людей как между собой, так и их реальную жизнь с божественным или духовным»²². Возможно, автор данного определения не предполагала, что на роль таких артефактов может претендовать моторная лодка или холодильник, как это встречается в среде старообрядцев.

22. Meyer, B. "Media and the Senses in the Making of Religious Experience: an Introduction", p. 126.

Компьютер

Среди енисейских часовенных очень популярны рисунки на духовно-нравственные темы, которые Александр Костров и Екатерина Быкова называют, на мой взгляд, не совсем корректно — «лубками»²³. В дальнейшем я буду использовать термин «настенный лист», который в своих работах упоминают искусствоведы Е.И. Иткина и З.А. Лучшева²⁴. Среди них меня интересует рисунок «Две дороги, два пути», опубликованный и описанный упоминавшимися Костровым и Быковой:

Поле лубочной картинки <...> разделено на три основных части: нижняя текстуальная и две изобразительные части «Путь праведный» и «Путь греха». <...> Верхняя часть лубочной картинки посвящена «миру греховному». <...> Связующим мотивом является «Гладкий и широкий путь», который предстает в виде ядовито-желтой дороги, по которой сверху-вниз на разных транспортных средствах (автомобиль, троллейбус, мотоциклы) и пешком двигаются люди. Эти люди одеты «по моде», в руках держат модные сумки и магнитофоны. Во рту одного из таких персонажей дымится сигарета. В конце пути они попадают в широко распахнутую пасть «царства Сатаны». Их движению сопутствует ряд греховных сюжетов, которые противостоят праведным сюжетам противоположного поля картины²⁵.

В центре «Пути греха» находится огромный паук, символизирующий «дьявольские сети», распростертые над мировыми столицами (которые изображены в виде основных достопримечательностей — Кремля, статуи Свободы и т.д.). Одна из паучьих лап выходит из крестообразного здания, подписанного «Зверь». Это и есть тот самый брюссельский суперкомпьютер, созданный, по мнению староверов, для уловления христианских душ душ (см. Рис. 1, 2).

23. Костров А., Быкова Е. «Две дороги — Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах // Res Humanitariae. 2016. Т. 20. С. 177–193.

24. Иткина Е. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. М.: Русская книга. 1992. С. 6; Лучшева З. Старообрядческий рисованный лубок в собрании ГМИР // Женщина в старообрядчестве / Под ред. А.В. Пичугина. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. С. 196.

25. Костров А., Быкова Е. «Две дороги — Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах. С. 182, 186.

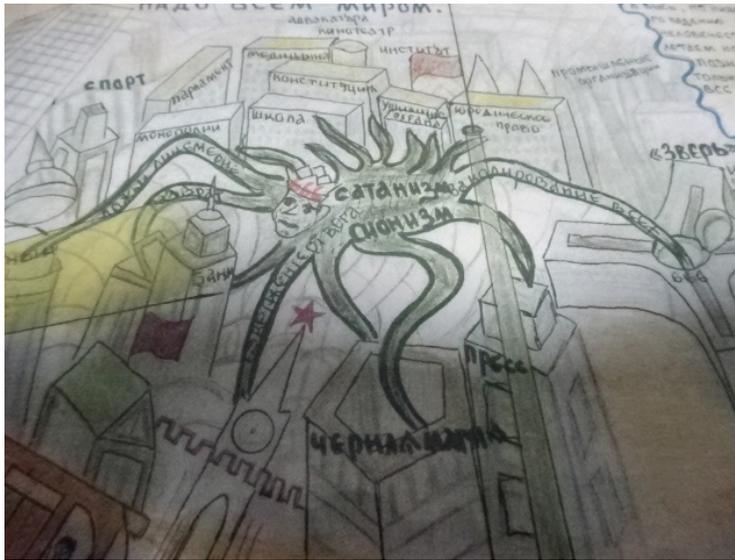


Рис. 1, 2. Фрагменты настенного листа «Две дороги — два пути».
Фото: д-р истор. наук А.А. Пригарин, август 2018 г.,
Красноярский край.

На самом деле, часовенные в Сибири довольно редко имеют дело с компьютерами: они соглашаются держать их в своих школах, в которых сами же и учат своих детей светским наукам, толь-

ко потому, что этого требует Рособннадзор. Кстати, весьма показательно, что компьютер для староверов — часть непосредственного контакта с государством. Но, как полагал один из моих собеседников (один из наставников часовенных в Туве), в данном случае дело не в государстве, а в компьютере и средствах сбора данных:

Ну это, как говорится... Больше это современной наукой доказывается и согласно Апокалипсису [здесь и далее — с ударением на последнем слоге. — Д.Р.] оно сходится. Например, в Апокалипсисе как говорится... В горах и вертепах только смогут укрыться. А в настоящее время по интернету везде могут найти. С космоса. Вот, например, даже говорят, сейчас новые паспорта. Там вот эти магнитные ленты, да вот это всё. <...> А когда ты, вот, например, билеты или что-то получаешь и свой паспорт к компьютеру поднес, он у тебя недействителен без этих лент. Было такое, наши как-то потихонечку их выскребут — всё, он уже недействителен без этой ленты. Там, говорит, тысячи слов заключаются в этих лентах. <...> Именно Антихрист воцарится ... мир-то прельщенный будет. Почти... мало останется, кто не подручный ему будет. То есть, в связи с этой вот всей электроникой²⁶.

Тувинский наставник транслировал распространенные среди часовенных нарративы о том, что современные паспорта, содержащие биометрические данные, были созданы специально для того, чтобы отслеживать передвижения религиозных людей. Кроме того, старообрядцы убеждены, что во время сдачи биометрии на лоб и руку человека наносится число Антихриста, «666». Это побуждает их если не отказываться от паспортов и других документов напрямую, то, по крайней мере, с опаской относиться к их хранению и использованию. Мало кто пойдет восстанавливать паспорт, как только он потеряется. Так как не у всех есть документы или есть опасение ими пользоваться, например, при покупке билетов, часовенные предпочитают перемещаться на собственном транспорте, автомобилях или лодках²⁷. Следовательно, несмотря на то, что транспорт является частью картины греховного мира, его использование на практике позволяет

26. ПМА, Тува, 2018.

27. Перемещаться необходимо на очень большие расстояния, к примеру, дорога из Тувы на север, в Дубчесские скиты, занимает более 1200 км.

избежать других, более серьезных с точки зрения часовенных, опасностей.

Тот же наставник полагал, что технические возможности компьютеров отслеживать людей «доказаны наукой». И в то же время старообрядцы не только полагаются на суждения сторонних экспертов (или на свою интерпретацию этих суждений), но и пытаются сами понять, как они устроены. Например, другой мой информант апеллировал к здравому смыслу:

Он [Антихрист — Д.Р.] должен щас прельстить. А щас прельсть ишь какая пошла. Телефоны дак эти. Знаешь ты ведь телефоны хорошо? Вот про их написано в пророчестве. Настанет такое время, Антихрист соединит дальнее ото ближнего. Хоть с кем разговаривай, и вот как мы с тобой. Даже видишь. Ты-то больше знаешь, скайп или как его... <...> Ишь как Антихрист! И вот сам ты умный человек, раз учишься, дак должен понимать, как эта техника может работать? Вот такая вот фишечка, вставят ее, она до тысячи песен или фильмов. Как она может это делать? Без нечистой силы она не может делать. Или компьютер — это ум. А ум металл тоже не может ум создать человека. То были релюшки, там вот всё, значит, стоит, они всё равно... Но тоже это всё от Антихриста идёт. Вся она хитрость-мудрость эта. Но всё равно они как-то работали. Например, как бы нагрелся он холодильник, нагрелось, раз, тепловое реле отключило. Это же всё ясно. Да и там бандуры еще такие. А тут вот такая фишечка и раз... Как она может? Может ли металл, хотя бы всякие микросхемы, может ли он умом стать? Человек не мог создать и не создаст никогда ум человеческий. А вот за счет дьявольской силы. Дьявольска сила вот помогают²⁸. И у вот такой дряни уже ум получается, вот всё. И телефон это всё. Всё это дьявольское оружие и дьявольская сила. Вот если кто пользуется им, да не отстанет, прямиком он к себе заберет, всё! Обоиими руками. «Ты же моим орудием пользовался!». Вот также компьютер. Компьютер вот и выйдет... Компьютер и телевизор — выйдет икона из моря. Ну, это в Апокалипсисе написано. Эта икона подразумевается компьютер и телевизор. И будут люди все ей кланяться. То есть, молиться, так сказать. Ну а ты видишь, как щас. Не успел с работы прийти, да может, и ты сам — и сразу в компьютер надо. Там смотреть, там почта, там

28. Одно из распространенных среди енисейских часовенных суждений: внутри компьютера есть «начертание», три шестерки. Если их убрать, он перестанет работать.

скайп... всякие переписки. Всё же ты это знаш. Сразу и оторваться не может. Скорей-скорей поел и опять туда. Вот и поклонение и получатся иконе этой. А икона... Море — это люди, море большое. Вот из людей он и вышел, икона. Телевизор сначала, а потом иконы и вот все люди... Ну, телевизор как-то, видишь, здорово как бы люди привыкали, тоже надо всё телевизор. Но он надоел. Таперь кто смотрит, кто не смотрит. Да как вот теперь компьютер. А компьютер уже, видать, что затягивает людей до невозможности, что оторваться не может человек. А когда ему молиться? Вот он для этого Антихрист и создал компьютер и телевизор, чтобы люди не молились. Потому что Господь силой-то не берет теперь, а, значит, по желанию. А он и старается, чтобы люди не стали молиться²⁹.

В этом пространным рассуждении присутствуют не только отсылки к Апокалипсису, но и рефлексия говорящего над собственным опытом взаимодействия с техникой. Принцип работы холодильника понятен современному староверу, поэтому даже имея в виду, что техника «предыдущего поколения» была также создана под влиянием Антихриста, ее влияние не рассматривается всерьез. Холодильник, как освоенное и прирученное устройство, уже не может вызывать опасений. Так происходит практически с любой техникой, с которой староверы имеют дело непосредственно или желают приспособить к хозяйству. Например, бесшумные генераторы или солнечные батареи — вполне обыденная тема для беседы в енисейской тайге; так же как и обсуждение недостатков и достоинств старых советских лодочных моторов и новых японских.

В этой связи я хотел бы обратить внимание, что техника существует как бы в двух ипостасях, переключение между которыми происходит в зависимости от материального воплощения устройства. Конкретная машина, та, которую используют, ремонтируют, меняют, будет слабо напоминать о том, что говорилось в Апокалипсисе. Совсем другое дело — машина, возникающая в нравоучительной беседе или же изображенная в лубке. Это объясняет, почему компьютер оказывается более «опасным», чем холодильник или другая техника. Он практически не присутствует в жизни староверов, а если и появляется, то в очень специфических контекстах, связанных со сбором персональных данных. Безусловно, это не отрицает рассуждения о «праздности» тех, кто держит

29. ПМА, Тува, 2017.

дома компьютер, но они лишь дополнительно подтверждают, что подобные вещи являются «орудием Сатаны».

Телевизор

Выше я приводил фрагмент полевой записи, где один из моих собеседников говорил о привыкании. Телевизор, как и компьютер, по его мнению, является антихристовой иконой. Хотя телевизору также нашлось место на старообрядческом лубке: «Рядом с телевизором, по которому черти показывают своего правителя в короне и с цифрой 666, имеется надпись “Приидите и поклонитесь новому царю! И “Богу”?”»³⁰, он уже не имеет такой разрушительной силы. В повседневной жизни староверов телевизоры по-прежнему не распространены, однако они могут смотреть передачи у своих друзей старообрядцев или же во время путешествий. Весьма показателен здесь пример одного енисейского наставника. Вместе со своей супругой они спорили о «природе» телевизора. Она считала в соответствии с традиционными представлениями, что это — антихристова икона. Наставник же утверждал, что телевизор сам по себе еще не икона, но это предзнаменование, а скоро появится вещь, которая будет висеть в воздухе и ее назовут иконой.

Здесь, как и в случае со средствами транспорта, которые также были нарисованы автором лубка, семиотическое значение телевизора движется вслед за изменением контекста и материальной формой воплощения устройства. Непосредственный контакт с устройством, как следует из примеров, не обязательно становится источником религиозного опыта, т. е. он не вызывает нужных эмоций. Тогда как нарративизация или визуализация контакта, напротив, наполнена эсхатологическими переживаниями. В каком-то смысле таежные енисейские часовенные создают свои «медиа» о современных медиа и технологиях, в которых последние предстают частью мира Антихриста. В сущности, это не отличается от опыта горожанина, который судит о мире опосредованно, через новостные каналы и познавательные передачи, но при этом имеет собственный опыт взаимодействия с этим миром.

При этом я не утверждаю, что у староверов реальный опыт работы с техникой полностью оторван от медийного. Это пересекающиеся плоскости, поэтому рефлексирюя над тем, что техни-

30. Костров А., Быкова Е. «Две дороги — Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах. С. 187.

ка все-таки активно используется, часовенные подчеркивают, что идеалом для них является полный отказ от нее. Другое дело, что задачи обеспечить жизнь своих семей не позволяют это сделать, поэтому возникает необходимость в медийном образе различных устройств — они служат напоминанием о грядущих апокалиптических событиях.

Однако это не единственное пересечение двух образов техники. Освоенность определенных устройств, «привычка» к тому, что они есть в мире, снижает градус эсхатологического напряжения. Возможно, это объясняет исторические сдвиги отношения староверов к инновациям (тот же пересмотр взглядов на радио и радио). То, что становится привычным и прочно входит в обиход, не может быть источником религиозного опыта и исчезает даже из эсхатологического или конспирологического нарратива. Например, так произошло с картофелем у печорских старообрядцев. «Согласно данным ученых и путешественников, посетивших Печорский край в конце XIX — начале XX в., местные власти прилагали немало усилий для распространения в крае картофеля, выращивание которого в то время для остального населения России стало уже традиционным. Несмотря на жесткие меры администрации и усилия местной интеллигенции, устьцилемы³¹ сначала отказывались даже его выращивать на своих участках»³². Как пишет Елена Смилянская, среди староверов в прошлом было распространено убеждение в том, что картофель появился в результате «порочной близости» женщины и кобелей. Данная легенда обосновывала запрет употребления его в пищу. Но к концу XX века значение картофеля в старообрядческой диете Печоры повысилось, поэтому в противовес предыдущему мнению возник текст, в котором говорилось, что картофель употреблялся «скитниками» и в далеком прошлом³³.

Значит ли это, что со временем телевизор перестанет ассоциироваться с апокалиптическими пророчествами и часовенные пе-

31. Самоназвание поморцев Нижней Печоры (см. *Бобрецова А.* Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устьцилемов) в XX веке) // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Под ред. С.А. Арутюнова и Т.А. Ворониной. М.: Наука, 2001. С. 87–98).

32. Там же. С. 91.

33. *Смилянская Е.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М.: РОО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области гуманитарных и социальных наук», 2003. С. 149–150.

рестанут изображать его на настенных листах? На этот вопрос нельзя дать однозначный ответ, т.к. интерпретативные рамки каждой материальной формы движутся по индивидуальным траекториям. Помимо «привычки» к ранее запрещаемым предметам, может возникнуть и обратное — запрет уже привычного. Например, в скитах раньше было принято пользоваться светодиодными фонарями. Но однажды одному из игуменов приснился сон³⁴, после которого все они были заменены на «жучки» (фонари, заряжающиеся вручную). Это еще один пример того, что среди предметов одинакового назначения греховным оказывается более «прогрессивный».

Мобильный телефон

Среди всех прочих устройств сотовые телефоны занимают особенное положение в жизни старообрядцев. Если компьютеров у них почти нет, то телефоны распространены повсеместно. При этом их назначение не очень конкретно: с одной стороны, это «игрушка», вроде бы не самая необходимая в тайге вещь, но, с другой стороны, телефон используется в определенных, в том числе, хозяйственных целях (созваниваться с родными, заключать сделки и пр.). Даже в монастырях, где на много километров нет вообще никакой связи, телефоны выдают водителям катеров и лодок на время навигации. В то же время использование телефона осуждается. Те же водители катеров по возвращению в скиты должны понести епитимию за то, что использовали его. Также замечу, что в основном часовенные пользуются «устаревшими» моделями кнопочных телефонов. Иногда это представляется в виде некоего компромисса, ведь в таком телефоне нет музыки, интернета и прочих «прелестей». Впрочем, я больше наблюдал за жизнью старшего и среднего поколения: у молодежи популярны смартфоны.

Практики использования мобильных телефонов староверами напрямую зависят от степени развития инфраструктуры в районе. Например, в верховьях Малого Енисея только в трех селах есть постоянная связь и 3G-интернет, обслуживаемые единственным оператором, который, однако, не обеспечивает покрытие во всем районе, так что верховские часовенные не могут свободно пользоваться сотовой связью у себя дома. На юге Красноярского края

34. К сожалению, сюжет сновидения игумена остался мне неизвестен.

ситуация прямо противоположная: у староверов Нижнего Енисея сеть есть только в самых крупных селах, в остальных ее либо нет совсем, либо подключение очень слабое³⁵.

В рассказах старообрядцев даже минимальное взаимодействие с телефоном описывается как духовная деградация и свидетельство приближения Страшного Суда. Например, они считают, что телефоны влияют на новое поколение, из-за чего среди молодежи распространяется пьянство. Маленькие дети также оказываются в большой зависимости от телефонов. Старшее поколение старообрядцев делает такой вывод, глядя на то, как дети взаимодействуют с гаджетами: «они, главно, маленькие, а рвутся к этому телефону»³⁶. Мобильные телефоны, по мнению старших, влияют на детей таким образом, что те делаются «неуправимыми», т. е. перестают слушаться взрослых. Как полагают мои собеседники, так происходит из-за того, что дети лишаются страха Божия, происходит «обезбоживание». Большие опасения старшего поколения связаны и с тем, как сотовыми пользуется молодежь: как мне неоднократно рассказывали, представляется, что юноши и девушки используют их для просмотра порнографии. Все это укрепляет нарратив о том, что мобильный телефон был разработан с целью отвести людей от Бога, развратить его разум и захватить волю:

Человек вот именно тупеет, если [sic] кто-то вот интернетом, компьютерами всякими пользуется. Просто человек вот умственно тупеет. Он без него не может. И потом если его от всего отключить вот его, он в истерике уже начинает. То есть это как. Можно объяснить примерно так. Если человек постоянно с этим связан, он, как сказать, уже поработан этим. И он в предыдущее время, как вон по Апокалипсису, он не сможет от предыдущих документов, карточек всяких этих, и так до печати дойдет. Он не сможет. Он постепенно втягивается, втягивается, и так на последнее незаметно придет. Вот это страшно-то. Оповестит весь мир Антихрист. Если ставь резко печать тебе, мы же заупирамся. А это постепенно. Приманива-

35. Следующий пример дает наглядное представление о степени обеспеченности часовых деревень на Нижнем Енисее мобильники фиксируют скотчем на определенном окне в доме. Это единственный способ «поймать сеть». Если кому-то нужно позвонить, то номер набирают, не открепляя телефон от стекла, а затем выставляют громкость на максимум, чтобы общаться с собеседником.

36. ПМА, Нижний Енисей, 2018.

ет, приманивает, а потом у него ум уже омраченный. Он уже не разумеет, что это че-то страшное может быть. И как это доказано уже наукой, уже даже во всех передачах пишут, газетах и журналах, что именно, кто телефоном пользуется, его эти разговоры все фиксируются. Если о чем-то религиозном, или сделки там какие-то, все это фиксируется, а потом этого человека недолго отследить по телефону, где он находится и все эти разговоры³⁷.

Как следует из приведенного выше рассказа, мобильные телефоны становятся инструментом исполнения апокалиптических пророчеств, принятия печати Антихриста. По мнению моего собеседника, как и многих других часовенных, это связано с грядущими гонениями на «христиан». Многие старообрядцы устоят перед прелестями Антихриста, но чтобы их мнение не возмущало остальных, их могут попросту устранить. Замечу, что это убеждение в некоторой степени осложняло мое общение с часовенными, которые не только высказывали свои опасения, но и предполагали, что я могу навредить им, если опубликую запись разговора в интернете.

Распространение мобильных телефонов, а заодно и связанных с ними представлений об опасности, заставляет енисейских часовенных принимать новые правила внутриконфессиональной жизни. В частности, эта проблема обсуждалась на соборах наряду с другими «опасными» вещами: штрихкоды, банковские карточки, ИНН и пр. На одном из енисейских соборов, который состоялся в 2014 году, поднимался вопрос о запрете использования мобильных телефонов. Как отмечали мои собеседники, «законодатели», пытавшиеся утвердить данный запрет, не смогли ничего сделать. Однако «разрешение» держать телефоны также не было провозглашено:

[Здесь был собор, решали, можно пользоваться телефонами или нельзя?] Такого решения как, чтобы можно, никто не устанавливал разрешения. Никто не поддакивал. Но если кто-то пользуется, то пусть приносит покаяние за это³⁸.

Часовенные старались регулировать использование средств связи и раньше, до того, как стали распространяться сотовые телефо-

37. ПМА, Тува, 2018.

38. Там же.

ны, то есть, в условиях тайги под запрет попадала «рация». Как и в истории с компьютером, речь шла о том, что «христиане» проводят время в праздности:

Почти каждый праздник жители деревни или хутора собираются вокруг радики и начинают разносить новости друг другу. Говорят большинство о ненужных вещах и сидят возле радики по многу времени, бывает часами, передавая трубки друг другу <...> Бывает, выходят в эфир в нетрезвом состоянии, что особенно не могут удерживать язык от излишней болтливости <...> И притом в христианских домах и даже в некоторых моленных домах стоят радики <...> Радиостанция также является бесовским кумиром³⁹.

Важное отличие телефона от радики — это «индивидуальность» устройства. Поэтому его запрет приобретает еще и измерение личной ответственности. В каком-то смысле телефон, а точнее, ограничение в его использовании становится неким механизмом формирования субъективного религиозного опыта и агентности:

[Получается, за телефон из братии исключают?] Такого как исключать не исключают, но он, как это, поставлено на совести у каждого человека <...> Для христианина с нашей точки зрения это недопустимо. Хотя что и пользуемся, но должен человек об этом задумываться. Нести покаяние. А если без зазрения совести все принимает, дак он, как говорится, потихонечку катится под гору. Вроде незаметно, а со стороны наглядно, что он под гору катится⁴⁰.

Сотовый телефон оказывается не только технически более сложным устройством, чем радика, но и семантически более насыщенным объектом. Различные характеристики «мобильника» притягивают эсхатологические мотивы и конспирологические теории, а его повсеместная распространенность насыщает быденную жизнь апокалиптическим драматизмом. Однако наряду с этим оказывается, что телефон способен продуцировать довольно сильные эсхатологические переживания, которые коррелируют с представлениями старообрядцев о вере и ее смысле в жизни человека.

39. Покровский Н., Зольникова Н. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 97.

40. ПМА, Тува, 2018.

Заключение

Концепции Вебба Кина и Биргит Мейер важны для исследования взаимоотношений старообрядцев и техники, поскольку они показывают, что любые материальные формы могут быть источником религиозного опыта. Кроме того, этот опыт может быть как позитивным (например, восхищение от контакта с божеством), так и негативным (страх перед сбывающимися пророчествами, в случае часовенных). Поэтому телефоны, телевизоры и компьютеры следует рассматривать как материальные формы воплощения божественных знаков и пророчеств: они выступают медиаторами религиозного опыта, продуцируя те или иные переживания священного. Это, тем не менее, не приводит к исключению различных технических устройств из повседневного обихода енисейских часовенных. Староверы создают собственные, «медийные», как я их называю, образы техники, которые позволяют удерживать баланс между трудовой практикой и апокалиптическим верованием.

В верховьях Малого Енисея (т.е. в Туве) старообрядцы-часовенные появились более 100 лет назад, а в нижнем течении — намного позднее, уже в советское время. Некоторым деревням всего лишь около 30 лет. Часовенные самостоятельно прокладывали дороги, осваивали речные маршруты, проводили электричество, завозили и использовали технику. Тем не менее, одна из важнейших особенностей старообрядческого мировоззрения заключается в склонности к обнаружению потенциально опасных объектов, которыми чаще всего оказывались различные технические устройства и инновации любого рода. Возвращаясь к концепции семиотических идеологий, следует подчеркнуть, что старообрядцы нацелены на распознавание знаков деятельности Антихриста в осязаемом мире. Прежде всего, это означает, что для старообрядческого сообщества скорее подозрительно отсутствие подобных угроз, чем их постоянное наличие. Парадокс заключается в том, что техника занимает важное место в жизни часовенных, и, более того, роль опасных объектов закрепляется за конкретными вещами лишь временно: запреты на их использование могут забываться.

Я объясняю данный парадокс столкновением нескольких интерпретационных рамок. Техника одновременно является и знаком сбывающихся в соответствии с текстом Апокалипсиса пророчеств, и необходимым средством жизнеобеспечения. В отличие

от протестантов, часовенные не считают экономическую успешность признаком избранности. Но установка на автономность хозяйства в их идеологии присутствует. В статье я приводил пример с личным транспортом, наличие которого позволяет староверам перемещаться, не контактируя с государством (т.е. не покупать билет по паспорту) или внешним миром (не питаться в придорожных кафе). Однако данная установка — это не просто желание избежать контактов. Пища, продаваемая в магазинах, или пенсия, получаемая от государства, тоже воспринимаются как «уловки», от которых настоящий христианин должен себя оберегать. Следовательно, надо обходиться своими силами, а произвести необходимое количество продуктов и заработать деньги невозможно без использования техники.

Последнее обстоятельство нельзя считать единственным, что объясняет столь широкое распространение технических устройств в поселениях часовенных и монастырях. Неоднозначность интерпретаций создают и сами материальные формы, поскольку они задают разные траектории взаимодействия с техникой. Например, холодильник, по большому счету, выполняет лишь одну функцию, которая четко определяется как хозяйственная. Кроме того, его устройство гораздо проще освоить, его возможно относительно легко починить в условиях сельского быта. С телефоном это сделать гораздо сложнее. Немаловажным является и то, насколько близко часовенные взаимодействуют с тем или иным предметом. К примеру, знакомство с компьютером и телевизором происходит чаще всего опосредованно. Но в то же время именно такие предметы оказываются «на острие» эсхатологических переживаний. В данном случае, религиозный опыт формируется не за счет реальной работы с устройством, но через визуальные (настенный лист) или текстуальные образы (письменные тексты, такие как «Повесть о чудесных событиях» и устные нарративы). Отдельно также отмечу, что независимо от источника, то есть, от той материальной формы, которая транслирует религиозные знаки, интерпретационные рамки, позволяющие определить устройство либо как собственно устройство, либо как знак конца света, не существуют изолированно друг от друга. Религиозный опыт заключается в их противопоставлении и пересечении. Поэтому, например, наиболее неоднозначным для староверов объектом является сотовый телефон, который, в соответствии с апокалиптическими описаниями, должен быть интерпретирован однозначно как «орудие Антихриста», но одновременно ока-

зывается необходим в повседневной жизни. Это делает телефон мощным источником персонального религиозного опыта, заставляя своего владельца практически ежедневно переживать сомнения по поводу необходимости его использования.

Библиография / References

- Ахметова М.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества современной России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011.
- Бобрецова А.* Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устыдилемов) в XX веке // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Под ред. С.А. Арутюнова и Т.А. Ворониной. М.: Наука, 2001. С. 87–98.
- Зольникова Н.* Мемуары А.Г. Мурачева, сибирского старовера-часовенного (конец XX — начало XXI в.) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. Новосибирск: СО РАН, 2010. С. 213–288.
- Зольникова Н.* Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 292–325.
- Иткина Е.* Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. М.: Русская книга, 1992.
- Костров А., Быкова Е.* «Две дороги — Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах // Res Humanitariae. 2016. Т. 20. С. 177–193.
- Лучшева З.* Старообрядческий рисованный лубок в собрании ГМИР // Женщина в старообрядчестве / Под ред. А.В. Пичугина. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. С. 196–201.
- Любимова Г.* Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник, 2017. № 2(55). С. 122–130.
- Панченко А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 122–141.
- Покровский Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 446–450.
- Покровский Н.* Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194–210.
- Покровский Н., Зольникова, Н.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.: РАН, 2002.
- Смилянская Е.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М.: РОО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области гуманитарных и социальных наук», 2003. С. 143–152.
- Татаринцева М.* Запреты и ограничения в религиозно-обрядовой и обыденной жизни у старообрядцев Тувы // Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015. С. 71–80.
- Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии. В 3-х томах. Книга 1 (т. 1-2) / Под ред. Н.Н. Покровского. М.: Языки славянской культуры, 2014.

- Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии. В 3-х томах. Книга 2 (т. 3) / Под ред. [Н.Н. Покровского], Н.Д. Зольниковой, О.Д. Журавель. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016.
- Akhmetova, M. (2011) *Konets sveta v odnoi otdel'no vziatoi strane: religioznye soobshchestva sovremennoi Rossii i ikh èskhatologicheskii mif* [The Doomsday in a Single Country: Religious Communities of Modern Russia and Their Eschatological Mith], M.: OGI.
- Bobretsova, A. (2001) "Nekotorye osobennosti pitaniia staroobriadcheskogo naseleniia Nizhnei Pechory (ust'tsilemov) v XX veke? [Some Aspects of Nizhn'aya Pechora Old Believers' Nutrition], in *Traditsionnaia pishcha kak vyrazhenie ètnicheskogo samosoznaniia*. M.: Nauka.
- Itkina, E. (1992) *Russkii risovannyi lubok kontsa XVIII — nachala XX veka* [Loubok Russian Popular Prints from the Late 18th — Early 20th Centuries]. M.: Russkaia kniga.
- Keane, W. (2018) "On Semiotic Ideology", *Signs and Society* 6 (1): 64–87.
- Kostrov, A., Bykova, E. (2016) "Dve dorogi — Dva puti": mirovozzrenie staroverov-chasovennykh v lubochnykh khudozhestvennykh obrazakh" ["Two Roads — Two Ways": Chasovennye Old Believers' Outlook from the Perspective of Loubok Images], *Res Humanitariae* 20: 177–193.
- Liubimova, G. (2017) "Modernizatsiia zemledel'cheskogo truda v kul'ture sibirskikh staroobriadtsev" [Modernization of Farming in Culture of Siberian Old Believers], *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2(55): 122–130.
- Luchsheva, Z. (2006) "Staroobriadcheskii risovannyi lubok v sobranii GMIR" [Drawing Loubok of Old Believers from the Collection of The State Museum of the History of Religion], in *Zhenshchina v staroobriadchestve*, pp. 196–201. Petrozavodsk: Izdvo PetrGU.
- Meyer, B. (2008) "Media and the Senses in the Making of Religious Experience: an Introduction", *Material Religion* 4(2): 124–135.
- Panchenko, A. (2015) "Komp'uter po imeni Zver': eshatologii i konspirologii v sovremennykh religioznykh kul'turakh" ["The Beast Computer of Brussels": Apocalyptic Imagination and Conspiracy Theories in Present Day Religious Culture], *Antropologicheskii forum* 27: 122–141.
- Panchenko, A. (2017) "The Beast Computer in Brussels: Religion, Conspiracy Theories, and Contemporary Legends in Post-Soviet Culture", *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 69: 69–90.
- Pokrovskii, N. (1993) "Gusli, patefony i televizory" [Gusli, phonographs and TV sets], in *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, pp. 446–450. SPb: Dmitrii Bulanin, XLVI-II.
- Pokrovskii, N. (1992) "Skitskie biografii" [Sketes' biographies], *Novyi mir* 8: 194–210.
- Pokrovskii, N., Zol'nikova, N. (2002). *Starovery-chasovennye na vostoке Rossii v XVIII-XX vv.* [Chasovennye Old Believers in the East of Russia in the 18th-20th centuries]. Moscow: RAN.
- Smilianskaia, E. (2003) "Rol' zapreta v sokhraneniі identichnosti konfessional'noi gruppy (po materialam staroobriadcheskikh obshchin)" [The Role of Restriction in Maintenance of Identity of a Confessional Group (on Material from Old Believers' Communities)], in *Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo na poroge tret'ego tysyacheletia*, pp. 143–152. M.: ROO "Sodeistvie sotrudnichestvu Instituta im. Dzh. Kennana s uchënymi v oblasti gumanitarnykh i sotsial'nykh nauk".

- Tatarintseva, M. (2015) “Zaprety i ogranicheniia v religiozno-obriadovoi i obydennoi zhizni u staroobriadtsev Tuvy” [Restrictions and Limitations in Religious and Ritual Life of Old Believers in Tuva], *Staroobriadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost*, pp. 71–80. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Uralo-sibirskii paterik: teksty i kommentarii* [Patericons of Urals and Siberia: Texts and Commentaries] 1 (1–2) (2014). M.: Iazyki slavianskoi kul'tury.
- Uralo-sibirskii paterik: teksty i kommentarii* [Patericons of Urals and Siberia: Texts and Commentaries] 2 (3) (2016). M.: Izdatel'skii Dom IASK.
- Zol'nikova, N. (2010) “Memuary A.G. Muracheva, sibirskogo starovera-chasovennogo (konets XX — nachalo XXI v.)” [A.G. Murachev's Memoirs, a Siberian Chasovennyi Old Believer (end 19th — beginning 20th century)], in *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv.*, pp. 213–288. Novosibirsk: SO RAN.
- Zol'nikova, N. (2001) “Skitskie pis'ma vtoroi poloviny XX veka” (Nizhnii Enisei) [Letters from sketes of the second half of the 20th century], in *Obshchestvennoe soznanie i literatura XVI–XX vv.*, pp. 292–325. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN.

АНДРЕЙ ТЮХТЯЕВ

Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-45-68>

Andrei Tiukhtiaev

Body and Sociality in New Age Pilgrimage

Andrei Tiukhtiaev — European University at Saint Petersburg (Russia). atiukhtiaev@eu.spb.ru

The paper explores the interaction with sacred places in New Age pilgrimage. There is a tendency in social theory of religion to define New Age spirituality as individualized form of religiosity in accordance with the notion of “private religion”. Such an interpretation is based on the priority of personal beliefs and narratives upon bodily aspect of religious experience and the ways of reflecting about it. The author claims that while the New Age pilgrimage does not necessarily imply identities and narratives shared by most of the participants, it is characterized by a common regime of interaction with the sacred and grassroot proselytism.

Keywords: secularization, sociality, New Age spirituality, pilgrimage, dolmens, body, natural symbols, sacred.

НА ФЕСТИВАЛЕ «Восхождение», который организуется возле Геленджика (пос. Возрождение, долина реки Жане) каждый год в конце сентября симпатизантами и последователями нового религиозного движения «Анастасия»¹, мне од-

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»).

Я бы хотел выразить благодарность за критику и комментарии Екатерине Хониновой, а также участникам «Антропологического кружка» в НИУ ВШЭ (г. Санкт-Петербург) Николаю Ссору-Чайкову, Алене Бабкиной и Анне Пивоваровой.

1. Новое религиозное движение «Анастасия» характеризуется призывом отказаться от городской жизни и создавать экологические поселения. Помимо этого, среди

нажды довелось быть слушателем лекции о славянской буквице. Фестиваль существует еще с середины 2000-х годов, а место его проведения является популярным туристическим и паломническим маршрутом благодаря расположенным здесь ритуальным сооружениям бронзового века (дольменам), в особенности с тех пор, как их упомянул в 1997 году в одной из своих книг автор серии «Звенящие кедры России» Владимир Мегре. Лектор — Георгий Левшунов, популярный в анastasийской и новоязыческой среде автор — известен под псевдонимом Иван Царевич, отсылающим к трактуемому в эзотерическом духе корпусу славянского фольклора. На фестивале его мероприятия были одними из самых посещаемых, и во время этого выступления собралось около 60 человек.

Рассуждения Георгия о буквице лежат в области криптолингвистики, предполагающей поиск в алфавите мистических смыслов, что позволяет выносить суждения о самых разных аспектах социальной жизни, включая, в данном случае, проблемы образования и доверия государственным, научным и образовательным учреждениям. В самом разгаре критического описания деятельности образовательных учреждений и призывов создавать экопоселения («родовые поместья»), культивировать альтернативный («естественный») образ жизни, основанный на «народных традициях», к выступающему подбежал малолетний ребенок. Лектор сразу же обратил на него внимание, напомнив публике о том, что именно дети являются главной надеждой в реализации анastasийской утопии, предполагающей, что люди откажутся от любого рода внешней институциональной медиации, будут жить сплоченными общинами в экологических поселениях и своими силами организуют обучение своих детей. Получение образования, в свою очередь, будет существенно отличаться от того, что происходит в современных школах, характеризующихся строгой дисциплиной и отсутствием поощрений к свободному мышлению. Ребенок в это время всячески избегал всех попыток его схватить

последователей этого движения распространены националистические и традиционалистские воззрения в отношении государственной политики, гендерных ролей и семьи. Подробнее см.: *Андреева Ю.О.* «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» / Изобретение религии: десекюляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.К. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 163–185.

и был очень подвижен. Это заставило Ивана Царевича заметить следующее:

Вот, видишь, что он делает? Всегда в движении. Всегда вот волна идет. Потому что эпоха волка — эпоха волны. А вы видите, люди, отформатированные лисой, вот так сели, замерли и готовы сидеть, полтора часа меня слушать, не шевелясь. Почему? Памятники потому что вы! Кому памятники? Да самому себе! Были бы живые люди, сидели бы так вот, двигались, там, шевелились, как будто, знаешь, такой лес. В лес заходишь, там деревья всегда шевелятся. Волны всегда шевелятся. Вот это живые люди. А если вы вот так вот сели, вот так вот, не шелохнувшись, уши только шевелятся там слегка, то все. Понимаешь? И вот как раз наша задача понять все-таки новое образование эпохи волка. Как нам в него самим войти и детям помочь красиво войти (Аудиозапись от 24.09.2016).

Эпохи «волка» и «лисы» — элементы специфической лексики, используемой автором при изложении миллениаристских нарративов, согласно которым несправедливая эпоха «лисы»² сменится эрой счастья и справедливости. Как видно, одним из знамений приближающегося нового мира является специфическое восприятие телесности. Дисциплина государственных образовательных учреждений ассоциируется здесь с телесным контролем, и такое вполне фукольдианского стиля замечание дополняется альтернативным видением общества. Подвижность тела оказывается маркером принадлежности к иному мировоззрению, в частности, к сообществам экопоселенцев из нового религиозного движения «Анастасия».

Необходимо отметить, что участники фестиваля далеко не всегда являются анастасийцами. Центр «Восхождение», при котором организуется одноименный фестиваль, привлекает самых разных людей, в том числе и тех, кто ничего не знает об анастасийцах и родовых поместьях и не очень-то стремится узнать, а столкнувшись с ними, совершенно необязательно испытает заинтересованную симпатию. Путешественники, оказывающиеся во время фестиваля или в течение летнего сезона в долине реки Жане, имеют различный образовательный, профессиональный и прочий социальный бэкграунд. Тот же Иван Царевич

2. Название подобрано таким образом, чтобы обозначить хитрость и коварство капиталистического и бюрократизированного мира.

часто является раздражителем для многих людей, не разделяющих его националистические сентенции, заявления о спасительной духовной миссии России и призывы следовать патриархальным версиям гендерных ролей, хотя многие именно ради этого и становятся его слушателями и читателями. Однако стремление культивировать иные в сравнении с городской жизнью, ассоциируемой с государственными учреждениями и не в последнюю очередь со школами, телесные привычки объединяет так или иначе всех.

Эта статья посвящена этнографическому описанию и анализу режима взаимодействия с сакральными локусами, распространенного среди путешествующих к долине реки Жане людей. Этот режим включает две составляющие, а именно телесное взаимодействие с сакральным и рефлексию над ним. Такая постановка вопроса позволяет обсудить проблему существования нью-эйдж духовности в условиях секуляризации. Нью-эйдж духовность зачастую рассматривают как предельно индивидуализированную форму религиозности, обозначаемую с помощью термина Томаса Лукмана «приватная» или «невидимая» религия³. Сам Лукман высказывался по поводу нью-эйдж духовности именно в таком ключе⁴. Хосе Казанова — автор контртезиса о публичном характере многих современных религиозных групп и движений — также не видел в нью-эйдж духовности, как и во многих появившихся на волне контркультуры 1960–1970-х годов новых религиозных движениях, публичные формы религиозности, способные на конкуренцию с секулярными институтами⁵.

В результате тенденция определять нью-эйдж духовность как разновидность приватной религии до сих пор распространена в академических работах. Штампы вроде *do-it-yourself religion* или *pick-and-mix religion*, отсылающие не только к индивидуализированности такой религии, но и ее синкретичному характеру, встречаются в работах представителей самых разных дисциплин. На эту ситуацию обращает внимание ряд исследователей,

3. Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Macmillan.

4. Luckmann, T. (1990) “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis* 51(2): 127–138.

5. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, pp. 4–5. Chicago: University of Chicago Press.

в частности социологи Вероник Альтглас⁶, Стеф Ауперс и Дик Хаутман⁷, а также антрополог Мэттью Вуд⁸. Видеть в нью-эйдж лишь продукт личного творчества слабо консолидированных людей — значит упускать из виду закономерности производства знания и устойчивые интерпретационные схемы, которые используются носителями идей нью-эйдж, а также то, как такого рода духовность может усваиваться в процессе социализации и влиять на формирование субъектности участников нью-эйдж практик.

Определение нью-эйдж как приватной религии/духовности, как и в целом взгляд на современную религию как на сферу индивидуальной креативности, а не совокупность конкурирующих с секулярными акторами учреждений, вытесняют наш объект исследования за пределы социального поля. На мой взгляд, справедливо замечание социологов Филипа Меллора и Криса Шиллинга, согласно которому теория секуляризации во многом полагается на свидетельства об идентификации и солидарности с неким комплексом верований, в то время как телесный аспект религиозного опыта упускается из виду⁹. Схожее свойство теоретизирования в рамках социальных наук описывает Брайен Тернер, говоря о том, что социология религии обычно оказывается подразделом социологии знания, игнорируя проблему телесности как ресурса для трансформации и рефлексии¹⁰.

Тело часто выступает одновременно как локус и медиатор сакрального¹¹. Однако использование тела в качестве основного медиатора во взаимодействии с объектами почитания может свидетельствовать о различных тенденциях. В рамках неинституциональной религиозности (каковой является нью-эйдж духов-

6. Altglas, V. (2014) *From Yoga to Kabbalah Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
7. Aupers, S., Houtman, D. (2006) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201–222.
8. Wood, M. (2010) "W(h)ither New Age Studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship", *Religion and Society* 1(1): 76–88.
9. Mellor, P.A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 29.
10. Turner, B. (2008) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, pp. 57–58. Los Angeles, London, Delhi, Singapore: Sage.
11. Куракин Д. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культуросоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. 2011. № 1–2. С. 61–63.

ность) такой выбор медиаторов свидетельствует о сильной индивидуальной автономии участников паломничества. Однако моя задача заключается в том, чтобы уловить, как телесность становится частью общего для всех паломников режима взаимодействия с сакральным и, соответственно, особой социальности, предполагающей схожие дисциплинарные практики и субъектность.

Паломничество и лиминальность

Утверждение о сакральности природных локусов и археологических памятников вроде дольменов в данном случае основывается на факте существования эмной концептуализации этих мест как особых и отличающихся от сферы повседневности, то есть профанного. «Паломничество» — это не только обозначение распространенной культурной практики, но и категория антропологической теории. Определение паломничества как посещения принципиально иного в сравнении с повседневностью места сформулировали Виктор и Эдит Тернеры в работе «Образ и паломничество в христианской культуре»¹². Несмотря на обширную критику этой книги, стремление фиксировать черты лиминальности в паломнических практиках не только сохранилось, но также было дополнено исследованиями сугубо секулярных контекстов, таких как туризм, также характеризующихся наличием лиминальных черт¹³. При этом категория лиминального в тернеровской версии синонимична дюркгеймианскому понятию сакрального¹⁴. Природные объекты и археологические памятники часто выступают в качестве мест, наделяемых особыми значениями, а их посещение сопровождается ритуальными и иными перформативными действиями¹⁵. Последние могут выражать чувство принадлежности к тем или иным сообществам,

12. Turner, V.W., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. N.Y.: Columbia University Press.

13. Graburn, N.H. (2004) “Secular Ritual: A General Theory of Tourism”, in S. Gmelch, A. Kaul (eds) *Tourists and Tourism: A Reader*, pp. 42–50. Long Grove: Waveland Press.

14. Olaveson, T. (2001) “Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner”, *Dialectical Anthropology* 26(2): 89–124.

15. Подробнее о концептах лиминальности и перформанса в исследованиях паломничества и фестивалей см.: Тухтияев А.Е. Паломничество как объект антропологического исследования // Археология и этнография понтийско-кавказского региона: Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Колесова, И.В. Кузнецова, Р.Ш. Кузнецовой. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 87–105.

воображаемым самыми разными способами. Содержанием перформативного действия служат коллективные ценности конфессионального, национального толка, либо сакральное место может превратиться в пространство для социальных экспериментов и пересмотра принятых идентичностей и нарративов. И в том, и в другом случаях паломничество выступает в качестве практики, в основе которой лежит идея инаковости, альтернативности некому реальному и/или воображаемому мейнстриму. Эту характеристику паломнических практик можно было бы исключить, если бы она, как полагали многие критики Тернеров, имела отношение исключительно к сфере этных категорий. Однако тот факт, что Виктор Тернер, не в последнюю очередь находясь под влиянием собственных религиозных предпочтений, видел в лиминальности универсальную составляющую многих ритуальных практик¹⁶, скорее говорит не о принципиальной ошибочности его аналитической модели, но о распространенной в разных культурных контекстах привычке.

Я хочу вернуться к лекции Георгия Левшунова и отметить другой интересный момент, не имеющий прямого отношения к теме выступления (образованию), но отсылающий к тому, что обмен информацией в рамках определенного коллектива должен происходить в специфическом месте.

Вся мудрость приходит из вещего леса. Лес. И то, что вам говорит Иван Царевич, это все пришло от Велеса — от вещего леса. Вот, видите? Вокруг нас кругом леса. И здесь мудрость познается гораздо лучше, чем если бы мы с вами сидели бы где-нибудь в помещении в центре Геленджика, да. То есть там более запутанные мысли, более запутанные образы и в моем сознании были бы, и в вашем сознании, восприятии. А здесь мы имеем свежий воздух, свежие мысли, свежее восприятие. И все стихии природы помогают нам открыть вот эту мудрость вещего леса (Аудиозапись от 24.09.2016).

Образы природных стихий объединяют социальное и ландшафтное воображение самых разных посетителей долины реки Жане. Фестиваль, во время которого выступал Иван Царевич, привлекает в основном людей из анastasийской и новоязыческой среды. В остальное время, особенно в июле и августе, в центре «Восхо-

16. Engelke, M. (2002) "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'", *Anthropology Today* 18(6): 3–8.

ждение» находится немало людей, плохо знакомых с этими специфическими сегментами современной российской религиозной жизни. Многие мои информанты узнавали что-то о «Звенящих кедрах России» и о дольменах лишь после прибытия в «Восхождение». Одной из них была Маргарита из Москвы, приехавшая с 3-летней дочерью и сестрой своего мужа. Маргарита узнала об этом месте благодаря знакомым, планировавшим организовать там семинар по йоге. Маргариту не интересовали анастасийцы ни до знакомства с ними, ни после. Главной целью ее приезда были созерцание природы и отдых от городской суеты.

М.: Это очень хорошее место, которое собирает в себе четыре стихии. Это земля, она очень плодородная, живая, так что это прямо даже ощущается. Это горы. Это вода, то есть речка или море. Воздух. <...> И солнце, собственно говоря. Поэтому здесь очень хорошо, очень живо, зелено, лес. Вообще это такая... ощущение, что ты прикасаешься к чему-то вечному, что существовало до тебя, будет существовать после тебя. Я не включаю центр, естественно, это просто те же окрестности, может, даже про те же дольмены, водопады. <...>

Исс.: Но такое ощущение вечности у тебя не возникает в других местах? Даже если поехать за город, там, в Подмоскowie, такое ощущение возникнет?

М.: [смеется], нет...

Исс.: Это же тоже природа, там тоже деревья, реки.

М.: ... нет, нет, немножко другое ощущение, совсем, радикально.

Исс.: Почему?

М.: Ну... не могу объяснить, почему. Потому что здесь хорошо, вот, мой критерий — это исключительно ощущения. У меня нет какого-то умозаключения по этому поводу, мне хорошо. В лесу хорошо, на речке мне хорошо. Даже сидеть здесь смотреть на горы, на людей, на место хорошо. На море хорошо. Это единственная точка опоры в оценке того, что происходило здесь, поэтому... я даже про это не очень размышляла, скажем так. Я скорее ощущала, задача была в этом. Не в умозрительное что-то, а, скорее, по ощущениям. Поумозаключать чего-то я и в Москве могу (Маргарита, 28 лет, г. Москва).

Полагаться на свои ощущения — важный троп в нарративах паломников. И он часто оказывается в связке с противопоставлением «города» и «природы» как принципиально разных локусов. «Город» рассматривается как нечто чуждое «природе», и даже

вблизи него почти невозможно приобрести опыт, который возможен в местах вроде долины реки Жане. В случае Маргариты важно также то, что центр «Восхождение» оказывается отделен от «природных стихий», в то время как объектами внимания оказываются горы, река, море, деревья и даже дольмены как нечто органично вписанное в ландшафт. Тем самым в своем нарративе Маргарита описывает опыт пребывания в «Восхождении» в качестве личного взаимодействия с «природой», которое главным образом выражается в культивация созерцательной чувствительности и сознательном избегании рационализации получаемого опыта.

Телесное взаимодействие с сакральным

Универсальные для паломников с полярными предпочтениями и культурным багажом дихотомия «города» и «природы» и стремление культивировать особые и отличные от «городского» телесное поведение и созерцательность составляют основу паломнического режима взаимодействия с сакральными объектами. К последним относятся, как правило, дольмены и различные элементы природного ландшафта. Следует отметить, что археологические памятники также вписываются в этот ландшафт, хотя и осознаются паломниками в качестве рукотворных объектов. В силу разделяемого многими паломниками в различных версиях перенниалистского нарратива¹⁷, в перспективе которого почти любая древняя культура (включая дольменостроителей) оказывается хранителем идеальной и тотальной духовной традиции, дольмены воспринимаются как результат деятельности людей, имевших с природой принципиально иные по сравнению с современным человеком взаимоотношения. Однако переоценивать степень усвоения такого рода нарративов несмотря на то, что один из них лежит в основе спровоцировавших массовое паломничество к дольменам книг «Звенящие кедры России», не стоит.

Нужно отметить, что солидарность, основанная на специфических нарративах, которые к тому же оказываются содержанием паломнического перформанса — одна из центральных проблем исследований самых разных паломнических практик. Напри-

17. Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, p. 35. Leiden: Brill.

мер, антрополог Катрин Раунтри изучает феминистски ориентированных новых язычниц, предпринимая паломничества к археологическим памятникам средиземноморских стран. Ее интерпретация основана на идеях Виктора Тернера и предполагает, что лиминальный контекст путешествия к сакральным местам создает условия для проигрывания разделяемых паломницами ценностей, в частности гендерного равенства, прецедент которого они видят в обобщенном популярном образе матриархальных обществ прошлого. По мнению Раунтри, способы телесного взаимодействия с археологическими памятниками (танцы, песнопения, медитации) оказываются тесно связанными с историческими нарративами и являются средством их воспроизведения и воплощения (*embodiment*)¹⁸.

Возможно, такая интерпретация верна в случае паломниц Раунтри, путешествующих небольшими группами вместе с гидом. На примере рассматриваемого здесь паломничества я не могу говорить о наличии единого сообщества. Поселившиеся в палаточном лагере люди, как, например, Маргарита, могут за все время своего пребывания ни разу не пообщаться с организаторами центра (если не учитывать необходимость зарегистрировать палатку у коменданта палаточного лагеря), не посетить ни одно публичное мероприятие и довольно выборочно подходить к установлению социальных контактов с другими обитателями долины реки Жане.

Другим свидетельством отсутствия масштабного интереса к нарративным практикам и публичным мероприятиям, посвященным альтернативной истории или националистической интерпретации дольменов, является небольшое количество вовлекающихся в них участников. Лекции Ивана Царевича в силу его экспрессивной манеры подачи материала, специфического юмора и даже некоторой эпатажности собирают достаточно много людей, однако это происходит, как правило, во время фестиваля, и зрители в основном принадлежат анастасийским или новоязыческим группам. В то же время один из самых тиражируемых и известных российских авторов в жанре альтернативной истории Александр Асов редко собирал на моей памяти больше десяти человек. Паломниками чаще посещаются те лекционные и дискуссионные мероприятия, которые посвящены здо-

18. Rountree, K. (2002) "Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body Through Sacred Travel", *Sociology of Religion* 63(4): 475–496.

ровому питанию и альтернативной медицине. Но и здесь могут возникнуть существенные разногласия. Если у анастасийцев популярна практика домашних родов¹⁹, то у не имеющих к этой среде отношения паломниц и паломников призывы к отказу от перинатальной медицинской помощи могут вызвать негативную реакцию.

Особой востребованностью и признанием пользуются занятия йогой, цигуном, различные виды гимнастики, танцы и хороводы, а также походы, предполагающие созерцание природных объектов. Посещение дольменов также является общей практикой, хотя она представляет собой, скорее, одну из опций в числе многих других духовных практик. Созерцание ландшафта и физический контакт с ним выступают в данном случае основанием паломнического поведения, необязательно строго регулируемого, но сводящегося к признанию пользы такого контакта.

Посещение дольменов обычно предполагает физическое прикосновение к ним, иногда занятия йогой и медитации. Распространен обычай проводить на дольменах ночь, расположившись рядом с ними или на крыше сооружения. Ко сну на дольменах прибегают как в индивидуальном порядке, так и в рамках коллективных духовных упражнений. С подачи организаторов центра во время фестиваля в ночь с 21 на 22 сентября желающие совершают подъем на гору Нексис близ Геленджика, на вершине которой располагаются два дольмена. Приведу описание этой практики из полевого дневника.

Весь путь к самой горе я провел, общаясь с Маргарет (туристка из Нидерландов), но старался следить также за тем, что происходит вокруг. Заметил, что пара человек на полпути развернулись. Их за это обозвали «туристами». Все шли парами или по одному, и этот порядок сохранялся все время, нарушившись лишь на 2 часа утром следующего дня во время хороводов, но в них участвовали также не все, примерно 2/3 присутствующих. Ко второму часу ночи мы добрались до вершины. Некоторые люди «пообщались» с дольменами (кто-то прикоснулся руками, иногда люди сидели у фасада сооружения). Большая часть людей сидела на камнях — огородке двора. Несколько человек пошли спать на «солнечный» дольмен. Большинство, и я вместе с ними, осталось на «лунном». Мы про-

19. Пивоварова А.М. «Забывтая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 106–127.

снулись в 5:00, чтобы встретить рассвет. Солнца так и не увидели, небо было плотно затянуто тучами. Многие продолжали группироваться парами-тройками, кто-то был сам по себе, но тут инициативу в свои руки взяла одна молодая девушка. Она призвала многих людей хороводить, играть и петь. К ней присоединился «солнечный бард» Роман Мокроусов. Он пел часа полтора, по сути, дал полноценный концерт. Люди встречали его очень хорошо. Стали хороводить вокруг барда. Те, кто не хороводили, реагировали на песни положительно, иногда подпевали. Несколько человек встали лицом на восток с распростертыми руками. Кто-то немного удалялся от основной толпы, чтобы выполнить некоторые йоговские и гимнастические упражнения. Хороводники подбадривали друг друга, призывали улыбаться, обнимались. Пару раз устраивали коллективные объятия. Ближе к 9 часам утра мы начали спускаться. На обратном пути многие обсуждали свои ощущения от самого похода и дольменов (Полевые заметки от 21–22.09.2016).

Итак, выходя поздно вечером, участники направляются от центра к горе пешком, и использование какого-либо специального транспорта не приветствуется. Достигнув вершины горы (398 метров над уровнем моря), паломники располагаются на ночлег возле дольменов и непосредственно на самих сооружениях. Пробудившись, кто-нибудь, как правило, из активных участников начинает песнопения, которые постепенно переходят в массовый хоровод. Не все примыкают к хороводу, некоторые паломники используют предрассветное время ради занятий йогой или гимнастикой, кто-то остается сидеть в медитации на дольмене. Взаимодействие с местом, таким образом, может быть индивидуальным и непосредственным, а может сочетаться и с физическим контактом с другими людьми. При этом такой контакт необязательно сопровождается знакомствами и установлением социальных связей. Участники восхождения на Нексис держатся отстраненно друг от друга, общаясь обычно с теми, кого знают и с кем решили идти вместе. Я был одним из немногих, кто стремился общаться с другими людьми (что было обусловлено спецификой работы), если не считать гостью из Нидерландов, путешествующую по «местам силы» по всему миру, которая рада была найти во мне собеседника, знающего английский (по-русски она не говорила). Однако во время подъема на гору и пребывания у дольменов можно наблюдать некоторые мягкие формы социального контроля. Передумавшие идти к горе в силу дальности

дистанции (более 7 километров) паломники были маркированы как «туристы». На самой горе Нексис паломники часто зазывали друг друга в хоровод, подбадривали, приветствовались объятия. Именно на хоровод пришелся пик социальности, которая затем стала постепенно угасать, и на обратном пути никто уже не обращал внимание на то, кто и как добирается в центр. Большинство участников использовали попутные автомобили и общественный транспорт.

Внимательность к способам передвижения в паломничестве, стремление максимизировать задействование тела во время путешествия — важная черта подобных практик, отмечаемая многими исследователями. Один из ярких примеров — пеший путь в Сантьяго-де-Компостела, аутентичность которого измеряется именно способом передвижения, предполагающим разделение между настоящими, то есть пешими, «паломниками» и пользующихся автомобилями и автобусами «туристами»²⁰. «Турист» — универсальный маркер «другого» в различных путешествиях, синоним поверхностности, отсутствия стремления к переживанию подлинного опыта²¹. Аутентичность является не только эмным термином, но, как и в случае с «паломничеством» и «лиминальностью», представляет собой важную категорию антропологического анализа, тесно связанную с различными способами концептуализации в том числе и паломнического опыта в различных культурах. При этом связь категории аутентичности с теми или иными нарративами необязательна. В некоторых исследованиях европейских паломничеств подчеркивается факт отождествления «подлинных паломников» с паломниками Средневековья, а вместе с этим и с образом Европы как таковой, что помещает паломнические практики в единое культурное поле с историческими нарративами как материалом общеевропейской идентичности²². Впрочем, в том же пути Иакова можно встретить и неевропейцев, а также людей как религиозных, так и секуляристски настроенных, потому единую интерпретацию данной практики вряд ли можно обнаружить. Таким образом, категория аутентичности яв-

20. Frey, N.L. (1998) *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*, pp. 17–18. Oakland, California: University of California Press.

21. MacCannell, D. (1976) *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*, p. 97. L., N.Y.: The Macmillan Press.

22. Jansen, W. (2012) “Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage”, in W. Jansen, C. Netrmans (eds) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1–18. L., N.Y.: Routledge.

ляется более устойчивой и универсальной, нежели определенные нарративы, включая и перенниалистские, которые во время похода на гору Нексис большинством участников не воспроизводились (хотя кто-то и мог иметь их в виду).

Субъектность и социализация

Взаимодействие с сакральными локусами посредством телесных контактов и созерцания (или «ощущений») — основные составляющие того режима телесности, который можно наблюдать среди жителей «Восхождения». Этот режим имеет прямое отношение к категории аутентичности. Аутентично то, что соответствует «ощущениям» как результату культивации тела субъекта. Как видно из интервью с Маргаритой, «ощущения» относятся к категории «природы», в то время как «город» ассоциируется с «умом» и невниманием к внутреннему состоянию индивида («поумозаключать я и в Москве могу»). Такой взгляд на собственную субъектность распространен среди большинства встречавшихся мне паломников.

Артур, молодой человек 30 лет, приехал в «Восхождение» ради развития своих нумерологических навыков, а также знакомства с единомышленниками. Каждый день я мог наблюдать, как он упражняется в весьма популярной эзотерической практике и иногда предлагает соседям по столику в кафе бесплатно составить прогноз на их дальнейшую жизнь, выявить сильные стороны их личности, помочь советом. Артур, в отличие от Маргариты, хорошо знаком с серией книг «Звенящие кедры России», с большой симпатией относится к идее «родовых поместий» и сам думает о том, чтобы переехать в экопоселение. У него уже есть знакомые в анастасийских поселениях, в которых он одно время жил в качестве волонтера, помогая местным жителям в хозяйственных делах и приобщаясь к их образу жизни. Непосредственное отношение к анастасийскому способу организации питания относится практика сыроедения, считающаяся одной из наиболее подходящих для человека диет, пусть и сложной для применения в современных условиях. Так или иначе, многие анастасийцы, как и другие паломники «Восхождения», рассматривают сыроедение в качестве эффективной не только диетарной, но и духовной практики, а также являются, как минимум, вегетарианцами. Артур о своем опыте рассказывал следующим образом:

Мы в день на 50 рублей, короче, жили. Причем ели натуральное, сырое, проростками питались, на 50 рублей вообще. Самая лучшая еда у нас была. И вот это крутой опыт, но тут, опять же, я столкнулся со своим умом, он меня развел опять. С Питера парень мой знакомый позвонил и сказал: «тут есть работа, можно три тысячи в день зарабатывать». Ну это было правда действительно. Ну и он говорит: «приезжай». Ну и я думаю, тут как бы душевное место, а там как бы вот можно денег заработать, и я вот поперся туда. Приехал, ну были препятствия кое-какие, я внимания на них не обратил, хотя можно было обратить, вот. Сейчас я бы уже не поехал. Ну и в итоге я вот уехал, там что-то зарабатывал деньги, в общем, новую специальность освоил, всякой фигней занимался, ну реально зарабатывал. <...> Ну в целом там, 2-3 тысячи в день можно было зарабатывать. Но это все у меня в итоге на дорогу, на еду все уходило, и я понял, что я короче месяц просто вот слил, можно сказать, и в итоге к Роману обратно вернулся, я там в общем-то еле заработал, но при этом там уже проект как бы начал завершаться. Я после завершения приехал, и ребята начали разъезжаться. Я понял, не надо было уезжать, то есть я там нужен был, надо было все-таки сердце свое слушать (Артур, 30 лет, г. Санкт-Петербург).

В данном случае идиома «слушать свое сердце» выражает необходимость оставаться в среде жителей экологических поселений, где особенно легко практиковать сыроедение и не зависеть финансово от «города». Опора на «интуицию», «ощущения» или «отклики со стороны сердца» — все это распространенные способы говорения о приобретении в различных духовных практиках знаний и опыта. Они связаны с тем, что жители «Восхождения» помещают критерий истинности внутрь индивида. При этом не только «ум» может стать препятствием на пути к правильному образу жизни. «Городские» привычки в рассказах паломников становятся причиной невозможности приобщиться к ресурсам, предоставляемым сакральным местом, даже если его обитатели кажутся человеку близкими по взглядам людьми.

Исс.: Ты сказала, что здесь много людей, близких тебе по идеологии. А ты имеешь в виду какую идеологию, что для тебя идеология?
 А.: Ну, не идеология, а даже если взять же интересы и направленность, да, то есть ты не только... ну... как сказать, заморожен тем, что ты в городе, да, вертишься там, проучился, проработал, да, в целом, смысла особо в жизнь не вкладываешь, а только деньги зарабаты-

вать, машину, квартиру покупать. И есть нечто большее, об этом все говорят. И, ну я это чувствую, очень много вижу, и тут есть люди, которые видят это тоже, чувствуют. И вот это вот близко, то есть, как подобное к подобному притягивается. Ты оказываешься там, где это происходит, вот. Мы пытались сюда в прошлом году доехать, видимо было не время, потому что мы, например, с Сашей не очень здоровый образ жизни такой вели, да, ну и не срезонировали совсем. В итоге место нам это закрылось, как бы не пустило. Видишь, приехали в этом году, планировали ненадолго, а остались, вот, считай уже больше, чем месяц. Затянуло и не выпускает теперь (Анна, 21 год, г. Москва).

В последней цитате примечательны два момента. Во-первых, паломница противопоставляет обитателей «города» и долины реки Жане по принципу приверженности консюмеризму и наличия интереса к вопросам духовности. Во-вторых, моя собеседница относит себя к категории людей, которые способны культивировать особого рода чувствительность. Однако сразу после этого она приводит историю о неудаче, приведшей к невозможности находиться в паломническом месте. В качестве причины этой неудачи Анна указывает нездоровый образ жизни. «Не срезонировали совсем» — фраза, с помощью которой паломница описывает накладываемые на себя моральные обязательства, исполнение которых становится залогом удачной поездки к сакральному месту.

Таким образом, режим взаимодействия с сакральными локусами тесно связан со специфической субъектностью, свойственной культуре нью-эйдж. В частности, ее описывают Стеф Ауперс и Дик Хаутман в статье «За пределами духовного супермаркета: социальное и публичное значение нью-эйдж духовности»²³. Эта субъектность основана на оппозиции ложной и истинной личности, и ее можно встретить в самых разных религиозных и секулярных культурах (например, у неопятидесятников²⁴), хотя Ауперс и Хаутман говорят о ней исключительно в контексте обсуждения нью-эйдж духовности. При этом истинное и ложное, или поверхностное «я», — это не только модель

23. Aupers, S., Houtman, D. "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality".

24. Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

субъекта, но и способ описания социальной реальности. Поверхностное «я» или «эго» относится к отчуждающим институтам общества, которые это «эго» и воспитали. Город, церковь, медицина, образование, наконец, коммерческие корпорации видятся в такой перспективе как плохие воспитатели, движимые не всегда добрыми намерениями в отношении своих подопечных или клиентов. Истинное «я» в культуре нью-эйдж отсылает к трансцендентному — божественной природе человека, его духовной сути, не связанной с опытом социализации и пребывания в различных государственных дисциплинарных учреждениях (например, в школе).

Вместо этого паломники вырабатывают свои дисциплинарные практики, к следованию которым всячески мотивируют друг друга. Не только популярные спикеры вроде Ивана Царевича предлагают отойти от привычного школьно-университетского формата лекции («готовы полтора часа сидеть, меня слушать не шевельсь»), но и каждый каждому может стать в паломничестве агентом социализации. Эта социализация предполагает включение в специфические социальные сети, одной из важных точек которых является центр «Восхождение». Кроме того, такие сети могут выстраиваться вокруг экологических поселений анастасийцев, либо вокруг городских клубов и школ йоги, а также отдельных преподавателей, предлагающих освоить различные инструменты духовного развития.

В случае Анны, которая смогла со второй попытки приехать со своим спутником к дольменам, наставником выступает она сама, однако это не значит, что общение с паломниками не повлияло на ретроспективное умозаключение об изменении образа жизни как причине успешного паломничества. Такие выводы и решения позиционируются как личные, но являются результатом пребывания в среде нью-эйдж паломников. Моя соседка по палаточному лагерю Юлия из Москвы, имевшая до этого опыт прихожанки одной из харизматических христианских церквей, приехала к дольменам в рамках десятидневной медитационной программы, организованной двумя преподавателями йоги из Москвы и Усинска. Юлия приехала в долину реки Жане и на следующий год, не вовлекаясь в жизнь центра «Восхождение», но предпочитая созерцание и контакт с природой, общение с немногочисленным кругом людей (включая меня), а также занятия йогой с организатором того самого медитационного ретрита. Юлия так отзывалась о своем опыте:

Исс.: Что ты будешь делать в городе, чтобы сохранить те навыки, которые ты здесь приобрела?

Ю.: Ну, мне, чтобы сохранить эти навыки, придется... не придется, мне... ну, я буду медитировать, ну, утром и вечером и йогой заниматься. Йога — это вообще самое важное, что я здесь приобрела. Я никогда до этого с ней не сталкивалась так, никогда ей не занималась, вот. А здесь попробовала и поняла, что это, наверное, ну, что это войдет в мой привычный образ жизни, вот. <...> Я буду много читать, мне очень много книг посоветовали здесь. Я может быть даже найду себе какого-то духовного проводника в Москве, духовника наставника, который мне поможет. Ну, я буду что-то делать да, это... я говорю, что это да, это был очень мощный старт (Юлия, 21 год, Москва).

Такого рода отзывы о поездке в «Восхождение» — распространенный жанр рассказов, в центре которых оказывается мотив прозрения, осознания необходимости придерживаться определенных телесных практик, прежде всего, физических упражнений, медитаций и диет. Подобные мотивации всячески поощряются паломниками друг в друге. Я и сам вместе с Юлией и примкнувшей к нам Дарьей бывал на занятиях йогой, к посещению которых девушки всячески друг друга подталкивали и регулярно делились впечатлениями о своих практиках. С Дарьей, приехавшей в «Восхождение» из Абхазии (там она живет с матерью, неплохо знакомой с анастасийской средой), я встретился благодаря тому, что по утрам ходил в кофейную лавку. Работа в ней позволяла Дарье иметь небольшой источник денег и чем-то занять себя, помогая владельцу этого небольшого коммерческого предприятия. Впрочем, вскоре она выбрала более свободный режим, отказалась от этой подработки и посвятила свое время йоге, прогулкам, чтению и общению со мной и Юлией. Когда я рассказал Дарье, что решил перестать пить кофе и стал отдавать деньги в качестве благодарности преподавателю йоги, к которому мы вместе ходили по утрам, это вызвало у нее восторженную реакцию.

А, слушай, как круто! Скажи? Это прям прорыв! Это прям духовный рост [смеется]. Ты чувствуешь? То есть заменил вредную привычку просто на мегаполезную. Во-первых, ты делаешь пользу для своего организма, а, во-вторых, ты как бы делаешь, благотворительностью занимаешься, то есть делаешь пожертвование. Я считаю, потому

что это же необязательно отдавать же, ну вообще, короче и к карме плюс и вообще (Дарья, 22 года, г. Сухум).

Помимо поощрения отказа от стимулятора и его замены на рассматриваемую в данной среде как полезную для здоровья йогу, Дарья особенно приветствует реципрокные отношения, которые завязались у меня с преподавателем йоги. Благодарительность в форме пожертвования за проведенное занятие интерпретируется через эзотерически понятый концепт кармы, предполагающий позитивное воздаяние за такие поступки, который в данном случае легитимирует включение в новые для меня социальные отношения.

Чистота и телесность

Другой важный аспект концептуализации паломнического опыта предполагает его выражение посредством того, что Мэри Дуглас называла «естественными символами»²⁵. Телесность паломнического опыта важна не только как непосредственный физический контакт с сакральными локусами, тело также выступает одним из ключевых символов в сочетании с категориями сакрального, профанного, чистого и грязного. Когда Юлия рассказывала о своих планах сделать йогу и медитацию частью своей городской повседневности, она подчеркнула следующее:

Придется медитировать с утра и вечером. Сейчас я этого не делаю, поскольку сейчас я просто отдыхаю, мне как бы не о чем париться, когда я нахожусь здесь. Здесь все хорошо, здесь все есть. Еда есть, люди улыбаются, ты отдыхаешь, тебе некуда спешить. Зачем здесь париться в принципе? А вот когда ты вернешься уже там в Москву или вообще в свой город, тогда тебе понадобится снова эта чистка сознания, потому что по-другому там невозможно. Я испытала это на себе, когда твое сознание копит-копит-копит-копит все, что ты каждый день, вот эти огромные потоки различной информации, которую ты получаешь каждый день, и не очищается еще при этом (Юлия, 21 год, г. Москва).

Медитация в духовных практиках паломников не является существенно ментальным упражнением. Когда я попросил уточнить од-

25. Douglas, M. (2002) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. L., N.Y.: Routledge.

ного преподавателя йоги, как осуществляется то, что он называл «вспоминанием себя», он ответил: «С прямой спиной». Телесное и ментальное в данном случае неразделимы. В рассказе Юлии «город» выступает как нечто, что «загрязняет» человека на психологическом уровне. Медитация, в свою очередь, очищающая практика, которая при этом не так необходима во время паломничества, которое само по себе представляет собой «чистое» пространство. Как гласил один из анонсов йога-ретрита в «Восхождении»:

Занятия йогой на местах силы способствуют скорейшему очищению тонкого человеческого тела от информационного мусора современной цивилизации и раскрытию потенциала сознания (Полевые заметки от 26.07.15).

Сакральные локусы обретают в такой перспективе способность к благотворному «очищающему», целительному действию. Внимание к физическим недомоганиям и телесным выделениям часто позволяет находить материал для рефлексии, в рамках которой тело выступает метафорой общества, очерчивающей социальные границы и выражающей представления о правильном и неправильном поведении²⁶. Во время моего полевого исследования в «Восхождении» как обитатели палаточного лагеря, так и многие местные жители периодически заражались инфекцией, происхождение которой так и осталось неизвестным. Инфекция давала знать о себе внезапно и приводила к одно- и двухдневным недомоганиям, связанным с желудочно-кишечным трактом, а затем почти бесследно исчезала даже при отсутствии медикаментозного вмешательства. Подобные страдания со многими местными и отдыхающими, включая моих соседей по первому месту жительства, а также арендаторов жилья, однажды пришлось разделить и мне. Если местные жители, как правило, не подвергали данное событие рефлексии и удовлетворялись уходом болезни, то для паломников оно приобретало совсем иные смыслы, что можно увидеть в следующей цитате.

И даже вот те чистки, которые со всеми нами происходят. Просто здесь выше энергия. Это чувствуется, это действительно есть. Плюс

26. Douglas, M. (2001) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, p. 116. L., N.Y.: Routledge.

йоги создают, дольмены стоят, да, это все, то есть как бы оно сохраняется, каждое действие, которое тут происходит. И люди, если так посмотреть в целом, они довольно-таки, да, все такие благостные ходят. Поднимается вибрация выше, и наше тело начинает перестраиваться, находясь в этом всем поле, и происходят чистки. Они обычно так и происходят, через боли, отравления, ну, это естественно как бы, вот. Через болезни это все из тебя начинает выходить, проявляться. И люди, я вот так тоже наблюдаю, меняются немного. Ну, то есть вот, по моим наблюдениям, становятся тоже такие больше на пути радости. Ну просто место такое (Анна, 21 год, г. Москва).

Благодаря различным практикам, проводимым йогами и прочими паломниками, дольмены, по мнению информантки, приобретают особенные свойства. Слова о «высоких» и «низких» вибрациях отражают представление о правильном и неправильном образе жизни, которое ассоциируется с противопоставлением «города» и «природы» как профанной и сакральной сфер. Оперирование «естественными символами» позволяет связывать на уровне интерпретации физические недомогания с представлениями о морали и встраивать их в единую космологию²⁷. В такой перспективе тело паломника выступает полем битвы между профанным «городским» миром и сакральной «природой».

Заключение

Описанный режим взаимодействия с сакральными локусами и дисциплинарные практики вроде йоги и диет тесно связаны в нарративах паломников с бинарной субъектностью, телесной медиацией, а также «естественными символами». «Истинная» или «аутентичная» личность культивируется посредством полного или частичного отказа от приобретенного в мейнстримных дисциплинарных учреждениях опыта и включения в альтернативные социальные сети и практики. Идея дисциплины тела лежит в основании паломнических практик самых разных людей, так или иначе имеющих отношение к нью-эйдж духовности благодаря включенности в йога-проекты или движения вроде «Ана-

27. Mellor, P., Shilling C. (2014) *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change*, p. 73. LA, London, New Dehli, Singapore, Washington DC: Sage.

стасии». Паломничество представляет собой пространство со специфическим режимом социальности, где распространен низовой прозелитизм, подталкивающий если не к регулярному участию в жизни сообществ, то к вовлечению в социальные сети, основанные на приверженности свойственным культуре нью-эйдж оздоровительным практикам.

При этом верования и нарративы не могут выступать индикаторами принадлежности индивида к определенному коллективу или его отождествления с какой-либо социальной практикой, включая участие в конструировании сакральности тех или иных локаций. Однако даже в случае отсутствия единого сообщества с более-менее четкими контурами, общими нарративами и способами идентификации, а также авторизованным центром экспертов, мы можем наблюдать, как паломничество к природным объектам и археологическим памятникам характеризуется общим режимом взаимодействия с сакральным пространством.

Библиография / References

- Андреева Ю.О. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» / Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.К. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 163–185.
- Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. № 18. 2013. С. 300–320.
- Куракин Д. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культуросоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. 2011. № 1–2. С. 56–74.
- Пивоварова А.М. «Забытая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 106–127.
- Тюхтяев А.Е. Паломничество как объект антропологического исследования // Археология и этнография понтийско-кавказского региона: Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Колесова, И.В. Кузнецова, Р.Ш. Кузнецовой. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 87–105.
- Altglas, V. (2014) *From Yoga to Kabbalah Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
- Andreeva Yu. (2015) “Tvorit’ rai na zemle”: kul’t zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii “Anastasiia [“To create paradise on Earth”: the cult of land and nature in new religious movement *Anastasia*], in J. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: dsekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste*, pp. 163–185. SPb.: Izdatel’stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.

- Aupers, S., Houtman, D. (2006) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201–222.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, M. (2002) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, New York: Routledge.
- Douglas, M. (2001) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.
- Engelke, M. (2002) "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'", *Anthropology Today* 18(6), 3–8.
- Frey, N.L. (1998) *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Oakland, California: University of California Press.
- Graburn, N.H. (2004) "Secular ritual: A General Theory of Tourism", in S. Gmelch, A. Kaul (eds) *Tourists and Tourism: A Reader*, pp. 42–50. Long Grove: Waveland Press.
- Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Jansen, W. (2012) "Old routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Netrmans (eds) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1–18. London, New York: Routledge.
- Kormina, J. (2013) "Gigiena serdtsa": distsiplina i vera «zanovo rozhdeniye» kharizmaticheskikh khristian [«Hygiene of the Heart»: Discipline and Faith of the "Born Again" Charismatic Christians], *Antropologicheskii forum* 18: 300–320.
- Kurakin, D. (2011) "Modeli tela v sovremennom populiarnom i ekspertnom diskurse: k kul'tursotsiologicheskoi perspektive analiza" [Models of the body in contemporary popular and expert discourse], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 1–2: 56–74.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Macmillan.
- Luckmann, T. (1990) "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological analysis* 51(2): 127–138.
- MacCannell, D. (1976) *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*. London, New York: The Macmillan Press.
- Mellor, P.A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 27–38.
- Mellor, P., Shilling C. (2014) *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.
- Olaveson, T. (2001) "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", *Dialectical Anthropology* 26(2): 89–124.
- Pivovarova, A. (2013) "«Zabytaia» platsenta: simvolicheskie deistviia v sovremennoi praktike domashnikh rodov" [The 'Forgotten' Placenta: Symbolic Acts in Modern Home Birth Practice] *Antropologicheskii forum*, *Antropologicheskii forum* 19: 106–127.
- Rountree, K. (2002) "Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body Through Sacred Travel", *Sociology of Religion* 63(4): 475–496.
- Tiukhtiaev, A. (2018) "Palomnichestvo kak ob"ekt antropologicheskogo issledovaniia" [Pilgrimage as the Object of Anthropological Study], in *Arkheologiya i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona*, pp. 87–105. Krasnodar: Kubanskiy gos. un-t.

- Turner, B. (2008) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Los Angeles, London, Delhi, Singapore: Sage.
- Turner, V.W., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Wood, M. (2010) "W(H)ither New Age Studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship", *Religion and Society* 1(1): 76–88.

СВЕТЛАНА ТАМБОВЦЕВА

Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеЯСветной Грамоты

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-69-101>

Svetlana Tambovtseva

VseiaSvetnaia Gramota: Kabbalistic Hermeneutics and Utopian Comparative Studies

Svetlana Tambovtseva — Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences; European University at Saint Petersburg (Russia). stambovtseva@eu.spb.ru

Post-Soviet cultural landscape is characterized by considerable popularity of nationalistic ideas and narratives applying conspiratorial explanatory models and suggesting various versions of “alternative history”, which are framed, in particular, within amateur concepts of language — a sort of cryptolinguistics. This discourse is illustrated here with the case of the so-called “Vseiasvietnaia gramota” (“World-wide Writing”), a teaching, according to which an esoteric Slavic alphabet “encodes” the entire universe. The doctrine’s discursive design and interpretative patterns give us an opportunity to track the connections between Western esotericism, history of philology, and nationalism.

Keywords: Vseiasvetnaia Gramota, Book of Vles, cryptolinguistics, Arian myth, conspiracy theories, alphabet mysticism.

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»). Автор выражает благодарность за помощь в работе над статьей Евгению Файвужинскому, Александру Панченко, а также организаторам и участникам летней школы «Пересборка социальной антропологии в России: история, социология, этнография» (Тюмень, 5–11 августа 2019 г.).

Введение. Этимологическая версия «плана Даллеса»

21 МАРТА 2018 года в «Литературной газете» была опубликована статья под названием «Мина замедленного действия, заложенная Максом Фасмером, или на каком языке мы говорим». По мнению автора этого текста, журналиста Владислава Писанова из Челябинска, «Этимологический словарь русского языка» М. Фасмера представляет собой «идеологическую диверсию, гуманитарную бомбу, осколки которой долетели до наших дней и укоренились в сердце российского языкознания», поскольку он призван доказать, что «русская речь произошла из огромного ряда заимствований», а «русского языка как бы не было, пока не понабрали слов из других языков». Немецкий исследователь, согласно сюжету, изложенному в статье, действовал в соответствии с проектом «лингво-политической фрагментации русской империи» (предполагающим, в частности, «создание искусственной украинской лексики»), предложенным членом «мистического общества Аненербе» и лингвистом Георгом Шмидт-Рором. С этой целью, используя в качестве информантов узников концлагерей, Макс Фасмер якобы собирал материал для словаря. При прочтении статьи становится понятно, что автор смешивает диахронию и синхронию, индоевропейские соответствия и прямые заимствования и читает этимологический словарь как словарь иностранных слов, всякий раз делая выводы в «этнолингвистическом» духе:

Взять хоть ту же нашу, воспетую мамами и поэтами, березку. Если заглянуть в основополагающий для российской науки «Этимологический словарь русского языка» Макса Фасмера, то выясняется, что русские не знали, как назвать это дерево, пока им не «подсказали»: от др.-инд. *Bhūjās*, а также от алб. *Bardh* «белый», гот. *Wairhts* «светлый, блестящий». В Индии нет берез? Ну и что? Они ведь белые!¹

Статья заканчивается выпадом в сторону официальной лингвистики, в особенности «академиков, получивших свои степени на компаративистике». Таким образом, составляющие сюжета

1. Писанов В. «Мина, заложенная Максом Фасмером» // Литературная газета. 2018. № 12 (6636). 12.03.2018 [электронная версия — <http://www.lgz.ru/article/-12-6636-21-03-2018/mina-zalozhennaya-maksom-fasmerom/>, доступ от 10.01.2019].

о заговоре довольно в данном случае довольно узнаваемы: здесь и фашистская мистическая организация, и предатели русской культуры — компаративисты, унаследованные напрямую из конспирологической культуры сталинской эпохи, и их общая программа по уничтожению России. Фактически перед нами лингвистическая версия «плана Даллеса» (точнее, вариация сюжета оккультной войны), ведь посягательство на русский язык воспринимается как непоправимый ущерб единству России, ее политическому благополучию и национальному самосознанию.

Как и почему именно язык становится столь значимым для постсоветских теорий заговора? Каковы траектории возникновения лингвистической конспирологии на русской почве и как они связаны с тенденциями филологической науки Нового времени? Каковы режимы их восприятия и бытования, когнитивные и социальные функции? Таков круг вопросов, которые так или иначе будут затронуты в этой статье.

ВсеЯСветная Грамота: алфавит, учение, движение

Для постсоветского культурного ландшафта характерна большая популярность националистических идей и нарративов, использующих конспирологические объяснительные модели и предлагающих различные версии «альтернативной истории», в рамках которой особое место занимают представления о языке; такие модели можно обозначить как «криптолингвистические». Термин «криптолингвистика», предложенный В.Н. Базылевым, описывает непрофессиональные суждения о языке, в основе которых лежит представление о присущих ему скрытых смыслах и возможностях².

Одним из ярких примеров криптолингвистического учения, вокруг которого сформировался достаточно широкий круг последователей, является *ВсеЯСветная Грамота* (далее — ВГ). Лидером и основателем движения был Ананий Федорович Абрамов (1938–2019, впоследствии стал использовать двойную фамилию Шубин-Абрамов), который изложил свою доктрину в так называемом «Буковнике»³ и нескольких десятках «бюллетеней» ВГ, а также создал одноименную общественную организацию.

2. Базылев В.Н. Криптолингвистика. М.: Флинта, 2012.

3. Машинописная брошюра, своего рода букварь ВГ, иллюстрированный художницей Н.В. Косыревой.

Общедоступные сведения о ВГ весьма скупы — мы мало знаем и о том, как и когда формировалось движение, и о его вдохновителях. Начало распространения знаний о ВГ ее адепты датируют 1979 г., но эта информация не находит подтверждения в источниках. Первые устные воспоминания относятся к концу 1980-х гг., а регулярные бюллетени — к началу 1990-х гг. Что касается личности самого Шубина-Абрамова, то, согласно представленной на сайте ВГ информации, он является членом многочисленных несуществующих академических институций и тайных правительственных комитетов, а также имеет божественную природу⁴. А.Ф. Шубин-Абрамов называл себя хранителем ВГ, начавшим ее проповедь в связи с глобальным кризисом, который переживает человечество. По утверждению Абрамова, позиционирующего себя в качестве потомка боярского рода Шубиных, он решился обнародовать семейную тайну, которая заключалась в истинном славянском алфавите (связанном и с праязыком всего человечества), впоследствии искаженном и урезанном врагами славян. Согласно учению Шубина-Абрамова, ВГ насчитывает 147 букв («буков»), а ее возраст исчисляется несколькими тысячелетиями.

Начертания ВГ стилизованы под кириллический устав и полуустав, сохранены дореформенные названия части букв. Значительное количество «буков» достигается тем, что ВГ включает модифицированные начертания знаков, а также лигатуры. В том, как вращение «буков» под разными углами также меняет их значения, можно увидеть отсылку к идее «русских рун», тем более что руководства по гаданию на рунах, широко распространенные в начале 1990-х годов, встречаются, например, в журнале «Наука и религия», ставшем площадкой неоязыческой публицистики.

У каждой из 147 букв ВГ есть свой эзотерический смысл, что позволяет прочесть любое слово как аббревиатуру и узнать его «подлинную» этимологию. Знание, заложенное в ВГ, считается

4. «Почетный Академик десяти Академий Мира (в том числе, Сопредседатель Русской и Пушкинской Академий, СоПредстоятель Православной Академии), Народный Академик Шубин-Абрамов Ананий Федорович, от закрытой Школы Учителей Великого Посвящения, Гарантеев Гервьец Сын Бор(с)ея, Потомственный Хранитель Грамоты Руси ВсеЯСветной» (всеясветнаяграмота.рф). Судя по «Автобиографическим заметкам» самого Шубина-Абрамова (http://www.programotu.ru/file/avtobiograficheskie_zametki_20130322.pdf), он получил техническое образование, работал в ВИНТИ РАН, а также в московском НИИ по строительству (НИИ-200), увлекался экстрасенсорикой и имел какое-то отношение к деятельности одиозной войсковой части № 10003 Министерства обороны (1989–2003), занимавшейся исследованием «необычных возможностей человека и особых видов вооружений».

последователями учения всеобъемлющим: одна из наиболее распространенных характеристик грамоты — «все обо всем». Для ВГ характерна фоносемантическая модель интерпретации, однако в процесс интенсивной семиотизации здесь вовлекаются и материальные объекты, и человеческое тело. В соответствии с учением ВГ, все «буковы» многомерны и их изображение на плоскости, как и сокращение их количества, неминуемо ведет к потере того эзотерического знания и энергетического потенциала, которые в них заложены. Человеческая история разворачивается как история поэтапного сокращения числа букв, точнее, злонамеренных покушений («вгрызов») на лингвистическую целостность ВГ. В данном случае нарратив о сионистском заговоре окрашен лингвистически — «воровство» «буков» инкриминируется влиятельной этнически маркированной группе, в эмной терминологии обозначаемой как «сиды» или «иудеи».

Одним из ключевых аспектов применения «языковой магии» ВГ является телесный: почти всем «буковам» ВГ соответствует «пиитика» движений, предполагающая особое энергетическое взаимодействие человека, принявшего схожую с начертанием определенной буквы позу, с мирозданием. Фактически «Душевно-Плотиевая Гимнастика» вписывает элементы коллективной молитвы во фрейм утренней зарядки. Генеалогию идеи «русской йоги», которая практикуется в рамках ВГ, можно проследить вплоть до XIX в. Так, несколько сочинений П.Д. Успенского, ученика Г.И. Гурджиева, посвящены идее «четвертого измерения» (прежде всего, это одноименная книга, опубликованная в 1909 году⁵), которая находит отклик в представлении об изоморфизме «буков» многомерному физическому миру, не данному в профанном чувственном опыте, но постигаемому развитыми органами «очувствования» в ходе телесных практик, сходных с йогическими. Возможны и параллели с антропософскими практиками эвритмии.

ВГ получает большое распространение в постсоветское время, вокруг нее формируется ряд практик и узнаваемый дискурс. Проводятся съезды сторонников ВГ, организуются лекции и занятия по изучению «Буковника», издается ряд книг, интерпретирующих исторические события и предлагающих этимологии в русле ВГ⁶. Несмотря на то, что большинство представителей родновер-

5. Успенский П.Д. Четвертое измерение: Опыт исследования области неизмеримого. СПб.: тип. Спб. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1910.

6. См., например: *Белякова Н. Е.* Всеясветная грамота. 1000 лет забвения. СПб., 1996.

ческих движений со временем отвергли ВГ⁷, ее представленность в соответствующем сегменте интернета свидетельствует о сохранении некоторой популярности учения в 2000-е. В этот период часть активных адептов ВГ сформировала сообщество благодаря регулярным собраниям в музее художника Константина Васильева в Москве, который стал знаковым местом для родноверческого движения.

В 2010-е гг. популярность ВГ несколько снизилась. В сообществах ВГ «ВКонтакте» насчитывается от 7000 до 10 000 участников⁸; при этом съезды ВГ в Костромской области посещают порядка 30–40 человек. В статье используются материалы, собранные на двух из них (в 2017 и в 2019 году). Региональный, возрастной, образовательный и гендерный состав участников неоднороден: наряду с Москвой и Санкт-Петербургом были представлены уральские и сибирские города, а также такие страны, как Литва, Украина и Казахстан. «Экспертные» роли на съездах отводятся женщинам, входившим в близкий круг Абрамова, в основном педагогам из регионов. На съездах проводятся лекции и семинары по ВГ; в последние годы, насколько можно судить, для многих участников это единственная возможность живого общения с другими адептами ВГ, которое в другое время происходит через интернет.

В рамках изучения криптолингвистических представлений и нарративов основное внимание уделяется текстам, а сообщества разделяющих их людей редко становятся предметом исследования, между тем смещение фокуса на сообщество и его практики может быть интересным.

Одно из ранних свидетельств об активности «идеологов» ВГ относится к самому началу 1990-х годов. В книге М.М. Дейча «Коричневые» очерк «Коричневое словоблудие» посвящен «встрече ведущих членов “Российской академии” с общественностью». В описании встречи можно найти многое из того, что характеризует движение ВГ и по сей день: антисемитские и гомофобные взгляды выступавших, «наивное» этимологизирование («Ярославль» от «Я — рос — Авель»), упоминание «пиитики движения». Показательно, что мероприятие объединило, видимо, различных неоязыческих «академиков» (председательствующий

7. Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*, p. 98. New York and London: Routledge.

8. На 2019 год.

объявляет, что «...перед началом выступают представители языческих богов, а потом представители православия»⁹).

Как можно предположить, именно подведению итогов этой «встречи» и был посвящен первый бюллетень ВГ, открывающийся «Постановлением ВсеМирного форума “За единение с целью возрождения права на жизнь разумными”»¹⁰. «Согласно объявлению председательствующего, главы “Академии”, наемни как раз исполнилось “7500 лет введения на Руси плоскостного письма”»¹¹. Несмотря на несоответствия сведений в разных источниках, 7500 год «по всеясветному летоисчислению» приходится на 1991 г. (впрочем, эта дата может варьироваться): бюллетень № 1 указывает на даты проведения форума с 26 августа по 4 сентября 1991 г., а встреча, которую описывает Дейч, во-первых, была посвящена тому же юбилею и, во-вторых, состоялась в начале сентября, когда, по мнению адептов ВГ, следует праздновать Новый год (эти реплики также зафиксированы в очерке Дейча¹²).

Непосредственных указаний на какие-либо связи участников события немного: «О “Российской академии” было известно лишь, что ее основал Илья Глазунов совместно с некоторыми нашими “литераторами”»¹³; кроме того, Дейч, подшучивая над милитаристской риторикой выступавших, добавляет, что здание Центрального Дома Советской Армии (ЦДСА) в Москве было предоставлено для проведения встречи неслучайно и цитирует одного из участников о солнечной частице «ра» и о том, что «недаром так много солнечности в словах “армия”, “генералиссимус”, “генерал”, “маршал”»¹⁴.

Шубин-Абрамов, упомянутый в очерке как «русский академик», будет в дальнейшем представляться «народным академиком», и милитаристские образы тоже отразятся в его «титулах» — «Православный и Военный Академик, Доктор Философии по космобезопасности». Илья Глазунов, будучи знаковой фигурой для русского национализма, зачастую мог способствовать воплощению различных инициатив, подобных описанной встрече, в том числе спонсировать их.

9. Там же. С. 30.

10. Бюллетень ВсеЯСветной Грамоты № 1, 7500 л. [<http://xn--80aaafahlboegpygbrh3sg.xn--p1ai/gramota/bulleteni/>, доступ от 10.01.2019].

11. Дейч М. М. Коричневые. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2003. С. 30

12. Там же. С. 31.

13. Там же.

14. Там же. С. 31.

Косвенным импульсом к развитию идей ВГ можно, по-видимому, считать ставшее значимым для последних советских лет празднование тысячелетия крещения Руси, окрашенное, помимо всего прочего, просветительским пафосом — как веха, отмечающая начало использования кириллической письменности. Бюллетени ВГ противопоставляют этой дате более впечатляющую — 7500 лет «введения плоскостного письма», то есть упрощенной передачи многомерных «буков» на плоскости¹⁵, — таким образом, летоисчисление от сотворения мира получает новую (и тоже лингвистическую) интерпретацию.

Семиотика «буковы» ВГ: оберег, логотип, тотем

Начертания большинства буков ВГ иконически отображают их значения (Рис. 1, 2). Иконическая интерпретация алфавита заимствует иллюстративную традицию средневековых фигурных алфавитов, как букварь «Кариона Истомина» и, предположительно, эстетически ориентирована на нее (Рис. 3). Букве «зело» («знак заката без последующего восхода»), единственной из ста сорока семи букв приписана негативная семантика, которая поддерживается символически (всеясветники передают ее при помощи латинской s, иконически репрезентирующей змею, образ которой актуализирует коннотации, связанные с опасностью, губительностью, мерзостью; буква используется, например, при написании слов «сло», «сомби», «паразиты», «лесбийство», «сиды», «враси», «мерсить»). (Рис. 4)

ВГ, по сути, предполагает своего рода «взломанную» семиотическую систему, в рамках которой знак может принадлежать одновременно к трем разным типам пирсовской триады (быть индексом, иконой и символом). Поиск универсального языка производится посредством разрушения конвенциональности знаков. Точнее говоря, символы обнаруживают свою «естественность», метафорическую или метонимическую связь с миром природы, на который распространяется знаковая система «праязыка». Примордиальность азбуки ВГ, таким образом, доказывается ее «природностью», — такую лингвистику можно назвать натурфилософской.

15. См. Бюллетень ВсеяСветной Грамоты № 30, 7504 л. С. 4. [<http://xn--80aaafahlboe-gpyvbrh3sg.xn--p1ai/gramota/bulleteni/>, доступ от 10.01.2019].

Всё вокруг, и черты и резы на березах, и формы чешуек, цветков, и ноги насекомых и других живых существ, а также радуга, гало и другие Светотканые образования отображают Буковы, Слоги и даже Слова Общецивилизационной Грамоты [Бюллетень ВГ № 30 от 7504 г., стр. 4]

Можно заметить, что у знаков ВГ весьма ограниченная сфера применения — они используются, главным образом, декоративно-апотропеически. В соответствии с «буковами» рекомендуется организовывать пространство (например, оконные рамы в форме буквы «тау» — своего рода славянский *фен шуй*), они нашиваются на одежду (от стилизованной льняной косоворотки до городской худи), наклеиваются на стекла подержанных «жигулей», глохнущих на разбитых дорогах, которые, по воспоминаниям деревенских жителей, последний раз чинили «при коммунистах». Участники съезда наносят надписи на ВГ на посуду и кухонный инвентарь — за общим столом можно увидеть подписанные таким образом кружки-нержавейки и каны.

Так, в некотором смысле, «буковы» ВГ обозначают сами себя, маркируют своеобразную «корпоративную» принадлежность людей и вещей. Эта визуальная культура отчасти напоминает популярные в 1990-е годы псевдорусские логотипы, выполненные в дореформенной орфографии или «славянской вязью» (Рис. 5).

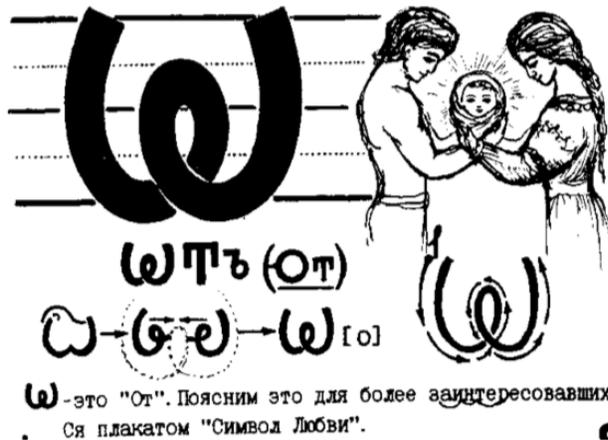


Рис. 1 (см. описание в тексте статьи)



Рис. 4 (см. описание в тексте статьи)



Рис. 5 (фото автора, см. описание в тексте статьи)

ВГ и дискурсивная роль секретности в эзотерике

В условиях дефицита достоверных данных о среде, породившей ВГ, и ее потребителей остается опираться на разного рода дискурсивные улики. Дискурсивный подход, предложенный голландским исследователем западного эзотеризма Кокку фон Штукрадом, может прояснить складывание криптолингвистической культуры, характерной для ВГ. Штукрад дополняет фукианские концепции дискурса и эпистемы постструктуралистскими идея-

ми социологии Бурдые, в частности, понятием «поля»¹⁶. Предлагая рассматривать дискурсивный поход не как конкретный метод, а как исследовательский стиль или перспективу, ученый определяет его предмет как «взаимоотношения между коммуникативными практиками и (вос)производством систем значения, или порядков знания, вовлеченных в них социальных агентов, правил, ресурсов и материальных условий, которые лежат в основе этих процессов, а также их влияние на социальные группы»¹⁷.

Штукрад применяет этот подход к изучению эзотерической традиции в Западной Европе эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Историческое измерение дискурса представляется ему ключевым — его анализ генеалогически ориентирован и учитывает трансформации социополитических и иных условий и контекстов формирования и развития дискурса. В центре такого исследования оказываются «дискурсивные сообщества», чьи практики рассматриваются как «дискурсивные материализации».

Одним из удачных примеров применения этой теоретической рамки видится предложенный Штукрадом взгляд на характерную для многих эзотерических сообществ дискурсивную функцию *секретности* и ее социальный капитал: «С этой точки зрения, секретность главным образом воздействует на реципиента секрета, а не на того, кто его предположительно хранит»¹⁸. Это интересная перспектива, переносящая акцент на группу и ее формирование вокруг идеи секретности. В случае ВГ важны коннотации, релевантные для советской культуры, в которой, как кажется, идея государственной тайны, имплицитно пронизывающая все уровни существования общества, способствовала развитию конспирологического воображения. С секретностью были связаны наиболее престижные сферы профессиональной деятельности — военная и научно-техническая. При недостатке точных данных мы, тем не менее, можем предположить именно такой биографический контекст для «ядра» адептов ВГ (см. выше «регалии» Шубина-Абрамова и первые свидетельства о появлении ВГ в публичном пространстве).

16. Stuckrad, K. von. (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* (Brill Studies in Intellectual History 186). Leiden & Boston: Brill.

17. Stuckrad K. von. (2013) “Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications”, *Method & Theory in the Study of Religion* 25(1): 15.

18. Stuckrad, K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western*, p. 113.

Один из участников съезда, в первой же беседе изложивший несколько конспирологических сюжетов, завершил разговор, сказав, что мы уже «узнали слишком много», а для того, чтобы постичь секрет макроэкономического и политического устройства мира (он был адептом так называемой «Концепции Общественной Безопасности»¹⁹⁾ начинающим потребуются как минимум два года.

Мне представляется, что именно роль «дискурсивной секретности» такого рода трудно переоценить, когда речь идет о процессе трансмиссии идей, нарративов и практик. Здесь можно говорить о когнитивной привлекательности недосказанности, «запускающей» интерпретативное творчество, в котором находят выход симптоматичные для той или иной группы ценности, представления и импликации. Показательной в этом смысле следует считать историю «Велесовой книги», во многом предвосхитившей появление ВГ и послужившей одним из ее прямых источников.

«Велесова книга» как претекст ВсеЯСветной Грамоты

«Велесова книга» (далее — ВК) — одна из самых громких подделок в истории отечественной палеографии, а также чрезвычайно важный текст для неоязычников. Несмотря на однозначный экспертный отзыв, изобличающий подделку²⁰, в 1970-е наблюдается всплеск интереса к ней в кругах русских националистов²¹. Этот интерес во многом оставался неудовлетворенным — доступ к самому тексту, распространявшемуся нелегально и не в полном объеме, был затруднен, при этом последний ассоциировался с зарубежным (то есть качественным и оппозиционным) содержанием. В официальной печати²² появлялись лишь упоминания о ВК как о «загадочном» и «таинственном» памятнике, вызы-

19. «Концепция Общественной Безопасности (России)» (КОБ) — конспирологическая и тоталитарная политическая программа движения «Курсом правды и единения». Подробнее см. <http://kob.su/>.
20. Жуковская Л.П. Поддельная докириллическая рукопись: (К вопросу о методе определения подделок) // Вопросы языкознания. 1960. № 2. С. 142–144.
21. Митрохин Н.А. Русская партия: движение русских националистов в СССР: 1953–1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 415–416.
22. Прежде всего, в журнале «Техника — молодежи», о значимости которого для советской научно-технической интеллигенции, восприимчивой к эзотерике см.: Кукулин И.В. Периодика для ИТР: советские научно-популярные журналы и моделирование интересов позднесоветской научно-технической интеллигенции // Новое литературное обозрение. 2017. № 3. С. 61–85.

вающем спору ученых²³. При том, что со стороны специалистов реакция была однозначной и научная полемика на тему подлинности ВК не велась, их негативные выводы было легко представить как часть воображаемой научной дискуссии. Устойчивые сравнения нарратива о ВК с историей «Слова о полку Игореве» («кошунственные», по мнению многих представителей академического сообщества²⁴) в действительности многое объясняют в успехе ВК.

При этом полный текст ВК стал широко доступен российским читателям в разных формах только в 1990-е гг.: он был опубликован в подробном академическом разборе ВК как фальсификата О.В. Твороговым²⁵ и одновременно «переведен» на русский язык А.И. Асовым и издан многотысячными тиражами. Причины, породившие такой сильный культурный эффект не от распространения, а даже от факта существования ВК и, возможно, отчасти проясняющие возникновение и популярность ВГ, коренятся в набравшем в 1970-е гг. силу и популярность русском националистическом движении, имевшем под собой как официальную идеологическую почву, так и обратную, интеллектуально-диссидентскую сторону.

Криптолингвистическая герменевтика, предполагающая этимологизацию любых иностранных слов по созвучию с русскими, восходит к той донаучной стадии развития русской лингвистики, которой наследует, в частности, устойчивое и распространенное представление о деривационном шаге «этруски — это русские»²⁶. Примеры ее использования в советском научном дискурсе можно найти в трудах Б.А. Рыбакова, который, например, возводит греческое слово «комедия» к славянскому названию праздника «комоедица»²⁷.

23. Скурлатова О. Загадки «Влесовой книги» // Техника — молодежи. 1979. № 12. С. 55–59. Статья также входит в сборник «Тайны веков» (М., 1983, вып. 3, с. 26–33), ссылку приводит Творогов О.В. Что же такое «Влесова книга»? // Что думают ученые о «Влесовой книге». СПб.: «Наука», 2004. С. 47–85.

24. Творогов О.В. Влесова книга // Труды Отдела древнерусской литературы. 1990. Т. 43. С. 170–254; Шницерман В.А. Арийский миф в современном мире. М.: Новое Литературное Обозрение, 2015. Т. 1. С. 150.

25. Творогов О.В. Влесова книга.

26. Богданов К.А. Русские этруски: протестные этимологии и исторические фантазмы // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, Издательство РХГА, 2013. С. 100–114.

27. Рыбаков Б. Язычество древних славян. М.: Академический Проект, 2013. С. 109.

Содержание ВК как летописи, фиксирующей героические победы «русичей» в течение семи тысяч лет, предшествовавших принятию христианства и кириллической письменности, а также некоторые обрядовые предписания, лежит в поле альтернативной истории²⁸; этот рецептивный фрейм в случае ВГ подразумевается: основой многотысячелетней национальной истории становится история лингвистическая. Стоит упомянуть, что, по мнению сторонников подлинности ВК, в её судьбе значимую роль сыграла нацистская организация Аненербе, охотившаяся за секретными знаниями, заложенными в «книге», и выкравшая ее во время Второй мировой войны.

За системой письменности, на которой записан «исходный» текст ВК, закрепилось название «велесовица»²⁹. Представляя собой заметно искаженную, но хорошо узнаваемую версию кириллицы, «велесовица» является результатом операции, обратной дешифровке неизвестного языка древнего памятника. Лингвистически эффект древности достигается затемнением словоформ и синтаксиса, а также смешением черт, характерных для разных славянских языков (почти всегда в их современном состоянии). Безусловно, лингвистическая креативность создателей ВсеЯСветной Грамоты простирается намного дальше, но тщательная разработка ста сорока семи «буков», правил акцентуации и своеобразной «литературной нормы» отвечает тем же представлениям, согласно которым чем древнее язык, тем непрозрачнее и непонятнее он должен звучать и выглядеть на письме. Этот принцип согласуется и с когнитивными особенностями рецепции сакральных текстов, ритуальная достоверность которых в некоторых случаях соотносится со степенью их семантической «темноты» и даже «пустоты»³⁰. В этом смысле ту работу с языком, которую

28. О взаимосвязи «фольк-истори» и «фольк-лингвистики» (пример русскоязычной адаптации терминов) в рамках альтернативной науки см. *Полнинченко Д.Ю.* Фольк-лингвистика как объект научного изучения // Обыденное метаязыковое сознание: онтологические и гносеологические аспекты. Ч. 1, 2009. С. 67–87; *Полнинченко Д.Ю.* Любительская лингвистика: проблемы номинации и определения феномена // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2011. № 2. С. 187–191.

29. См.: Bennett, B.P. (2011) *Religion and Language in Post-Soviet Russia*, pp. 149–150. New York and London: Routledge.

30. Boyer, P. (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, pp. 79–93. Cambridge University Press.

мы видим на примере текстов ВГ, можно без преувеличения назвать радикальной.

Наконец, не составляет труда отметить многочисленные заимствования из ВК — при этом достаточно распространенные в «культовой среде» постсоветского нью-эйдж, чтобы непосредственное знакомство с оригиналом было необязательным. К ним относится, например, космологическая триада «Правь-Явь-Навь», неизменно присутствующая в самых разных неоязыческих контекстах.

Итак, можно утверждать, что ВГ — это своеобразный «низовой» извод ВК. Недоступность полного текста ВК в позднее советское время приводит к тому, что она становится отчасти «воображаемой», замещается сюжетом о самой себе. Значимо здесь то, что ВГ существует вообще вне какого-либо претендующего на аутентичность текста, на ней написанного. Как и ВК, она призвана продемонстрировать существование докириллической письменности на Руси, однако она дается сама по себе, не в тексте, а в списке. Более того, практикам письма почти не уделяется внимания в рамках сюжета о ВГ — письмо становится скорее привлекательной экзистенциальной метафорой, а его всеобъемлющий и всепроникающий характер манифестирует себя и в явлениях природы, и в человеческой физиологии, и в глобальных космических процессах. В некотором роде оно являет собой идеальную основу мироздания и динамику творения. Такую модель постоянно переходящих друг в друга герменевтики и кодирования можно назвать каббалистической — речь идет, разумеется, не о непосредственной ориентации на каббалистическую традицию, а скорее о судьбе некоторых идей и мировоззренческих систем в истории европейского эзотеризма.

Филология как эзотерическая дисциплина

Задаваясь вопросом о дискурсивной генеалогии ВГ, нельзя не учитывать исторически значимое место эзотерической герменевтики в формировании филологической традиции и взаимовлияния этих форм знания. Привычно рассматривая эзотерическое знание как стигматизированное, важно понимать, что этот статус исторически динамичен. Начиная со средневековой полемики реалистов и номиналистов, научное и мистическое знание зачастую неотделимы друг от друга, позднее — находятся в отношениях взаимовлияния и дискурсивной диффузии. В ренес-

сансный период неоплатонизм и христианский габраизм сыграли ключевую роль в формировании гуманистического учения³¹. Зарождение филологической критики, в том числе предреформационное (например, у Иоганна Рейхлина) было связано с исследованием переводов, реконструкцией «испорченного» языка, исправлением погрешностей в библейском переводе.

Программу ВГ во многом можно охарактеризовать как филологическую: перед нами одновременно своеобразная версия реконструкции праязыка и критики перевода (например, «старообрядческий» вариант имени «Исус» сочетается с адаптированным «славянским» «Крестье» вместо «Христос»³²). Впрочем, область внесения «правок» во ВГ гораздо обширнее — от графики и орфографии до фразеологии и культуры речи. Эпитет «грамотный» — один из наиболее частотных в узнаваемом социолекте ВГ и может применяться не только к речи, но и, например, к духовному опыту («Грамотное Восхождение»).

Так сфера прикладной филологии расширяется до космических масштабов, поскольку миропорядок регулируется лингвистически. Закономерным образом правки вносятся и в институциональное общепринятое знание — к «лингвистической» повестке прилагается альтернативная версия истории.

Каббалистическая традиция предполагает онтологизацию букв, которые наделяются мистическими свойствами и мыслятся как основа мироздания. Интерпретация становится актом творчества, подразумевает особую космическую комбинаторику и претендует на то, чтобы расшифровать имманентные законы бытия. Усвоение отдельных элементов христианской каббалы позднейшей филологической традицией приводит к существованию особого рода подтекста, лежащего в основе герменевтических практик, трансформации которых вплоть до конца XX в. было бы интересно рассмотреть отдельно.

Проводником «каббалистической духовности» в отечественной культуре стали Владимир Соловьев и некоторые его последователи, чей филосемитизм был скорее исключительным, чем

31. Brach, J.P. (2009) "Mathematical Esotericism: Some Perspectives on Renaissance Arithmology", in W. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds) *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, pp. 75–89. Amsterdam University Press; Stuckrad, K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, pp. 89–113.

32. «Посему и ИстЬинная, так сказать, ФаМиЛея Исуса записана в Книге Регистраций ШВП СвятоРусьа так: [«Крестье» на ВГ]» [Буковник 48].

типичным явлением в русской религиозной философии. Соловьев указывал на глубинное сходство христианской каббалистической традиции с православием и связывал с их слиянием надежды на будущее русской теократии³³. Некоторым образом построения Соловьева можно связать с теми процессами, которые происходят в православной теологии начала XX в. Марлен Ларюэль — одна из немногих исследовательниц, обративших специальное внимание на ВГ, — отмечает ее «неосознанную» «каббалистичность», одним из источников которой могла быть практика «имяславия» (ономатодоксии), распространенная на Афоне в начале XX в. и осужденная Синодом в 1913 году³⁴. Сходство с Каббалой (в том, как само имя Бога наделяется божественной природой и «реифицируется») здесь следует рассматривать, скорее, как типологическое, генетическим же контекстом были практики исихазма, в частности, повторение «Иисусовой молитвы».

Привлекательность этой практики в низовом религиозном обиходе неоспорима — доказательством служат адаптировавшие их сектантские движения России Нового времени (в частности хлыстовство). Сравнение с ними ВГ и — шире — постсоветских новых религиозных движений (НРД) может иметь смысл в контексте антимодернизационных установок и эсхатолологических чаяний. «Антитехнократический» пафос, центральный для родноверия, связан с постсоветским ресентиментом³⁵, служащим одним из объединяющих факторов движения с точки зрения его социальных истоков. Низовые религиозные движения России

33. Созданный Соловьевым прецедент интеллектуальной апроприации каббалистической традиции впоследствии не получил прямого продолжения. Как пишет Джудит Корнблатт, «несмотря на частые отсылки к Каббале, наследники Соловьева, в основном, не обладали достаточными познаниями в каббалистических учениях, чтобы отделить Каббалу от дуализма гностицизма и спасти ее от растворения среди других эзотерических систем» (Kornblatt, J.D. (1997) "Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala", in B.G. Rosenthal (ed.) *The Occult in Russian and Soviet Culture*, p. 87. Ithaca & London: Cornell University Press), и «возвращение к оккультному в России сегодня зачастую имеет явно антисоловьёвский и антисемитский оттенок» (Ibid., p. 76). См. также: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьёвские исследования. Вып. 2(50). С. 47–65.

34. Laruelle, M. (2008) "Alternative Identity, Alternative Religion? Neopaganism and the Aryan Myth in Contemporary Russia", *Nations and Nationalism* 14(2): 306.

35. Серюо П. Языкознание ресентимента в Восточной Европе / Пер. с фр. О.Г. Путырской // Политическая лингвистика. 2012. № 3. С. 186–199.

Нового времени и постсоветские НРД исследователи сравнивали с карго-культами, вызванными к жизни запоздалым и болезненным процессом модернизации. Показательно при этом, что постсоветские религиозные движения порождают и своего рода «карго-науку»³⁶, основой которой служат именно герменевтические практики особого типа.

О причинах, обусловивших их актуальность, пишет А.А. Панченко, рассматривая эсхатологию, вслед за литературоведом Фрэнком Кермоудом, как «когнитивный механизм смыслообразования, помещающий индивидуальную жизнь и историю человеческих сообществ в область конечных причин и следствий»³⁷. Можно предположить, что этимологическая «одержимость», которую демонстрируют последователи ВГ наряду с адептами других криптолингвистических учений, обеспечивает тот же упорядочивающий эффект противостояния энтропии исторических процессов. Попытка совершить возврат к праязыку в этой логике мыслится как средство «спасения от истории» и высвечивает утопичность лингвистического проекта ВГ.

Интересно, что процитированная статья Панченко посвящена «гипотезе палеоконтакта» в культуре нью-эйдж позднего СССР на примере творчества филолога-слависта Вячеслава Зайцева. Важным представляется замечание о своего рода «кибернетической» герменевтике, равно повлиявшей и на идеи Зайцева, и на «методы реконструкции “моделирующих семиотических систем”», предложенные в первой половине 1960-х В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым»³⁸. Кокку фон Штукрад, чей подход к изучению истории эзотеризма был упомянут выше, начинает главу своей книги, посвященную каббалистической традиции, с экскурса в историю научного языка, описывающего явления в области генетики. Стертую метафору «кодирования», закрепившуюся в языке естественных наук, равно как и в кибернетике, исследователь возводит к той самой сфере эзотерико-филологического знания. ДНК осмысляется текстуально — как своего рода божественный код, состоящий из сочетаний четырех «букв». Но для

36. Панченко А.А. Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое Литературное Обозрение. 2012. № 117. С. 122–139.

37. Панченко А.А. «Эра Водолея» для строителей коммунизма: культура нью-эйджа в позднесоветском обществе и проблема «переломных эпох» // Новое Литературное Обозрение. 2018. № 1(149). С. 300–317.

38. Там же.

Штукрада эта метафорика значима в эпистемологическом контексте, поскольку позволяет наблюдать «обожествление человеческого при помощи буквенных комбинаций» и характерную для европейской культуры текстоцентричность, диктующую стремление сделать космос «читаемым»³⁹.

Впрочем, обсуждая истоки кибернетической герменевтики, не стоит забывать и об институциональной истории позднесоветской оккультуры: Ш. Остардер и Л. Шредер в своей книге 1970 года, посвященной советской парапсихологии, указывают на то, что многие исследовательские группы были прикреплены к кибернетическим и бионическим лабораториям⁴⁰.

Советская экстрасенсорика и проблема медиации

Как уже упоминалось выше, лидер и основоположник ВГ Шубин-Абрамов неоднократно указывал на свою связь с секретными военными проектами, упоминая, в частности, в/ч 10003 и руководившего ею генерала А.Ю. Савина. Работа экстрасенсорной программы министерства обороны охватывает период с конца 1980-х по начало 2000-х годов, совпадая с пиком популярности ВГ. Не останавливаясь на ней подробно, важно отметить ряд существенных отличий от аналогичных американских проектов. В частности, насколько об этом можно судить, она не предполагала экспериментов с психотропными веществами, а также в меньшей степени концентрировалась на «дальновидении». Если верить опубликованным воспоминаниям бывших участников проекта «Stargate», советская экстрасенсорная разведка зачастую предполагала опору на измерения и показатели различных приборов, что американцы склонны объяснять материалистическим характером марксистской идеологии⁴¹. Вероятно, изучая научную образность поздней и постсоветской культуры нью-эйдж, и в самом деле стоит иметь в виду специфику советского секретного проекта.

39. Stuckrad, K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, pp. 89–93.

40. Ostrander S., Schroeder L. (1970) *Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain*, p. 143. Englewood Cliffs NJ: Prentice–Hall (Bantam).

41. Савин А., Ратников Б., Рубель В. *Пси-войны. Запад и Восток. История в свидетельствах очевидцев*. Постум, 2016.

Экстрасенсорная программа во многом наследовала раннесоветским экспериментам и, более того, опиралась на «изобретенную» в позднесоветское время философскую традицию «русского космизма», прочитанную через Юнга (генерал Савин в соавторстве с В.И. Антоненко уже в начале 2000-х годов написал сочинение «Основы ноокосмологии»⁴²). Во многом именно из этого дискурсивного поля почерпнут специфический социолект ВГ, в котором «Коллективный Дух-Разум» представляет собой гибрид юнгианского «коллективного бессознательного» и ноосферы Вернадского. Интересно, что Савин упоминает В. Соловьева, чья софиология также прочитывается в русле русской религиозной философии, включенной в русский космизм, в том числе и в связи с рецепцией Каббалы:

Анализ религиозно-философских трудов В.С. Соловьева дает основание считать, что он всецело стоит на почве христианства. Вместе с тем, идея творческого начала мира разрабатывается им в широком духовном контексте платонизма, буддизма, библейских традиций, философских учений Я. Бема, Б. Спинозы, Ф. Шеллинга, мистических учений Баадера, Каббалы с учетом личного мистического опыта⁴³.

Нарративы об экстрасенсорных экспериментах по сей день составляют значимый ресурс аргументации «экспертов» ВГ. В них материальность мысли находит наглядное выражение и может быть измерена. Говоря о генеалогии ВГ, уместно вспомнить спиритическую традицию, в которой коммуникация с духом зачастую медиировалась графически — при помощи последовательности букв, складывавшейся в сообщение, и телесно — самим медиумом.

Вопрос медиации в этом контексте можно считать особенно болезненным и важным. Проблематизируется и расширительно трактуется само понятие материального — эзотерический неоплатонизм осложняется разделением плотноматериальных объек-

42. Савин А., Антоненко В. Основы ноокосмологии, 2013 [<http://www.academiya.su/sites/default/files/%D0%9E%D1%81%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D1%8B%20%D0%9D%D0%BE%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D1%81%D0%BC%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%B8.pdf>, доступ от 10.08.2019].

43. Там же. С. 410–411.

тов и тонкоматериальных явлений и процессов⁴⁴, что вводит метафизику в сферу физики. Можно предположить, что, в полном соответствии с расхожим афоризмом Маршалла Маклюэна, здесь средства коммуникации определяют ее характер. На мой взгляд, ключом к пониманию того, как работает ВГ, может служить рассмотрение ее медиального статуса как секретного кода для дешифровки мира.

Графические артефакты и бюрократическая каббала

Подход Вебба Кина знаменует поворот к материальности в семиотических исследованиях: «Репрезентации существуют как предметы и действия в мире... Медиум репрезентации не просто нечто, что стоит между вещами, которые он связывает, он сам является полноправной вещью»⁴⁵.

Как отмечает антрополог Мэттью Халл, «одно из наиболее плодотворных наблюдений, возникающих из общей реабилитации материальности в социальных и гуманитарных науках, состоит в том, что репрезентации материальны. Антропологи долго рассматривали предметы как знаки, но до недавнего времени игнорировали предметность знаков»⁴⁶. Эта афористичная формулировка довольно точно фиксирует концептуальную инверсию, задуманную Кином. Халл стремится развить идею семиотических идеологий, и, как кажется, находит ей более убедительное эмпирическое приложение. В книге *The Government of Paper*⁴⁷, посвященной бюрократическому аппарату городского Пакистана, предметом его исследования оказывается канцелярская материальная инфраструктура.

Вслед за Веббом Кином, предложившим расширить «лингвистические идеологии» до «семиотических», Халл предлагает свои собственные — «графические», формирующие «семиотические функции и недискурсивные способы использования графических артефактов»⁴⁸. В дополнение к медиированию семиозиса, графиче-

44. Там же. С. 503.

45. Keane, W. (1997) *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, p. 8. University of California Press.

46. Hull, M.S. (2012) *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*, p. 13. University of California Press.

47. Ibid.

48. Ibid., p. 14.

ческие артефакты представляют собой предметы, вовлеченные в несемиотические события и происшествия⁴⁹.

Халл обращает внимание на процессы реконтекстуализации, одновременно материальные и семиотические⁵⁰. Графические идеологии, как он отмечает, могут также включать более общие представления относительно онтологии и авторитета графических артефактов и их способность репрезентировать или производить истину, смысл и так далее.

Внимание Халла к режимам материального бытования документов позволяет сделать следующий шаг и зафиксировать момент, когда форма отделяется от материального носителя и утверждает собственную материальность сама по себе. «Сила графических артефактов зависит от их места внутри режима авторитетов и аутентификации. Однако фокус на нормативном прилежном следовании правилам или на эстетике формы может привести к пониманию того, что особенности отдельных документов вторичны, даже неважны, по сравнению с их формульными и формальными аспектами»⁵¹.

Форма не существует без материи, материальность предполагает форму. Форма (даже «свободная») довлеет всем бюрократическим жанрам, формульность во многом определяет разворачивание их содержания. В этом можно увидеть неожиданное сходство бюрократии с фольклором.

Для «семиотических идеологий» ВГ характерно такое напряжение между письменным и устным, при котором авторитет и авторитарность письменной культуры накладывает глубокий отпечаток на «лингвистическое» воображение людей. И в самом деле, типичные для *folk linguistics* народно-этимологические трактовки слов, основанные на созвучиях, ВГ дополняет деабревиацией как основной герменевтической процедурой. Слова повседневного языка оказываются наделенными вторым — тайным сакральным смыслом, ключ к которому и представляет собой азбука ВГ.

СПИД — средства пропаганды идеологии дерьмократов (Бюллетень № 18, стр. 3)

Растения — это тени рас, которые при Грамотном развитии восходят на уровень Животных, а затем Людей. Само же слово Тень —

49. Ibid., p. 22.

50. Ibid.

51. Ibid., p. 27.

[«Тень» на ВГ] — Твердомноженьем имеющая право взойти. (Бюллетень № 28 от 7304 г., стр. 2)

СНЫТЬ — Слово Земной и Небесной Столпности Сотворенная (№ 15 от 7502 г., стр. 2 (на обороте))

«Сколь часто интересующиеся Грамотой встречают это выражение [имярек] в заклинаниях и другом, причем есть оно и как личное имя. Напомним, что изначально Слова даже больших текстов писались слитно и каждая БУКова и БуковоСочетание являлись корнями. Посему: [«имярек» на ВГ] — это, например: И меня Рек, Им(!) Я Рек, Им Яр Защиты, Справностью Слова Сею Ауральность, Справным Мышлением — Справным Творением Материи Будущего через НовоСловие для Утверждения Ангельства Будущего и т.п....» (Бюллетень № 17 от 7502 г., стр. 1)

Хорошо, что ранее планета Земля была менее расчленена. Например, Гомер — это Омир, переведенный на язык общения с Господом, то есть на язык Г(осПодь) Рек, кратко на язык Г(осПодней) Руси, то есть кратко говоря ГРусии (ныне Грузии) (Бюллетень № 20, стр. 2)

«Еси» — это радиолокатор из прошлого, обобщающий Административно-Командным аппаратом в Настоящее все Лучшее и лелеющий БиоЭнергоПосылом Будущее (Буковник, стр. 34)

«Бюллетени» ВГ тоже содержат обращение к бюрократическим жанрам (в примере ниже оно непосредственно связано с секретностью как социальным капиталом):

Этой небольшой справкой от ШУВП чуть восстановим в Вашей РодПамяти ИстьОрическую Правду о Детстве Марии — Будущей БогоРодицы. Очень жаль, что пока приходится утаивать точное место рождения Машеньки, чтобы враги не омерсили Его «строительством» на этом Месте какого-либо индустриального чудовища, питейного заведения или туалета, как это уже случилось в поруганном иудеями (чаще бабушками-дедушками нынешних дерьмократов) СвятоРусьи. (Бюллетень № 17 от 7502 г., стр. 1).

Характерно, что в некоторых случаях всеобъемлющая аббревиация тяготеет к форме акростиха, объединяющего метафизические трактовки каждой из «буков» в длинные атрибутивные конструкции, зачастую содержащие указание на субъект, объект, цель и способ действия. (Рис. 6)

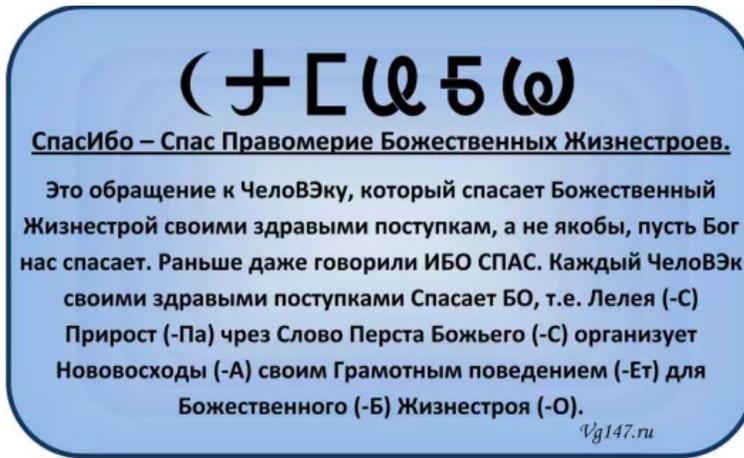


Рис. 6 (см. описание в тексте статьи)

Письмо на плоскости проецирует процесс материализации, то есть сотворения материи. Мы говорим, помните, слово материально (...), то есть мы с вами волшебствуем⁵².

Форма букв ВГ предстает как конституирующая сила вселенского масштаба. Режим общения с космосом, праязык, идеальный язык, язык рая оказывается инспирированным советским канцеляритом.

Словообразовательные модели советского новояза, как известно, на протяжении долгого времени были продуктивным материалом для языковых игр. Но они же породили и своеобразную герменевтику государства, высвечивающую ритуальный характер советского бюрократического социолекта, непрозрачность которого служит его «сакрализации»⁵³. Этот эзотерический потенциал канцелярита оказывается востребован постсоветской криптолингвистикой. Весь окружающий мир вовлекается в орбиту славянской космической бюрократии, точнее, происходит ее виртуальная экспансия вселенских масштабов. Советский бюрократический социолект обнаруживает большой потенциал эзотеризации. Он становится зоной креативности — лингвистической и ритуальной.

52. См. видеозапись семинара «Многомерное письмо» [https://vk.com/vgakademiya?z=video-151469882_456239064%2F2eb60e25ac1f114422%2Fpl_wall_-151469882, доступ от 26.08.2019].

53. См. *Богданов К.А.* Риторика ритуала. Советский социолект в этнолингвистическом освещении // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 300–337.

ВГ и геометрия утопии

Мэттью Халл, обращаясь к изучению документооборота и градостроительной документации Исламабада, вспоминает метафору, предложенную Джеймсом Скоттом в его книге *Seeing Like a State*⁵⁴: бюрократия делает общество «читаемым» для государства. (Впрочем, Халл добавляет, что этот процесс предполагает несколько каналов медиации)⁵⁵. Скотт, помимо прочего, пишет и об искусственных лесных насаждениях, и об утопическом городском планировании «высокого модернизма», и о радиально организованной транспортной системе, соединяющей окраины и центр. Именно их визуальная эстетика, четкая геометричность отвечала запросу на рационально организованное, упорядоченное, «читаемое» для государства пространство. Этой же цели служила и стандартизация, обеспечивающая преодоление лингвистической непроницаемости территорий, населенных носителями диалектов⁵⁶.

Как уже упоминалось выше, ВГ предлагает свою собственную норму литературного языка, соблюдение которой довольно жестко контролируется в повседневной речи. «Грамотная» речь в версии ВГ не только освобождена от лексем, опознаваемых как относительно современные (постсоветские заимствования — в основном англицизмы), но и в некоторых случаях предполагает отказ от конвенционального словоупотребления в пользу иных вариантов. Так, особенное внимание привлекают возвратные глаголы (действие по которым трактуется как направленное на себя, например, «Я пытаюсь...» — «Не надо пытаться себя!»), а также отрицательные частицы. Произносящий местоимение «что-нибудь», согласно «всезаветной» логике словоупотребления, желает предмету «не быть» (вместо этого следует говорить «что-либо», то есть «что либо»), а вежливое удивление «Ничего себе!» немедленно вызывает ответный хор голосов, с мягким укором поправляющий: «Всё тебе!». Разговорное эмфатическое словоупотребление «ужасно (нравится)» тоже вызывает нарекания и прочитывается как оксюморон. Похоже, что все эти случаи объединяет стремление к буквализации, разрушение метафоричности и идиоматичности, присущих языку.

54. Scott, J.C. (1998) *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.

55. Hull, M.S. *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*, pp. 155–156.

56. Scott, J.C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, pp. 9–82.

Такое языковое модерирование — хоть и доброжелательное, но безапелляционное — представляется одной из самых распространенных практик не только среди всеясветников, но и в культуре нью-эйдж в целом. Она отчасти укоренена в популярной психологии, проводящей связь между мыслями и словами и их телесными «материализациями». С другой стороны, в числе ее предпосылок стоит вспомнить высокий социальный престиж грамотной речи в советское время. Но всеясветники осуществляют альтернативную кодификацию и предлагают альтернативную литературную норму, демонстрируя в этом смысле по-настоящему имперские амбиции. Одно из занятий на съезде было посвящено многомерному письму; в ходе него участники записывали с доски названия малых народов России на ВГ (в перечень входили, в числе прочих, например, «пеласги»)⁵⁷. Эти действия расценивались как занятия практической магией с целью помочь представителям этих народов. Закончилось занятие чтением стихотворения, прославляющего Владимира Путина (фамилия президента послужила источником образа слагающего «небесные пути» и ищущего «пути спасения Земли»).

Классификаторский энтузиазм, который нетрудно заметить в старых бюллетенях ВГ, определенно, неотделим от ее визуальной культуры. Неслучайно адепты учения сравнивают Грамоту с таблицей Менделеева — ее элементы обозначены буквами и их сочетаниями, а всеясветные «буковы» в свою очередь сами оказываются первоэлементами. Таблица Менделеева в этом контексте оказывается и символом научного (и при этом интуитивно-экстрасенсорного) знания, и его «иконой». Мироздание и человек приводятся в соответствие лингвистической геометрии (во многом так же, как в ренессансной каббалистической традиции) по утопической модели авторитарной социальной инженерии — стандартизации и классификации. И в этом смысле за кажущимся усложнением реальности, ощущение которого сопровождает знакомство с ВГ, стоит упрощение.

Относительно недавняя история знает многочисленные примеры кириллизации письменности неславянских и нехристианских народов как инструмента советской колониальной политики. Изобретенный алфавит как способ преобразования мира заимствован альтернативной наукой в том числе и из авторитарной национальной политики.

57. Семинар «МногоМерное письмо» [https://vk.com/vgakademiya?z=video-151469882_456239064%2F2eb60e25ac1f114422%2Fpl_wall_-151469882, доступ от 1.09.2019].

Заключение

Рассуждая о трансформации статуса стигматизированного знания в современной американской культуре, Майкл Баркун отмечает размывание границ между ним и информационным мейнстримом, связанное, помимо прочего, с появлением и распространением интернета⁵⁸. Характер медийного контекста представляется в данном случае ключевым фактором. Применительно к поздне- и постсоветскому периоду противопоставление стигматизированного знания и массовой культуры зачастую кажется контринтуитивным. С момента ослабления институционального контроля над содержанием печатной продукции и практиками неформального распространения информации эта оппозиция — по крайней мере, на некоторое время — стала нерелевантной, и высокий спрос на знание, транслируемое печатными источниками, был порожден, скорее, уже существующим доверием к их авторитету и некритичным присвоением. И если об изданиях, подобных «Науке и религии» или издательствах вроде «Молодой гвардии» можно сказать, что они контролировались конкретными сообществами или субкультурами, то их многочисленную аудиторию по большей части объединяли не принадлежность к определенным группам, а привычные способы потребления информации. Так стигматизированное знание стало массовым по меньшей мере за десятилетие до широкого распространения интернета, и прошедшее с тех пор время характеризуется обратными процессами — маргинализацией и более четким обособлением сообществ носителей подобного типа знания. По крайней мере, кажется, что именно так обстоит дело с неоязычеством и более широким кругом явлений в рамках постсоветского нью-эйдж.

Таким образом, «ВсеЯСвятная грамота» — казалось бы, довольно маргинальная доктрина, одержимая фобией западного мира — может быть вписана в одну из самых масштабных и значимых культурных тенденций для европейской культуры в целом: речь идет о том, что Умберто Эко назвал «поисками совершенного языка»⁵⁹. В этой же парадигме можно рассматривать сравнительно-историческое языкознание, занятое поисками праязыка. В то время как «Велесова книга» все-таки оставалась во многом «элитарным» знанием в среде

58. Barkun, M. (2016) "Conspiracy theories as stigmatized knowledge", *Diogenes* October: 1–7.

59. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия, 2007.

позднего советского национализма, «ВсеЯСвятная грамота» и профанирует, и эзотеризирует, и радикализирует его в одно и то же время. Даже В.А. Чудинов, почетный академик РАН и один из самых известных российских «лингвофриков», отзывается о ней в лучшем случае снисходительно, изобличая невежество ее создателей⁶⁰.

И автор скандальной статьи в «Литературной газете», и академики РАН, составляющие по поводу его статьи возмущенное письмо, могут быть равно привержены лингвистическому национализму (см. статью А.В. Павловой и М.В. Безродного о подтекстах российской «лингвокультурологии»⁶¹). При этом проявления этого лингвистического национализма могут сильно отличаться, поскольку сюжеты, лежащие в их основе, носят экстралингвистический характер.

О непосредственной ориентации на Каббалу в массовой культуре поздне- и постсоветского нью-эйджа вряд ли может идти речь — важно при этом отметить возрождение и распространение сложившегося еще в эпоху Серебряного века в русле сюжета о сионистском заговоре образа Каббалы как влиятельного референта в религиозно-политическом воображении (в основном в среде православных националистов)⁶². Вместе с тем можно говорить о своеобразном русском изводе «низовой филологии», вобравшем общеевропейский лингвистический национализм. Рассматривая ту конфигурацию национализма и сравнительно-исторического языкознания, развитие которой в XIX веке сформировало представление о провиденциальной роли арийцев в истории человечества, Морис Олендер прослеживает философско-научную традицию противопоставления христианско-европейского мира семитскому, основанную на ориенталистской оппозиции прогресса и статики⁶³. Восточно-европейский национализм, адаптируя эти идеи, меняет члены оппозиции местами: место сакральной, статичной традиции занимает русская (славянская), а искажающий эффект модернизации исходит от западной (еврейской) культуры. Подобные инверсии в генеалогии современного нью-эйджа наблюдаются постоянно,

60. См. «ответы» В.А. Чудинова о ВГ на сайте Института древнеславянской письменности и древнеевразийской цивилизации <http://www.runitsa.ru/publications/466#37837>.

61. Павлова А.В., Безродный М.В. Хитрушки и единорог: из истории лингвоарцисизма // Политическая лингвистика. 2011. № 4 (38). С. 11–20.

62. Bennett, B.P. (2011) *Religion and Language in Post-Soviet Russia*, pp. 139–141. New York and London: Routledge.

63. Olander, M. (1992) *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Harvard University Press.

и многочисленные примеры де- и реконтекстуализации убеждают в жизнеспособности мелких единиц трансмиссии.

Существенная часть упомянутых изысканий уже в XX веке разворачивается именно вокруг происхождения алфавита, возведения его знаков к предположительным исходным криптограммам и восстановления его географической и культурной траектории⁶⁴. Алфавит представляется своеобразным носителем культурной информации в предельно сжатом виде (почти геномом культуры), за первенство обладания которым ведется борьба. Случай «Все-ЯСвятой Грамоты» как пример низовой нью-эйдж субкультуры позволяет увидеть, как эзотерический дискурс трансформируется в столкновении с вернакулярными практиками и какую роль в этом процессе играет медиация.

Как можно было видеть, знаки ВГ, с одной стороны, гиперсемиотичны, а с другой — несемиотичны. Им присуща материальность не вполне уловимой природы: с одной стороны, их постулируемая многомерность делает их в полной мере доступными лишь для экстрасенсорного восприятия (теми самыми «органами очувствования»), с другой — они становятся визуальными медиаторами такого типа, при котором семиотические отношения заменяются миметическими.

Майкл Тауссиг предлагает рассматривать фетишизацию государства по аналогии с дюркгеймианским пониманием тотемизма. Поскольку сакральность тотемного изображения выше, чем сакральность самого тотема, мы можем наблюдать отслоение означаемого от означающего и создание новой «архитектуры» знака, в которой репрезентация наделена не только властью репрезентируемого, но и властью над ним⁶⁵. Эта параллель позволяет Тауссигу рассуждать о подмене сакрального секретным, на которой строится «фетишизация» государства. Можно предположить, что и буквы ВГ выступают своего рода тотемными изображениями, и в таком случае кажется привлекательным стремление Халла отказаться от «наивного постсемиотического подхода» и рассматривать бюрократию как независимый политический актор⁶⁶. В таком случае пример ВГ позволяет увидеть в буквальном смысле *буквализацию* власти языка.

64. Drucker, J. (1995). *The Alphabetic Labyrinth: The Letters in History and Imagination*, pp. 286–306. London: Thames and Hudson.

65. Taussig, M. (1993) “Maleficium: State Fetishism”, in E. Apter, W. Pietz (eds) *Fetishism as Cultural Discourse*, pp. 235–236. Ithaca: Cornell University Press.

66. Hull, M.S. *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*, p. 5.

Библиография / References

- Базылев В.Н.* Криптолингвистика. М.: Флинта, 2012.
- Белов А.К.* Славяно-горицкая борьба: Изначалие. М.: Оздоровит. и науч.-информ. центр «Здоровье народа», 1992.
- Белякова Н.Е.* Всеясветная грамота. 1000 лет забвения. СПб., 1996.
- Богданов К.А.* Риторика ритуала. Советский социолект в этнолингвистическом освещении // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 300–337.
- Богданов К.А.* Русские этруски: протестные этимологии и исторические фантазмы // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, Издательство РХГА, 2013. С. 100–114.
- Бурмистров К.Ю.* Владимир Соловьев и европейский эзотеризм: проблема источников // Соловьевские исследования. Вып. 2(50). С. 47–65.
- Дейч М.* Коричневые. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2003.
- Жуковская Л.П.* Поддельная докириллическая рукопись: (К вопросу о методе определения подделок) // Вопросы языкознания. 1960. № 2. С. 142–144.
- Кукулин И.В.* Периодика для ИТР: советские научно-популярные журналы и моделирование интересов позднесоветской научно-технической интеллигенции // Новое литературное обозрение. 2017. № 3. С. 61–85.
- Митрохин Н.А.* Русская партия: движение русских националистов в СССР: 1953–1985 годы. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Павлова А.В., Безродный М.В.* Хитрушки и единорог: из истории лингвоарциссизма // Политическая лингвистика. 2011. № 4(38). С. 11–20.
- Панин С.А.* Философия эзотеризма. Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое Литературное Обозрение, 2019.
- Панченко А.А.* Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое Литературное Обозрение. 2012. № 117. С. 122–139.
- Панченко А.А.* «Эра Водолея» для строителей коммунизма: культура нью-эйджа в позднесоветском обществе и проблема «переломных эпох» // Новое Литературное Обозрение. 2018. № 1(149). С. 300–317.
- Писанов В.* «Мина, заложенная Максом Фасмером» // «Литературная газета», № 12 (6636), 12.03.2018 [электронная версия — <http://www.lgz.ru/article/-12-6636-21-03-2018/mina-zalozhennaya-maksom-fasmerom/>, доступ от 10.01.2019].
- Полиниченко Д.* Фольк-лингвистика как объект научного изучения // Обыденное метаязыковое сознание: онтологические и гносеологические аспекты. Ч. 1, 2009. С. 67–87.
- Полиниченко Д.* Любительская лингвистика: проблемы номинации и определения феномена // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2011. № 2.
- Прибыловский В., Верховский А., Михайловская Е.* Национализм и ксенофобия в российском обществе. Панорама (РУ), 1998.
- Рыбаков Б.* Язычество древних славян. М.: Академический Проект, 2013.
- Савин А., Ратников Б., Рубель В.* Пси-войны. Запад и Восток. История в свидетельствах очевидцев. Постум, 2016.
- Серио П.* Языкознание ресентимента в Восточной Европе / Пер. с фр. О.Г. Путьрской // Политическая лингвистика. 2012, № 3. С. 186–199.

- Творогов О.В. Влесова книга // Труды Отдела древнерусской литературы. 1990. Т. 43. С. 170–254.
- Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997.
- Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. в 2-х т. М. 2006.
- Успенский П.Д. Четвертое измерение: Опыт исследования области неизмеримого. СПб.: тип. Спб. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1910.
- Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 1–2. М.: Новое Литературное Обозрение, 2015.
- Шубин-Абрамов А.Ф. Буковник Всеясветной Грамоты. М., 1996
- Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия. 2007.
- Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. New York and London: Routledge.
- Barkun, M. (2016) "Conspiracy theories as stigmatized knowledge", *Diogenes* October: 1–7.
- Bazilev V. N. (2012) *Kriptolingvistika* [Cryptolinguistics]. Flint.
- Belyakova N.E. (1996) *VseIAsvetlnaia Gramota. 1000 let zabveniiia* [The WorldWide Alphabet. 1,000 years of oblivion]. St. Petersburg.
- Bennett, B.P. (2011) *Religion and Language in Post-Soviet Russia*. New York and London: Routledge.
- Bogdanov, K.A. (2008) "Ritorika rituala. Sovetskii sotsiolekt v etnolingvističeskom osvешchenii" [Rhetoric of the ritual. Soviet sociolect in ethnolinguistic coverage]. *Antropologičeskii forum*, 8.
- Bogdanov, K.A. (2013) "Russkie etruski: protestnye etimologii i istoričeskie fantazmy" [Russian Etruscans: Protest etymologies and historical fantasies], in *Mezhetnicheskie i mezkhkonnessional'nye sviazi v russkoi literature i fol'klоре*. SPb.: Izdatel'stvo Pushkinskogo Doma, Izdatel'stvo RKhGA.
- Boyer, P. (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge University Press.
- Brach, J.P. (2009) "Mathematical esotericism: some perspectives on Renaissance arithmology", in W. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds) *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, pp. 75–89. Amsterdam University Press.
- Burmistrov, K.Iu. (2016) "Vladimir Solov'ev i evropeiskii ezoterizm: problema" istochnikov [Vladimir Solovyov and European esoterism: the problem of sources], *Solov'ovskie issledovaniia* 2(50).
- Dejch, M. (2003) *Korichnevye* [The Browns]. TERRA-Knizhnyklub.
- Drucker, J. (1995) *The Alphabetic Labyrinth: The Letters in History and Imagination*. London: Thames and Hudson
- Hull, M.S. (2012) *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*. University of California Press.
- Keane, W. (1997) *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Univ of California Press.
- Kornblatt, J.D. (1997) "Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala", in B.G. Rosenthal (ed.) *The Occult in Russian and Soviet Culture*, pp. 75–94. Ithaca & London: Cornell Univ. Press.
- Laruelle, M. (2008) "Alternative Identity, Alternative Religion? Neopaganism and the Aryan Myth in Contemporary Russia", *Nations and Nationalism* 14(2): 283–301.

- Mitrokhin, N.A. (2003) *Russkaia partiia: dvizhenie russkikh natsionalistov v SSSR: 1953–1985 gody*. [Russian Party: Movement of Russian Nationalists in the USSR: 1953–1985]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Olender, M. (1992) *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Harvard University Press.
- Ostrander, S., Schroeder, L. (1970) *Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall (Bantam).
- Panchenko, A.A. (2012) “Dvadsatyi vek: novoe religioznoe voobrazhenie” [The twentieth century: a new religious imagination], *Novoe Literaturnoe Obozrenie* 117.
- Panchenko, A.A. (2018) “«Era Vodoleia» dlia stroitelei kommunizma: kul'tura n'iu-aidzha v pozdnesovetskom obshchestve i problema «perelomnykh epokh»” [“The Age of Aquarius” for the builders of communism: the culture of New Age in the late Soviet society and the problem of “breakthrough epochs”], *Novoe Literaturnoe Obozrenie* 1(149).
- Pavlova, A.V., Bezrodnii M.V. (2011) “Khitrushki i edinorog: iz istorii lingvonartsissizma” [Hittrushki and Unicorn: from the History of Linguonarcissism] *Politicheskaia lingvistika* 4(38).
- Pisanov, V. (2018) “Mina, zalozhennaia Maksom Fasmerom” [The mine laid by Max Vasmer], *Literaturnaia gazeta* 12 (6636). 12.03.2018 [http://www.lgz.ru/article/-12-6636-21-03-2018/mina-zalozhennaya-maksom-fasmerom/, accessed on 10.01.2019].
- Rybakov, B.A. (1981) *Iazychestvo drevnikh slavian* [Paganism of the Ancient Slavs], M: Nauka.
- Savin, A., Antonenko, V. (2013) *Osnovy nookosmologii* [The fundamentals of Noocosmology].
- Savin, A., Ratnikov, B., Rubel, C. (2016) *Psi-voiny. Zapad i Vostok. Istoriia v svidetel'stvakh ochevidtsev* [Psi wars. West and East. The story is in the eyewitness accounts]. Postum.
- Scott, J.C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Serio, P. (2012) “Iazykoznanie resentimenta v Vostochnoi Evrope”, [Linguistics of resentment in Eastern Europe], *Politicheskaia lingvistika* 3.
- Shnirelman, V.A. (2015) *Ariiskii mif v sovremennom mire* [Arian myth in the modern world]. M.: Novoe Literaturnoe Obozrenie, T. 1.
- Stuckrad, K. von. (2013) “Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications”, *Method & Theory in the Study of Religion* 25(1): 5–25.
- Stuckrad, K. von. (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* (Brill Studies in Intellectual History 186). Leiden & Boston: Brill.
- Taussig, M. (1993) “Maleficium: State Fetishism”, in E. Apter, W. Pietz (eds) *Fetishism as Cultural Discourse*, pp. 217–247. Ithaca: Cornell University Press.
- Tvorogov, O.V. (1990) “Vlesova kniga” [The Book of Vles], *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* T. 43.
- Uspenskii, P.D. (1910) *Chetvertoe izmerenie: Obzor glavneishikh teorii i popytok issledovaniia oblasti neizmerimogo* [Fourth Dimension: Experience of research in the field of the immeasurable]. St. Petersburg: tipografiia. Spb. tovarishchestva pechatnogo i izdatel'skogo dela «Trud».
- Zhukovskaya, L.P. (1960) “Poddel'naia dokirillicheskaia rukopis': (K voprosu o metode opredeleniia poddelok)” [A fake pre-Cyrillic manuscript: (To the question of the method of determining fakes)], *Voprosy iazykoznaniiia* 2.

ЕКАТЕРИНА ХОНИНЕВА

Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-102-129>

Ekaterina Khonineva

Semiotic Vigilance and Cultivation of Sincerity in Catholic Practice of Vocational Discernment

Ekaterina Khonineva — Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences; European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (Saint Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

In contemporary Catholicism, the reflection of faithful on the way of life or vocation implies the acquisition of interpretative skills that allow to define God's will with a degree of certainty. The process of vocational discernment constitutes a hermeneutic work of a Catholic with his or her inner states — consciousness, emotions — and various outer shreds of evidence indicating that this specific life project is precisely what God is calling for. Observation of the signs of God's presence and care does not necessarily mean that these signs will be recognized correctly. Within local semiotic ideologies, God's signs decipherment is considered as an inherently subjective act. In this regard, the main peril for a Catholic who discerns vocation is an interpretation of signs in such a way that their meaning coincides with the one's own view of vocation. The Church authority offers a solution for this problem by the cultivation of ethical self-reflectiveness and sincerity. The metaphor of sincerity as personal transparency that is common in Russian Catholic milieu serves for reinforcement of faithful's moral commitments of accountability towards the Church.

Keywords: Catholicism, semiotic ideologies, religious communication, sincerity, ethics.

«МНОГИЕ пытались совратить меня в монастырь», — в шутку заметила Саша наигранным голосом, когда разговор, случайным участником которого я оказалась на празднике одного католического прихода в Санкт-Петербурге, коснулся темы монашеского призвания в частности и поиска призвания вообще. Сестра-монахиня, которая сразу опознала эту реплику как завуалированный упрек в свою сторону, в том же шуточном тоне возразила, что никогда такого себе не позволяла. «Да, конечно, сестра, Вы мне сколько раз говорили: кто больше всех орет, что “это не мое”, потом заканчивает в монастыре!» — уже более серьезным голосом заметила Саша, в котором уже действительно читался упрек. — «Это, между прочим, практика показывает, только и всего. Саша, здесь очень важно быть искренним и всегда говорить правду о том, что чувствуешь. Если слышишь, если чувствуешь, ты не можешь Ему не ответить».

Некогда Саша делилась со мной своим раздражением в отношении специфики католической среды, которая, по ее мнению, навязывает необходимость внесения конкретики в свою жизнь, а именно выбор между монашеством (в случае мужчин еще и священства) и браком. Подобная тенденция в поиске жизненного пути порой становится объектом самоиронии среди воцерковленных католиков. Правда, скорее, среди тех, кто в итоге благополучно разрешил этот выбор в пользу брака. Так, в беседе с одной своей информанткой в Москве я назвала характерную для католиков обеспокоенность скорейшим раскрытием своего призвания неврозом и тут же осеклась, пожалев о резкой и излишне эмоциональной формулировке. Но моя собеседница ободрила меня, сказав, что иначе как неврозом это явление трудно назвать. «Такое ощущение, что ты срочно должен либо надеть монашескую юбку, либо найти себе мужа», — подытожила она, признавшись затем, что в течение нескольких лет сама всерьез размышляла о монашестве и даже познакомила своих родителей с сестрами из конгрегации, в которую намеревалась поступить.

Эта статья посвящена траекториям поиска христианского призвания, представляющего проблему для многих современных российских католиков. Дело в том, что призвание для католика (во всяком случае на уровне догматических деклараций) не является вопросом личного выбора. Согласно католической антропологии, каждый человек призван Богом в мир, чтобы жить в соответствии с уникальным планом, предназначенным только и исключительно для этого человека и ведущий его к состоянию

святости. Усложняет данную концепцию то, что содержание этого уникального плана неизвестно христианину априори, а значит его/ее видение себя и религиозное призвание могут не совпадать. В Католической церкви существует система инструментов и техник распознавания призвания, реализуемых в специализированных дисциплинарных институтах — семинариях и монастырях. Но прежде чем оказаться в подобном институте или отказаться от такой перспективы, христианин должен убедительно продемонстрировать самому себе, что он действительно призван к конкретному пути. Эта убежденность достигается посредством различных дисциплинарных и когнитивных практик, не регламентированных институционально. Распознавание призвания обычно требует усвоения аналитических и интерпретативных навыков, предполагающих работу как с внутренними состояниями — сознанием, эмоциями, соматическими переживаниями, так и с разного рода внешними свидетельствами, указывающими на то, к чему призывает Бог.

Термин «распознавание» (*discernment*) основывается на ряде католических теологических концепций и отсылает к одной из ключевых для католической традиции духовных практик¹. Впрочем, техники распознавания характерны и для других христианских культур, в которых проблематизируется непрерывная связь с Богом². Применительно к рассматриваемому сюжету распознавание можно определить как практику последовательного различения и интерпретации знаков присутствия Бога в жизни человека и, более конкретно, знаков демонстрации воли Бога в отношении к призванию этого человека. Замечу, что точное содержание практики распознавания для мирян не всегда выглядит однозначным. Что и как необходимо чувствовать; могут ли быть сомнения на том или ином этапе распознавания; что считать знаком, а что нет; как отличить свою собственную волю от воли Бога, — эти вопросы так или иначе ставит перед собой католик в процессе верификации призвания.

Большинство информантов, с которыми я работала, присоединились к Католической церкви или приняли таинство креще-

1. Обзор различных техник распознавания в католической традиции см. Sluhovsky, M. (2008) *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, pp. 169–232. Chicago, IL: University of Chicago Press.
2. Например, Klaitz, F. (2016) “Insult and Insecurity: Discernment, Trust, and the Uncanny in Two US Pentecostal Communities”, *Anthropological Quarterly* 89(4): 1143–1173; Luhrmann, T.M. (2006) “Learning Religion at the Vineyard: Prayer, Discernment and Participation in the Divine”, in *Religion and Culture Web Forum*.

ния в молодом возрасте и будучи холостыми, в связи с чем оказались особенно восприимчивы к церковной пасторской программе по поддержке призваний. Однако предлагаемые религиозными специалистами руководства и рекомендации по распознаванию своего жизненного пути имеют довольно абстрактный характер: они едва ли освещают механику верификации призвания и интерпретации знаков, предлагая верующим упорядочить свою молитвенную жизнь и вступить в диалог с Богом, тем самым помещая опыт распознавания в сферу индивидуальной религиозной креативности.

Это отнюдь не означает, что ищущие себя католики полагаются лишь на импровизацию. Для героев этнографической истории, которую я бы хотела рассказать в данной статье, постоянный поиск знаков избранности Богом — процесс не только творческий, но и этический. Приведенный разговор между молодой незамужней девушкой Сашей и монахиней — один из многих примеров того, как религиозные авторитеты и миряне связывают моральное обязательство искренности с индивидуальным процессом распознавания призвания. Своей же основной задачей в этом рассуждении я вижу анализ таких примеров, которые дают возможность проследить за интерпретативной логикой, лежащей в основе религиозного поиска аутентичного «я», а также оценить, с какими категориями современного католического воображения и дискурса оказывается соотнесена норма искренности, имплементированная в этот процесс. Материалом для данного рассуждения послужили нарративы о распознавании призвания, которые были записаны мною в ходе интервью и включенного наблюдения в нескольких приходах и францисканских монастырях Санкт-Петербурга и Москвы в 2017–2018 гг. Также выводы статьи опираются на анализ различных рекомендаций по распознаванию призвания (институциональных и «низовых»), представленных в повседневных коммуникативных контекстах и различных католических медиа (сайтах, группах в социальных сетях и публикациях журнала «Призвание», издававшегося римско-католической семинарией «Мария — Царица Апостолов» с 1994 г.).

Семиотические идеологии и концепт искренности в религиозных культурах

Смыслопорождение в религиозных культурах во многом сфокусировано на установлении причинно-следственных связей, практиках прогнозирования и распознавания, техниках толкования

и дешифровки, невозможных без семиотической рефлексии. Адекватная трактовка природы знаков и их функций напрямую влияет на качество взаимодействия с божественным/трансцендентным и на переживание верующим его присутствия в своей жизни³. То, каким образом в различных религиозных традициях осмысляются и манифестируются связи между субъектами, материальным миром и языком, определяется локальными семиотическими идеологиями.

Один из примеров того, как религиозные семиотические идеологии артикулируют эти связи, — понимание слов как выражения (или скорее отражения) внутренних мыслей и состояний говорящего, определяемое моральной нормой искренности. Эта норма основывается на видении языка и речи как «прозрачной» среды, адекватной для функции передачи информации о мыслях и желаниях от одного субъекта к другому или агенту божественной природы. В протестантизме культивация искренности оказалась одним из основных стимулов для повышения персональной агентности в оппозиции к ритуальным авторизованным формам медиации, что во многом повлияло на формирование современной субъектности и представлений об индивидуальной автономии⁴. В статье *Sincerity, “Modernity”, and the Protestants* антрополог Вебб Кин рассматривает импликации подобного определения искренности, предлагая их в качестве возможных векторов исследования такой формы метапрагматической рефлексии.

Во-первых, искренность создает иерархию мыслей и слов. Предполагается существование четкой границы между словами и их источником как между внешним, объективированным и внутренним, субъективным. Более того, искренность локализует авторство высказывания в говорящем, ответственном за это высказывание. В такой перспективе искренность возможна только в условиях свободы субъекта и не должна быть обусловлена политическими авторитетами или социальными конвенциями. Второй аспект, связанный с этой моральной нормой, — интенциональность. Искренность подразумевает стремление, индивидуальное желание говорить правду. Из этого следует, что свойство искрен-

3. Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Oakland, CA: University of California Press; Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA: University of California Press.

4. Trilling, L. (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ности — характеристика непосредственно личности говорящего, а не речи и не мыслей, которые являются ее источником.

И третья характеристика искренности, на которую обращает внимание Вебб Кин, — это интерактивность. Будучи искренним, субъект не просто оформляет высказывание таким образом, чтобы оно «просвечивало» его внутренние состояния, но он стремится показать их во всей полноте социальному окружению. Фокус на интерактивном измерении выводит исследователя с идеологического уровня на уровень практик манифестации — различных стратегий и жанров самообъективации. Поэтому искренность как форма публичной подотчетности, реализованной через речь или иные действия, всегда предполагает некое моральное суждение. Эта подотчетность ориентирована не только на социальное окружение, но и на самого субъекта. И слова, и мысли должны быть под полным контролем говорящего, а значит, и непременно его собственными⁵.

Такую аналитическую модель искренности можно дополнять или, если угодно, критиковать в двух перспективах. С одной стороны, с точки зрения так называемой *теории непрозрачности (opacity doctrine)*, описанной антропологами на материалах тихоокеанских обществ. Основной ее тезис заключается в том, что восприятие интенций других людей как потенциально постижимых и, следовательно, проблематизация искренности характерны далеко не для всех культур⁶. С другой стороны, классическая модель искренности, хотя и разработанная в рамках антропологии христианства, основывается главным образом на этнографии протестантизма и на протестантской модели субъекта. Во введении к разделу, посвященному пересмотру категории искренности в компаративной перспективе, в одном из выпусков журнала «*HAU: Journal of Ethnographic Theory*» антрополог Нилуфар Хаэри, отталкиваясь от базового определения искренности, отмечает, что обеспокоенность качеством взаимодействия с божественным (а в религиозном контексте искренность, главным образом, об этом) свойственна не только протестантским, но и многим другим религиозным культурам. Иное дело, что доминирующая ана-

5. Keane, W. (2002) "Sincerity, 'Modernity', and the Protestants", *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.
6. Обзор проблематики представлен в статье Robbins, J., Rumsey, A. (2008) "Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds", *Anthropological Quarterly* 81(2): 407–420. См. также: Duranti, A. (2015) *The Anthropology of Intentions*, pp. 175–186. Cambridge: Cambridge University Press.

литическая модель искренности крепко связывает данный концепт с другими характерными категориями и протестантской, и, шире, западной современной субъектности.

Среди таких Хаэри выделяет представление об истинном «я», скрытом внутри субъекта; далее, спонтанность (в протестантском контексте находящая выражение в первую очередь в спонтанной молитве, противопоставленной молитве формульной), аутентичность и авторство произносимых слов, агентность, автономия и свобода. Авторы раздела считают нужным освободить концепт искренности от этих коннотаций посредством обращения к другим этнографическим контекстам. Такой ревизии, к примеру, подвергается образ спонтанной искренности — авторы показывают, что неспонтанность может быть не менее агентивна, автономна и искренна, чем постулируемая спонтанность⁷. В свою очередь я на примере католической практики распознавания призвания хочу показать, какова может быть связь между искренностью, индивидуальными желаниями и авторством.

Призвание как коммуникация: метафоры личных отношений с Богом⁸

Однажды отец Игорь⁹, член ордена францисканцев младших конвентуальных, поделился со мной историей, которая когда-то произвела на него сильное впечатление. Во время встречи в известном католическом монастыре Непокалянув (Польша) монаху, возраст которого на тот момент уже превышал 80 лет, задали простой вопрос: «О чем вы сейчас молитесь, брат?». Ответ монаха был краток: «Я молюсь о благодати выстоять в своем призвании». Будущий отец Игорь тогда был поражен тем, как даже спустя многие десятки лет монах все равно борется за свое призвание, молится о том, чтобы не потерять его и удержаться в нем. Мой собеседник привел этот пример, чтобы проиллюстрировать тот факт, что призвание — не столько дискретное событие, сколько непрерывный процесс, требующий постоянных усилий и заботы.

В католической среде сами термины, описывающие данное явление, подразумевают континуальность — сначала поэтапное рас-

7. Haeri, N. (2017) “Unbundling Sincerity: Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 123–138.

8. Здесь и далее курсивом выделены эмные понятия.

9. Имена информантов изменены.

познавание призвания, затем его неустанное *углубление*. В приходском дискурсе артикулируется необходимость рефлексии над недостаточностью «первого обращения» и внесения большей конкретики в свою христианскую жизнь посредством раскрытия того плана, который каждому человеку предназначил Бог. Однако и успешное распознавание конечной целью считать не принято. Хотя формально таинство венчания или же принесение вечных обетов определяются в качестве моментов, когда призвание считается распознанным, и обратной дороги уже нет и быть не может¹⁰, на практике эти события оказываются ритуально зафиксированным обязательством *углубления* призвания, то есть постоянной работы над личностью христианина.

Как опыт призвания в Церковь, так и опыт поиска и обретения своего индивидуального призвания в жизни неразрывно связаны с ярким элементом католического (хотя и не только его) вокабуляра — устойчивым выражением *встреча со Христом*. С догматической точки зрения, впервые *встреча* происходит в таинстве крещения, а затем регулярно — в таинстве Евхаристии. Однако среди католиков встречаются осторожно высказываемые мнения, что участия в таинствах может быть вовсе и недостаточно для переживания этого опыта. Важным критерием для *встречи* является постоянная сознательная работа над интеллектуальным и чувственным измерениями переживаемого опыта, который осмысливается как *личные отношения* с Богом. Здесь очевидна полемическая отсылка к не одобряемому современными католиками автоматизму, то есть неререфлексируемому участию в литургической жизни без необходимого совершенствования переживаний индивидуального столкновения с Богом. В качестве примера такого стиля религиозной жизни, пусть и не всегда в явном виде, приводят «этнических» или «традиционных» католиков, получивших свою религиозную идентичность как бы по праву рождения вместе с этнической. Одна из моих информанток, уже четыре года живущая в Польше во францисканском монастыре, рассказывала мне о том, как местные католики, крещенные в младенчестве и участвующие в литургии всю сознательную жизнь, могут свидетельствовать о первой *встрече со Христом* спустя десятки лет регулярной религиозной практики. Таким образом, данная формулировка описывает мистическое переживание личного не-

10. Однако случаи «бывших» монахов, священников и супругов определенно усложняют эту схему.

посредственного контакта человека с Богом. Подобный контакт не противопоставлен ритуализированным формам, но в этих формах он также и не достигается по умолчанию. В идеале эти две модальности взаимодействия с Богом должны дополнять друг друга.

Встреча со Христом — одна из основных тем размышления в проповедях, личных беседах и публичных приходских и монастырских мероприятиях. Следующий отрывок взят из проповеди настоятеля крупного прихода в Санкт-Петербурге отца Стефана, размышляющего над сюжетом беседы Иисуса Христа с самарянкой:

Поэтому, возлюбленные братья и сестры, стараемся и мы в своей жизни встретить Иисуса Христа. А Иисус Христос приходит к нам очень часто. И не только здесь, в храме мы можем его встретить. Самарянка даже не думала о том, что у колодца она может встретить Бога. Может быть, и мы встречаем каждый день Иисуса Христа — у плиты? У своей плиты, когда мы готовим пищу. Но мы не замечаем, мы не обращаем внимание. Поэтому, возлюбленные братья и сестры, давайте иметь мужество оставить все это ненужное, вот эти все водоносы, эти сосуды, чтобы действительно встретить Иисуса Христа и так же возрадоваться, как вот эта женщина. Может быть, сегодня кто-то из нас уйдет из храма уже совсем другим человеком, который будет действительно рассказывать, что он встретил или она встретила Иисуса Христа, своего Спасителя. И будет делиться этой радостью. (Проповедь отца Стефана, День святого Иосифа, 19.03.2017)

Формулировка, которую использует отец Стефан — «стараться встретить», — здесь не случайна. Регулярная *встреча со Христом* оказывается вопросом поддержания бдительности. Метафора *встречи* работает таким образом, что этот опыт понимается как столкновение реальное и конкретное — с Богом как личностью, с которой возможна дружба:

Встреча... это, наверное, какой-то опыт личного... личной встречи с Христом как с человеком, как с личностью. С Богом как с личностью. Не с каким-то там абстрактным Богом, который там сидит на облаке, и я ничего о Нем не знаю, и у меня нет до Него дела, и меня не сильно интересует, что Он обо мне думает... Но во всяком случае для меня это была такая личная *встреча со Христом*

как с личностью, у которой был свой характер при жизни, да и сейчас. Который прожил свою жизнь, у которого были друзья, какие-то там дела были. Но просто встреча с Ним как с такой личностью, как-то это как с другом, с кем-то очень близким. (Арина, постулантка, 24 года)

Выражение *встреча со Христом* отсылает к отношениям между двумя интенциональными субъектами без посредников и свидетелей. Более того, такие отношения не предполагают безоблачность — все так же, как и между людьми. Эту интимность, характерную для осмысления взаимодействия с Богом, изящно иллюстрирует регулярное сравнение с эмоционально окрашенным союзом влюбленных или супругов — «делом двоих». Утверждается, что, как в браке изначальную экспрессию переживаний сменяет спокойная, уравновешенная любовь, подкрепляемая осознанием необходимости быть верным однажды принятому решению, так и в отношениях с Богом, с точки зрения моих информантов, первичный пыл неопита плавно перерастает в насыщенный и регулярный контакт. Христианин обучается быть с Богом на постоянной связи, переживать *встречу со Христом* раз за разом.

Сложно сказать, какова генеалогия понятия индивидуальных отношений с Богом в том виде, в котором оно функционирует в современной католической культуре. Описание подобного опыта контакта можно обнаружить еще в трудах известных католических мистиков, однако возможность такого контакта в том случае зависела от исполнения некоторого набора дисциплинарных практик и аскетических подвигов. В современном же понимании личные отношения с Богом не отделены от повседневности, но растворены в ней и наполняют ее, а также потенциально возможны и крайне желательны для каждого, а не только для узкого круга избранных¹¹.

Данный расширенный комментарий был необходим для того, чтобы прояснить, в какой контекст помещается опыт христианского призвания. Сам используемый термин (от лат. *vocare* — призвать) напрямую отсылает к коммуникативному измерению

11. Здесь можно провести параллели с протестантским индивидуализмом и, действительно, обнаружить целый ряд общих черт, характерных для описания личных отношений с Богом у современных протестантов и католиков; см., например, статью о харизматах-пятидесятниках, выполненную на российском материале: Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

взаимодействия между человеком и Богом. Более того, некоторые информанты именно переживание призвания называют своей первой *встречей со Христом*, когда они впервые в жизни вступили с Богом в непосредственный контакт:

Думаю, призвание — это когда ты слышишь, мне кажется, внутри голос конкретно вот от Иисуса как от личности. «Ты согласна идти за мной?» — «Да». Это... просто мне это пришло во время Мессы, во время молитвы. Просто слышишь это внутри. Причем три раза! [Для меня] это как раз личная такая встреча, когда ты слышишь этот голос, который обращается. Ну вот для меня это с начала призвания, до этого не было. (Валя, кандидатка в монашеский орден, 23 года)

Так переживание, определяемое как возможный призыв Бога к той или иной жизни, становится точкой отсчета самотрансформации, на специфике которой я хотела бы остановиться подробнее. Как уже было отмечено, работа над качественным и количественным аспектами взаимодействия с Богом предполагает освоение интерпретационных стратегий, позволяющих идентифицировать волю Бога по отношению к своей персоне. Локальная теория интерпретации и интенциональности, являющаяся важным компонентом религиозных семиотических идеологий, представляет интерес сразу в двух перспективах. Первая: анализ интерпретационных стратегий позволяет приблизиться к осмыслению того, как в различных религиозных культурах может концептуализироваться коммуникация между человеком и субъектом нечеловеческой природы. Вторая: рассмотрение механизмов семиотического воображения может стать удобным аналитическим инструментом для понимания того, как формируется и поддерживается религиозная субъектность.

Формирование «слушающего субъекта» и культивация искренности

С точки зрения учения Католической церкви, призвание человека Богом происходит в момент его рождения. Иными словами, Бог зовет человека перманентно, вопрос состоит в том, когда человек услышит этот призыв. «Услышать» в данном случае не предполагает обязательного мистического переживания, когда Бог обращается к человеку напрямую, как это было в случае призвания

Вали. Чаще всего в качестве возможного призвания для человека выступает его собственное внутреннее состояние. Для описания такого опыта используется формулировка *почувствовать призвание*¹², которая отсылает к нерациональным основаниям переживания Божьего призыва. Важно здесь то, что призвание фиксируется человеком в собственном субъективном мире, а значит, не может сразу и однозначно быть признано действительным. Этот опыт должен быть представлен как гипотеза о призвании Бога к той или иной жизни, требующая доказательств в первую очередь для самого католика.

В антропологии христианства одной из ключевых тем является проблематика христианских (а по факту протестантских) языковых идеологий и, в частности, формирование говорящего религиозного субъекта (*speaking subject*)¹³. Так, процесс обращения предполагает трансформацию личности не в последнюю очередь за счет успешного освоения роли говорящего (в таких действиях, например, как свидетельство¹⁴ и исповедь¹⁵), искренне и без прикрас выражающего свои потаенные мысли, чувства, желания. Антрополог Джоэль Роббинс, однако, замечает, что освоение этой роли всегда комплементарно формированию компетенции *mind-reader's*, или интерпретатора намерений и мотивов. Иначе говоря, подразумевая в себе способность выражения собственных внутренних состояний с помощью слов, верующий также трактует действия и слова других людей в терминах интенций, то есть обучается особым образом слушать и слышать, как того требует христианская социализация¹⁶.

12. Например, на сайте монастыря Святого Антония Чудотворца в разделе «Как стать францисканцем» можно найти следующие простые критерии: «Кандидатом для вступления в Орден может стать мужчина-католик латинского обряда не моложе 17 лет, с церковным опытом не менее 3 лет, неженатый, не имеющий детей и *чувствующий призвание к посвященной Богу жизни*».
13. См., например, Schieffelin, B.B. (2007) "Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea", in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, pp. 140–165. New York: Oxford University Press; Robbins, J. (2001) "“God Is Nothing but Talk”: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society", *American Anthropologist* 103(4): 901–912.
14. Harding, S. (1987) "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist* 14 (1): 167–181.
15. Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
16. Robbins, J. (2008) "On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community", *Anthropological Quarterly* 81(2): 425.

В католической культуре распознавание призвания также требует культивации в себе роли слушающего. Эта роль может быть понята и буквально, и метафорически. Буквально — католику, размышляющему над своим призванием, необходимо научиться прислушиваться и воспринимать любые слова (речь людей вокруг себя, пусть даже и не адресованную напрямую, или, например, проповеди) не как продукт реализации человеческих интенций, а как информационную среду, в которой потенциально содержатся сообщения от Бога. Однако чаще глагол «*слушать*» используется в метафорическом смысле, поскольку под этим понимается успешное чтение любых знаков от Бога, в том числе и визуальных:

Бог говорит очень по-разному, здесь не может быть совпадений, но главное — научиться слышать. Настроить себя на слушание. Вообще пребывание в Церкви — это постоянная учеба слышать Бога. Мы призваны к диалогу с Богом. Он хочет с нами говорить, Он хочет быть с нами, да... Он говорит с нами уже сейчас. Но этому определенным образом надо научиться. Интерпретации знаков, событий, слов, людей в моей жизни. Бог может стучаться к человеку годами, а он просто [может] это не слышать¹⁷. (Отец Николай, священник, 49 лет)

Эта цитата из интервью с отцом Николаем примечательна тем, что иллюстрирует позицию церковной власти относительно процесса распознавания призвания. Свидетельства подлинности Божьего призыва верующим католикам рекомендуется искать не только во внутреннем мире — своих качествах и умениях, вероятно, соответствующих призванию, — но и в мире внешнем, не зависящем от воли самого человека. И если настройка на слушание, о которой говорит отец Николай, — это вопрос развития в себе повседневной бдительности и семиотической рефлексивности, то научиться «*слышать Бога*» в распознавании призвания — это вопрос правильной расшифровки интенций Бога по отношению к человеку. К культивации такого рода чувствительности, на мой взгляд, применима формулировка «*интенциональное слушание*»,

17. Перефразируя известную реплику Сьюзан Хардинг «*speaking is believing*» (Harding, S. (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press), можно сказать, что для католиков «*слушать* значит верить».

предложенная Чарльзом Хиршкиндом¹⁸. Для мусульман, с которыми работал Хиршкинд, практика регулярного прослушивания проповедей, записанных на кассеты, оказывалась упражнением в воспитании в себе исламских добродетелей. Эти добродетели соотносились с определенными соматическими и чувственными состояниями, которые должны быть достигнуты в процессе слушания. Такая практика, соответственно, противопоставлялась пассивному, сутобу физиологическому процессу *hearing*, в котором не заложено намерение человека, а также когнитивному процессу познания каких-то фрагментов реальности посредством слуха. Интенциональное слушание — это в первую очередь этически нагруженная практика. Слушающий должен хотеть услышать, стараться услышать, конкретным образом телесно и эмоционально реагировать на услышанное.

В соответствии с католической теорией распознавания призвания обучение слушать Бога — это набор интенциональных действий, реализуемых христианином в повседневной жизни и индивидуальной духовной практике. Однако примечательную перспективу для этой объяснительной схемы открывает наблюдение о частоте использования католиками понятий «искренность» и «слушание» и их парадигматических форм в одном смысловом контексте. Мне доводилось сталкиваться и с несколькими случаями употребления сочетания «искреннее слушание», и хотя я не могу утверждать, что данное выражение становится частью локального католического социолекта, использование этой идиомы в контексте распознавания призвания дает основание для размышлений.

Такая формулировка может показаться странной. Мы можем называть искренней просьбу, пожелание, улыбку, подарок, но процесс слушания редко описывается этим эпитетом. Сложность заключается в том, что в этом контексте не вполне понятно, что должно быть искренне выражено и в каких объективированных по отношению к внутреннему миру слушающего формах. Предваряя дальнейшее рассуждение, отмечу, что как религиозные специалисты, стремящиеся помочь своей пастве в распознавании призвания, так и сами миряне соотносят искомое состояние искренности со способностью адекватного различения — видения себя и образа, в котором задумал этого человека Бог. И уже более

18. Hirschkind, C. (2001) "The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt", *American Ethnologist* 28(3): 623–649.

конкретно — интерпретации знаков и коммуникативных событий с постоянной поправкой на то, что эти знаки и события могут указывать вовсе не на тот путь, который удобен и привлекателен для самого человека. Здесь у большинства католиков в процессе распознавания возникает вопрос: а что если ты, во-первых, примешь за знак то, что им не является, а во-вторых, вчитаешь в знак то, что Бог совсем не хотел «сказать». Постоянная рефлексия над этими вопросами, на мой взгляд, лежит в основе самотрансформации верующего католика посредством культивации в себе искреннего слушающего.

Способы объективации и семиотизации пространства

Несмотря на постулируемую эксклюзивность и интимность, для человека распознавание призвания зачастую оказывается опытом непрерывных сомнений в правильности интерпретации намерений Бога на свой счет¹⁹. Наблюдение знаков Божьего присутствия в собственной жизни и его заботы о ней еще не означает автоматически, что эти знаки будут верным образом прочитаны. То, каким именно образом человек может разрешать эту проблему, напрямую зависит от локальных семиотических идеологий. Будь то телепатия, эмпатия, интуиция или любой иной культурно специфичный тип доступа к внутренним состояниям партнера по взаимодействию, их реализация невозможна без семиотического опосредования. В современных западных языковых идеологиях предполагается, что, во-первых, интенции собеседника потенциально постижимы и, во-вторых, действия (в том числе и речевые) должны быть сконструированы таким образом, чтобы предлагать знаки для интерпретации намерений, стоящих за этими действиями. На протяжении полевой работы меня удивляла и по-своему восхищала абсолютная уверенность моих информантов в том, что интенции Бога могут и должны быть расшифрованы. Эта убежденность изящно сформулирована в простом высказывании, которое я с незначительными вариациями слышала

19. Впрочем, и многие другие формы религиозной коммуникации изобилуют семантически и прагматически темными компонентами (см., например: Tambiah S. (1968) "The Magical Power of Words", *Man* 3(2), 175–208), равно как и повседневное взаимодействие с актерами, которым приписывается сверхъестественная агентность: Дубовка Д. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.

в проповедях и в повседневных беседах: «Мы призваны распознать, к чему мы призваны».

Но поскольку ситуация вокатива, требующего минимальной интерпретации (как это представлено в новозаветных сюжетах) едва ли возможна, в условиях непрямого, опосредованного контакта современные католики вынуждены проявлять себя как пытливых семиотиков и интерпретаторов. При этом опасность сознательной или неосознанной подмены божественной перспективы на человеческую обуславливает некоторое недоверие католиков, распознающих призвание, к своей субъективной жизни — чувствам, идеям, желаниям, ассоциируемым с индивидуальной агентностью и авторством. Это обстоятельство влечет за собой то, что внешнему миру, противопоставленному внутреннему миру субъекта, приписывается больше возможностей для локализации божественной агентности. В нарративах о распознавании призвания это реализуется через описания семиотизации окружающего пространства. После того как человек определил свое внутреннее состояние как возможное призвание Бога, чаще всего он начинает искать убедительные подтверждения подлинности этого состояния во внешнем мире. Знаком, посланным Богом, для католика действительно может стать практически все что угодно — слова, предметы, люди, действия, события, лишь бы они возникли в нужный момент. Так, к примеру, один мужчина получил знак на свою молитву о призвании в виде проехавшего мимо автобуса, на котором была размещена реклама с изображением монаха с котом на руках. Правда, далеко не всем так везет на иконические знаки.

Однако эта схема распределения значимости между внешним и внутренним как пространств реализации агентностей не так однозначна. Объективация как рефлексивный процесс может также затрагивать и различные формы субъективной жизни христианина, распознающего призвание. Под этим термином я вслед за Дэниелом Миллером²⁰ и Веббом Кином²¹ понимаю экстернализацию, посредством которой субъективная жизнь людей и их социальное взаимодействие опосредуется через семиотические формы. Исследователи предлагают, таким образом, отстраниться

20. Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*, pp. 19–33. Oxford: Blackwell.

21. Keane, W. (2010) “Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics”, in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics*, p. 69. New York: Fordham University Press.

от наиболее распространенного, благодаря феминистской теории, «негативного» определения объективации как нивелирования индивидуальной агентности к гегельянской интерпретации этого концепта. В рассматриваемом же случае объективация внутреннего мира отчасти соответствует «негативному» определению, поскольку целью этой рефлексивной практики становится попытка нивелирования собственной интенциональности и агентности в том или ином субъективном состоянии и приписывания им некоторых свойств объекта, дающих возможность интерпретировать их с позиции божественной агентности.

Самый яркий, однако мало кому доступный способ убедиться, что на процесс интерпретации не влияла личность интерпретатора, — продемонстрировать, что за словами, произнесенными человеком, скрываются интенции, ему не принадлежащие. Схожие интерпретативные привычки демонстрировали, к примеру, информанты Питера Стромберга. В соответствии с семиотической идеологией евангеликов, утверждающей индивидуальную интенциональность говорящего субъекта, любые случаи речевых актов, иллокутивная сила которых не лежит в поле осознания автором локутивного акта, приписывалась верующими нечеловеческой агентности²².

Сравним этот пример со следующей историей, рассказанной отцом Николаем. Впрочем, истории об отце Николае мне рассказывали многие: к моменту поступления в семинарию он уже был взрослым, «состоявшимся» человеком и делал, по многочисленным утверждениям, стремительную политическую карьеру. Однако, несмотря на привлекательные карьерные перспективы, отец Николай, ориентируясь на определенные знаки и воскрешая в памяти некоторые события своего прошлого, стал понимать, что Бог его видит не кем иным, как священником:

Когда я учился в РГГУ в Москве, на каком-то курсе писал работу, уже не помню, по экономике. В общем, вольная была тема, на выбор. И я решил, видя, что преподаватель верующий человек, православный, написать работу курсовую «Труд с точки зрения христианства». Не только потому, что он верующий очень, вот так вот я уже устал к концу года, у меня была под рукой уже работа в одном католическом журнале написанная, и я ее просто сдул слово в слово,

22. Stromberg, P.G. (1993) *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

да, вот. Может, что-то изменив, и отдал ему, зная, что православный человек католические журналы читать не будет... И ему понравилось очень. Мне самому понравилось, поэтому я и срисовал. И он говорит: «Ну хорошо, а чем вы будете заниматься после института?». Это был 5-й курс... И я говорю: «Вы знаете, я пойду в духовную семинарию». И я точно знаю, что эти слова произнес не я. Потому что, когда он мне поставил пятерку, и я вышел, я сидел на подоконнике и думал, что я сошел с ума. Потому что ни о какой семинарии я искренне даже и не думал. И я еще: «Зачем я ему соврал?» Я не хотел идти в семинарию. Я просто ему соврал! Работу я соврал сознательно, то есть мне было лень, да, ну а что, хорошая работа. Вот, а про семинарию это даже не ложь, это какой-то абсурд. Это какая-то чушь. То есть я сам не понимал, что говорю. И все равно я это воспринимаю как один из ста знаков призвания, когда захотелось кому-то со стороны мне же самому моим же собственным языком сказать, что со мной будет.

С точки зрения так называемой истинностно-функциональной модели интерпретации (*truth-functional model of interpretation*²³), герой рассказа действительно солгал. Однако здесь над этим тезисом совершаются две операции. Во-первых, отец Николай приходит к мысли, что ложь — это обязательно интенциональное действие, то есть подразумевающее сознательное искажение связи между сказанным и теми фрагментами мира или внутренними состояниями, к которым оно отсылает. Во-вторых, коль скоро за высказыванием не стоят интенции говорящего субъекта (а герой рассказа абсолютно уверен, что не собирался произносить сказанное), но в современных языковых идеологиях, как уже говорилось, интерпретация высказывания предполагает обязательный поиск и расшифровку интенций, то все, что выходит за рамки индивидуальной интенциональности, приписывается божественной агентности. И поскольку Бог априори не может лгать, то не интенциональная, но ложь в парадигме человеческой коммуникации объясняется авторством Бога и интерпретируется как предсказание, которому суждено будет сбыться. Такой эффект достигается и за счет разграничения ролей участников (*participant roles*), о которых писал Ирвинг Гофман²⁴. Человек здесь вы-

23. Duranti, A. *The Anthropology of Intentions*, p. 123.

24. Goffman, E. (1981) *Forms of Talk*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

ступает как исполнитель (*animator*), но не автор произносимых слов и не ответственный за них, но при этом одновременно является и адресатом высказывания.

Другой пример, который я бы хотела привести в связи с обсуждением объективации в распознавании призвания, представляет собой фрагмент нарратива уже упомянутой ранее Вали. Практически сразу после того, как Валя оказалась в Церкви, она *почувствовала призвание* к монашеству. Валя рассказывала мне, что сначала отнеслась к этому ощущению лишь как к исключительно личной эмоции и не стала делиться своим переживанием с духовным наставником и друзьями. Тем более, к тому моменту Валя благодаря свойственной ей проницательности и некоторой скептичности уже заметила, что неопиты оказываются склонны интерпретировать те или иные эмоциональные состояния — чаще всего регулярные и экспрессивные на первых этапах воцерковления — как опыт призвания Богом к особой духовной жизни и самоотречению. Валя решила, что, как и любые человеческие эмоции, эти ощущения скоро покинут ее. Однако и спустя некоторое время Валя все так же возвращалась мыслями к монашескому призванию. Далее с ней стало происходить то же, что и со многими:

Я начала, не знаю, видеть какие-то знаки, еще что-то... Ну, я как раз сейчас больше склоняюсь к тому, что это было притянuto. Допустим, я выходила из храма и видела, что горит звезда, потом встречала какого-нибудь там бездомного, да, и это повторялось несколько раз, и мне казалось, что вот, эта звезда указывает мне туда. Понятно, что это в большей степени метафора. Не то чтобы я серьезно к этому относилась, но мне казалось, что это красиво, то есть красивая такая картинка складывалась, которая чуть ли не знаю, символизировала что-то о созерцательности, о молчании. И тут мне стало страшно, потому что это как-то противоречит всему, что внутри меня... я вижу впереди стоят люди, когда подхожу, вижу, что они разговаривают жестами... Но сейчас я уже понимаю, что... где была правда, а где притянuto. Просто есть вот это желание видеть знаки во всем. Потом, я не знаю, может быть, конечно, я ошибаюсь, может быть, они тоже что-то значили... Опять же, если ты что-то такое видишь, то все равно главное вот не делать выводов об этих знаках. И я почему делаю на этом акцент, потому что очень многие молодые люди, которые чувствуют призвание, они как раз... делают какие-то свои выводы по этим знакам.

Хотя отец Николай и многие другие священники и монахи рекомендуют тем, кто распознают свое призвание, учиться интерпретации, я нередко сталкивалась с демонстрацией некоторого скепсиса со стороны мирян в отношении подобного рода герменевтики. В такой перспективе расшифровка знаков неизбежно предполагает субъективное понимание сообщения Бога. Поэтому главная опасность для католика, распознающего призвание, — интерпретировать знаки таким образом, чтобы их значение совпадало с тем представлением о значении, которое удобно для него самого. Иными словами, интенциональное слушание Бога (в христианском, расширительном смысле) как форма распознавания намерений сопряжено с подозрением, что реконструкция перспективы партнера (в данном случае невидимого и посылающего сообщения не на естественном для человека коде) происходит посредством ресурсов, которые принадлежат субъективному миру человека — а именно его собственных намерений, ожиданий и желаний. Так, для Вали характерна нетипичная для людей, социализировавшихся в западной секулярной культуре, установка на «не-интерпретацию». В идеале знаки должны «говорить» о намерениях Бога, то есть связь между знаком и его значением не должна быть конвенциональной²⁵, а значит предоставляющей пространство для маневра:

Когда ты слышишь — свой голос или голос Бога — это практика молитвы. В данном случае... когда у меня есть конкретный вопрос, я задаю конкретный вопрос, ответ, который приходит, он не соответствует ни одному моему варианту. Это, наверное, было таким самым ярким указателем. То есть у меня были свои варианты: я хотела так или так... Я приходила с этим набором ответов, и тоже ждешь такого момента, когда внутри наступит такая тишина и слышишь такой ответ — тот, которого у тебя не было. То есть он не то чтобы какой-то прям сверхъестественный, но вообще с другого ракурса, с которого ты даже не думал посмотреть. А ты уже дальше понимаешь или не понимаешь, что это такое.

Объективация, отчет о которой дает в этом фрагменте Валя, затрагивает уже индивидуальное сознание. Однако некоторый

25. Конечно, и связь между словом и денотатом тоже является конвенциональной, но обычно это обстоятельство не попадает в область осознания непрофессиональных лингвистов/семиотиков.

фрагмент субъективной жизни выводится за пределы рефлексивного осознания, за счет чего ему может быть приписана трансцендентная агентность. Таким образом, искреннее слушание, культивируемое в процессе распознавания, представляет собой сознательное нивелирование собственной агентности в процессе интерпретации знаков от Бога. Это происходит посредством объективации материального пространства, внутренних состояний, индивидуальных действий и локализации в них божественных интенций.

Метапрагматический режим искренности: между молчанием и говорением

Может сложиться впечатление, что в отличие от базовой академической модели в рассматриваемом контексте концептуализация искренности не включает процесс говорения. Тем более, что довольно часто я могла сталкиваться с высказываниями, произнесенными с некоторым осуждением той или иной персоны (реальной или абстрактной) и в общем виде сводящимися к нравоучительному тезису, согласно которому нужно «меньше болтать» и больше слушать то, что от тебя хочет Бог²⁶. Этот тезис примечателен, поскольку предполагает, что процесс говорения неизбежно и избыточно субъективен, то есть основная задача этого действия — выразить мнение и желания человека, а не Бога.

В приходской среде довольно широко распространены рассказы, как ни странно, не только о счастливом распознавании призвания и принесенных вечных обетах, но и о тех людях, которые пожили в монастыре и вернулись в мир; поступили в семинарию, а затем вступили в романтическую связь и покинули это заведение; наконец, и о самых радикальных случаях — об экс-священниках, экс-монахах и монахинях. Прагматическая функция таких текстов зачастую сводится к морализаторству, то есть к стремлению показать, что люди, столь резко изменившие жизненную траекторию, на самом деле подменяли волю Бога своей собственной.

Следующее рассуждение принадлежит Галине — главному организатору молитвенной группы о призваниях. Галина состоит в довольно тесных дружеских отношениях с большинством се-

26. В этом современная практика распознавания призвания наследует христианской аскетической традиции, культивирующей молчание; см., например, Vunum, C.W. (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, pp. 40–43. University of California Press.

минаристов и с преподавателями семинарии, всегда в курсе последних событий этого учреждения. Более того, она неформально консультирует о призваниях довольно широкую аудиторию молодых людей, размышляющих о монашестве или священстве, как из своего прихода, так и из других приходов и городов. Своим главным служением в Церкви она видит помощь и поддержку распознающим призвание, в том числе и психологическую. До присоединения к Католической церкви Галина имела многолетний опыт участия в тренингах личностного роста и поиска себя и, более того, сама их проводила. Это обстоятельство своей биографии Галина стремится подчеркнуть, чтобы продемонстрировать, что только в результате того, что она научилась слушать Бога, она смогла найти свое место в жизни, в то время как все психологические техники оказывались неэффективными потому, что были обращены к эгоистическим внутренним желаниям человека. К слову, Галине удалось поспособствовать обращению в католицизм многих своих коллег по тренингам.

Г.: Вот-вот. Это ж у нас особенно — это сразу, это знак. Я говорю: «Какой это знак? Знаки чего это? [Смеется]... Быть открытым, вот, как священники — быть *прозрачным*²⁷. Быть *прозрачным*. Чтобы сквозь себя увидеть, чтобы смотреть на что-то там сквозь... видеть не... я не знаю, там, дальше фантиков не видим... И пятерошники эти несчастные, отличники с синдромом, которые пять получил и все, иди.

Исс.: Тоже знак? Что получается.

Г.: Да, да, да, что получается... То есть цель — сдать и получить пять. И вот бывает цель — получить знак. Тоже опасно. И предъявить его. [Пауза] Это тоже да. Поэтому тут тоже так надо аккуратно... именно... как сказать — предъявить знак. Потому что, когда начинают там: «Мне кажется, у тебя нет призвания». — Я вам щас докажу! Вам щас расскажу! Борьба. То есть не та борьба это. Ну, в общем слушать Бога, да. И видеть Его сквозь все это.

(Галина, организатор группы молитв о призваниях, 59 лет)

27. Ср. с высказыванием одного из моих информантов-мирян, Андрея, который комментирует новость о злоупотреблениях сексуального характера со стороны клира в США: «Паства должна подчиняться пастырям в определенных ритуальных контекстах. Но во все остальное время это именно пастыри должны быть подотчетны пастве. Они должны быть *прозрачными*. Паства должна знать все об их жизни. В каком-то смысле пастыри себе не принадлежат. Что они едят, что слушают, что читают, с кем общаются» [Полевой дневник, 31.08.2018].

Любопытно указание Галины на моральное обязательство распознающих призвание стать *прозрачными*. У этой метафоры искренности как возможности и необходимости демонстрации некой истины о себе (семантика метафоры предполагает, что истины полной) есть два последствия. Как клирики, так и миряне вроде Галины, пользующиеся авторитетом, часто повторяют, что нужно внимательно следить за тем, что хочет сам человек и что хочет от него Бог, и ни в коем случае не перепутать эти перспективы. В поле наблюдения и подозрения со стороны клира и мирян попадают те распознающие свое призвание католики, которые слишком часто и слишком экспрессивно выражают свой восторг и удовлетворение своим призванием. Буквально, если они слишком много говорят о нем²⁸. Так, один из выпускников семинарии отец Иван провел целых десять лет в процессе формации, вместо обычных семи. Его дважды хотели попросить уйти из семинарии, так как не видели в нем призвания, а видели, как это говорится, самого человека. Действительно, в обыденной речи его можно было бы назвать харизматичным человеком, талантливым рассказчиком, при этом громким и инициативным. Эти качества вкупе вызвали скепсис со стороны преподавателей семинарии — как на его счет высказалась Галина, «казалось, что слишком много его». Кстати, именно Галина последовательно утверждала то, что отец Иван призван именно Богом к священническому служению, а не реализует собственные амбиции. Иными словами, стать *прозрачным* — значит минимизировать в своем публичном поведении практики самовыражения, в первую очередь связан-

28. Напомню, что подобная логика лежала и в основании шутливой перепалки между Сашей и сестрой-монахиней, приведенной мною в начале статьи. Существует как минимум несколько вариантов контекстуализации этого убеждения. Например, Моше Слуховски обращает внимание на схожие по риторике опасения, высказываемые в отношении опыта визионеров раннего Нового времени их современниками. Предполагалось, что женщинам в особенности свойственны излишняя «мистичность» и экзальтация, поэтому те визионерки, которые делились своим сверхъестественным опытом с аудиторией многословно и экспрессивно, оказывались под подозрением в неискренности. Знаками же боговдохновенности считалась речевая сдержанность: Sluhovsky, M. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, p. 178. С другой стороны, подобные риторические увещания мы можем встретить и в максимально широком контексте повседневной демонстрации бытовой мудрости — формул высокого уровня обобщения, построенных на парадоксе «чем увереннее человек говорит, тем меньше вероятности, что он так и поступит» (ср., например, популярное стереотипное высказывание об убежденных холостяках, которые вступают в брак едва ли не первыми из своего окружения).

ные с говорением. Молчание, таким образом, выступает высказыванием метауровня²⁹ — способом сигнализировать о важных для сообщества ценностях (послушании и смирении) и указанием на аутентичность призвания, то есть важным компонентом локальных семиотических идеологий.

Вторая импликация метафоры искренности как прозрачности обнажает небольшой парадокс. Несмотря на постулируемую стигматизацию говорения о собственном призвании в католической среде, нетрудно заметить даже по приведенным выше фрагментам, что о своем призвании мои информанты могут говорить много и охотно — как в повседневных бытовых контекстах, так и в ситуациях интервью. И здесь я хотела бы вернуться к аналитической модели искренности Вебба Кина, вернее, к ее интерактивному измерению. Хотя католики утверждают интимность и недоступность для понимания другими индивидуальному опыту распознавания, он так или иначе помещается в область моральной оценки со стороны социального окружения. Несмотря на то, что это публично почти никогда не проговаривается, распознавание призвания с начальных этапов, то есть еще до и во время институционализации в рамках семинарии, монастыря или в акте помолвки, перестает быть делом лишь одного верующего:

Потому что есть у меня еще на это тоже дар, который я считала... проклятьем... у меня иногда... ну раньше говорили: «Интуиция». Потом говорили: «Предвидение какое-то». Сейчас я говорю: «Дух Святой сказал». Ну вот действительно. По поводу семинаристов были конкретные, на кого я показывала пальцем и говорила, что они уйдут. И был отец... как его: «Ну это святой, ну это вообще, это святой». Я говорила: «Но он... предатель». И меня бить готовы были за этого святого. Ушел отец уже. И все в таком шоке были... был еще один семинарист, от него в восторге были все. Я значит поругалась с семинаристом одним, он сказал: «Вы шо, с ума сошли, да я за него голову...» Я грю: «Родной, он же уйдет». — «Да вы что!» Когда он ушел, от кого шарахались? От меня [Смеется]. Потому что... Ну, это я говорю: это же видно! Я не знаю, как объяснить».

29. См. Basso, K. (1970) ““To Give up on Words”: Silence in Western Apache Culture”, *Southwestern Journal of Anthropology* 26(3): 213–230; Bauman, R. (1983) *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Таким образом, в этой среде, где утверждается возможность доступа к внутренним состояниям распознающих призвание, от них требуется постоянно балансировать между тем, чтобы, с одной стороны, не говорить о своем призвании слишком много (и особенно в исключительно позитивных терминах), а с другой — соответствовать требуемой от него «прозрачности» и подотчетностью распознавания воли Бога в отношении к предполагаемому жизненному проекту. Искренность слушающего также манифестируется посредством речевых форм — в первую очередь через нарративы о распознавании призвания. Но если в случае протестантской модели вербализации искренности слова непременно должны отсылать к собственным желаниям и намерениям говорящего, в представленном случае они ни в коем случае не должны к ним отсылать. Цель такой манифестации искренности — убедить социальное окружение в том, что это призвание аутентично, а не надумано самим субъектом.

Заключение

Одно из оснований для определения семиотических идеологий Вебб Кин видел в вопросе об этике и морали. Действительно, для кальвинистов, с которыми работал Кин, адекватная интерпретация материальных знаков божественного присутствия и безошибочное приписывание агентностей объектам и субъектам вписывались в миссионерский и, безусловно, морально нагруженный проект по освобождению личности от привязанности ложным фетишам. Этнография современной католической культуры расширяет эти наблюдения.

Предлагаемая Католической церковью семиотическая идеология акцентирует необходимость *личного* взаимодействия с Богом³⁰, не опосредованного авторизованными формами. Однако, определяя распознавание призвания как индивидуальное духовное творчество и свободный выбор, религиозные авторитеты прививают своей пастве также и этическую рефлексивность. Иными словами, власть проявляет себя не посредством прямого или завуалированного принуждения следовать заданным правилам и требования послушания, но через культивацию навыков (са-

30. Помимо традиционных для католической культуры форм участия в таинстве Евхаристии и созерцания присутствия Бога во время поклонения Святым Дарам.

моинтерпретации и семиотической бдительности) и добродетели (искренности), реализация которых служит не в последнюю очередь для подотчетности верующего перед церковью.

Искренность и осмысленный в религиозных терминах навык слушания играет в этой подотчетности особую роль. Так же, как и манифесты о невозможности доступа к чужим внутренним состояниям (*opacity claims*)³¹, утверждения об их необходимой доступности (*transparency claims*) имеют этическое и политическое измерения. Мы помним, что искренность в базовой, «протестантской», аналитической модели требует автономии и свободы субъекта как обязательного условия, но одновременно и создает ее. Контуры этой модели могут быть расширены, если также вспомнить, что искренность как этическая норма представляет собой особую модальность власти³². При последовательном наблюдении этическое измерение руководств по распознаванию призвания также приобретает дисциплинарные обертоны. В рассмотренном случае моральные обязательства оказываются замаскированы и представлены католикам как обыденная и самоочевидная этика, позволяющая верным осмыслить свой опыт распознавания призвания как самотрансформацию.

Библиография / References

Дубовка Д.Г. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.

Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

Basso, K. (1970) ““To Give up on Words”: Silence in Western Apache Culture”, *Southwestern Journal of Anthropology* 26(3): 213–230.

Bauman, R. (1983) *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-century Quakers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Bynum, C.W. (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA: University of California Press.

31. Keane, W. “Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics”, p. 71; Stasch, R. (2008) “Knowing Minds Is a Matter of Authority: Political Dimensions of Opacity Statements in Korowai Moral Psychology”, *Anthropological Quarterly* 81(2): 443–454.

32. Foucault, M. (1997) “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, in P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth: Vol. 1 of Essential Works of Foucault, 1954–1984*, pp. 253–280. New York: New Press.

- Dubovka, D. (2017) "Sila slova startsa: mekhanizm osushchestvleniia kharizmaticheskoi vlasti" [The Power of a Spiritual Elder's Words: The Ways of Communication in a Community with Charismatic Authority], *Antropologicheskii forum* 33: 37–64.
- Duranti, A. (2015) *The Anthropology of Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engelke, M. (2007) *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Oakland, CA: University of California Press.
- Foucault, M. (1997) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in P. Rabinow (ed.) *Ethics: Subjectivity and Truth: Vol. 1 of Essential Works of Foucault, 1954–1984*, pp. 253–280. New York: New Press.
- Goffman, E. (1981) *Forms of Talk*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Haeri, N. (2017) "Unbundling Sincerity: Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 123–138.
- Harding, S. (1987) "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist* 14 (1): 167–181.
- Harding, S. (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hirschkind, C. (2001) "The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt", *American Ethnologist* 28(3): 623–649.
- Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Keane, W. (2010) "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics*, pp. 64–83. New York: Fordham University Press.
- Keane, W. (2002) "Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants", *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.
- Klaits, F. (2016) "Insult and Insecurity: Discernment, Trust, and the Uncanny in Two US Pentecostal Communities", *Anthropological Quarterly* 89(4): 1143–1173.
- Kormina, J. (2013) "Gigiena serdtsa: distsiplina i vera «zanovo rozhdennykh» kharizmaticheskikh khristian" [Heart Hygiene: The Discipline and Faith of "Born Again" Charismatic Christians], *Antropologicheskii forum* 18: 300–320.
- Luhrmann, T.M. (2006) "Learning Religion at the Vineyard: Prayer, Discernment and Participation in the Divine", in *Religion and Culture Web Forum*.
- Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Robbins, J. (2001) "'God is Nothing but Talk': Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society", *American Anthropologist* 103(4): 901–912.
- Robbins, J. (2008) "On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community", *Anthropological Quarterly* 81(2): 421–429.
- Robbins, J., Rumsey, A. (2008) "Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds", *Anthropological Quarterly* 81(2): 407–420.
- Schieffelin, B.B. (2007) "Found in Translating: Reflexive Language across Time and Texts in Bosavi, Papua New Guinea", in M. Makihara, B.B. Schieffelin (eds) *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, 140–165. Oxford: Oxford University Press.
- Sluhovsky, M. (2008) *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Stasch, R. (2008) "Knowing Minds Is a Matter of Authority: Political Dimensions of Opacity Statements in Korowai Moral Psychology", *Anthropological Quarterly* 81(2): 443–454.
- Stromberg, P.G. (1993) *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah S. (1968) "The Magical Power of Words", *Man* 3(2): 175–208.
- Trilling, L. (1972) *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

СЕРГЕЙ ШТЫРКОВ

Духовное видение истории как дискурсивный порядок политической эсхатологии: убийство семьи Николая II в поздне- и постсоветской православной историософии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-130-166>

Sergei Shtyrkov

The Spiritual Version of History as Discursive Order of Political Eschatology: Theology of Ritual in Contemporary Orthodox Historiosophy and Conspirology

Sergei Shtyrkov — Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences (Kunstkamera); European University at Saint Petersburg (Russia). shtyr@eu.spb.ru

The article examines methods of argumentation used for constructing eschatological historical narratives in the discursive field of Russian Orthodoxy. The main presupposition of the analysis is that the essential discursive claim of a religion which has to exist and survive in secular society is that a religious person and especially religious expert can and even must see the deep meaning of historical events, which is not accessible for non-religious individuals. The contemporary Orthodox ideologists achieve this aim by using the so-called double interpretation, when they discover under the outer appearance of events of the past (such as the murder of the Russian Tsar's family), first, a conspiracy, and second, the transcendental universal meaning.

Keywords: eschatology, political imagination, alternative history, conspiracy theories, post-Soviet Russian Orthodoxy, historiosophy.

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»).

Вопросы религиозного осмысления истории русского народа приобретают... особую злободневность. Тем более, что события русской истории ни по своим масштабам, ни по нравственному значению не укладываются в рамки рационалистического познания¹.

СОЦИАЛЬНОЕ воображение современного секулярного общества предполагает, что религия как институт обладает определенным дискурсивным порядком. Это не только накладывает на нее систему жестких ограничений, но и заставляет людей, публично выступающих от имени религиозных институций, заявлять о наличии у представителей этих институций особых компетенций. Одна из них заключается в способности и даже обязанности верующего человека, и особенно религиозного профессионала, видеть в событиях и явлениях окружающей действительности нечто недоступное взгляду человека нерелигиозного (или религиозного, но «новоначального», «духовно неопытного»)². Постоянные указания на недостаточность и неполноту доступных секулярной науке и обывательской логике знаний о мире призваны показать, что существуют особые техники считывания и репрезентации неочевидных смыслов произошедшего в прошлом и происходящего в данный момент. В этих событиях и явлениях верующий старается разглядеть знаки постоянного божественного присутствия в своей жизни, что предполагает выявление неочевидных смыслов ординарных и, казалось бы, случайных событий. Последние, таким образом, переходят из разряда случайностей в статус знамений и чудес (пусть даже и малых, индивидуальных). Популярный православный писатель Андрей Воробьевский так сформулировал правило этого транзита: «Случайностей ведь не существует. Это Господь Бог говорит с нами языком случайностей. А мы часто не понимаем этого языка»³.

1. *Иоанн (Снычев), митр.* Тайна беззакония // «Советская Россия». 10.10.1992.
2. Об осознании «церковными людьми» своей причастности к тайному знанию, отделяющей их от «мирских», см.: *Левкиевская Е.Е.* Современная прихрамовая среда как конфликтное поле: языковые и культурные формы выражения конфликта // Конфликт в языке и коммуникации / Под. ред. Л.Л. Федоровой. М.: РГГУ, 2011. С. 413.
3. Выступление на православной выставке-ярмарке «От покаяния к воскресению России» (Москва, 19 декабря 2015 года). Отрицание существования фактора случайности характеризует эпистемологические принципы многих религиозных групп. Сюзан Хардинг применительно к американским протестантам-фундамен-

Данное положение религиозной семиотической идеологии далеко не всегда, конечно, приобретает такую чеканную форму. Но, так или иначе, оно если не прямо формирует, то обосновывает своеобразную привычку к повседневной экзегезе рутинных происшествий, в которых опытный интерпретатор виртуозно распознает чудеса Господни. Эти навыки определяют своего рода повышенную семиотическую чувствительность представителей многих религиозных традиций⁴.

При этом некоторые из традиций предполагают, помимо прослеживания «работы Господа в твоей жизни», способность определять жизненные ситуации, в которых оказывается человек, или психологические состояния, в которых он пребывает, как результат деятельности демонических существ. Часто эти навыки усваиваются почти автоматически, становясь элементом повседневного обихода верующего человека, но порой они становятся предметом рефлексии и сознательно культивируются. Так известный духовный писатель начала XX века Сергей Нилус прямо связывал обладание даром спасительной веры со способностью получать «знамения и чудеса». Являясь для своих современников чуть ли не эксцентрической фигурой, он предвосхищал то состояние умов церковных людей⁵, которое уже наш современник саркастично охарактеризовал так: «С похмелья посмотрите вокруг — везде вот чудеса, знамения...».⁶ Нилус более века назад описывал этот се-

талистам и их привычке связывать, казалось бы, не связанные между собой события отмечает: для них «нет такой вещи как совпадение». Harding, S. (2000) *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, p. 59. Princeton, NJ: Princeton University Press.

4. Об этой стороне жизни православных верующих пишет Ж.В. Кормина, указывая на роль т.н. малых чудес в структурировании опыта современных паломников: Кормина Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательство НИУ ВШЭ, 2019. С. 104–110. А Саймон Коулман относит описание «казалось бы случайных и повседневных, но при этом весьма значимых событий» к разряду «классических для консервативных протестантов тем» (Coleman, S. (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. P.18. London: Cambridge University Press). Пример подобного суждения у современных католиков: Lester, R.J. (2005). *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. P. 298. Oakland, CA: University of California Press.
5. О влиянии Сергея Нилуса на формирование дискурсивной культуры т.н. прицерковных людей см.: Тарабукина А.В. Мировоззрение «церковных людей» в массовой церковной литературе рубежа XIX–XX веков // Традиция в фольклоре и литературе. СПб.: Акад. Гимназия СПбГУ, 2000. С. 43–46, 48–50, 57–66.
6. Это строка из ремикса музыканта и телеведущего Александра Пушного под условным названием «Молиться, поститься и слушать радио “Радонеж”». Композиция

миотический навык переживать и даже предвкушать проявления чудесного в своей жизни, разумеется, без всякой иронии:

Каждый человек, мало-мальски внимательно относящийся к своей духовной жизни, на всем протяжении своего земного странствования поставлен лицом к лицу перед незримым, но в той или другой мере предчувствуемым и действующим миром таинственного и чудесного. Строго говоря, вся жизнь человека, начиная с таинства зачатия души человеческой и кончая таинством смерти, есть одно сплошное, великое и, без помощи Божественного откровения, неизъяснимое чудо. В равной мере и все моменты жизни человеческой поставлены в зависимость от того же чудесного и неизъяснимого. Или явно, или таинственно-прикровенно чудеса и знамения руководят всею нашею жизнью...⁷

Эта сензитивность к присутствию горнего (и inferнального) в жизни дольней касается не только частной сферы человеческого существования, но и практики осмысления крупных исторических событий. В последнем случае статус толкований и публичная ответственность толкователя могут резко повышаться. Происходит это не в последнюю очередь из-за того, что подобная экзегетика подразумевает, что человек, к ней прибегающий, должен иметь своеобразную эсхатологическую (и часто демонологическую) чуткость в сочетании с представлением о значимости предмета, насчет которого ему приходится говорить или писать, для судеб мира. Поэтому открываемые смыслы происходящего или произошедшего репрезентируются как подлинные, настоящие, «корневые», связанные со сферой надмирных истин и глобальных, предзаданных от начала мира процессов (в противовес смыслам очевидным, внешним, поверхностным). В этих дискурсивных контекстах обычно речь заходит о «духовных смыслах» того или иного события или явления — например, о «духовных причинах Великой отечественной войны»⁸, «духовном смысле собы-

представляет собой сэмпл из цитат, характеризующих, по мнению авторов, умонастроения современных православных людей. Извлечения из этого музыкального сочинения стали интернет-мемами (см. например, <http://www.netlore.ru/gadonej>) и, по моим наблюдениям, имеют также устное бытование.

7. *Нилус С.А.* Великое в малом: Впечатления от событий своей и чужой жизни: Записки православного. М.: Университетская типография, 1903. С. v, vi.
8. См., например, передачу православного телеканала «Союз» «Беседы с батюшкой. Духовные причины войны. На вопросы телезрителей отвечает иерей Андрей Алек-

тий государственных», «духовном подходе к пониманию истории»⁹ и т. п.

Правда, духовное прочтение исторических и текущих событий не всегда предполагает, что интерпретатор откроет их «мистическую» подоснову, пользуясь исключительно инструментарием метаисторической парадигмы, сформированной традицией той или иной религии (конфессии). Зачастую доступ к неявным для обывателей смыслам истории открывается через обнаружение неизвестных конкретных деталей в событиях прошлого и настоящего. Эти сведения, согласно логике интерпретаторов, оказываются скрытыми от упомянутых обывателей в силу ограниченности их знаний, которая объясняется либо «духовной слепотой» неверующих, либо — и такой вариант объяснения очень широко представлен в подобного типа исторических и религиозно-политологических текстах — в силу того, что кто-то прилагает специальные усилия для «утаивания улик» и даже для их сознательной фальсификации. На практике оказывается, что «духовные смыслы истории» могут быть открыты не только посредством теологического анализа истории, в котором в случае актуального православного богословия будут сочетаться онтология, сотериология и эсхатология, но через интерпретацию вновь открываемых фактов. При этом последние открываются преимущественно с помощью конспирологических построений. В данной статье я хотел бы остановиться именно на проблеме этого «двойного дискурса» православной политической эсхатологии, в которой нарративы о конкретных действиях тайных сил включаются в глобальную метаисторическую картину.

Конспирологический нарратив и современная православная эсхатология

Религиозная конспирология вместе с родственными формами знания о мире — альтернативной историей и практической политологией — представляет собой крайне подвижное дискурсивное поле, в котором какие-то, казалось бы, устойчивые нарративные тенденции резко теряют популярность, уступая новым идеям, сюжетам и мотивам. Так, в Русской православной церкви еще совсем

сеев, настоятель храма Святого благоверного великого князя Дмитрия Донского в Северном Бутове». Эфир 29 июля 2014 г.

9. Забегайло О.Н. Духовное видение истории. М. Серебряные нити, 2009.

недавно многие эсхатологически настроенные верующие считали интернет главным оружием мирового правительства, а использование человеком «мировой сети» — верной для него дорогой в объятия Антихриста. Теперь в том же интернете люди, которые его недавно панически боялись, проводят ежедневно много часов и находят друг друга через форумы и мессенджеры, чтобы обсудить духовный вред уже каких-то новых информационных технологий или организовать новую интернет-площадку для координации взаимных действий¹⁰. В качестве другого примера изменчивости конспирологической моды можно привести процесс, в результате которого много лет актуальные страхи перед системами контроля за персональными данными начинали вытесняться из повседневных разговоров и низовых инициатив опасениями насчет предполагаемого создания враждебными России и православными державами климатического оружия. Так в 2017 году прихожане одного из храмов города Владикавказа, с которыми я хорошо знаком по моей полевой работе, написали патриарху Русской православной церкви Кириллу письмо с просьбой, изложенной в тональности «просим принять немедленные меры». В нем они указывали на необходимость организовать крестный ход с чудотворными иконами на самолете вдоль всей границы Российской Федерации, чтобы защитить страну от метеорологических атак со стороны враждебных государств. (Патриарх, насколько мне известно, до сих пор на это обращение не ответил, да и сами авторы письма стали забывать про свою просьбу, увлеченные обсуждением более актуальных проблем.) А заявление президента Владимира Путина о том, что какие-то американские структуры собирают «биологический материал» россиян для каких-то своих целей (сделано в октябре того же 2017 года), породило среди знакомых мне православных верующих взрыв интерпретационной активности, что и привело к созданию новых нарративов о заговоре иностранных спецслужб с акцентированными мотивами биологической войны и тайного использования геной инженерии.

Но, несмотря на то, что пространство актуальной конспирологии в церковной и околоцерковной среде подвержено «модным поветриям», если оценивать весь репертуар конспирологических нарративов, циркулирующих среди православных верующих

10. Это верно и для других религиозных традиций, см., например, в исламе: Hirschkind, Ch. (2012) "Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba", *International Journal of Middle East Studies* 44 (1): 5–21.

России, можно сказать, что несколько идей остаются устойчиво популярными уже более 25 лет и представляют собой чуть ли не повседневное знание среднего православного христианина, т. е. входят, согласно остроумной формулировке Алексея Зыгмонта, в комплект аксиом, теорем и лемм, из которых «церковные люди собирают схожие между собой картины мира»¹¹.

Те аксиомы, теоремы и леммы, которые интересуют меня в данной статье, касаются определенного круга сюжетов об истории (самый яркий из них — история убийства Николая II и его семьи), современном состоянии и будущем России и мира и строятся в основном на образе тайной войны против русского народа и православной церкви. Базовые идеи и образы этой теории заговора содержатся в работах митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Они вышли в 1992–1995 годах, много раз переиздавались в разных форматах и остаются очень популярными среди политически активных православных активистов¹². Однако в рамках данной статьи нас будет интересовать исторические сочинения не только самого митрополита, но и некоторых его предшественников.

Говоря о литературной деятельности Иоанна в те годы, следует указать, что в академическом и церковно-публицистическом обществе постоянно обсуждается вопрос, кто был реальным автором этих текстов. Дело в том, что в первой половине 1990-х годов пресс-секретарем митрополита был Константин Душенов, ставший впоследствии известным политическим публицистом. В нем видят человека, непосредственно причастного к созданию наиболее ярких текстов, которые приписываются его патрону¹³. Сейчас сложно оценить степень участия Душенова в написании этих

11. *Зыгмонт А.И.* Современная прихрамовая среда как сообщество в ситуации жертвенного кризиса // Религиоведческие исследования. 2016: № 1(13). С. 153.
12. Перечислю основные статьи, на анализе которых я строю изложения идей митрополита Иоанна: Тайна беззакония // «Советская Россия». 10.10.1992; Торжество Православия // «Советская Россия», 30.12.1992; Битва за Россию // «Советская Россия». 20.02.1993; Чтущий да разумеет... // «Советская Россия». 30.04.1993; Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. СПб.: Яковлева — Пресс-служба митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, 1994; Творцы катаклизмов: Реальность и мифы (беседа с главным редактором газеты «Советская Россия» Валентином Чикиным) // «Советская Россия», 13.10.1994.
13. *Коробьин Г.* Трактовка личности Иоанна Грозного в книге «Самодержавие Духа» // Благодатный огонь. 2002. № 9 [http://blagogon.ru/articles/248/, доступ от 23.05.2019]; *Можегов В.* Диомидиада. Анатомия раскола // «Континент», 2008, № 3(137). С. 398. См. также *Шницерльман В.А.* Колена Даново: Эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2017. С. 279–280.

работ, но очевидно, что заявлять, будто Иоанн ничего не знал об их содержании или не до конца его понимал, нельзя. Он, несомненно, разделял (или, по крайней мере, делал вид, что разделяет) идеи, опубликованные под его именем¹⁴.

Общий анализ конспирологических работ Иоанна¹⁵ позволяет заметить, что они строятся на аргументах разного типа. Одна линия предполагает историософскую перспективу весьма общего характера. Согласно ей, весь исторический процесс является борьбой отпавшего от Бога и обреченного на поражение Сатаны против своего Создателя. Соответственно, все происходящее с человечеством в целом или каким-то конкретным человеком или народом как-то связано с этой борьбой.

Рассмотренный в другом, не столь глобальном, но все же достаточно общем аспекте мировой исторический процесс практически полностью обусловлен тем, что произошло в прошлом с еврейским народом. Евреи, неверно поняв замысел Бога об их исторической миссии (евреи подумали, что Он избрал их для мирового господства), не приняли Христа как мессию, т. к. ждали не духовного учителя и не Искупителя, а политического вождя. За это Господь наказал народ Израиля рассеянием. Тогда, согласно данной версии нарратива о глобальном еврейском заговоре, разбросанные по миру евреи решили бороться за власть над всем человечеством сами. Однако осуществлению их плана мешало распространившееся по миру христианство, которое выводило людей из власти низменных страстей. А именно эти людские страсти организаторы заговора рассчитывали использовать в качестве средства подчинения человечества.

Но, несмотря на возникшие трудности, потомки «книжников и фарисеев» успешно осуществляют свой заговор по установлению власти над миром. Это, в первую очередь, проявляется в том, что западный мир под их влиянием отпадает или уже отпал от христианства. Однако эта «тайна беззакония» (установление антихристианского режима правления миром), согласно предсказанию апостола Павла, «не совершится до тех пор,

14. *Кнорре Б.К.* Движение за канонизацию Ивана Грозного и православно-монархический цезаризм // Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2011. С. 503. Прим. 303.

15. Общий обзор социологических и исторических взглядов (политической теологии) митрополита Иоанна (Снычева): *Костюк К.* Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // «Континент». 2002. № 113. С. 255–263.

пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2: 7). То есть что-то или кто-то может и/или должен воспрепятствовать завершению данного плана. Эта роль уготована России, русскому народу, возглавляемому православным монархом¹⁶. Они являются «естественными» врагами мирового еврейства. В такой перспективе рассматривается вся русская история, но особенно история России в XX веке, в качестве поворотных моментов которой выступают революция 1917 года и крушение советской системы. Эти события трактуются как результаты попыток заговорщиков убрать Россию и ее царя (или его функционального заместителя) со своего пути к мировому господству. В данном контексте для понимания всей истории нации и человечества в целом оказывается исключительно важной судьба последнего российского императора.

Нарратив о святой Руси, нечестивцах, стремящихся ее разрушить и героях, жертвующих собой ради блага других, хорошо известен в истории России с конца XIX века¹⁷ и схож с некоторыми другими версиями национальной истории (и теориями заговора), распространенными в разных частях мира. Эти нарративы схожи как по функциям героев исторической драмы, так и по характеру отношений между ними. Что же может быть интересного в теориях митрополита Иоанна?

Митрополит Иоанн (один или вместе с Константином Душеновым), будучи детищем советской эпохи и пастырем церкви, идеологическая жизнь которой десятилетиями жестко контролиро-

16. Мария Ахметова, обобщая собранные ею материалы о православном монархическом эсхатологизме, кратко описывает основные положения этой концепции следующим образом: «Царь восстанавливает порядок, сначала в России, потом во всем мире. Таким образом, его функция не социально-политическая, а духовная. Царь защищает мир от Антихриста, русское общество — от ценностей “развращенного Запада” (...); очищает от отступников собор патриархов, контролируемый “системой зла”, (...) приводит людей к покаянию. Его главная миссия — борьба с духовными врагами, возглавляемыми Антихристом» (Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. С. 256). О разных взглядах на природу «удерживающего», существующих среди современных православных авторов, придерживающихся националистических взглядов, см.: Багдасарян В.Э., Реснянский С.И. Эсхатологические представления в России в дискурсе постсоветских трансформаций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2016. Т. 15. № 3. С. 120–121. Об историческом контексте этой дискуссии: Шнирельман В.А. Колено Даново: Эсхатология и антисемитизм в современной России. С. 64–65; 102–103.
17. Дудаков С.Ю. История одного мифа: Очерки русской литературы XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.

валась советским государством¹⁸, смог создать свой религиозный метаисторический нарратив о судьбах мира и России в течение всего нескольких постперестроечных лет. Как мы помним, для того чтобы репрезентировать историю в таком виде, надо уметь видеть т.н. духовный смысл событий политической, экономической и культурной истории. Этот смысл не может быть доступен людям, не обладающим духовным зрением, или, говоря не столь возвышенным языком, не обладающим определенными аналитическими и дискурсивными навыками. Как и когда овладел этими навыками митрополит Иоанн?

Конечно, для своего описания многовековой тайной войны евреев против Христа, Церкви и России митрополит Иоанн что-то взял из конспирологического и метаисторического инструментария советских времен, на что указывает в своей статье Елена Волкова¹⁹. Но он опирался не только на ограниченный набор общих метаисторических пресуппозиций. Например, одна из них сводилась к тому, что Россия (или СССР) ответственна за судьбы всего мира и ведет все человечество к религиозному или секулярному спасению, а поэтому ее ненавидят те, кто общего спасения не хочет, поскольку преследует свои узкие корыстные интересы. Другая пресуппозиция скорее относится к ряду механизмов интерпретации истории и называется телеологией. Согласно этому способу думать о прошлом и настоящем как Отечества, так и всего мира, любое историческое событие или явление оказывается органичным и необходимым элементом в разворачивании сценария истории человечества. На этом принципе построено большинство исторических гранд-нарративов, включая и советские. Но обычно такие повествования не предполагают обнаружения мистических смыслов происходящего с человеком и миром. Конечно, мы можем говорить, что советской философии истории, особенно в практическом ее применении, были свойственны почти религиозные идеи касательно мессианского потенциала пролетариата или советского народа, но подобное понимание исторических

18. Биографию митрополита и список его трудов, включая работы советского периода см.: *Шкаровский М.В.* Иоанн (Снычев) // Православная энциклопедия. Т. 23. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 443–446.

19. *Волкова Е.* Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 199–200.

событий обычно не предполагало раскрытия каких-то тайн. А для интересующих нас построений нужно раскрывать не просто тайны, а смыслы событий, недоступные пониманию самих их участников в силу того, что настоящие причины происходящего лежат не в материальном мире. Марксисты, как мы знаем, даже духовные явления стремятся объяснить материальными причинами, а представители советской партийной, интеллектуальной и артистической элиты, включая тех из них, кто входил в «русскую партию» и симпатизировал православию как атрибуту или даже основанию национальной идентичности, в большинстве своем не имели необходимых концептуальных и дискурсивных привычек.

Более или менее очевидно, что и митрополиту Иоанну, и его секретарю (в недавнем прошлом — члену коммунистической партии и советскому офицеру-подводнику) были знакомы скорее дискурс и аргументационная логика исторического материализма, чем православной историософии. Однако этими навыками, в отличие от митрополита Иоанна и Константина Душенова, обладали многие представители Русской православной церкви за рубежом, где не прерывалась связь с дореволюционной традицией «духовного осмысления истории», включая религиозную конспирологию, классиком которой является упоминавшийся Сергей Нилус.

Но проблема заключается в том, что митрополит Иоанн и его секретарь были почти не связаны с тем миром, где продолжалась традиция Нилуса и подобных ему писателей, то есть они были довольно далеки от представителей зарубежной церкви, о которых в своих ранних работах Иоанн отзывается как об абсолютных чужаках. Конечно, контакты у *советской церкви* с т. н. *зарубежниками* были, но этим в те годы занимались совершенно другие люди. Так что в идейном и дискурсивном багаже Иоанна из всего, что можно было использовать на момент развала советской системы был лишь позднесоветский государственный и бытовой антисемитизм, не предполагавший существования и разоблачения «тайны беззакония» и любых других тайн, помимо тайны государственной и тайных операций зарубежных секретных служб (ЦРУ, Моссад и пр.)

Откуда же навыки анализа исторических событий и процессов с точки зрения их духовного содержания, которое обычно сводилось к борьбе сил Света и Тьмы, у митрополита Иоанна? Отчасти это объясняется тем, что он мог быть знаком с дореволюционны-

ми изданиями вышеупомянутых книг Нилуса²⁰. Во всяком случае, в своих постсоветских работах митрополит демонстрирует веру в то, что Протоколы не являются подлогом и все в мире происходит согласно планам их авторов. Но этого было явно мало для создания так называемой «Русской симфонии» — учения о смысле отечественной и мировой истории.

И здесь мы должны вернуться к роли Константина Душенова в создании теорий и текстов митрополита Иоанна. Возможно, он и не писал за своего владыку статей. Но именно он, по моему мнению, познакомил своего патрона с основными навыками интерпретации событий политической и социальной жизни в духе православной конспирологии и историософии, а также сообщил ему несколько важных фактов из отечественной истории, неизвестных советским людям, но активно обсуждавшихся в среде эмигрантов. Взял же он все это, вероятнее всего, непосредственно у членов Союза «Христианское возрождение», влиятельной в правых кругах православно-монархической организации (Душенов сотрудничал с ними в рамках Братства Царя-Мученика Николая II²¹). Первоначальное название упомянутого союза, учрежденного на I съезде в Москве 17 декабря 1988 года, было «Христианский Патриотический Союз» (ХПС). Он же, в свою очередь, был создан на основе инициативной группы «За духовное и биологическое спасение народа» (создана 23 июля 1988), председателем которой был старый православный диссидент, узник совести Владимир Осипов. Председателем ХПС был избран Осипов, в результате интриг вскоре отстраненный от руководства²². В начале 1990 г.

20. У Хижего читаем: «Среди семинаристов Московской духовной семинарии [в начале 1970-х] ... были те, кто познакомился с “Протоколами сионских мудрецов”. Лавра и духовная школа были под контролем органов безопасности, за “Протоколы” в СССР давали реальный срок, но провокационная книга была доступна». *Хижий М.* Государство Израиль в православном дискурсе во второй половине XX — начале XXI века // Труды по еврейской истории и культуре: материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике / под ред. В.В. Мочаловой. М.: б. и., 2016. С. 221.
21. *Смирнов А., Фефелов А.* Хоругвеносцы (в гостях у «Завтра» — Леонид Донатович Симонович-Никшич) // Газета «Завтра». 2011. № 24. С. 8.; Л.Д. Братство святого благоверного Царя-Мученика Николая // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 105.
22. Союз «Христианское возрождение» (братство) // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 579–762. *Прибыловский В.* Общероссийская политическая общественная организация «Союз Христианское Возрождение» // «Панорама» Информационно-экспертная группа [<http://www.panorama.ru/works/vybory/party/skhv.html>, доступ от 09.02.2017].

Осипов и оставшиеся ему верными члены ХПС создали новую структуру, в которой помимо Осипова важную роль играли публицист Вячеслав Демин и поэт Алексей Широпаев. Они имели тесные связи с наиболее антисоветски настроенной частью православной русской эмиграции и с 1988 года активно осваивали лексикон и идеологию радикальной конспирологической историософии и историографии. С мая 1990 г. они принимали активное участие в издании полуподпольной газеты «Земщина», которая пользовалась большой популярностью среди православных националистов и выходила до 1993-го (всего 97 номеров)²³. Близким «Земщине» по идеологии и по составу авторов изданием был выходивший в 1990–1991 гг. альманах «Царь-колокол»²⁴. Именно в «Земщине» и «Царь-колоколе» републиковались конспирологические материалы из эмигрантских и дореволюционных изданий. Например, в 1990 году в «Царь-колоколе» появилась книжка эмигранта Михаила Скарятин (Энеля) «Жертвоприношение», в которой приводятся материалы, широко используемые для доказательства ритуального характера убийства царской семьи. Эти сведения (вернее перевод-дешифровка загадочных знаков из подвала дома Ипатьева, в котором большевики убили семью последнего императора) потом активно использовались в конспирологических рассуждениях других православных националистов.

В воспоминаниях Вячеслава Демина описываются источники информации, которые сформировали идеологию будущих членов «Христианского возрождения». Вспоминая события 1988 года, он пишет:

Книги Нилуса и других запрещенных в советской стране контрреволюционных авторов православных убеждённых монархистов я нашёл у своего приятеля Вадима Кузнецова, которого однажды случайно встретил на Арбате. (...) В его доме, доверху забитом лампадным маслом, ладаном, свечами, редкими, историческими и современными фотографиями, иконами, и главное церковной и монархической литературой, которую он размножал на ксероксе большими тиражами, всегда было многолюдно. (...) Именно у него я впервые увидел копии икон Царственных Мучеников, прослав-

23. Шнирельман В.А. Колено Даново: Эсхатология и антисемитизм в современной России. С. 176–184.

24. Фомин С. «Царь-колокол» // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 847.

ленных зарубежной Церковью в 1981-м и узнал много нового и таинственного о екатеринбургском злодеянии, которое, оказывается, носило ритуальный характер²⁵.

Убийство семьи Николая II и поиски смысла мировой истории

История формирования нарратива о ритуальном убийстве царской семьи среди русских эмигрантов заслуживает отдельного исследования. Здесь я только укажу на то, что сложился он уже к началу 1920-х гг. и основывался на свидетельствах людей, которые, когда войска адмирала Колчака в 1918–1919 годах временно освободили Екатеринбург от большевиков, участвовали в расследовании этого преступления или были как-то информированы о нем (следователь Соколов, генерал Дитерихс, британский журналист Вильтон).

С этих свидетельств началось и создание истории о том, что убийство царя и его семьи было не просто бессудной политической казнью, но религиозным или квазирелигиозным ритуалом.

Дитерихс и Вильтон в общих чертах представили картину убийства царской семьи следующим образом. Будучи ритуалом, проведенным по правилам черной магии, казнь Николая II и его близких была совершена большевиками-евреями по указанию Германии, стремившейся уничтожить Россию. Главным доказательством причастности религиозных евреев к произошедшему были четыре непонятных знака, начертанные на стене комнаты, где произошел расстрел. Они были обнаружены в ходе следствия и позднее истолкованы как тайные каббалистические письмена, которые, согласно расшифровке уже упомянутого Энеля (М.В. Скарятин) 1925 г. следует читать так: «Здесь, по приказу тайных сил, Царь был принесен в жертву для разрушения Государства — о сем извещаются все народы»²⁶.

25. Демин В. Мои этапы. Документальный роман или исповедь русского человека [http://posledniichas.narod.ru/Demin/8-ehrap_vosmoj.doc, доступ от 23.05.2017].

26. Подробнее о формировании версии ритуального убийства см.: Slater, W. (2007) *The Many Deaths of Tsar Nicholas II: Relics, Remains and the Romanovs*, pp. 71–80. London, Routledge. Обзор основных доводов сторонников этой версии екатеринбургской трагедии 1918 года, см.: Багдасарян В.Э., Реснянский С.И. Версия о «ритуальном убийстве» царской семьи в исторической литературе и общественном дискурсе // Вопросы истории. 2018. № 3. С. 35–48.

Версия ритуального убийства закрепились среди части православного эмигрантского сообщества, хотя и не стала общим местом в эмигрантской православной историографии. Так, ее несколько раз воспроизводили в своих проповедях видные иерархи РПЦЗ — например, Архиепископ Сиракузский и Троицкий Аверкий (Таушев) и Епископ Сизетлийский Нектарий (Концевич). Важно, что в этом контексте ритуальное убийство получало новую, «духовную» трактовку и его значение возросло до эсхатологических масштабов. При этом авторы этих нарративов настаивали на том, что видеть в казни царской семьи всего лишь событие политической истории легкомысленно и даже опасно.

Показательно, что архиепископ Аверкий назвал свою проповедь в печальную годовщину екатеринбургского расстрела «Религиозно-мистический смысл убийства царской семьи» (1972). Согласуясь с этим названием, он рассуждал:

...убийство Царской Семьи тоже не было обычным политическим актом, как убийства многих других монархов, президентов, министров и разных высокопоставленных лиц. Нет! Это убийство носило совершенно особый характер, о чем свидетельствует хотя бы надпись — каббалистическая надпись, обнаруженная на стенах подвала Ипатьевского дома, где совершено было это страшное убийство — убийство, имевшее чисто мистическое, а отнюдь не политическое значение и смысл.

Это убийство было продумано и организовано никем другим, как слугами грядущего Антихриста — теми продавшими свою душу сатане людьми, которые ведут самую напряженную подготовку к скорейшему воцарению в мире врага Христова — Антихриста. Они отлично понимали, что главное препятствие, стоявшее им на пути, это — Православная Царская Россия. А поэтому надо уничтожить Россию Православную, устроив на месте ее безбожное богоборческое государство, которое бы постепенно распространило свою власть над всем миром. А для скорейшего и вернейшего уничтожения России надо было уничтожить того, кто был живым символом ее — Царя Православного²⁷.

27. Аверкий (Таушев), Архиепископ. Религиозно-мистический смысл убийства царской семьи // Современность в свете слова Божия. К 25-летию служения в Америке в Св. Троицком монастыре. Слова и речи. Том III. 1969–1973 гг. Jordanville: Типография преп. Иова Почаевского, 1975. С. 300.

Эта интерпретация событий 1918 года и стала основой и источником вдохновения для российской православной историософии конца 1980-х и начала 1990-х гг. Подобные идеи и, главное, методы вскрытия «духовных смыслов истории», как и, что важнее, сама потребность в этом вскрытии вошли в дискурсивный обиход позднесоветского, а затем и постсоветского православия.

Отступая несколько в сторону от главной линии своего повествования, позволю себе напомнить читателю о том, в какой атмосфере возникла потребность в «монархической» литературе. Для этого стоит сказать, в какой социально-политической обстановке складывается основанная на такой литературе идеология, которая, будучи заимствованной из другой (фактически) культуры, разумеется, обрела свои новые особые черты и политические смыслы в условиях развала всей советской системы.

Итак, во второй половине 1980-х в эпоху перестройки СССР стремительно входил в политический и экономический кризис. При этом партийное руководство страны уверяло себя и граждан в том, что все не так плохо, что страна способна измениться и гарантией этой способности является готовность представителей политической элиты к рефлексии по поводу сложившегося положения дел и, что, пожалуй, даже важнее, к открытию и использованию новых ресурсов. Источником необходимых ресурсов могла видеться заграница (обычно — широко понимаемый Запад), русское зарубежье, а также религия — своя и чужая. Предметом публичной рефлексии тогда стали многие аспекты общественной жизни. Возможно, самым социально значимым жестом в этой пропагандистской кампании являлось бесконечное обличение преступлений советского режима (и иногда покаяние за них). Советская аудитория в течение нескольких лет привыкла к тому, что любой рассказ о прошлом должен быть построен на принципе раскрытия утаиваемой дотоле правды, к тому, что эта правда печальна и что советским историкам верить нельзя. И без того скептически относящаяся к официальному историческому нарративу публика была готова, а то и просто ждала раскрытия новых тайн советского, а впоследствии и до-советского прошлого.

Все это ложилось на хорошие дрожжи позднесоветской паники касательно близящейся и неминуемой потери исторической (культурной) памяти, которая неизменно оказывалась памятью о до-советском и не-советском. Тогда в публичной дискуссии необычайно популярным стало понятие «манкурт». Изобретенное — или во всяком случае введенное в поле публичного дискурса — Чин-

гизом Айтматовым слово «манкурт» отсылало к истории, рассказанной в романе «Буранный полустанок» (другое название — «И дольше века длится день»). Речь шла о (скорее всего никогда не существовавшем) обычае одного жестокого племени с помощью мучительной и сложной процедуры лишать пленников памяти и тем самым превращать их в манкуртов — выносливых и дисциплинированных рабов, преданных только своим владельцам и никогда не задумывающихся над тем, чтобы бежать. Особый драматизм рассказу, изложенному в форме предания, придавало то, что его главный герой — молодой манкурт — не только не узнает разыскавшую его мать, но и мастеровито убивает ее по приказу хозяина, который не хочет возвращать манкурта к семье. Популярность данного термина и стоящего за ним образа хорошо отражает состояние умов в 1980-х и в начале 1990-х годов. Именно в те годы многие люди чутко уловили мысль Айтматова: человек может быть равен самому себе, только если он поддерживает связь с этнической традицией и национальной историей. Все это являлось прямым следствием политики истории, проводимой идеологами КПСС и направленной на укрепление в гражданах страны лояльности к ее славному прошлому, которое часто, если не обыкновенно, приобретала этно-национальные формы²⁸.

Еще одним фактором, влиявшим на умонастроения того времени, был созданный тоже не без участия советского идеологического аппарата запрос на «духовность», «духовное». По верному наблюдению Сони Лурман, в позднесоветское время само слово «духовность» стало обозначать что-то, относящееся не столько к религии, сколько к «сфере идей, человеческой личности, связям между людьми», что противопоставлялось материальной сфере общественной жизни²⁹. При этом последняя ассоциировалась с приземленностью и даже филистерством, а духовное репрезентировалось в качестве «устремленности за горизонт», то есть чего-то возвышенного, а потому морально престижного, но находящегося под угрозой со стороны агрессивного материально-

28. Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.

29. Luehrmann, S. (2013) "The Spirit of Late Socialism and the Value of Transformation Brezhnevism through the Lens of Post-Soviet Religious Revival", *Cahiers du Monde Russe* 54 (3–4): 552.

го, которое обладало в ряде важных идеологических контекстов признаками современной механистичности и крайних форм индивидуализма. Это советское гуманистическое понимание духовности³⁰ не предполагало его прямой связи со сферой религии, что позволило, например, Константину Харчеву, председателю Совета по делам религий, в 1988 году говорить о появлении бездуховных верующих, исполняющих обряды, но безразличных ко всему иному³¹. Однако эта связь не была прервана окончательно. В одном из значений довольно размытого термина «духовность» акцентировалась семантика интеллектуальных исканий, направленных на решение «вечных вопросов», поиск истины, находящейся за пределами обыденной повседневности³² и, часто, сферы ответственности естественных наук. Поэтому оно могло быть применено к практически любому виду интеллектуального искательства, включая и религию. Приведу два достаточно типичных примера словоупотреблений, встреченные мною в материалах газеты «Правда» за 1987 год. Первый пример позаимствован из передовицы, в которой делается попытка охарактеризовать актуальные процессы эпохи Перестройки:

Советское общество сегодня — это общество высокой образованности и культуры народа, его богатой духовной жизни. Наш современник — человек широкого политического и культурного кругозора, разнообразных интеллектуальных запросов (...) На июньском (1987 г.) пленуме ЦК КПСС отмечалось, что одно из самых заметных достижений перестройки — взрыв духовной активности народа. (...) В переломные периоды закономерно растет интерес к прошлому, настоящему и будущему страны. Кто мы, откуда родом и куда идем? Эти вопросы отнюдь не риторические, как может показаться на первый взгляд. За ними — ценностная, духовная ориентация личности, направленность ее социальной ответственности³³.

30. Fomina, V. (2018) "Between Heroism and Sainthood: New Martyr Evgenii Rodionov as a Moral Model in Contemporary Russia", *History and Anthropology* 29(1): 109.
31. Русселе К. Православие в современной России: к вопросу о преемственности? // Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия — Телеком, 2017. С. 62.
32. См. одно из определений: «духовность понимается как способность человека сделать высокие ценности и цели, идеи и идеалы движущей силой своего поведения» (Доля В.Е. Иллюзия духовности: О превратном характере религиозного мировоззрения. Львов: Вища школа, 1985. С. 4).
33. Идеалы и свершения великой революции // Правда 1987. № 193. 12 июля. С. 1.

Второй пример взят из интервью с известным советским психофизиологом Павлом Симоновым, кстати говоря, одним из авторов книги «Происхождение духовности»³⁴. Он, рассуждая о том, что в основе духовности лежит «фундаментальная человеческая потребность высшего порядка» — «потребность в познании», сказал следующее: «духовность [мы] относим к потребности познания в широком смысле: познание окружающего мира, себя в этом мире, смысла и своего назначения на Земле»³⁵. Как бы ни оценивалась религия с точки зрения ее социальной функции, она прямо соотносилась в социальном воображении советского общества с областью духовного. При ослаблении партийного идеологического контроля в середине 1980-х годов религия быстро и без каких-то серьезных дискуссий стала выполнять роль естественного источника ответов на вечные вопросы (и духовные запросы) советского человека в последние годы существования СССР. Поскольку у религии был статус хранителя национального прошлого, то и духовные смыслы исторических событий и явлений позднесоветский человек охотно искал в высказываниях и рассуждениях духовных лиц, в церковных изданиях и т. п.

Но, пожалуй, самым важным следствием интенсификации рефлексии по поводу прошлого, и особенно публичной репрезентации советской истории, стало стремительное разрушение легитимности советского режима в глазах политически и экономически активного населения: память о ГУЛАГе, огромных потерях во время Великой Отечественной войны и начавшееся разрушение этиологического нарратива о революции и гражданской войне — все это делало жизнь под властью КПСС своего рода политической патологией, катастрофой для населения страны, правители которой не только не жалели свое население, а попросту его уничтожали. Популярность антиутопий (романы «1984» Оруэлла, «Мы» Замятина, кинофильм «Покаяние» Абуладзе), в которых все небезосновательно видели аллегорическое описание жизни в СССР, была в те годы очень велика. И неудивительно, что многие захотели жить в совсем другой стране. Кто-то (таких было много) просто уехал из страны. Так, сто тысяч евангеликов прак-

34. Симонов П.В., Еришов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989.

35. Наши нравственные ценности. Биение мыслящего сердца // Правда. 1987. № 232; 20 августа. С. 6.

тически мгновенно переехали в США и Канаду — на запад Северной Америки. Кто-то остался на месте, но при этом начал жить в новых странах — стремительно идущих к политической независимости национальных республиках. Кто-то начал делать свою страну другой страной, практически и дискурсивно.

Практически все инициативы последнего типа включали в себя историографическую составляющую. Она же предполагала три обязательных для заполнения пункта. Надо было указать на период в отечественной истории, когда страна была сама собой; соотнести с этим периодом советскую эпоху (когда страна не была самой собой); рассказать, откуда мы можем извлечь настоящую Россию, чтобы заменить ею ненастоящую, ту, которую мы имеем сейчас.

Третий пункт обычно заполнялся следующим образом: настоящая Россия сохранилась в эмиграции, либо Россия жила в антисоветском подполье, либо Россия никуда не девалась — ее просто не было видно из-под коммунистическо-интернационального идеологического покрывала, под которым худо-бедно шла обычная (в идеале — деревенская) русская жизнь.

Что же касается ответа на первые два вопроса, то для многих (особенно верующих, чьей вере или, по крайней мере, церковности было несколько лет, иногда месяцев) страна была собой, настоящей, «Россией, которую мы потеряли» до прихода власти большевиков. Большевики, соответственно, считались ее разрушителями, а период их правления — по-разному понимаемой патологией в естественном национальном развитии.

В этой обстановке одержимости прошлым и жажды открытия новых исторических деталей, недоверия к советскому историографическому наследию и сохраняющегося запроса на повышение духовной составляющей в жизни человека и общества начался активный поиск новых источников фактов и, что для нас существенно, новых способов работы с ними, то есть каких-то не-советских методов интерпретации прошлого.

Демин и его единомышленники, среди прочих, нашли искомый новый дискурсивный порядок в изданиях русского православного зарубежья, быстро освоили его (или освоились в нем) и, можно сказать, быстро превзошли своих учителей. Как уже было сказано, они связали митрополита Иоанна с эмигрантской традицией, что позволило Эдуарду Зибницкому поставить его имя в ряд тех представителей Русской церкви, кто «благодаря белоэмигрантским идеям, вызревшим в изоляции от российской ре-

альности», оказался захвачен «постромантическим пассаизмом и восторженными созерцаниями небесной России»³⁶.

Уже ранние тексты этого круга авторов, концентрировавшихся вокруг «Земщины» и «Царь-колокола», демонстрируют их хорошее знакомство с эмигрантской националистической литературой, которая не была доступна большинству верующих в Советском Союзе. И, кстати будет сказать, именно Демин с товарищами, восприняв из книг эмигрантов идею святости Николая II, стали собирать подписи за его канонизацию в РПЦ МП (эта практика много раз осуждалась руководством церкви, но бытует среди верующих, желающих добиться канонизации той или иной почитаемой личности, до сих пор). Но самое главное — там они научились говорить на языке православной мистической конспирологии и преуспели в этом.

Одним из основных методов работы с историческим материалом в этом контексте стало обнаружение за ним тех самых «духовных» или «мистических смыслов» (на фоне констатации ущербности мирских трактовок событий политической истории), ключом к которым, впрочем, оказывались вполне эмпирически доступные, хотя и специальным образом поданные, факты.

В этом смысле весьма характерен текст доклада Нектария (Концевича), прочитанного в 1981 году в преддверии прославления новомучеников в далекой и тогда недоступной Америке и ставшего источником вдохновения и образцом для подражания для постсоветских православных историков-конспирологов. Выдержки из доклада (судя по библиографической ссылке, транскрипции магнитофонной записи выступления епископа) были включены в книгу эмигрантского писателя-монархиста Евгения Алферьева «Император Николай II как человек сильной воли»³⁷. В 1991 году вышло репринтное издание этого сочинения, подготовленное Зарубежной церковью для распространения в СССР (указанный тираж 110 тыс. экземпляров)³⁸. Кусок книги с этим вариантом доклада Нектария был опубликован в февральском но-

36. *Зибницкий Э.* Наследие славянофилов и современная Россия // *Знамя*. 2005. № 10. С. 189.

37. *Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли: Материалы для составления жития Св. Благодетельнейшего Царя-Мученика Николая Великого Стратотерпца. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1983. С. 143–145, 150.

38. *Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли: Материалы для сост. Жития Св. Благодетельнейшего Царя-Мученика Николая Великого Стратотерпца [Репр. изд.]. М.: ВТИ, 1991.

мере «Земщины» того же 1991 года (№ 4). Параллельно в американском православном журнале «Русский паломник» вышел несколько иной вариант того же доклада под названием «Мистическое значение российских мучеников»³⁹. Выдержки уже из этого текста были включены в знаменитую книгу «Россия перед вторым пришествием»⁴⁰ и, соответственно, тоже вышли к массовому православному читателю (потом полный текст доклада был опубликован отдельной брошюрой⁴¹, но это уже не могло прибавить тексту популярности).

В своем выступлении епископ Нектарий в нескольких местах рассуждает о проблеме правильного, православного понимания исторических и текущих событий. Используя широко распространенную в конспирологических нарративах интонацию «имеющий глаза увидит» он пишет:

...если будем внимательны ко всему, что происходит вокруг нас, то мы, несомненно, увидим, как многие примеры убеждают нас в том, что существует могучая и страшная, необыкновенно организованная, тайная сила, обладающая неограниченными возможностями и огромными средствами, сознательно ставящая перед собой цель уничтожения религии, а также духовного и физического разложения подрастающего поколения⁴².

Затем он сетует об оскудении в современном мире истинного знания и напоминает о его источнике:

...из современных людей мало кто понимает истинный духовный смысл и значение событий церковных, государственных, общественных, семейных и личных. Как же нам... достигнуть правильного понимания происходящих событий и явлений в окружающей и касающейся нас жизни? В этом нам поможет православное мирозерцание⁴³.

39. *Нектарий (Концевич), епископ*. Мистическое значение российских мучеников // *Русский паломник*. 1991. № 3. С. 32–37.

40. *Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии* / Сост. С. Фомин. М.: Посад, 1993. С. 163–166.

41. *Нектарий Сеаттлийский*. Мистическое значение российских мучеников: Доклад епископа Нектария. М.: Россия молодая, 1998.

42. Там же. С. 8.

43. Там же. С. 10.

В том же ключе звучит напоминание о том, что в историях о новых мучениках «редко кто обращает внимание на мистическую сторону вопроса, а это очень важно».

Все это подводит читателя к раскрытию настоящей истории убийства царской семьи, которая должна трактоваться так:

Диавол уже... давно рвется и силится явить миру Антихриста, но не может, потому что еще в наше время Божественная благодать, сугубо действующая через Помазанника Божия, удерживала и не давала этой возможности. Тайне беззакония необходимо было, чтобы получить свободу действия, взять от среды Удерживающего, что и произошло по попущению Божию за грехи всего русского народа.

Итак, Удерживающий взят от среды, и с этого момента все мы являемся свидетелями безудержного разгула и распространения зла во всем мире. Совершилось страшное злодеяние — цареубийство. Убит Государь, Помазанник Божий, Покровитель Православной Церкви, Глава православного государства, убит Удерживающий.

Это понимание сути произошедшего, разумеется, противопоставлено политической трактовке. И главный аргумент здесь — наличие в комнате, где произошло убийство, той самой надписи.

Из сказанного абсолютно ясно, что это злодеяние было ритуальным, а не политическим убийством, о чем свидетельствует также и каббалистическая надпись на стене Ипатьевского дома, где было совершено это поистине сатанинское злодеяние⁴⁴.

Перенимая подобный способ рассуждать о событиях прошлого и настоящего, позднесоветские и постсоветские историки националистических убеждений обычно ограничивались тем, что в авторитарной (в идеале — монархической) форме управления Россией видели инструмент Божьего попечения о спасении избранных в условиях воцарения Антихриста. Но наиболее чуткие из них понимали, что просто монархических лозунгов недостаточно, и учились строить свое рассуждение таким образом, чтобы получилась настоящая политическая эсхатология. Вот что писал об этой дискурсивной логике в своей недавней книге Виктор Шнирельман:

44. Там же. С. 22–23.

Возвращение православия в общественный дискурс и обращение к нему национал-патриотов сопровождалось ростом интереса к эсхатологии, помогавшей им осознать развивающиеся на их глазах кризисные явления... При этом он [дискурс] осознавался на двух уровнях — феноменологическом и метафизическом. На первом речь шла о текущих событиях и их обсуждении в политических, социальных и экономических терминах. Зато на втором в дело вступала традиционалистская концепция инволюции, рисующая неизбежное движение от Золотого века к упадку и разложению, что христианская эсхатология объясняла действием «сатанинских сил», расчищавших путь Антихристу. Этим силам мог противостоять только «удерживающий», и поэтому, с этой точки зрения, основной конфликт в мире возникал между ним и «силами зла», кем бы они ни были⁴⁵.

Смерть царя: ритуал и космическая драма

Как работает данная логика, разберем на примере двух статей в газете «Земщина» (№ 4, 1990). Первая, «Победа императора Николая II», принадлежит перу Алексея Широпаева.

Автор строит свое живописное повествование на критике обывательских представлений о том, кем был император Николай II и чем было его убийство. Он не доверяет юридической, и самое главное — этической, трактовке событий 1917–1918 года, логике здравого смысла, переворачивая метод интерпретации социальной реальности и используя то, что Поль Рикер называл «методом подозрения».

С этой точки зрения, любые попытки остаться при рассмотрении тех исторических событий в системе земных категорий являются не просто ошибкой, но злонамеренной мистификацией.

Черные силы пытаются... перевести Екатеринбургское злодеяние в плоскость нравственных и юридических оценок, дабы скрыть ритуально-мистический смысл того, что «произошло» 17 июля 1918 года.

45. Шницерльман В.А. Колено Даново: Эсхатология и антисемитизм в современной России. С. 264. См. также Hagemester, M. (2018): "The Third Rome against the Third Temple: Apocalypticism and Conspiracism in Post-Soviet Russia", in A. Dyrendal, D.G. Robertson, E. Aspren (eds.) *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, pp. 428–433. Leiden: Brill.

Широпаев ставит простое и, казалось бы, неидеологическое слово «произошло» в кавычки. Этим он пытается указать на то, что для трактовки событий жизни Николая II неприменима терминология, подразумевающая хоть какую-то случайность тех событий (вспомним о сказанном применительно к жизненным ситуациям «Случайностей ведь не существует»; их, разумеется, не существует и в большой истории). Они не могли быть следствием стечения обстоятельств, результатом поспешно принятых кем-то политических решений, как это часто трактуют светские историки⁴⁶. Произошедшее вообще не было актом преступления, совершенного одними людьми против других. Здесь Широпаев указывает на два скрытых (и скрываемых) значения расстрела царской семьи. Первый относится к раскрытию настоящих мотивов, двигавших организаторами убийства. Они не просто убивали отстраненного от власти в уже не существующей империи царя, не имевшего никакого влияния на события начавшейся гражданской войны, но могущего стать одним из символов сопротивления большевикам. Организаторы преступления стремились разрушить метафизически понимаемые российское государство и нацию:

в убийстве Помазанника был вполне определенный ритуальный, черный смысл: разрушение Государства и стремление поработить душу народа.

Но автор не останавливается на этом уровне интерпретации (ритуально-мистическое злодеяние). Он считает, что простые смыслы «лежат на поверхности». Это значит, что необходимо идти дальше (или глубже) конспирологических объяснений произошедшего. Он не только знает, что тайно совершили злодеи, но видит дальше, чем видят они, когда приводит «неслучайные факты» мистических совпадений. Например, убийство произошло в день памяти Святого благоверного великого князя Андрея Боголюбского, убитого придворными заговорщиками в 1174 году. Князь Андрей считается некоторыми радикальными монархистами чуть ли не создателем московского государства, поэтому параллель между судьбами первого и последнего правителей Руси

46. Об инверсированном противопоставлении «слепой веры» (или идеологической предвзятости) светских ученых и критического мышления верующих, используемом в дискурсивных построениях американских консервативных протестантов, см.: Butler, E. (2010), "God is in the Data: Epistemologies of Knowledge at the Creation Museum", *Ethnos* 75 (3): 237.

объединяет всю историю монархии в единый нарратив. Но этого недостаточно, и Широпаев стремится выйти на второй план интерпретации — «увидеть в Уральских событиях» не просто еще одно политическое убийство, но «Смысл Божий, затмевающий всякую бесовщину». С этой точки зрения, смерть последнего русского царя является не трагедией, а торжеством сил Света над силами тьмы. Здесь автору приходится уподобить расстрел Николая смерти Христа на Голгофе, чтобы пообещать будущее воскресение России. Как воскресение умершего Христа является для христианина надежной гарантией существования бессмертия, так и смерть Николая является пока не гарантией, но твердым обещанием бессмертия для русской нации.

17 июля 1918 года Русским Царем и Его Семейю совершена великая всепобеждающая жертва за Родину.

Чтобы убедить читателя в обоснованности столь оптимистичного взгляда на смерть императора и его семьи Широпаев объявляет нерелигиозные интерпретации личности Николая мифологией и утверждает в этой связи: чтобы избавиться от «ложного сознания» мы должны научиться видеть все с «церковно-мистических позиций». В таком случае получится, что многие указания современников императора на его слабование являются свидетельством его величайшего христианского смирения, для поддержания которого требуется, наоборот, очень сильная воля. Недалековидность царя, его неспособность разобраться в происходящих в стране и мире политических процессах оборачиваются его удивительным даром видеть за повседневной политической рутинной великий смысл всемирного исторического процесса.

Все правление императора Николая II при таком подходе становится не карьерой неудачливого правителя, а путем Христа, изначально знавшего, какой путь и зачем ему предстоит пройти. Широпаев не испытывает сложностей в поисках параллелей в жизни Николая Александровича к персонажам и событиям Евангелия. Он легко находит нескольких Иуд, предавших своего учителя и благодетеля, он интерпретирует поведение императора во время отречения от престола как моление о чаше, совершенное Иисусом Христом в Гефсиманском саду и т. д. В последнем случае жест слабости и беспомощности оказывается актом величайшей силы воли — Николай, как и Иисус, мог все изменить, но не стал.

Таким образом то, что с точки зрения мирских историков выглядит как поведение человека, загнанного обстоятельствами в безвыходное положение, последовательно трактуется как поведение сознательное и добровольное.

Итак, это было не политическое убийство, а священная жертва.

В Ипатьевском подвале произошло столкновение каббалистического ритуала с несокрушимой силой христианской жертвы, которую принес за грехи Отечества Император Николай II...

В этой версии «духовного прочтения» русской истории можно без труда выделить три уровня, на которых протекает исторический процесс. На первом уничтожение царской семьи предстает как политическое убийство. На втором, тайном (или конспирологическом) уровне понимания события оно является ритуальным жертвоприношением. Кстати говоря, то, что это был ритуал, придает произошедшему религиозный смысл. Это уже не просто убийство, а *rite-de-passage*, целью которого было изменение хода мировой истории (и, парадоксальным образом, цель была достигнута — человечество вошло в принципиально новое состояние, правда не то, которого хотели достигнуть ритуальные убийцы)⁴⁷. И наконец, на третьем, сакральном уровне понимания события, оно предстает как священный акт спасения России и ее народа от вечного проклятия, к которому толкали его слуги Антихриста.

Другой пример историософских размышлений, в которых речь идет уже о судьбах не только России, но всей Вселенной, мы находим в статье «Православное царство и лже-монархия»⁴⁸. Она была написана В. Ковалевским, публицистом из небольшого города Костромы. Ковалевский начинает свое рассуждение с того, что утверждает: Бог сделал Россию идеальным образцом государства для всех других стран и тем самым наделил ее функцией спасительницы мира от сатанинских козней. Козни эти направлены на то, чтобы подменить русское монархическое государство иллюзией — тем, что выглядит как православное царство, но на деле является царством Антихриста.

Мученический подвиг последнего Государя и его победа над силами, стремящимися захватить мир, имеет космическое значе-

47. Rossman, V. (2002) *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*, p. 232. Lincoln; London: Univ. of Nebraska press.

48. Ковалевский В. Православное царство и лже-монархия // Земщина. 1991. № 4(21).

ние. Но смысл этих событий не может быть по достоинству оценен духовно слепыми жителями современной России. Этот смысл открывается во всей полноте только в эсхатологической перспективе воцарения над миром царства Антихриста.

Государь знал, что главной целью всех усилий слуг Антихриста было не уничтожение Российской монархии и установление иного, отличного от дарованного Богом России государственного строя, а подмена источника власти.

Темная иерархия, уже пришедшая к 1917 году к власти в России, толкала Николая II на развязывание террора власти против народа (якобы ему предложили установить «пятнадцать тысяч виселиц на Невском, и тогда двадцать лет о революции в России не будет и слуху»). Но подобный исход лишил бы институт монархии сакрального статуса и, соответственно, не позволил бы ему оставаться идеалом государственного устройства.

В критическую для всего мира минуту... государь после молитвы перед образом Спасителя, длившейся всю ночь, принял решение об отречении от Престола, со всей своей семьей добровольно ступив на предначертанный ему от рождения путь смирения и скорби.

Оставаясь преданным своей вере и готовым подобно Христу добровольно пойти на смерть, император принес себя жертву за свой народ и все человечество, и «вселенная была избавлена от надвигающейся катастрофы».

Ковалевский тоже размышляет об историческом процессе, различая в нем три уровня. На первом уровне (это уровень политической истории) какие-то силы провоцируют Николая II на принятие жестких политических решений, а он мудро отказывается от такой перспективы. На уровне конспирологии это была попытка заговорщиков дискредитировать принцип монархического правления, заставив императора приказать убивать своих подданных (Николай II предпочитает отречься от престола, чтобы не запятнать трон народной кровью). На «духовном» уровне интерпретации исторического события темные силы стремились заменить священную русскую монархию на царство Антихриста, дабы обречь на вечную погибель весь мир. Но император повторил подвиг Христа, разрушил план Сатаны и спас Вселенную. Таким об-

разом «внешние» аспекты исторического процесса раскрываются, и за ними мы видим то, что может увидеть человек, обладающий способностью прозревать за явлениями материального мира недоступные «духовно слепым» людям смыслы.

Заключение

Как мы видим, мистическая конспирология «Земщины» и подобных изданий является не просто набором определенных идей, но дискурсивным навыком выстраивания аргументов. Этот навык предполагает, что объяснения разных планов — эсхатологические, сотериологические, политологические — должны сопоставляться в рамках одного рассуждения, входить в конфликт и приводить к открытию скрытых смыслов всем хорошо известных событий. Без этих процедур сейчас сложно представить работу механизма по производству исторических нарративов, которым должно обладать религиозное сообщество, претендующее на авторитетное знание о мире и готовое продвигать его в условиях практически официального государственного заказа на большие идеологии.

Из всего выше сказанного можно сделать вывод, что подобные способы читать прошлое и писать историю характерны для исторической и метаисторической дискурсивной деятельности радикально националистической части православных верующих. Но это не совсем так. Авторы-радикалы действительно чувствуют себя в потоке подобных построений наиболее естественно и, если можно так выразиться, наслаждаются процессом. Но логика выявления настоящего, «духовного» смысла событий на основе сокрытых до времени фактов распространена в православной среде гораздо шире. Увлеченность историей, неослабевающая надежда на то, что она полна «полезными» (в значении *usable past*) для православия смыслами, характерна для представителей церковного истеблишмента, представители которого рассуждают, например, о том, какие смыслы нужно видеть за выражением «ритуальное убийство» царской семьи, как это сделал епископ Егорьевский Тихон (Шевкунов) в 2017 году. Или о духовном значении Великой Отечественной войны, духовная трактовка которой все больше волнует православных историков, усматривающих на основании «вновь открывшихся фактов» в победе СССР победу русского православия. Вот как, например, председатель Синодального отдела по взаимодействию церкви и общества Мо-

сковского Патриархата протоиерей Всеволод Чаплин высказался по этому поводу на круглом столе, проведенном Комитетом Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций в юбилейном 2015 году:

Многочисленные исторические факты, многие события, которые нельзя не назвать чудесными, красноречиво свидетельствуют о том, что и Церковь в это время была со своим народом, и Бог был тогда с нашим воинством — с советским воинством, несмотря даже на то, что оно формально руководствовалось атеистической идеологией...

Многие сегодня спрашивают: когда Бог пребывает с воюющими? Конечно, не тогда, когда ведется братоубийственная гражданская война или междоусобица. Но Он пребывает с ратью очень часто: тогда, когда совершается священная брань, священная война за народ, за ближних, за Отечество, а главное — за свободу православной цивилизации, за ее самостоятельность по отношению к какому-либо внешнему центру, за право христиан жить по своей вере...

Во время Великой Отечественной войны наши воины, будучи в какой-то своей части неверующими людьми (хотя есть потрясающие примеры того, как именно на войне обретали люди веру), советские воины, воины атеистического государства — сохраняли и сохранили свободу истинной христианской цивилизации⁴⁹.

Согласно этой трактовке событий, советские солдаты, руководствуясь атеистической идеологией, боролись за свободу православной цивилизации и фактически за право граждан СССР на исповедание своей православной веры. Характерно, что Всеволод Чаплин не стал приводить примеры «многочисленных исторических фактов», которые свидетельствовали бы о «священном» характере той войны. В этом не было нужды: настолько расхожими в публичном пространстве современном России стали истории о помощи свыше, полученной руководством страны и РККА⁵⁰ и определившей, в конечном итоге, ход военного противостояния с нацистской Германией в пользу Советского Союза. Но без указания на эти факты, как и без умения их трактовать

49. Всеволод Чаплин, прот. В окопах атеистов нет: Круглый стол «Вклад религиозных организаций в Победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.»: (К 70-летию Победы) // Русь державная. 2015. № 2.

50. О некоторых из них рассказывает Ж.В. Кормина в своей статье: *Кормина Ж.В.* Политические персонажи в современной агнографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум — Online. 2010. № 12. С. 1–28.

особенным образом, то есть без использования особого дискурсивного порядка, претензии многих руководителей РПЦ на расширение присутствия церкви в поле политики публичной памяти видятся ими самими не до конца легитимными. Поэтому порой неуклюжие, но последовательные попытки православных иерархов, историков и публицистов рассказать свою историю Отечества (и, порой, всего человечества) наполняются новыми сведениями и предпринимаются все настойчивее. Без активного творчества в сфере создания новых трактовок прошлого православное церковное сообщество не представляет себе исполнения роли «традиционной религии», то есть религии национальной. С этой точки зрения весьма прагматичные (с точки зрения практического национализма) слова митрополита Иоанна (Снычева) о необходимости создать улучшенную версию русской истории остаются актуальными по сию пору.

Люди обязательно должны знать свое прошлое. Без прошлого у народа нет будущего, нет чувства собственного достоинства, нет здорового национального самосознания. Но ретивые борзописцы — равно коммунистические и либерально-демократические — за долгие годы столько нагали на Россию, так извратили ее тяжелый, бурный исторический путь, что русская судьба, героическая и трагическая одновременно, на страницах многочисленных учебников и «Курсов лекций» оказалась искаленной буквально до неузнаваемости. Сегодня необходим титанический труд, чтобы извлечь, наконец, нашу Родину из этого псевдоисторического хлама и мусора, отмыть от нечистот и вернуть ее истории фактическую достоверность и нравственное величие⁵¹.

Библиография / References

Аверкий (Таушев), архиепископ. Религиозно-мистический смысл убийства царской семьи // Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете слова Божия. К 25-летию служения в Америке в Св. Троицком монастыре. Слова и речи. Том III. 1969–1973 гг. Jordanville: Типография преп. Иова Почаевского, 1975. С. 298–303.

Алферьев Е.Е. Император Николай II как человек сильной воли: Материалы для составления жития Св. Благочестивейшего Царя-Мученика Николая Великого Стратотерца. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 1983.

51. *Иоанн (Снычев), митр.* Творцы катаклизмов: Реальность и мифы.

- Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли: Материалы для составления жития Св. Благочестивейшего Царя-Мученика Николая Великого Стратотерпца [Репр. изд.]. М.: ВТИ, 1991.
- Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Багдасарян В.Э., Реснянский С.И.* Эсхатологические представления в России в дискурсе постсоветских трансформаций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2016. Т. 15. № 3. С. 115–139.
- Багдасарян В.Э., Реснянский С.И.* Версия о «ритуальном убийстве» царской семьи в исторической литературе и общественном дискурсе // Вопросы истории. 2018. № 3. С. 35–48.
- Волкова Е.* Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 190–239.
- Всеволод Чаплин, прот.* В окопах атеистов нет: Круглый стол «Вклад религиозных организаций в Победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.»: (К 70-летию Победы) // Русь державная. 2015. № 2.
- Демин В.* Мои этапы. Документальный роман или исповедь русского человека. [http://posledniichas.narod.ru/Demin/8-ehap_vosmoj.doc, доступ от 23.05.2017].
- Доля В.Е.* Иллюзия духовности: О превратном характере религиозного мировоззрения. Львов: Вища школа, 1985.
- Дудаков С.Ю.* История одного мифа: Очерки русской литературы XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.
- Забегайло О.Н.* Духовное видение истории. М. Серебряные нити, 2009.
- Зибницкий Э.* Наследие славянофилов и современная Россия // Знамя. 2005. № 10. С. 180–191.
- Зыгмонт А.И.* Современная прихрамовая среда как сообщество в ситуации жертвенного кризиса // Религиоведческие исследования. 2016. № 1(13). С. 151–189.
- Идеалы и свершения великой революции // «Правда». 1987, № 193, 12 июля.
- Иоанн (Снычев), митр.* Тайна беззакония // «Советская Россия». 10.10.1992.
- Иоанн (Снычев), митр.* Торжество Православия // «Советская Россия». 30.12.1992.
- Иоанн (Снычев), митр.* Битва за Россию // «Советская Россия». 20.02.1993.
- Иоанн (Снычев), митр.* Чтущий да разумеет... // «Советская Россия». 30.04.1993.
- Иоанн (Снычев), митр.* Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. СПб.: Яковлева — Пресс-служба митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, 1994.
- Иоанн (Снычев), митр.* Творцы катаклизмов: Реальность и мифы (Беседа с главным редактором газеты «Советская Россия» Валентином Чикиным) // «Советская Россия». 13.10.1994.
- Кнорре Б.К.* Движение за канонизацию Ивана Грозного и православно-монархический цезаризм // Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2011. С. 503–528.
- Ковалевский В.* Православное царство и лже-монархия // Земщина. 1991. № 4(21).
- Кормина Ж.В.* Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум — Online. 2010. № 12. С. 1–28.

- Кормина Ж.В.* Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательство НИУ ВШЭ, 2019.
- Кормина Ж.В., Штырков С.А.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
- Коробьин Г.* Трактовка личности Иоанна Грозного в книге «Самодержавие Духа» // Благодатный огонь. 2002. № 9 [<http://blagogon.ru/articles/248/>, доступ от 23.05.2019]
- Костюк К.* Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // «Континент». 2002. № 113. С. 252–286.
- Л.Д.* Братство святого благоверного Царя-Мученика Николая // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 104–105.
- Левкиевская Е.Е.* Современная прихрамовая среда как конфликтное поле: языковые и культурные формы выражения конфликта // Конфликт в языке и коммуникации / Под ред. Л.Л. Федоровой. М.: РГГУ, 2011. С. 409–424.
- Можегов В.* Диомидиада. Анатомия раскола // «Континент». 2008. № 3(137). С. 368–402.
- Наши нравственные ценности. Биение мыслящего сердца // Правда. 1987. № 232, 20 августа.
- Нектарий (Концевич), епископ.* Мистическое значение российских мучеников // Русский паломник. 1991. №3. С. 32–37.
- Нектарий Сеаттлийский.* Мистическое значение российских мучеников: Доклад епископа Нектария. М.: Россия молодая, 1998.
- Нилус С.А.* Великое в малом: Впечатления от событий своей и чужой жизни: Записки православного. М.: Университетская типография, 1903.
- Прибыловский В.* Общероссийская политическая общественная организация «Союз Христианское Возрождение» // «Панорама» Информационно-экспертная группа [<http://www.panorama.ru/works/vybory/party/skhv.html>, доступ от 09.02.2017]
- Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии / Сост. С. Фомин. М.: Посад, 1993.
- Русселе К.* Православие в сегодняшней России: к вопросу о преемственности? // Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Горячая линия — Телеком, 2017. С. 51–67.
- Смирнов А., Фефелов А.* Хоругвеносцы (в гостях у «Завтра» — Леонид Донатович Симонович-Никшич) // Газета «завтра». 2011. № 24. С. 8.
- Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П.* Происхождение духовности. М.: Наука, 1989.
- Союз «Христианское возрождение» (братство) // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 579–762.
- Тарабукина А.В.* Мировоззрение «церковных людей» в массовой церковной литературе рубежа XIX–XX веков // Традиция в фольклоре и литературе. СПб.: Акад. Гимназия СПбГУ, 2000. С. 33–72.

- Фомин С. «Царь-Колокол» // Русь Святая. Большая энциклопедия русского народа. Русский патриотизм / под ред. О.А. Платонова. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 847.
- Хижий М. Государство Израиль в православном дискурсе во второй половине XX – начале XXI века // Труды по еврейской истории и культуре: материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике / под ред. В.В. Мочаловой. М.: б. и., 2016. С. 218–224.
- Широпаев А. Победа императора Николая II // Земщина № 4. 1990.
- Шкаровский М.В. Иоанн (Снычев) // Православная энциклопедия. Т. 23, М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 443–446.
- Шнирельман В.А. Колено Даново: Эсхатология и антисемитизм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2017.
- Alfer'ev, E.E. (1983) *Imperator Nikolai II kak chelovek sil'noi voli: Materialy dlia sostavleniia zhitii Sv. Blagochestiveishego tsaria-Muchenika Nikolaia Velikogo Strastoterpca* [The Emperor Nicolas the Second as a person of the strong will. Materials for creation of St. Tsar-Martyr Nicolas the Great passion bearer]. Jordanville: Sviato-Troitskii monastyr'.
- Alfer'ev, E.E. (1991) *Imperator Nikolai II kak chelovek sil'noi voli: Materialy dlia sostavleniia zhitii Sv. Blagochestiveishego tsaria-Muchenika Nikolaia Velikogo Strastoterpca* [The Emperor Nicolas the Second as a person of the strong will. Materials for creation of St. Tsar-Martyr Nicolas the Great passion bearer]. [Reprint]. М.: VTI.
- Akhmetova, M.V. (2010) *Konets sveta v odnoi otdel'no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The End of the World in One Country: Religious Communities in Post-Soviet Russia and their Eschatological Myth]. М.: OGI; RGGU.
- Averkii (Taushev), Arkhiepiskop (1975) Religiozno-misticheskii smysl ubieniia tsarskoi sem'i [The religious and mystical mwaning of the Tsar's family], in Averkii (Taushev), Arkhiepiskop. *Sovremennost' v svete slova Bozhiia. K 25-letiiu sluzheniia v Amerike v Sv. Troitskom monastyre. Slova i rechi*. Vol. 3. 1969–1973 gg., pp. 298–303. Jordanville: Tipografia prep. Iova Pochaevskogo.
- Bagdasarian V.E., Resnianskii S.I. (2016) “Eskhatologicheskie predstavleniia v Rossii v diskurse postsovetskikh transformatsii” [Eschatological ideas in Russia in the discourse of post-Soviet transformations], *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriia: Istorii Rossii* 15(3): 115–139.
- Bagdasarian, V.E., Resnianskii, S.I. (2018) “Versiia o «ritual'nom ubiistve» tsarskoi sem'i v istoricheskoi literature i obshchestvennom diskurse” [Versions about ritual murder of the tsar's family in historical literature and public discourse], *Voprosy istorii* 3: 35–48.
- Butler, E. (2010) “God is in the Data: Epistemologies of Knowledge at the Creation Museum”, *Ethnos* 75(3): 229–51.
- Coleman, S. (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. London: Cambridge University Press.
- Demin, V. Moi etapy. *Dokumental'nyi roman ili ispoved' russkogo cheloveka* [My milestones. A documentary or a Russian person's confession]. [http://posledniichas.narod.ru/Demin/8-ehtap_vosmoj.doc, accessed on 23.05.2017].
- Dolia, V.E. (1985) *Illuziia dukhovnosti: O prevratnom kharaktere religioznogo mirovozzreniia* [The illusion of spirituality: On false nature of religious worldview]. L'vov: Vishcha shkola.

- Dudakov, S.Iu. (1993) *Istoriia odnogo mifa: Ocherki russkoi literatury 19th–20th vv.* [The history of a myth. Essays on Russian literature 19th–20th centuries]. M.: Nauka.
- Fomin, S. (ed.) (1993) *Rossiiia pered vtorym prishestviem: Materialy k ocherku russkoi eskhatologii* [Russia before the Second Coming: Materials for an outline of Russian eschatology]. M.: Posad.
- Fomin, S. (2003) “Tsar'-Kolokol” [“The Tsar-bell”], in O.A. Platonov (ed.) *Rus' Sviataia. Bol'shaia èntsiklopediia russkogo naroda. Russkii patriotizm*, p. 847, M.: Pravoslavnoe izdatel'stvo “Èntsiklopediia russkoi tsivilizatsii”.
- Fomina, V. (2018) “Between heroism and sainthood: New martyr Evgenii Rodionov as a moral model in contemporary Russia”, *History and Anthropology*, 29(1): 101–120.
- Hagemester, M. (2018): “The Third Rome against the Third Temple: Apocalypticism and Conspiracism in Post-Soviet Russia”, in A. Dyrendal, D.G. Robertson, E. Aspren (eds.) *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, pp. 423–442. Leiden: Brill.
- Harding, S. (2000). *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hirschkind, Ch. (2012) “Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba”, *International Journal of Middle East Studies* 44(1): 5–21.
- Idealy i sversheniia velikoi revoliutsii [Ideals and achievements of the great revolution] (1987), *Pravda*, # 193, 12.07.
- Ioann (Snychev), mitr. (1992) “Taina bezzakoniia” [The mystery of iniquity], *Sovetskaia Rossiia*, 10.10.
- Ioann (Snychev), mitr. (1992) “Torzhestvo Pravoslaviia” [The triumph for Orthodoxy], *Sovetskaia Rossiia*, 30.12.
- Ioann (Snychev), mitr. (1993) “Bitva za Rossiiu” [The battle for Russia], *Sovetskaia Rossiia*, 20.02.
- Ioann (Snychev), mitr. (1993) “Chtushchii da razumeet...” [Let the reader understand...], *Sovetskaia Rossiia*, 30.04.
- Ioann (Snychev), mitr. (1994) *Samoderzhavie dukha: Ocherki russkogo samosoznaniia* [The autocracy of the spirit: Essays on Russian self-consciousness] SPb.: Iakovleva — Press-sluzhba mitropolita Sankt-Peterbugskogo i Ladozhskogo Ioanna.
- Ioann (Snychev), mitr. (1994) “Tvortsy kataklizmov: Real'nost' i mify (Beseda s glavnyim redaktorom gazety “Sovetskaia Rossiia” Valentinom Chikinym)” [“The reality and myths. A conversation with the Chief Editor of the paper ‘Soviet Russia’], *Sovetskaia Rossiia*, 13.10.
- Khizhii, M. (2016) “Gosudarstvo Izrail' v pravoslavnom diskurse vo vtoroi polovine 20th–nachale 21th veka” [“The state of Israel in Orthodox discourse in the second half of 20th and the beginning of 21st centuries”], in V.V. Mocalova (ed.) *Trudy po evreiskoi istorii i kul'ture: materialy 22nd Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike*: pp. 218–224, M.
- Knorre, B.K. (2011) “Dvizhenie za kanonizatsiiu Ivana Groznogo i pravoslavno-monarkhicheskii tsezarizm” [The movement for the canonization of Ivan the Terrible and the Orthodox-monarchist Caesarism], in S.B. Filatov (ed.) *Religiia i rossiiskoe mno-goobrazie*: pp. 503–528. M.; SPb.: Letnii sad.
- Kormina, Zh.V. (2010) “Politicheskie personazhi v sovremennoi agiografii: kak Matrona Stalina blagoslovliala” [Political Characters in Contemporary Hagio graphy: How Saint Matrona of Moscow Gave her Blessing to Iosif Stalin], *Antropologicheskii forum — Online* 12: 1–28.

- Kormina, Zh.V. (2019) *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Essays on Orthodox Nomadism]. M.: Izdatel'stvo NIU VSHE.
- Kormina Zh.V., Shtyrkov S.A. (2015) “Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot ètogo ne det'sia': predystoriia postsovetsoi desekularizatsii” [“That's Our Truly Russian and There's Nothing We Can Do with It”: The prehistory of Post-Soviet Desecularization] in Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, S.A. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekularizatsiia v postsovetском kontekste*, pp. 7–45. SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Korob'in, G. (2002) “Traktovka lichnosti Ioanna Groznogo v knige ‘Samoderzhavie Dukha’” [The interpretation of Ivan the Terrible's personality in the book ‘The autocracy of the spirit’], *Blagodatnyi ogon'* 9 [<http://blagogon.ru/articles/248/>, accessed on 23.05.2019].
- Kostiuk, K. (2002) “Tri portreta. Sotsial'no-èticheskie vozzreniia v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi kotsa XX veka” [Three portraits: social-ethic ideas in Russian Orthodox Church in the late twentieth century], *Kontinent* 113: 252–286.
- Kovalevskii, V. (1991) “Pravoslavnoe tsarstvo i lzhe-monarkhiia” [“The Orthodox kingdom and Pseudo-Monarchy”], *Zemshchina* 4(21).
- L.D. (2003) “Bratstvo sviatogo blagovernogo Tsaria-Muchenika Nikolaia” [The Brotherhood of St. Most Orthodox Tsar-Martyr Nicolas], in O.A. Platonov (ed.) *Rus' Sviataia. Bol'shaia èntsiiklopediia russkogo naroda. Russkii patriotizm*, pp. 104–105. M.: Pravoslavnoe izdatel'stvo “Èntsiiklopediia russkoi tsivilizatsii”.
- Lester, R.J. (2005). *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Oakland, CA: University of California Press.
- Levkievskaiia, E.E. (2011) “Sovremennaia prikhramovaia sreda kak konfliktnoe pole: iazykovye i kul'turnye formy vyrazheniia konflikta” [The present-day parish community as a conflict field: verbal and cultural forms of conflicts in Conflict in language and communication], in L.L. Fedoriva (ed.) *Konflikt v iazyke i kommunikatsii*, pp. 409–424. M.: RGGU.
- Luehrmann, S. (2013) “The Spirit of Late Socialism and the Value of Transformation Brezhnevism through the Lens of Post-Soviet Religious Revival”, *Cahiers du Monde Russe* 54 (3–4): 543–564.
- Mozhegov, V. (2008) “Diomidiada. Anatomiiia raskola” [Diomidiada: The anatomy of the schism], *Kontinent* 3 (137): 368–402.
- Nashi nraivstvennye tsennosti. Bienie mysliaishchego serdtsa [Our moral values. The thinking heart's beating] (1987), *Pravda*, # 232; 20.08.
- Nektarii (Kontsevich), bishop (1991) “Misticheskoe znachenie rossiiskikh muchenikov” [Mystical meaning of Russian martyrs], *Russkii palomnik* 3: 32–37.
- Nektarii, bishop of Seattle (1998) *Misticheskoe znachenie rossiiskikh muchenikov: Doklad episkopa Nektariiia* [Mystical meaning of Russian martyrs. The presentation by bishop Nekterii]. M.: Rossiia molodaia.
- Nilus, S.A. (1903) *Velikoe v malom: Vpechatleniia ot sobytii svoei i chuzhoi zhizni: Zapiski pravoslavnogo* [The great within the small: impressions of my life and lives of other people. Notes of an Orthodox believer]. M.: Universitetskaia tipografia.
- Pribylovskii, V. “Obshcherossiiskaia politicheskaia obshchestvennaia organizatsiia ‘Soiuz Khristianskoe Vozrozhdenie’” [The all-Russian Political Public organization ‘The Union for Christian Renaissance’], *Panorama. Informatsionno-èkspertnaia gruppy* [<http://www.panorama.ru/works/vybory/party/skhv.html>, accessed on 09.02.2017].
- Rossmann, V. (2002) *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*. Lincoln; London: Univ. of Nebraska press.

- Rousselet, K. (2017) "Pravoslavie v segodniashnei Rossii: k voprosu o preemstvennosti?" [Orthodoxy in contemporary Russia: on the issue of continuity], in E.I. Filippova and Zh. Radvani (eds) *Religii i radikalizm v postsekuliarnom mire*. pp. 51–67. M.: Institut étnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaia RAN, Goriachaia liniia — Telekom.
- Shiropaev, A. (1990) "Pobeda imperatora Nikolaia II" ["The victory of Emperor Nicolas the Second"], *Zemshchina* 4.
- Shkarovskii, M.V. (2010) "Ioann (Snychev)" in *Pravoslavnaia entsiklopediia*, Vol. 23, pp. 443–446. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaia entsiklopediia".
- Shnirel'man, V.A. (2017) *Koleno Danovo: Èskhatologiya i antisemitizm v sovremennoi Rossii* [*Tribe of Dan: Eschatology and Antisemitism in Contemporary Russia*]. M.: Izd-vo BBI.
- Slater, W. (2007) *The Many Deaths of Tsar Nicholas II: Relics, Remains and the Romanovs*. London, Routledge.
- Simonov P.V., Ershov P.M., Viazemskii Iu.P. (1989) *Proiskhozhdenie dukhovnosti* [The genesis of spirituality]. M.: Nauka.
- Smirnov, A., Fefelov, A. (2011) "Khorugvenostsy (v gostiakh u «Zavtra» - Leonid Donatovich Simonovich-Nikshich)" ["The gonfaloniers (Leonid Simonovich-Nikshich visits 'Tomorrow')"], *Gazeta 'Zavtra'* 24: 8.
- "Soiuz 'Khristianskoe vozrozhdenie' (bratstvo)" ["'The Union for Christian Renaissance' (a brotherhood)"] (2003), in O.A. Platonov (ed.) *Rus' Sviataia. Bol'shaia entsiklopediia russkogo naroda. Russkii patriotizm*, pp. 579–762. M.: Pravoslavnoe izdatel'stvo «Entsiklopediia russkoi tsivilizatsii.
- Tarabukina, A.V. (2000) "Mirovozzrenie «tserkovnykh liudei» v massovoi tserkovnoi literature rubezha 19th-20th vekov" ["The world-view of the church people in popular church literature of at the turn of the 19th century"], in *Traditsiia v fol'klore i literature*, pp. 33–72. SPb.: Akad. Gimnaziia SPbGU.
- Volkova, E. (2009) "Religiia i khudozhestvennaia kul'tura: khudoi mir luchshe dobroii sso-ry" ["Religion and artistic culture: a bad peace is better than a good quarrel], in A. Malashenko, S. Filatova (eds) *Dvadsat' let religioznoi svobody v Rossii*, pp. 190–239. M.: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN).
- Vsevolod Chaplin, prot. (2015) "V okopakh ateistov net: Kruglyi stol 'Vklad religioznykh organizatsii v Pobedu v Velikoi Otechestvennoi voine 1941–1945 gg.' (K 70-letiiu Pobedy)" [There is no atheists in trenches: the contribution of religious organizations to the victory in the Great Patriotic War], *Rus' derzhavnaia* 2.
- Zabegailo O.N. (2009) *Dukhovnoe videnie istorii* [The spiritual vision of history]. M. Serbrianye niti.
- Zibnitskii E. (2005) *Nasledie slavianofilov i sovremennaia Rossiia* [The Slavophiles' legacy and contemporary Russia], *Znamia* 10: 180–191.
- Zygmont, A.I. (2016) "Sovremennaia prikhamovaia sreda kak soobshchestvo v situatsii zhertvennogo krizisa" ["Contemporary parish milieu as the community in the situation of the sacrificial crisis"], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1(13): 151–189.

АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-167-191>

Alexander Panchenko

Invisible Partners and Strategic Information: Channeling as “Semiotic Ideology”

Alexander Panchenko — European University at Saint Petersburg; Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia). apanchenko2008@gmail.com

A significant aspect of religious practices and representations is the way information is handled. If we understand religion as a form of imagination assigning human properties to nonhuman agents (and vice versa), we would expect that the rules of communication and interaction with such agents would play a special role in religious culture. The concept of “semiotic ideologies” by Webb Keane is one of the analytical tools that allow us studying the norms, expectations and rules of such communications. In New Age culture, practices of “information exchange” with nonhuman agents and transpersonal forces are based on specific techniques, mainly the so-called channeling or contact. The analysis of particular ethnographic examples related to ufological channeling leads to the conclusion that this practice creates new types of collective agency, which seems to be one of the distinctive features of the New Age culture as such.

Keywords: semiotic ideologies, cognitive science of religion, agency, New Age culture, ufology, channeling.

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»).

ОДИН из важных аспектов религиозных практик и репрезентаций касается способов обращения с информацией. Если мы понимаем религию как форму воображения, наделяющую «нечеловеческих» агентов человеческими свойствами (и наоборот), мы можем ожидать, что особую роль в религиозной культуре будут играть правила коммуникации и взаимодействия с такими агентами. Это и правда так: существенная часть ритуальных норм, ожиданий и правил, исследуемых антропологией религии, может быть истолкована именно в связи с потребностью в обмене информацией (и соответствующими проблемами) между людьми и теми или иными «потусторонними» (то есть нечеловеческими) существами и силами. Такой подход в равной степени применим к молитве и гаданиям, жертвоприношению и демонической одержимости, детским «вызываниям» и спиритическим сеансам. Концепция «семиотических идеологий» Вебба Кина¹, переносящая внимание исследователя с самого процесса означения и интерпретации на его социальные предпосылки, условия и последствия, представляет в этом контексте довольно удобный аналитический инструмент для изучения упомянутых норм, ожиданий и правил. Помимо прочего, идеи Кина позволяют говорить не только о локальных и исторически обусловленных методах коммуникации с трансцендентным, но и о более общем компаративном анализе, в ходе которого сопоставляются различные представления о медиа и материальных носителях «потусторонней информации». Ниже я попытаюсь продемонстрировать некоторые перспективы этой концепции применительно к современной культуре нью-эйдж.

В культуре нью-эйдж практики «информационного обмена» с воображаемыми сверхчеловеческими агентами и трансперсональными силами основаны на особых психофизических техниках, главным образом — так называемом «ченнелинге» (*channeling*) или «контакте»². Практика ченнелинга представляет собой, по определению британского социолога религии Мэтью Вуда, «форму одержимости духом, в которой этот последний считается

1. Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", *Language & Communication* 23(3/4): 419.
2. Hanegraaff, W.J. (1996) *New Age Religion and Western Culture*, pp. 23–41. Leiden: Brill; Wood, M. (2007) *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot: Ashgate Publishing; Hammer, O. (2001) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. pp. 369–373, 393–401. Leiden: Brill.

неким религиозным учителем (а не обычным покойником, как в спиритизме, или божеством, как у язычников или пятидесятников), чья основная цель состоит в передаче людям важных сообщений касательно современного состояния или будущих изменений мироздания, а также нашего места в нем»³. Исследователи культуры нью-эйдж неоднократно писали о том, что практики ченнелинга занимают в ней значимое место. Так, по утверждению Воутера Ханеграафа, «нет никаких сомнений, что ченнелинг играет главную роль в генезисе религии нью-эйдж. Многие основополагающие верования нью-эйдж... были впервые сформулированы в посланиях, полученных при помощи ченнелинга. Таким образом, мы вправе утверждать, что... религию нью-эйдж в целом можно считать религией откровения»⁴. В такой обобщенной перспективе ченнелинг, конечно, мало отличается от пророчества, в том числе и в иудеохристианской традиции. Вместе с тем в качестве эмической категории он обладает рядом специфических черт и особенностей.

Генезис ченнелинга тесно связан с историей спиритизма и теософии в западной культуре конца XIX — первой половины XX в. В сущности, эта практика представляет собой логическое продолжение техники спиритизма с той лишь разницей, что ченнелинг вообще не требует специальных приспособлений, подобных столику с вставленным в него карандашом, ритуализованных «сеансов» или присутствия виртуозов, претендующих на обладание «медиумической» харизмой. В идеале «контактером» может стать любой человек, хотя и здесь могут требоваться особые способности или обучение под руководством опытного наставника. Такой «демократизм откровения» в культуре нью-эйдж вполне сопоставим с представлениями о дарах Святого Духа у пятидесятников. Тем не менее и в том и в другом случае информация, передаваемая при помощи пророчества, становится дискурсивным полем для социальной конкуренции и борьбы. К этому я еще вернусь ниже, анализируя конкретный эмпирический пример.

Хотя Вуд был и не вполне точен, утверждая, что ченнелинг не подразумевает коммуникации с «обычными покойниками», эта практика первоначально действительно была ориентирована

3. Wood, M. *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, p. 101.

4. Hanegraaff, W.J. *New Age Religion and Western Culture*, p. 27.

на несколько иных адресантов, а именно — «духовных учителей» по версии Елены Блаватской и ее последователей⁵. Напомню, что и «тайная доктрина» Блаватской, и «живая этика» Елены Рерих позиционировались их создательницами как сведения, полученные от «учителей вневременной мудрости», то есть от человеческих существ, отличавшихся не только особым уровнем духовного развития, но и паранормальными физическими способностями (телекинез, телепатия и т. п.). Таким образом, технологии «коммуникации с потусторонним», использовавшиеся Блаватской и Рерих, в целом наследовали практике спиритизма, но заметно меняли статус адресантов: теперь это были не обычные люди, а некие сверхчеловеческие существа, обладающие особыми знаниями и возможностями. Эта традиция, если можно так выразиться, продолжилась и в классических опытах ченнелинга в 1960-е гг. Так, например, Джейн Робертс получала свои «духовные знания» от Сета — «энергетической сущности личности»⁶, при том, что здесь само представление об индивидуальности довольно сильно отличалось от теософского: одна из значимых инноваций антропологии нью-эйджа состоит в своеобразном «распределении агентности», и любое персональное сознание здесь оказывается частицей единого Бога или всеобщей мировой души⁷. Такой подход, конечно, несколько усложняет само разграничение адресата и адресанта коммуникации, однако все же не отказывает им в индивидуальной агентности. При этом, впрочем, эта последняя как бы удваивается: принцип «самобожественности» (*self-divinity*)⁸ подразумевает, что «контактер» оказывается одновременно и обычным человеком, и сверхчеловеческим агентом, а в терминах Маршалла Маклюэна — и медиумом, и посланием. «В итоге, — отмечает по этому поводу Хью Урбан, — посланием оказывается не просто *медиум*, то есть божественная представительница божественного; скорее *мы все суть послание*, поскольку каждый из нас представляет собой потенциальный ка-

5. Hammer, O. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, p. 380–382.

6. Робертс Д. Материалы Сета / пер. В.Е. Венюковой. СПб.: Весь, 2007.

7. Hanegraaff, W.J. *New Age Religion and Western Culture*, p. 207–210.

8. Klin–Oron A. (2015) “Individual Power, Cultural Constraints: Israeli Channeling in Global Context”, in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, pp. 363–365. Leiden: Brill.

нал для божественной передачи нашей собственной неотъемлемой божественности»⁹.

Вместе с тем практики ченнелинга подразумевают взаимодействие и с более привычными типами агентов, а именно — с представителями внеземных цивилизаций, которые «подобно благосклонным божествам заботятся о планете Земля... о человеческой расе... о земной политике... и о благополучии отдельных людей»¹⁰. По наблюдениям Кристофера Патриджа, инопланетяне становятся значимыми персонажами западного оккультизма еще во времена Сведенборга; они могут фигурировать в качестве партнеров по коммуникации с людьми и в спиритизме, и в теософской традиции¹¹. Однако именно в практиках ченнелинга, чье формирование и распространение совпало по времени с «уфологическим бумом», внеземные цивилизации оказались важными партнерами по коммуникации для отдельных людей, наций и человечества в целом.

Итак, адресантами ченнелинга могут оказываться «духовные учителя», инопланетяне либо холистически понимаемые трансперсональные силы. Зачастую границы между этими типами агентов оказываются довольно размытыми, тем более что практикующие «контактеры» могут свободно обращаться и к тем, и к другим, и к третьим. В этом контексте справедливо говорить не только о сходстве ченнелинга с практиками спиритизма и теософии, но и о его специфике. Обсуждая медиальные особенности ченнелинга, Урбан высказывает предположение, что именно эта форма религиозного откровения «была особенным образом приспособлена к новой телевизионной среде, где медиум действительно оказался посланием... Хотя существует достаточное количество исследований о религии и телевидении... ченнелинг представляет собой, возможно, самый очевидный, но, по иронии, и наименее исследованный пример этого духовно-технологического взаимодействия»¹². Хотя эта аналогия между «кана-

9. Urbanm, H. (2015) “‘The Medium is the Message in the Spacious Present’: Channeling, Television, and the New Age”, in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, p. 326. Leiden: Brill.

10. Partridge, Ch. (2015) “Channeling Extraterrestrials: Theosophical Discourse in the Space Age”, in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, p. 390. Leiden: Brill.

11. Ibid., p. 394–395.

12. Urban, H. “‘The Medium Is the Message in the Spacious Present’: Channeling, Television, and the New Age”, p. 321.

лами» ченнелинга и телевизионного вещания может казаться и не столь уж очевидной, сам по себе вопрос о медиальной специфике религиозного откровения в культуре нью-эйджа действительно заслуживает внимания, в том числе и в более широком контексте.

В своих исследованиях, посвященных религии и медиа в современном мире, Биргит Майер предлагает использовать термин «сенсуальные формы» (*sensational forms*), по-своему дополняющий концепцию семиотических идеологий. «Сенсуальные формы — это относительно устойчивые способы осуществления и организации доступа к трансцендентному, которые обеспечивают структуры повторения, создающие и поддерживающие связи между верующими в контексте конкретных религиозных режимов. Эти формы передаются и совместно используются; они обеспечивают участие верующих в тех или иных религиозных практиках; они играют главную роль в формировании моральных субъектов и сообществ»¹³. Иными словами, в отличие от подхода Кина, подразумевающего специальное внимание к типологии знаков и конвенциональным методам их истолкования, концепция Майер касается социальных и медиальных режимов организации религиозного опыта. Исходя из этих оснований, исследовательница выстраивает типологию «медиальных модальностей», характерных для различных «религиозных режимов». Если границы между медиумом и посланием не вполне очевидны (как, скажем, в случае иконопочитания, где материальный объект не отделяется от транслируемых им «духовных сил»), медиа тяготеют к «исчезновению». Если пригодность существующего медиума становится предметом дискуссии и/или появляются альтернативные варианты (например в рецепции священных изображений и библейского текста у протестантов), позволительно говорить о «спорных» медиа. Наконец, медиа могут становиться «сверхъявными» (*hyper-apparent*): так, в частности, обстоит дело с использованием современных коммуникативных технологий в харизматическом христианстве¹⁴.

Если, однако, попытаться использовать эту модель для исследования практик ченнелинга, мы столкнемся с некоторыми

13. Meyer, B. (2013) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium", in J. Boddy, M. Lambek (eds) *A Companion to the Anthropology of Religion*, p. 315. Oxford: Wiley-Blackwell.

14. *Ibid.*, p. 317–320.

сложностями. С одной стороны, поскольку медиумом здесь всегда оказывается сам контактер, превращающийся, по мысли Урбана, в нечто вроде телевизора с набором каналов, мы вроде бы вправе говорить об исчезновении медиа. С другой стороны, упомянутые выше типы агентов, выступающих в качестве адресантов ченнелинга, все же отсылают к несколько различающимся медийным модальностям. На мой взгляд, недостаток подходов Кина и Майер состоит именно в том, что они не уделяют достаточного внимания вопросу о типах и когнитивных особенностях агентов, участвующих в информационном обмене с трансцендентным. По всей видимости, здесь нужны дополнительные аналитические инструменты.

Вернемся к более общим вопросам взаимодействия человека с «невидимыми партнерами» по «религиозной коммуникации». Семиотические идеологии, на которых основываются подобные практики, подразумевают тесную связь между когнитивным статусом коммуникантов, значимостью информации и способами ее передачи. Эта взаимная зависимость достаточно отчетливо демонстрируется Паскалем Буайе, полагающим, что персонажи религиозного воображения обладают статусом *full access agents* (далее — FAA) — агентов, обладающих «полным доступом к стратегической информации». «Стратегическая информация — это подвид всей информации, доступной в данный момент (определенному лицу относительно определенной ситуации), которая активирует системы сознания, отвечающие за социальное взаимодействие... В социальном взаимодействии мы исходим из того, что доступ других людей к стратегической информации не бывает совершенным и автоматическим... Между интуитивным представлением о людях, с которыми мы взаимодействуем, и интуитивным представлением о сверхъестественных сущностях имеется разница. Вторые воспринимаются как стратегические действующие силы с неограниченным доступом, то есть владеющие любой стратегической информацией. В определенной ситуации и при наличии сведений, активирующих системы логического вывода, человек исходит из того, что стратегическая действующая сила с неограниченным доступом этими сведениями располагает»¹⁵.

15. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / Пер. с фр. М. Десятовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 207–216.

Иначе говоря, доступ к стратегической информации — это необходимое условие нашего выбора в любой социальной ситуации. Речь идет не только и не столько о всеведении FAA, сколько о том, что их знания и действия обладают критической важностью по отношению к нашим индивидуальным и коллективным действиям. Буайе, в частности, иллюстрирует эту идею следующим примером. Если сравнить два высказывания — «Богу известно содержимое каждого холодильника в мире» и «Бог знает, что вы врете», более привычным (и более значимым) окажется для нас второе. Правда, в определенных контекстах содержимое холодильника тоже будет иметь значение, например, «если там находятся продукты, украденные у соседей»¹⁶. Так или иначе, по мнению Буайе, человеческий мозг легко (и не прибегая к сложным умозаключениям, а следуя интуитивным шаблонам) различает стратегическую и не стратегическую информацию, равно как и отличия FAA от всех остальных воображаемых и не воображаемых агентов.

В целом эти соображения Буайе (как и его концепция религии в целом) подразумевают скорее паразитарный характер представлений о FAA. Он подчеркивает: «Для человека... крайне значимы условия социального взаимодействия: кому что известно, кто о чем не подозревает, кто что с кем делал, когда и зачем. Представление о существах, обладающих такой информацией, иллюстрирует мыслительный процесс, руководствующийся требованиями релевантности. Для объяснения чего бы то ни было такие существа не особенно нужны, однако простота их представления и перспективность в качестве источника умозаключений обеспечивают им огромное преимущество в ходе передачи культурных ценностей»¹⁷. Иными словами, образы FAA выполняют в культуре прежде всего, скажем так, эмфатические и легитимирующие функции. Буайе предлагает говорить о трех типах таких агентов — «законодателях», «образцах для подражания» и «заинтересованных наблюдателях», подчеркивая при этом, что именно последний тип, как правило, оказывается в центре любых религиозных практик.

Стоит, однако, задаться вопросом, какой именно информацией эти заинтересованные наблюдатели делятся с нами? В одной ситуации кликуша может сообщать об имени деревенского колдуна, приносящего вред односельчанам, в другой — рассказывать об особой ненависти бесов к православию, утверждая, таким об-

16. Там же. С. 215.

17. Там же. С. 227.

разом, главенство православия над всеми остальными христианскими конфессиями. Очевидно, что обнаружение колдуна — задача, имеющая непосредственное отношение к стратегической информации и социальному выбору членов общины. Тема «торжества православия» может иметь отношение к такому выбору, а может и не иметь — здесь, как и в случае с холодильником, все зависит от контекста. Зачастую, впрочем, мы сталкиваемся с тем, что информация, которой делятся с людьми подобные агенты, имеет исключительно абстрактный характер и в целом вряд ли может восприниматься в качестве стратегической. Самый очевидный пример такого рода — это глоссолалия у пятидесятников, где семиотический статус речи сам по себе не оспаривается, однако постулируется принципиальная затрудненность или невозможность ее расшифровки. Святой Дух говорит устами одержимого, вероятно, важные, но никому не понятные вещи, поэтому здесь оказываются значимыми иные факторы: антропоморфизм сознания FAA, его присутствие в конкретном сообществе, а также то, чьими устами он говорит.

Отмечу, что Буайе, вероятно, стоило бы подробнее поговорить о мотивах и интенциях FAA, иначе говоря — о «добре» и «зле». Очевидно, что такое бинарное противопоставление не исчерпывает — особенно в перспективе когнитивистского подхода — многообразных целей и намерений «заинтересованных наблюдателей», с которыми приходится иметь дело людям. Однако при этом их, скажем так, изначальные интенции могут быть описаны в терминах агрессии и доброжелательности, вреда и пользы, а также искренности и обмана.

Исходя из этих соображений, я бы сформулировал три принципиальных вопроса, позволяющих исследовать одержимость и откровение в контексте локальных семиотических идеологий:

1. Почему в одних религиозных сообществах FAA используют человеческое тело для коммуникации, а в других — нет?
2. Почему в одних случаях FAA сообщают стратегическую информацию, а в других — нет?
3. Как соотносятся ожидаемые интенции и поведенческие стратегии FAA с характером передаваемой информации?

Первому из этих вопросов посвящено довольно много исследований, предлагающих опять-таки достаточно разные ответы¹⁸.

18. См.: Boddy, J. (1994) "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434; Cohen, E. (2007) *The Mind Possessed: The Cog-*

Один из самых распространенных (хотя и часто критикуемых) подходов, если сформулировать его в неомарксистском ключе, подразумевает, что одержимость представляет собой «оружие слабых» в терминах Джеймса Скотта — средство символического сопротивления социальному, экономическому или гендерному доминированию¹⁹. В такой перспективе харизма пророка или бесноватого, противостоящая рутинной социальной структуре, оказывается в буквальном смысле слова даром, позволяющим приобрести новый статус и влияние, обойти существующие нормы и т.п. Почти противоположным, но вместе с тем и похожим образом строится интерпретативная модель одержимости, сформулированная Джанис Бадди с оглядкой на идеи Бурдьё, Грамши и Фуко. Критикуя медиализирующие и функционалистские подходы в исследованиях одержимости, Бадди (а также ряд других исследователей) делает акцент на телесном воплощении (*embodiment*) духов как парадоксальном средстве поддержания и воспроизведения моральных и гендерных норм: «Одержимые обучаются „анти-языку“ духов, который метафорически трансформирует повседневность... *Зар* — это одновременно и обряд исцеления, и пародийное средство доместификации мужских и чужеродных сил, двусмысленный метакомментарий к местной морали, а также история и антропология жизни в колониальном и постколониальном Судане. Я акцентирую его комические и эстетические аспекты в качестве сатирической аллегии, где историческое сознание деревни получает драматическое воплощение, одновременно оспаривая и подкрепляя свой моральный порядок, основанный на телесности и гендере»²⁰.

Думаю, однако, что, скажем так, социальная драма одержимости, откровения и пророчества оперирует более замысловатым набором ролей и поведенческих стратегий. Более того, ситуация усложняется, если не забывать о двух других вышеописанных проблемах. Как и почему сосуществуют глоссолалия и содержательные пророчества в одном и том же сообществе? Насколько разнообразными в функциональном отношении могут быть спо-

tion of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition, p. 59–97. London: Oxford University Press; Huskinson, L., Schmidt, B.E. (2010) "Introduction", in L. Huskinson, B.E. Schmidt, (eds) *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, pp. 1–15. New York: Routledge; Halloy, A., Naumescu, V. (2012) "Learning Spirit Possession: An Introduction". *Ethnos: Journal of Anthropology* 77(2): 155–176.

19. Lewis, I.M. (1966) "Spirit-Possession and Deprivation Cults", *Man* 1: 307–329.

20. Boddy, J. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", p. 417.

собы и практики интерпретации речи и поведения бесноватого? Как вообще соотносятся в семиотических идеологиях такого рода формы восприятия вербального и акционального?

Не пытаясь сейчас ответить на все обозначенные вопросы, попробуем применить эту модель к практикам ченнелинга. Надо сказать, что в своих рассуждениях Буайе преимущественно оперирует примерами из архаических культур и мировых религий, не обращая специального внимания на нью-эйдж и другие формы современной постсекулярной культуры. Он, правда, уделяет некоторое внимание инопланетянам, но сам ченнелинг как особую практику не обсуждает:

Хотя в существование подобных персонажей... верят многие, никаких обрядов, посвященных инопланетянам, не наблюдается; эта вера не вызывает у большинства никакого эмоционального вовлечения, не приводит к смене образа жизни или осознанию превосходства верящих в инопланетян над теми, кто не верит. Я бы добавил сюда еще один пункт: в самых популярных версиях инопланетяне не представлены обладателями стратегического знания. То есть наличие у них недюжинного ума и прогрессивных знаний в области физики и инженерных технологий не порождает умозаключения «они знают, что сестра мне солгала» или «они знают, что я заполнил налоговую декларацию честно и правильно». Усвоенные и представленные в сознании верящих в инопланетян «доказательства» их визитов на Землю не влияют на индивидуальные поступки.

И наоборот, есть люди — их немного, — которые действительно представляют инопланетян так же, как богов и духов. В некоторых культурах знания и желания инопланетян сильно влияют на жизненный уклад. Поступки, образ жизни, образ мыслей — везде чувствуется оглядка на пришельцев из других миров. Обычно это происходит, когда какой-нибудь харизматичный деятель убеждает последователей, что у него (реже у нее) имеется прямой контакт с инопланетянами, и заодно провоцирует умозаключение, что и у них имеется стратегический доступ. И тогда аспекты, значимые для систем логического вывода верящих, — как себя вести, какой выбор сделать и т.п., — сверяются со стандартами поведения и выбора, приемлемыми для инопланетян²¹.

21. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. С. 226–227.

Эти рассуждения вряд ли можно признать этнографически корректными. «Эмоционально вовлеченная» вера в инопланетян — и в США, и в других странах — характерна, по всей видимости, не только для малочисленных и маргинальных групп, подобных «Небесным вратам», чьи члены совершили в 1997 г. самоубийство, чтобы отправиться на космический корабль, сопровождающий комету Хейла-Боппа²². В действительности «уфологические» верования и практики составляют важную часть современной массовой культуры²³. Я не берусь судить о том, какой именно процент людей на Земле наделяет инопланетян статусом FAA. Однако, по всей видимости, и «уфологические религии», и практики ченнелинга подразумевают более сложные вариации агентности, в том числе и применительно к воображаемой стратегической информации. Вероятно, на эту проблему можно посмотреть и несколько иным образом. Не исключено, что нам следует отдельно рассматривать статус FAA как таковой, с одной стороны, и степень их вовлеченности в человеческую жизнь (или, иначе говоря, нашей веры в их присутствие) — с другой. В этом смысле, грубо говоря, теизм и деизм представляют собой два полюса коллективного воображения, между которыми могут располагаться своего рода промежуточные эмоциональные и когнитивные модели.

Практика ченнелинга, как правило, не имеет дела с глоссологией, однако и здесь послания «невидимых партнеров» зачастую оказываются тоже не слишком содержательными. Они могут изобиловать многократно повторяющимися моралистическими сентенциями и квазинаучными рассуждениями, вроде бы не имеющими отношения к «стратегической информации» в терминах Буайе. Вместе с тем один из значимых и вполне ожидаемых лейтмотивов ченнелинга — тема наступления новой эпохи, подразумевающей грядущие катастрофы и физическое перерождение человека, и это зачастую влечет за собой вполне конкретные формы социального выбора, например — строгие диетарные

22. Zeller, B.E. (2014) *Heaven's Gate: America's UFO Religion*. New York and London: New York University Press.

23. Lewis, J.R. (ed.) (1995) *The Gods Have Landed: New Religions From Other Worlds*. Albany, NY: State University of New York Press; Partridge, C. (ed.) (2003) *UFO Religions*. London: Routledge; Palmer, S.J. (2004) *Aliens Adored: Rael's UFO Religion*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press; Reece, G.L. (2007) *UFO Religion: Inside Flying Saucers Cults and Culture*. London and New York: I.B. Tauris; Lepselter, S.C. (2016) *The Resonance of Unseen Things: Poetics, Power, Captivity, and UFOs in the American Uncanny*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

предписания или кодекс поведения. Здесь, однако, стоит допустить, что один и тот же медиум (неважно, идет ли речь о пятидесятниках или «контактерах» или каких-то других типах откровения) может в разных контекстах транслировать содержательно (и, вероятно, функционально) различающиеся послания, дополняющие друг друга в каких-то отношениях. Для проверки этого предположения необходима специальная и довольно кропотливая этнографическая работа, однако и без нее можно попробовать высказать некоторые соображения, основанные на более разрозненных материалах. Ниже я приведу пример, касающийся взаимной связи между статусом адресантов ченнелинга, содержанием их посланий и социальным контекстом обнародования последних в постсоветской культуре.

Речь идет об истории Церкви Последнего Завета (далее — ЦПЗ), известной также как «движение виссарионовцев»²⁴. Она была основана в 1991 г. художником-любителем из города Минусинска Сергеем Торопом (род. в 1961), утверждающим, что он — новое воплощение Иисуса Христа и теперь пришел к людям под именем Виссарион. Несмотря на христианский антураж «свершения», как называют последователи Виссариона его деятельность, идеология и практики ЦПЗ были прямо связаны с культурой нью-эйдж позднего СССР, да и само это движение появилось именно благодаря сеансам ченнелинга. В 1989 г. в Минусинске был создан клуб «Гипотеза», объединявший любителей уфологии, а также разнообразных «аномальных явлений» и возглавлявшийся инженером Ю.И. Якличкиным. В конце 1980-х гг. подобные клубы, обычно представлявшие собой местные нью-эйджерские центры, появились во многих городах СССР. Сфера деятельности минусинской «Гипотезы» была довольно широкой, она касалась посещения и «исследования» разного рода «аномальных зон» (в том числе так называемой «Пермской аномальной зоны», где, по утверждениям уфологов, неоднократно наблюдались НЛО и прочие необычные объекты), сбора информации о «паранормальных явлениях», в том числе о ныне подзабытых «полтергейстах»²⁵, а также различных способов альтернативного

24. Более подробно об истории и религиозных практиках ЦПЗ см.: Panchenko, A.A. (2011) "Morality, Utopia, Discipline: New Religious Movements and Soviet Culture", in J. Zigon (ed.) *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, pp. 119–145. New York: Berghahn Books.

25. См. *Якличкин Ю.И.* Аскизский полтергейст (Пособие для специалистов, изучающих физику аномальных явлений). М., 1996.

целительства²⁶. В клубе практиковали и ченнелинг, преимущественно с внеземными цивилизациями.

В 1990 г. в клуб вступил и Сергей Тороп. Вот что рассказывал об этом сам Якличкин в интервью красноярской журналистке:

Виссарион (Сергей Тороп) со своим другом Владимиром Плесиным были членами нашего клуба в 1990 году. В общей массе из 100 человек он особо не выделялся. Мы тогда как раз пробовали выйти на контакт. Тогда нам было не совсем понятно, с кем контактирует человек. Одни говорили, что с богами, другие — с инопланетянами... Был поставлен ряд экспериментов, и в одном из них Плесин вышел на контакт. Если человек выходит на контакт, то пишет отчет, как это все происходит, что он видит, каким образом получает информацию. В общем, информацию по существу этого контакта мы получали. Но тогда мы заметили странную вещь: как только Плесин вышел на контакт, он стал сразу же меняться. Он стал получать по открывшемуся контакту информацию касательно какой-то новой религии, которая была ориентирована на космос. В конечном итоге он от нас отделился... В наших исследованиях по аномальным зонам, полтергейсту и контактными формам мы обнаружили, что контакт идет совсем не с богами, не с другими цивилизациями, а с другими жизненными формами, которые имеют шаровидную структуру. Фиксируются они на видео- и фото пленку. Иногда видны даже визуально. Эта жизненная форма представляет собой совершенно другую материю, по своим физическим свойствам нам неизвестную. Она хорошо знает нашу физическую организацию, устройство, может входить в сознание и программировать его. Кстати, зомби — это продукт как раз вот этих вот существ...²⁷

Правда, сам Плесин в своей книге «Благая весть», повествующей о первых годах проповеди Виссариона, рассказывает о происшедшем тогда в «Гипотезе» несколько иначе:

В декабре месяце 1990 года Он (то есть Виссарион. — А. П.) впервые появился в жизни многих людей, в том числе и в жизни занимаю-

26. *Ольхова Н.* «Мы заключили договор с параллельным миром». Интервью с Ю.И. Якличкиным, 1996 [<http://www.x-libri.ru/elib/innet189/0000001.htm>, доступ от 9.09.2019]; *Ольхова Н.* Пахари русского торсионного поля // Комок. Красноярск. 22.01.2001 [http://www.x-libri.ru/elib/smi__357/0000001.htm, доступ от 9.09.2019].

27. *Ольхова Н.* «Мы заключили договор с параллельным миром».

щихся уфологией, среди коих был Владимир, который ни о каком религиозном учении, а тем более о постижении оногo, не имел совершенно никаких помыслов. В тот день члены экспедиции рассказывали собравшимся о результатах поездки в пермскую аномальную зону. Среди выступавших с докладом был и Плесин Владимир, который поведал о том, что, согласно собранной информации, поступающей от внеземного мира, наступает новый эволюционный этап в развитии человечества, которого не избежать никому... В конце встречи Виссарион подошел к Владимиру и негромко спросил: «Не о том ли Сверхении, которое начинается после января 1991 года, говорил мир внешний?»... Через некоторое время, в предновогодние дни, Владимир пришел в дом к Виссариону... И принес Владимир ответ, явленный миром Вселенной на заданный ранее вопрос: «Мы знаем о Виссарионе. Он Тот, Кто поведет человечество к Духовности и Единству...»²⁸

В «Последнем Завете» — священной книге виссарионовцев, содержащей, в частности, хронику «свершения», — тот же эпизод описан следующим образом:

Владимир Минусинский, пребывающий рядом с Учителем во всех поездках Его, обладал особенностью необычной: его сознание способно было воспринимать информацию, идущую от внеземного мира, от внешних, невидимых человеческому глазу источников... И когда Владимир, в декабре 1990 года, впервые увидел Виссариона, посетившего однажды уфологический центр и скромно наблюдавшего за одним из заседаний этого центра, то сразу же возымел в себе интерес к этому необычному Человеку. И вскоре внеземные источники сообщили ему, что Виссарион — это Тот, Кто поведет человечество к Спасению... Вскоре в жизни Владимира произошло событие, которое изменило качество воспринимаемой им информации: он услышал глас пророков древних, пребывающих в мире невидимом среди живущих на Земле и стремящихся присутствием своим и гласом мудрым оказать помощь человеку. Владимир не только услышал, но и увидел их. И сердце его узрело разницу значительную в качестве общения с миром внеземным, миром нечеловеческим, и с кругом братьев святых, оставленных Волею Отца великого в теле тонком, материальном, в помощь человеку. Ибо ис-

28. Плесин В. Благая весть. СПб, 1998 [<http://vissarion.chat.ru/books/>, доступ от 9.09.2019].

ходило от пророков времен древних тепло человеческое, тепло сердечное, исходило то, что не имел во сути своей разумный, строгий, логичный внеземной мир... И порою словом строгим святые братья указывали братьям своим, живущим на Земле, на нерадивость в постижении Истины либо рассказывали о временах далеких, когда праведники отдавали жизнь свою за Истину Божию²⁹.

Таким образом, сведения о божественной миссии Виссариона были получены Плесиным от инопланетных адресантов, однако вскоре их сменили «древние пророки», иначе — «святые братья». Сам Плесин в предуведомлении к своей книге писал: «Многие строки в писании сем начертаны от имени Святых и пророков Господних, о коих знаете из писаний древних. Волею Бога, се двенадцать Цезарей Небесных, как и Матушка Мария, пребывают средь нас во духе тонком, исполняя предначертанное»³⁰. По всей видимости, идея этого перехода от одного типа агентов к другому была подсказана самим Виссарионом³¹, поскольку он в своих встречах с последователями тоже упоминает о «святых братьях»:

Может ли астральная оболочка сохраняться более длительное время? Только по Воле Отца Небесного. Если необходимо использовать вас в помощь живущим, то вам может быть оставлена материальная жизненная сила, благодаря коей возможна помощь людям. Более полное свершение в подобном состоянии исполняют Святые Братья. Вы называете их отцами, но это неверно: они — ваши Братья, а Отец у вас один — Который на Небесах. Святые Братья — это некоторые чада Божии времен Ветхого и Нового Заветов. По Воле Божией двенадцать Братьев было оставлено у Земли в помощь лю-

29. Последний Завет. Повествование от Вадима. Ч. 2. Гл. 3. Ст. 63–74.

30. Плесин В. Благая весть.

31. В своей недавней автобиографии («Знакомьтесь, такой вот я», 2017) Виссарион не упоминает, что о его божественной миссии Плесину сообщили инопланетяне, и говорит лишь о каком-то «ветхозаветном пророке»: «Как впоследствии рассказывал сам Владимир, который на тот момент был в моем доме, его так называемые экстрасенсорные способности позволили ему неожиданно для себя увидеть необычное для него появление благообразного старца, который представился одним из известных ветхозаветных пророков. Через Владимира он в стихотворной и замысловатой форме передал для меня своеобразное признание, в котором, помимо прочего, был выражен и совет, чтобы я воспользовался именем Виссарион, с чем, подумав впоследствии, я увидел благоприятным согласиться» [<http://vissarion.name/znakomtes-takoj-vot-ya/>, доступ от 9.09.2019].

дям, которых, как чудо, могли видеть многие призванные. Помимо них и Моя Матушка Мариам тоже была оставлена, по Воле Божией, во имя Сверхений³².

Сложно сказать, какие конкретно исторические персонажи имелись здесь в виду. Источников для этого образа могло быть много: от 12 «малых» ветхозаветных пророков, почитаемых в православии, до 12 отцов церкви по версии V Вселенского собора. Забавно, что «двенадцать цезарей» у Плесина можно трактовать как аллюзию на книгу Светония, чьи герои, конечно, вряд ли годятся на роль учителей человечества. Так или иначе, речь в данном случае шла об агентах «антропоморфного типа», подобных «учителям» по версии Блаватской и Рерих.

Боле того, хотя первые известия о своей божественной миссии Виссарион получил именно от инопланетян, довольно скоро он начал критиковать этот тип ченнелинга как опасный и губительный для человечества. Объяснялось это тем, что в контакт с людьми сейчас вступают только или почти только те цивилизации, которые хотят нас погубить и намеренно посылают «ложную информацию»:

Сейчас много говорят о контактерах с космосом. Можно ли им верить? Если верить в то, что они общаются с Внеземным Разумом, — это истина. А если верить тому, что они узнали во время общения, то знайте: серьезной правдивой информации не получит почти никто. И за последние времена сию истину смогли достойно осознать люди, наиболее плотно соприкасающиеся с подобными явлениями. Они смогли заключить, что на Землю идет почти полностью ложная информация. Но общающихся со Вселенной отныне появится великое множество. А внутренняя суть сих людей будет такова, что они быстро поверят, будто именно они получают истину. Горечь сию еще предстоит в обилии вкусить человечеству. Беды уже не за горами. Особую опасность будут являть контакты ваших детей с Внеземными мирами³³.

Надо сказать, что у Виссариона, по всей видимости, были свои основания для того, чтобы занять именно такую позицию. Прежде всего, этот конфликт следует интерпретировать в терминах

32. Последний Завет. Встречи. 2, 24.

33. Последний Завет. Встречи. 1, 105.

Макса Вебера — как противостояние рутинной и харизматической власти. Сам Виссарион, называющий себя «Словом Отца Небесного», может претендовать на статус главного и единственного контактера, в его случае границы между медиумом и посланием действительно полностью исчезают, и он фактически представляет собой физическое воплощение FAA. В такой ситуации альтернативные «каналы связи» с какими-либо FAA не просто излишни, но и бросают вызов его конвенциональному статусу. При этом на практике в первое десятилетие существования ЦПЗ многие последователи Виссариона продолжали заниматься ченнелингом, в том числе и с инопланетянами, а также обмениваться друг с другом сведениями, полученными от контактеров «извне». Насколько я могу судить, в содержательном отношении эти сведения зачастую имели отношение к нескольким волнам эсхатологических паник, оказавших довольно заметное влияние на повседневную жизнь ЦПЗ (в том числе обусловивших популярность очень жестких диетарных предписаний, сохранявшихся вплоть до середины 2000-х гг.). Речь во всех случаях шла об ожидании планетарных катастроф, которые не только преобразят облик Земли, но и приведут к физическому изменению меньшей части человечества и гибели большей. Показательно, что авторитета самого Виссариона было недостаточно, чтобы погасить эти паники, и в 2001 г. официальная газета ЦПЗ специально публиковала сообщения «Межгалактического Совета по спасению землян», призванные успокоить членов церкви, в ближайшее время ожидающих вселенскую катастрофу.

Во второй половине 2000-х гг. накал эсхатологических ожиданий среди виссарионовцев заметно снизился и, вместе с тем, существенно уменьшился интерес к ченнелингу с инопланетянами. Позицию Виссариона касательно опасности таких контактов стало, по-видимому, разделять все больше людей, что, в частности, явствует из интервью, записанных от членов ЦПЗ в 2007 г. Так, например, человек, когда-то практиковавший ченнелинг, рассказывает о своем опыте и нынешнем к нему отношении следующее:

...Включился через Кашпировского. Это не Кашпировский включал. Там источник другой через него до сих пор работает.

Интервьюер: А какой? Какой источник работает?

В моем понимании?

Интервьюер: Да.

Представители «добродетели» в кавычки... в кавычках. Люциферическое направление. Есть цивилизации, их в Библии назвали Люцифер — ангел. Это вот одно из направлений высшего разума, который видит человечество как опухоль и пытается от нас избавиться нашими же руками. И это вот как раз источник. Единственная цивилизация, которая пытается от нас избавиться — это люциферы. Это такое понятие — люциферы, оно... По другому его не назовешь. Если их представителей вам сказать, то вы знаете этих представителей. Они сюда постоянно биоандроидов посылают.

Интервьюер: Биоандроидов?

Ну вот в тарелках, зелененькие-то ребята. Это же ихние копии материализованные.

Интервьюер: Люциферов?

Да. Они именно вот такие, только это не суть ихняя. Они вот такие, но это ихний двойник. Они материализованы, у них способности великие, они пользуются своими... — то, что у них в голове, — а у нас закрыто все. И вот эти ребята, они посылают сюда этот материал, который выполняет ихние задания. А потом они просто как материал уходят. Это об этом уже известно. Раньше было это закрыто, было в тайне — совершенно секретно, теперь это все всплыло на поверхность, все это известно. Эти ребята, как раз они выполняли задания на этих... на тарелках так называемых — космических кораблях, которые попадали в руки людей... и делали свое умозаключение соответственно, как это получилось³⁴.

В другом интервью речь идет контактере, чей ченнелинг с внеземной цивилизацией оказался губителен не только для душевного, но и для физического здоровья:

Каждый решает для себя, но Учитель говорит, что лучше этим не заниматься. Не баловаться, потому что, да, подключиться может кто угодно. И те, кто хочет тебе помочь, и тот, кто хочет погубить тебя. Поэтому лучше этим не увлекаться... У нас есть тут человек в деревне... В свое время он был на контакте с какой-то цивилизацией. Да. И Учитель ему сказал, чтобы он прекратил этим заниматься, у него начала разваливаться плоть, потому как... У него действительно начала разваливаться плоть, потому как принимает он это все через костно... опорно-двигательный аппарат, то есть

34. А.П., мужчина, д. Черемшанка Курагинского района Красноярского края. 29.08.2007. Запись А.А. Панченко, С.А. Штыркова.

через кости. Кости у него начали разваливаться. Он стал плохо ходить, стал... руки плохо стали... Ну вот он ушел с этого по рекомендации Учителя. Сейчас он у нас выправился, да. Даже если год назад он еще ходил с палочкой, с клюшечкой, то сейчас он уже нормально двигается... Отношение Учителя — лучше этим не заниматься, лучше этим не баловаться. А ведь многие приехали с мира уже вот — балуются этим. Но сейчас, по-моему, эта болезнь проходит у большинства...³⁵

В устах женщины, рассказавшей эту историю (сама она при этом никогда не была «на контакте»), ченнелинг вообще предстает чем-то вроде опасной одержимости демонами. Любопытно, что здесь тоже появляется тема телевидения, хотя и не совсем в том контексте, о котором говорит Урбан:

...Те женщины, которые с ней первое время общались достаточно плотно, она как-то пыталась их вести, учить, вразумлять. И... в какой-то момент, например, одна из них почувствовала, что ей идут какие-то вот... навязываются мысли на... Уже вне общения с ней, но на нее пошел какой-то прессинг, вот то, что ей идут мысли, которые ей диктуют: вот делай то, то, то. Вот из этого вот я делаю вывод, что там был какой-то контакт. Она отошла от этой женщины. Отходила очень тяжело. Избавиться вот от этого, то, что сверху шло и прессовало ее, было очень сложно. Она ходила к нашим священникам, беседовала с ними, и ей сказали: «Ну да, имеет место такое быть, но ты должна с этим справиться сама». И вот методы, которыми там справляются — молитвенное состояние, сразу вот — «нет, нет, я не хочу, оставьте меня», — вот это вот такие установки самой себе давать. То есть чтобы не нарушался закон свободы выбора. Как Учитель говорит, что многие цивилизации пытаются с нами войти в контакт, но закон свободы выбора они не имеют права нарушить. Могут пытаться что-то с тобой входить в контакт, но если ты говоришь «нет», то тебя оставляют в покое...

Вот именно идет какая-то информация. Некоторым показывают картинки. Вот те, кто... с кем пытались, вот кого посадить на контакт, вот они рассказывают, насколько это мучительно. Картинки даже показывают. Вот одна женщина у нас, сейчас ее здесь нет, она на заработках, она говорит: «Вот я была в палатке, и вдруг по-

35. Г.К., женщина, д. Таяты Каратузского района Красноярского края, 02.09.2007. Запись А.А. Панченко, С.А. Штыркова.

шли вот эти картинки. Вот прям как телевизор по всей вот палатке, так вот панорамно. Идут картинки, и мысли внушают, внушают тебе. И, — говорит, — это вот голова закипает буквально. Выскочила из палатки, — говорит, — и, бррр, стала молиться». Ну и вот она тоже сошла с этого контакта³⁶.

Такое отношение к мыслительным контактам с инопланетными цивилизациями в ЦПЗ не подразумевало, однако, что практики ченнелинга вообще исчезли из повседневной жизни последователей Виссарииона. Речь, впрочем, теперь пошла об адресантах иного рода — душах умерших родственников и знакомых, а содержание транслируемой информации соответственно претерпело некоторые изменения.

У нас же многие еще и как бы общаются с душами умерших. Не многие, но есть такие. Ну видящие там, или что уж... Чувствующие. И вот в течение сорока дней эти души как-то могут войти в контакт с близкими им людьми, живущими здесь. И вот, по-моему, у П. кто-то — отец, что ли — сказал, что вот желательно, когда вы провожаете душу туда, встать в круг, зажечь свечи, встать в круг и пожелать: «Лети высоко, лети далеко, лети к Отцу». Вот душе это вроде бы очень помогает. И как-то вот пошло так по Земле Обетованной, что вот, ребята, все-таки если душе помогает это уйти легче от земли, то давайте будем это практиковать...

Вот у К. недавно сестра ушла. «Мы, — говорит, — сидим, вспоминаем ее. Ой, какая у нас она была красивая, то да се». А они... Одна с шести лет видит, а К.-то вот просто чувствует. «И, — говорит, — идет такой ответ: “А почему была? Почему вы говорите обо мне в ушедшем времени? Я живая, я буду вечно. И... и вы запомните, что мы будем вечно, что мы не умираем. Душа не умирает, душа вечно, не говорите о нас в прошедшем времени”»...

А, да, вот что она еще сказала. Что мне надо пройти, — ее сестра сказала... Сестра вроде бы ей сказала, что «мне надо здесь пройти мытарства на двадцать четыре ступени». Вот. И они вот тоже — К. — встали в круг. И они пели двадцать четыре псалма. И одна из сестер, которая вот видящая с шести-то лет у К., она, говорит, видела, как вот «С нашей сестры, — вот, говорит, — такая шелуха, такая грязь

36. Г.К., женщина, д. Таяты Каратузского района Красноярского края, 02.09.2007. Запись А.А. Панченко, С.А. Штыркова.

слетала в это время». Пели двадцать четыре псалма, чтобы той облегчить вот все эти двадцать четыре ступени мытарств³⁷.

У Т. какая-то в Питере — то ли тетушка, то ли что она, — значит, как раз ушла. И вот эта женщина, которая с Черемшанки, с ней, значит, у нее был контакт. Вот, после Праздника [Добрых Плодов]... Вот. И, значит, такая информация, что Праздник был вообще впервые такого масштаба вселенского, очень большой. В плане, что все там иерархии со всех... Светлые силы со всех планов были здесь с нами. И, в общем, праздник светлых сил очень большого масштаба — вот так вот было сказано. И что, значит, новый этап начинается в развитии как бы Земли, что ли. И Учитель сейчас, значит, меняет, и Земля меняет свои вибрации. Люди, даже земляне, которые знают, не знают, ощущают, не ощущают, все равно тоже на них это все воздействует. И два даже ключевых слова, которые вот этому новому этапу сопутствуют... Ой, там что-то первое было, что уделяйте внимание очень большое мелочам, то, что все строится из мелочей. А второе забыла. Но, в общем-то, оно такого как бы и ничего особенного, — может, поэтому как-то у меня и не задержалось в памяти. Но то, что вот именно Праздник был очень большого масштаба, и все ангелы все здесь... Вот это она передала через эту женщину в Черемшанке³⁸.

Хотя в последнем из приведенных примеров речь тоже идет о событиях, скажем так, планетарного значения (что скорее характерно для посланий внеземных цивилизаций), однако и здесь фокус переносится на конкретные обстоятельства повседневной обрядовой жизни ЦПЗ — ежегодного праздника, посвященного дню первой проповеди Виссариона. Что касается других историй, то их также следует интерпретировать прежде всего в обрядовом контексте — как одно из средств легитимации формирующейся погребальной ритуальности ЦПЗ. Вряд ли в данном случае мы вправе приписывать душам умерших статус FAA.

И этот, и подобные ему примеры позволяют сделать вывод, что инопланетяне, взаимодействующие с постсоветскими контактерами в 1990-е и 2000-е гг., как правило, предрекают вселенскую катастрофу и грядущее обновление человечества. Вместе с тем их все же вряд ли можно отнести к категории «карающих

37. Г.К., женщина, д. Таяты Каратузского района Красноярского края, 02.09.2007. Запись А.А. Панченко, С.А. Штыркова.

38. Л.Б., женщина, д. Таяты Каратузского района Красноярского края, 02.09.2007. Запись А.А. Панченко, С.А. Штыркова.

богов», чей доступ к стратегической информации (особенно негативного характера) напрямую связан с характером их действий в отношении отдельных людей и всего человечества³⁹. Причиной катастрофических изменений оказываются внешние силы, а иногда и сами люди, точнее их негативные поступки и мысли. Получается, таким образом, что три типа агентов (инопланетяне, «учителя» и души умерших), с которыми взаимодействовали и взаимодействуют «контактеры» из ЦПЗ, «отвечают» за различные в содержательном отношении блоки информации. Инопланетяне сообщают о грядущей эсхатологической катастрофе и способах ее пережить, «учителя» преимущественно озабочены путями персонального духовного роста и обращаются не к человечеству в целом, а к конкретным людям, тогда как души умерших предлагают информацию «частного» характера, значимую для развития семейной и общинной ритуальности. Полагаю, что эти различия позволяют говорить о специфических типах агентности — «индивидуализированной» в случае «учителей», предельно «коллективизированной» в случае инопланетян и «приватизированной» в случае душ умерших. Это наблюдение — по крайней мере, применительно к постсоветскому контексту — позволяет заключить, что распространенное среди социологов представление о культуре нью-эйдж как предельно индивидуалистической не вполне корректно. В действительности практики, подобные ченнелингу, успешно адаптируются к локальным идеологиям и формам социализации, в том числе и в постсоветском контексте. Показательно, что «контактеры» из ЦПЗ особенно не интересовались посланиями касательно идеи «самобожественности», при том что холистические представления о человеке как части трансперсонального сознания здесь тоже были довольно популярны. Единственным «самобожественным» существом в ЦПЗ оказывается Виссарийон, а его последователи могут трансформировать свою агентность при помощи медитативной практики «слияния с Учителем», отчасти напоминающей ченнелинг, но не подразумевающей непосредственного обмена информацией.

Очевидно, что мы имеем дело с довольно сложными (особенно в процессуальной и диахронической перспективе) формами

39. О категории «карающих богов» см.: Purzycki, B.G. et al. (2012) "What Does God Know? Supernatural Agents' Access to Socially Strategic and Non-Strategic Information", *Cognitive Science* 36: 846–869; Norenzayan, A. (2013) *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press.

дополнительного распределения различных типов агентности. Насколько такая ситуация типична для глобальных тенденций современной культуры нью-эйдж, каковы конкретные социально-экономические факторы, определяющие конфигурацию этого распределения, а также насколько оно сопоставимо с иными типами религиозных практик и репрезентаций в прошлом и настоящем, — это тема для дальнейших исследований.

Библиография / References

- Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / Пер. с фр. М. Десятовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2017.
- Ольхова Н. «Мы заключили договор с параллельным миром». Интервью с Ю.И. Якличкиным, 1996 [<http://www.x-libri.ru/elib/innet189/00000001.htm>, доступ от 9.09.2019].
- Ольхова Н. Пахари русского торсионного поля // Комок. Красноярск. 22.01.2001 [http://www.x-libri.ru/elib/smi__357/00000001.htm, доступ от 9.09.2019].
- Плесин В. Благая весть. СПб, 1998.
- Робертс Д. Материалы Сета / пер. В.Е. Венюковой. СПб.: Весь, 2007.
- Якличкин Ю.И. Аскизский полтергейст (Пособие для специалистов, изучающих физику аномальных явлений). М., 1996.
- Boddy, J. (1994) "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *Annual Review of Anthropology* 23: 407–434.
- Boyer, P. (2017) *Ob'iasniaia religiiu: Priroda religioznogo myshleniia* [Explaining Religion: The Nature of Religious Thinking]. М.: Al'pina non-fiction.
- Cohen, E. (2007) *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. London: Oxford University Press.
- Halloy, A., Naumescu, V. (2012) "Learning Spirit Possession: An Introduction". *Ethnos: Journal of Anthropology* 77(2): 155–176.
- Hammer, O. (2001) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W.J. (1996) *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill.
- Huskinson, L., Schmidt, B.E. (2010). "Introduction", in L. Huskinson, B.E. Schmidt, (eds) *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, pp. 1–15. New York: Routledge.
- Iaklichkin, Iu.I. (1996) *Askizskii poltergeist (Posobie dlia spetsialistov, izuchaiushchikh fiziku anomal'nykh iavlenii)* [Askiz poltergeist (a manual for specialists studying the physics of anomalous phenomena)]. М.
- Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things". *Language & Communication* 23(3/4): 409–425.
- Klin–Oron, A. (2015) "Individual Power, Cultural Constraints: Israeli Channeling in Global Context", in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, pp. 362–389. Leiden: Brill.
- Lepselter, S.C. (2016) *The Resonance of Unseen Things: Poetics, Power, Captivity, and UFOs in the American Uncanny*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Lewis, I.M. (1966) "Spirit-possession and deprivation cults", *Man* 1: 307–329.
- Lewis, J.R. (ed.) (1995) *The Gods Have Landed: New Religions From Other Worlds*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Meyer, B. (2013) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium", in J. Boddy, M. Lambek (eds.) *A Companion to the Anthropology of Religion*, pp. 309–326. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press.
- Ol'khova, N. (2001) "Pakhari russkogo torsionnogo polia" [Pahari of Russian torsion field], *Komok. Krasnoiar'sk*. 22.01 [http://www.x-libri.ru/elib/smi__357/00000001.htm, dostup at 9.09.2019].
- Ol'khova, N. "My zakliuchili dogovor s parallel'nym mirom". Interv'iu s Iu.I. Iaklichkinym, 1996 ["We signed an agreement with a parallel world". Interview with Yu.I. Yaklichkin, 1996] [<http://www.x-libri.ru/elib/innet189/00000001.htm>, accessed on 9.09.2019].
- Palmer, S.J. (2004) *Aliens Adored: Rael's UFO Religion*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Panchenko, A.A. (2011) "Morality, Utopia, Discipline: New Religious Movements and Soviet Culture", in J. Zigon (ed.) *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, pp. 119–145. New York: Berghahn Books.
- Partridge, C. (ed.) (2003) *UFO Religions*. London: Routledge.
- Partridge, Ch. (2015) "Channeling Extraterrestrials: Theosophical Discourse in the Space Age", in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, pp. 390–417. Leiden: Brill.
- Plesin, V. (1998) *Blagaia vest'* [Good News]. SPb.
- Purzycki, B.G. et al. (2012) "What Does God Know? Supernatural Agents' Access to Socially Strategic and Non-Strategic Information", *Cognitive Science* 36: 846–869.
- Reece, G.L. (2007) *UFO Religion: Inside Flying Saucers Cults and Culture*. London and New York: I.B. Tauris.
- Roberts, D. (2007) *Materialy Seta* [Seth Materials]. SPb.: Ves'.
- Urban, H. (2015) "'The Medium is the Message in the Spacious Present': Channeling, Television, and the New Age", in C. Gutierrez (ed.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*, pp. 319–339. Leiden: Brill.
- Wood, M. (2007) *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neo-liberal Societies*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Zeller, B.E. (2014) *Heaven's Gate: America's UFO Religion*. New York and London: New York University Press.

МИХАИЛ СЕЛЕЗНЕВ

Текст Писания и религиозная идентичность: Септуагинта в православной традиции

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-192-211>

Mikhail Seleznev

The Text of the Scripture and Religious Identity: The Septuagint in Orthodox Christianity

Mikhail Seleznev — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). mgseleznev@gmail.com

In polemics of Orthodox theologians with Jews, Protestants and Catholics, the Septuagint has often been regarded as the hallmark of Orthodoxy. The article demonstrates that the picture is much more complicated: throughout the history of the Orthodox tradition violent polemics against allegedly corrupted Hebrew or Latin Bibles existed side by side with quoting the Hebrew readings by the early Byzantine Fathers or correcting the Church Slavonic Bible against the Vulgate. Homiletic reasons were much more important than purely textual matters. A historical survey of the role the Septuagint played in the Orthodox tradition forms the background for investigating the place of the Septuagint in contemporary discussions of the Orthodox identity.

Keywords: Hebrew Bible, Greek Bible, Septuagint, Masoretic text, Bible translation, Orthodox Christianity, theology.

В ДИСКУССИЯХ о православной идентичности особое место занимает противопоставление Септуагинты (LXX) масоретскому тексту (МТ). Именно LXX была Ветхим Заветом Византийской Церкви, и это определило ее роль для православ-

ного мира как наследника *Pax Byzantina*. Поскольку же МТ лег в основу как Вульгаты, так и всех протестантских переводов Нового Времени, LXX стала играть роль «знамени православия» сразу на трех фронтах: против иудеев, против протестантов и против католиков. Градус полемики достаточно высок и в настоящее время (о чем мы будем говорить в конце статьи), однако серьезный разбор проблемы невозможен без обзора и учета ее многовековой предыстории.

LXX и еврейский текст Библии в раннем христианстве и у Отцов Церкви

В начале н.э. в еврейском мире сосуществовали различные редакции библейских книг. На еврейском языке — масоретская (точнее говоря, протомасоретская) редакция, а также различные не-масоретские редакции, представленные, например, в свитках Мертвого моря. На греческом — рукописная традиция, восходящая к старому греческому переводу (LXX), но также и так называемые гебраизирующие ревизии LXX, приближающие ее текст к МТ¹.

Авторы Нового Завета, видимо, не придавали особого значения тому, какой тип ветхозаветного текста используется в цитатах. Так, в евангелии от Марка, а также в параллельных местах у Матфея и Луки Ветхий Завет цитируется по LXX, однако в «особом материале» Матфея (не имеющем параллелей у Марка и Луки) преобладают цитаты, близкие к МТ и возможно восходящие к гебраизирующим ревизиям.

Впервые обвинение в адрес иудейских книжников, что они сознательно исказили мессианские пророчества Ветхого Завета (прежде всего, Ис 7:14), прозвучало у Иустина философа в «Диалоге с Трифоном иудеем» (ок. 160 г. н.э.). Еврейского языка Иустин не знал, поэтому его обвинения адресованы не МТ, а авторам ревизий, которые «не признают, что Семьдесят старцев во время Птолемея, царя египетского, правильно сделали перевод и стараются перевести по иному» («Диалог...», 71). Впоследствии православные богословы Нового Времени подхватят обвинения Иустина, но при этом поймут их так, как будто он сравнивал МТ с LXX.

1. Стандартное введение в текстологию Ветхого Завета: Tov, E. (2012) *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3rd ed.). Minneapolis, MN: Fortress Press. См. также Lange, A. et al. (eds.) (2016) *Textual History of the Bible*, vol. 1A. Leiden: Brill.

Сам Иустин пользуется рукописями весьма разного происхождения и качества. Нередко, например, он просто берет ветхозаветные цитаты из книг Нового Завета. Однако, как показал Доменик Бартельми в отношении малых пророков, там, где Иустин цитирует их не по Новому Завету, а по ветхозаветным рукописям, он обычно использует как раз не LXX, которую защищает, а гебраизирующие ревизии². Доказывая превосходство LXX, Иустин обвиняет иудеев в том, что они убрали мессианские чтения в книгах Ездры, Иеремии и в 95 псалме («Диалог...», 72-3), но упомянутых им «убранных» чтений нет и в рукописях LXX; очевидно, речь идет о христианских добавках в какие-то манускрипты, современные Иустину.

Представление о богодухновенности LXX возникло еще в грекоязычном иудаизме («Послание Аристеея», Филон). Начиная со II в. оно становится общепринятым у христианских писателей³, — как и обвинения иудеев в порче мессианских мест Писания⁴. По-видимому, однако, вплоть до Оригена полемисты, не зная еврейского, считали, что в «искажениях» мессианских мест повинен не еврейский текст и его переписчики, а именно соперничающие с LXX авторы альтернативных греческих переводов. После того, как Ориген создал свои Гексаплы («шестистолпные таблицы»), расположив в параллельных столбцах MT, LXX и ревизии, обвинения в порче стали адресоваться уже не авторам ревизий, а самому еврейскому тексту⁵.

На этом фоне совершенно парадоксальным кажется решение Оригена «исцелить», т. е. поправить, рукописную традицию LXX через обращение к еврейскому тексту и к ревизиям. В редакции LXX, которая получила название оригеновой, он, во-первых, пометает «обелом» (÷) те места, которые в греческой Библии явля-

2. Barthélemy, D. (1964) *Les devanciers d'Aquila*, pp. 203–212. Leiden: Brill.
3. Wasserstein, A., Wasserstein, D. (2006) *The legend of the Septuagint: from classical antiquity to today*. Cambridge: Cambridge University Press; Pentiuic, E.J. (2014) *The Old Testament in Eastern Orthodox tradition*, pp. 90–100. Oxford: Oxford University Press; Gallagher, E.L. (2010) “The Septuagint’s Fidelity to Its Vorlage in Greek Patristic Thought”, *XIV Congress of the IOSCS*, pp. 663–676.
4. Adler, W. (1990) “The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendation in Anti-Jewish Christian Polemic,” in *Translation of Scripture*, p. 1–27. Philadelphia: Annenberg research Institute; Skarsaune, O. (2000) “The Question of Old Testament Canon and Text in the Early Greek Church,” in M. Saebø (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament*, pp. 443–450. Gøttingen: Vandenhoeck et Ruprecht.
5. Gallagher, E.L. (2012) *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*, pp. 177–178, 191–192. Leiden: Brill.

ются «лишними» по сравнению с еврейским, во-вторых, добавляет из ревизий, пометив «астериском» (*), те места, которых в LXX «недоставало» по отношению к еврейской Библии, в-третьих, исправляет значительную часть имен собственных по еврейскому оригиналу, и в-четвертых, зачастую даже меняет порядок слов в греческой Библии, чтобы приблизить ее к еврейской. Оригенова редакция повлияла, так или иначе, на всю рукописную традицию LXX.

Однако Ориген был далеко не одинок в своем интересе к еврейской Библии: об этом свидетельствует тот факт, что писцы последующих столетий переписывали Оригенову редакцию, копировали фрагменты Гексапл и отмечали чтения гебраизирующих ревизий на полях библейских рукописей. Отцы Церкви ссылались на эти чтения в своих трудах. Позднее копирование Гексапл в Византии прекращается, а интерес с гексапларным чтениям идет на убыль. Скорее всего, это связано не с проблемами библейской текстологии, а с осуждением Оригена на Пятом Вселенском Соборе (553 г.). Заслуживает внимание, что отцы Собора, инкриминируя Оригену целый букет заблуждений, не включили «гебраизацию» LXX в список обвинений — это явно не рассматривалось как догматически значимое деяние. Возможно, не случайно, что наиболее сохранные списки оригеновой редакции LXX дошли до нас благодаря сирийской традиции, которая порвала с византийской Церковью еще до Пятого Вселенского Собора.

В своих богословских сочинениях Ориген комментировал как те места, которые он отметил «обелом», так те, что он отметил «астериском». Иными словами тексты *обеих* версий казались ему заслуживающими толкования. Один из современных исследователей называет это «экзегетическим максимализмом»⁶. Обращение к ревизиям встречается и у ряда Отцов, чей авторитет в православном мире никогда не ставился под сомнение. Например, Иоанн Златоуст широко использовал ревизии (с которыми, скорее всего, был знаком благодаря Гексаплам Оригена) в своем комментарии на Псалмы. Толкуя Псалом 8:3 (LXX: ἕνεκα τῶν ἐχθρῶν σου «из-за врагов твоих»), он добавляет: «Другой же переводчик, описывая этих врагов точнее, пишет διὰ τοὺς ἐνδεσμοῦντάς σε («из-за связывающих тебя»), ибо они связали Его, когда вели Его на крест». Чтение διὰ τοὺς ἐνδεσμοῦντάς σε, принадлежит гебраизирующей ревизии Ак-

6. Kamesar, A. (1993) *Jerome, Greek Scholarship and The Hebrew Bible; A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, p. 18. Oxford: Clarendon Press.

вилы. Златоуст не просто приводит его чтение в качестве альтернативного, но и считает его более точным, чем LXX!⁷

Парадоксальное, на первый взгляд, отношение Оригена и византийских Отцов к еврейскому тексту и к ревизиям объясняется тем, что, в отличие от многих православных полемистов Нового Времени, их заботили не проблемы текстологии, а исключительно практические, т.е. педагогические и пастырские, соображения. Чтение, противоречащее догмату (напр., Исайя 7:14 в еврейском тексте и в ревизиях), должно быть отвергнуто. А чтение, которое может быть полезным для проповеди (напр., Пс 8:3 в переводе Аквилы), заслуживает цитирования и комментирования. В основе экзегетического максимализма лежит экзегетический практицизм.

До Иеронима христианские экзегеты крайне редко позволяли себе предположить, что Семьдесят толковников не вполне точно перевели свой еврейский оригинал. Лишь у Оригена можно найти несколько примеров. Так, комментируя messiанские места в Пс 2:1-2, 42:3, он отмечает, что здесь еврейское «будущее» время передается в LXX греческим прошедшим. По его мнению, толковники передали здесь пророчества о Христе как нечто уже совершившееся, поскольку Бог, во всеведении Своем, знает все изначально. Вновь мы видим подход не текстолога, а проповедника: различие между греческим и еврейским текстами дает повод напомнить читателю о всеведении Бога.⁸

С появлением Вульгаты (перевод был выполнен Иеронимом в 390–405 гг.) возникла совершенно новая ситуация: теперь каждый носитель латинского языка мог лично сверить старый латинский перевод Ветхого Завета (сделанный в первые века н.э., по LXX) с новым переводом Иеронима. Различие было огромным, и оно отнюдь не было ограничено messiанскими пассажами.

В трактате «О граде Божьем», который появился вскоре после Вульгаты Иеронима (413–427), Августин попытался примирить эту ситуацию с традиционным представлением о богодухновенности LXX. Пересказав легенду о Семидесяти Толковниках («О граде Божьем» 18, 43), Августин формулирует концепцию «двойной богодухновенности»: «Тот же самый Дух, который был

7. Chase, F.H. (1887) *Chrysostom, a Study in the History of Biblical Interpretation*, p. 28–34. Cambridge: Bell and Co.

8. Kamesar, A. *Jerome, Greek Scholarship and The Hebrew Bible; A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesis*, p. 14.

в пророках, когда они говорили, был и в Семидесяти, когда они переводили. Конечно же, этот Дух с божественной властью мог говорить и нечто иное, — подобно тому, как и сам пророк мог сказать сначала одно, потом другое ... Все, что в еврейских кодексах есть, а у Семидесяти нет, — все это Дух Божий благоволил сказать не через них, а через пророков. Все же, что есть у Семидесяти и чего нет в еврейских кодексах, тот же самый Дух предпочел высказать через них, а не через пророков, показывая таким образом, что те и другие были пророками».

В качестве своего рода «test case» Августин берет стих из книги Ионы 3:4, где пророк предсказывает ниневитянам, что их город скоро будет разрушен — через 40 дней по еврейскому тексту, но через 3 дня по LXX. Несмотря на уважение к LXX, Августин пишет: «если меня спросят, что все-таки сказал Иона, я отвечу: скорее, то, что читается в еврейском тексте». Однако же, продолжает он, если возвыситься над земной историей, то греческий и еврейский тексты окажутся *оба* истинными. Ниневия, согласно Августину, пророчески символизирует Церковь, образованную из язычников; «три дня» LXX символизируют воскресение Христа через три дня после распятия, а «сорок дней» еврейского текста — вознесение на сороковой день после воскресения.

Выдвинутая Августином концепция «двойной богодухновенности» была порождена той специфической ситуацией, в которой оказалась латинская Церковь, когда после появления Вульгаты в латиноязычном христианском мире стали сосуществовать две версии Ветхого Завета, сделанные одна — с греческого текста, другая — с еврейского. Эта концепция Августина резко расходилась с раннехристианским представлением о том, что богодухновенность LXX заключается как раз в ее точном совпадении с еврейским текстом.

У греческих Отцов такой проблемы не было: чтения гебраизирующих ревизий частично вошли в послегексапларную рукописную традицию греческой Библии, иногда отражались на полях библейских рукописей, но не представляли такой вызов LXX, как Вульгата в латинском мире. Августиновская концепция «двойной богодухновенности» в восточном (православном) контексте оказалась ненужной и не востребованной. Так было вплоть до недавнего времени, когда ряд православных Церквей, прежде всего в диаспоре, оказался в той же ситуации, что и латинская Церковь времен Августина: в ситуации сосуществования нескольких авторитетных библейских переводов, из которых часть основана на МТ, часть — на LXX.

LXX в контексте полемики с католицизмом: средневековье и начало Нового Времени

К девятому веку Вульгата стала стандартной Библией западной Церкви. Разрыв между византийской Церковью и латиноязычной западной Церковью неизбежно должен был придать противостоянию LXX и Вульгаты дополнительное измерение. Удивительно, однако, что прошло несколько столетий после разрыва, прежде чем православные полемисты стали включать Вульгату с ее *Hebraica Veritas* в список католических отступлений от истины. Впервые это случилось уже после падения Византии и было спровоцировано атакой западных гуманистов на LXX.

В обширном комментарии на трактат Августина «О граде Божьем» Иоанн Людовик Вивес подверг сомнению подлинность «Послания Аристеея». Комментарий вышел на латинском языке в Базеле в 1522 г. и, видимо, вскоре достиг Московской Руси, где Максим Грек написал «Слово против Иоанна Людовика». Среди других «заблуждений» Вивеса Максим обличает и его сомнения в Семидесяти толковниках, переадресовывая свой упрек уже и самому Иерониму: «как ты, отче Иерониме, можешь переводить лучше, не будучи причастен той же благодати Божественного Утешителя, какую имели они?.. Не следует доверяться еврейским книгам, которые нарочно испорчены богоборными иудеями»⁹.

Еще яростнее споры о достоинстве LXX вспыхивают в Москве в конце XVII — начале XVIII вв., когда сильное влияние польской и киевской учености вызвало противодействие «латинствующим» богословам со стороны филэллинистов. Наиболее ярким памятником этих споров стало анонимное «Обличение на гаждатели Священнаго Писания Библии, преведеннаго из еврейскаго на еллинский диалект богомудрыми мужи, Духа Святаго и мудрости наполненными, 72-мя преводницы». «Обличение...» содержит не только апологию LXX, но и разбор целого ряда мест, где Иероним «погрешает», переводя Библию «с еврейских уже растленных книг». Острые полемики, впрочем, направлено не против евреев, а против католиков и «латинствующих».

9. Сочинения преподобного Максима Грека. Т. 3. Казань, 1862. С. 203–226.

LXX и славянская Библия

Наиболее известный из переводов Библии, выполненных в византийском мире — перевод на славянский, осуществленный свв. Кириллом и Мефодием и их учениками. В основе ветхозаветной части перевода лежали византийские списки LXX. На протяжении столетий славянская Библия постоянно редактировалась, сверяясь с греческими рукописями. Но не только с греческими¹⁰. Неоспоримы следы влияния еврейской традиции на средневековые славянские библейские манускрипты.¹¹ В последующем эти следы исчезают, и на печатных изданиях уже не сказываются. Зато начиная с Геннадиевской Библии 1499 г. сильнейшее влияние на славянскую Библию оказывает Вульгата.

Геннадиевская Библия стала первым в славянском мире полным собранием книг библейского канона — до нее славянские библейские манускрипты содержали лишь отдельные книги или корпуса (напр. Пятикнижие). За образец была взята печатная Вульгата. Книги, которые отсутствовали в славянских списках, были переведены с латинского (книги Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товита, Юдифи, Премудрости, Маккавейские книги, а также отсутствующая в греческой Библии Третья книга Ездры). Книга Иеремии в LXX, как известно, короче еврейской и отличается от еврейского Иеремии в том, что касается порядка следования глав. В Геннадиевской Библии первоначальный славянский перевод Иеремии (сделанный с LXX) был дополнен по Вульгате, а порядок следования глав изменен в соответствии с Вульгатой.

Именно Геннадиевская Библия легла в основу всех последующих печатных изданий славянской Библии: Острожского издания 1581 г., Московского издания 1663 г. и, наконец, Елизаветинской Библии 1751–1756 гг., которая является авторизованным библейским текстом Русской Православной Церкви.

10. Стандартное введение в историю славянской Библии: *Алексеев А.А.* Текстология Славянской Библии. СПб: из-во Дмитрий Буланин, 1999. См. также *Bruni, A.M.* (2016) “Old Church Slavonic Translations”, in *A. Lange (ed.) Textual History of the Bible*, Vol. 1a, pp. 393–407. Leiden: Brill.

11. *Алексеев А.А.* Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // *Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире* / Под ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. Москва-Иерусалим: Мосты культуры, 2014. С. 166–182; *Грищенко А.И.* Языковые и литературные контакты восточных славян и евреев в средние века: итоги и перспективы изучения // *Studi Slavistici* XV. 2018. № 1. С. 29–60.

Императорские указы, в соответствии с которыми в 1712–1751 подготавливался текст будущей Елизаветинской Библии, предписывали согласовывать перевод «с греческою 70 переводников Библиею», однако редакторы столкнулись, во-первых, с различиями между разными изданиями LXX, во-вторых, с серьезными расхождениями между LXX и уже имеющимися славянскими текстами (восходящими к Геннадиевской Библии). Указ императрицы Елизаветы от 14 февраля 1744 г. предписывал «к дополнению греческой употреблять Сирскую и Еврейскую и другие Библии, кои к старой Славянской близкую силу имеют». Любопытно, что католическая Вульгата в указе прямо не упоминается, хотя, видимо, справщики обращались к ней больше, чем к «Сирской» и «Еврейской». Те книги, которые в Геннадиевской Библии были переведены с латинского, теперь, при подготовке Елизаветинской Библии, были заново переведены с греческого. Однако с Третьей книгой Ездры нельзя было так поступить, поскольку она вообще не входит в канон греческой Библии и дошла до нас только на латинском. Перевод книги Иеремии в печатных славянских Библиях также следует Вульгате, а не LXX — как в порядке следования глав, так и в отношении тех текстов, которые отсутствуют в LXX, но присутствуют в масоретском тексте и в Вульгате. Здесь, в случае книги Иеремии, явно сработал «текстологический максимализм», близкий к «экзегетическому максимализму» Оригена: поскольку еврейская и латинская версии Иеремии содержат многочисленные дополнительные тексты по отношению к LXX, редакторы не решились эти тексты выкинуть.

Многие чтения Вульгаты сохранились и в других книгах Елизаветинской Библии. Более того, появились новые правки по Вульгате. Так в Ос 11:1 Геннадиевская Библия, а вслед за ней и все печатные издания славянской Библии содержат чтение «изъ Егѣпта възвахъ сына Моего» («из Египта воззвал Я сына Моего») заимствованное, через Вульгату, из масоретского текста. Все рукописи и издания LXX единогласно читают в этом месте «из Египта воззвал Я детей его». Редакторы предпочли масоретское чтение по догматическим причинам (ср. Мф 2:15).

В LXX Пятикнижия еврейское слово *molek* (как предполагают, имя бога Молоха) регулярно заменяется словом ѡрѡв («князь»). Однако в печатных изданиях славянской Библии «Молох», отсутствующий в LXX, появляется вновь, заимствованный из Вульгаты (в Острожской Библии — как глосса на полях, в Елизаветинской Библии — уже в основном тексте). Примеров такого рода довольно много.

В идеологических дебатах XIX–XXI вв. церковнославянская Библия часто предстает как истинное отражение истинной Септуагинты. Это далеко от реальности, особенно что касается печатных изданий.

LXX и библейские переводы XIX в. на русский и греческий

Наиболее ожесточенные споры о сравнительном достоинстве МТ и LXX пришлось в православном мире на XIX век и были вызваны переводами Библии на русский и на греческий языки. Между этими двумя переводческими проектами существует разительное сходство: в основе обоих лежали инициативы Британского и иностранного библейского общества (BFBS), оба осуществлялись авторитетными православными клириками, и оба подвергались серьезнейшей критике со стороны консервативных церковных кругов, причем по схожим причинам: во-первых, за использование «профанного» языка, во-вторых, за перевод Ветхого Завета, основанный на масоретском тексте. Тем не менее, судьба этих двух проектов оказалась различной.

Перевод Библии на русский язык был начат в 1815 г. Российским библейским обществом, организованным незадолго до того по образцу и при поддержке BFBS. К моменту своего закрытия в 1826 г. Российское библейское общество успело опубликовать в русском переводе Новый Завет, Псалтирь, а также напечатать Пятикнижие с книгами Иисуса Навина, Судей и Руфи (тираж не появился в продаже и был сожжен после закрытия общества). Работа над переводом, прерванная по настоянию консервативного духовенства, была официально возобновлена лишь в 1858 г. Перевод был завершен в 1876 г. и был одобрен Святейшим Синодом для домашнего чтения (не для литургического употребления)¹².

Следуя примеру BFBS, Российское библейское общество взяло МТ за основу перевода канонических книг Ветхого Завета. Ключевой фигурой на протяжении всей непростой истории перевода был митрополит Филарет Дроздов (1782–1867), перу которого

12. Batalden, S.K. (2013) *Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*. Cambridge: Cambridge University Press; Batalden, S.K. (2017) "The Septuagint challenge to Russian Old Testament translation: Fault lines in fin-de-siècle Russian religious culture", in L.J. Frary, Th.G. Stavrou (eds) *Thresholds into the Orthodox Commonwealth: Essays in Honor of Theofanis G. Stavrou*, pp. 137–146. Bloomington, IN: Slavica.

принадлежит меморандум («записка») «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания» (написан в 1845 г., опубликован лишь в 1858-м, после возобновления работы над переводом). Вопреки названию (которое, видимо, было призвано сделать меморандум более приемлемым для консервативного читателя), Филарет приводит аргументы как в пользу использования LXX и славянской Библии, так и в пользу масоретского текста. С одной стороны, LXX — это «зеркало текста еврейского, каков он был за двести и более лет до рождения Христова». «В православном учении о священном Писании, — так начинает Филарет свою записку, — тексту семидесяти толковников надлежит усвоить догматическое достоинство, в некоторых случаях равняющее оный подлиннику, и даже возвышающее над тем видом еврейского текста, какой представляется общепринятым в изданиях новейшего времени». Далее, однако, он упоминает про то, что цитаты из Ос 11:1 в Мф 2:15, а также из Ис 42:1 в Мф 12:18 даны по масоретскому тексту и ссылаются на использование еврейского текста Отцами. Такая защита масоретского текста встречается здесь впервые в православной традиции.

Результатом компромисса между сторонниками МТ и консерваторами стало, во-первых, включение в синодальный перевод книг LXX, отсутствующих в еврейском каноне (переведены с греческого), во-вторых, включение Третьей книги Ездры (переведенной с Вульгаты), в-третьих, включение ряда мест, фраз и отдельных слов, отсутствующих в МТ, но наличествующих в LXX. В основе этого компромисса, как можно видеть, лежит уже знакомый нам принцип «текстуального максимализма». Добавки по LXX заключаются в скобки, которые играют ту же роль, что *обел* в Гексаплах (это единственный, со времен Оригена, пример библейского перевода, который комбинирует несколько базовых текстов и при этом использует текстологические маркеры!). Использование одного и того же значка (скобок) и в качестве текстологического маркера, и в качестве простого знака препинания не могло не привести к путанице. Когда при подготовке протестантской версии Синодального перевода (1926) редакторы удаляли из него вставки по LXX, был удален ряд мест, где скобки использовались как знаки препинания.

Добавки по LXX введены в Синодальный перевод крайне последовательно: 418 в Бытии, 941 в остальном Пятикнижии, 153

в Псалтири, 9 в Исае, 4 в Иеремии, 4 в Иезекииле¹³. Решающую роль здесь играли просто предпочтения переводчиков той или иной книги.

Дискуссии вокруг Синодального перевода дали в России толчок к научному изучению LXX и к прощанию с мифами о LXX, по крайней мере в академическом мире. Первой значительной работой, посвященной LXX, стала диссертация Ивана Якимова, посвященная LXX Иеремии (1874). Якимов выступал за приоритет масоретского текста в книге Иеремии и даже предложил пересмотреть церковнославянскую Библию, приблизив ее текст к масоретскому!

Ориентация Синодального перевода на масоретский текст (пусть и непоследовательная) вызвала резкую критику со стороны более консервативной части духовенства, а также попытки осуществить перевод Ветхого Завета на русский по LXX. Первый опыт такого рода был предпринят еп. Порфирием (Успенским) почти одновременно с Синодальным переводом. Наиболее известная попытка создания консервативной альтернативы Синодальному переводу (русской версии «греко-славянского» текста) принадлежит П. Юнгеру, который в 1909–1917 гг. опубликовал свои переводы всех пророческих книг, Псалтири, Притч, Плача, Экклесиаста, Песни Песней и первых глав Бытия; революция помешала завершению этого проекта. Юнгер стремился максимально приблизить свой текст к Елизаветинской Библии, включая даже такие места как Ос 11:1, где она следует Вульгате.

В Греции еще в самом начале XIX в. ВФБС инициировало перевод Библии на греческий язык и установило контакты с ведущим представителем греческого Просвещения, Адамантиосом Кораисом, которого нередко считают создателем *кафаревусы* — греческого литературного языка XIX — первой половины XX вв. В письме, адресованном ВФБС, Кораис в 1808 г. высказался против перевода Ветхого Завета с LXX: «Текущее состояние знания (которое начинает проникать и в Грецию) не оправдывает принятие Септуагинты в качестве стандартного текста... Существует лишь одно возражение против перевода с еврейского, а именно почитание, которое наша нация оказывает Септуагинте, но, не говоря уже о том, что это предубеждение становится все слабее по мере просвещения нашего народа, тревогу слабых умов можно предотвратить, ука-

13. Подсчеты автора статьи.

зав в подстраничных примечаниях те пассажи, к которых Септуагинта отличается от оригинала и от нового греческого перевода»¹⁴.

В конце 1820-х годов VFBS отвергло библейские переводы, подготовленные для него синайским архимандритом Иларионом (одной из причин отвержения была как раз ориентация Илариона на LXX) и поручило новый перевод архимандриту Неофиту Вамве (1770–1856), профессору философии, а впоследствии декану Афинского университета. Вамва принадлежал к числу немногих православных клириков, разделявших переводческие принципы VFBS. Между 1831 и 1851 г. он подготовил и опубликовал, с помощью VFBS, перевод Нового Завета и всех книг еврейского канона (по масоретскому тексту). Отказ от LXX как текстуальной основы для перевода Ветхого Завета вызвал немедленное и единодушное осуждение церковных властей (Синода Элладской Церкви и Вселенского Патриархата).

Наиболее развернутая защита богодухновенности LXX и критика еврейского текста, равно как и переводческого проекта Вамвы, были даны в четырехтомном труде Константина Икономоса «О 70 переводчиках Божественного Ветхого Завета» (1844–49).¹⁵

Начиная с 1851 г. перевод Вамвы неоднократно переиздавался библейскими обществами, но использовался исключительно грекоязычными протестантскими общинами. Греческая Православная Церковь его не приняла.

Разная судьба двух проектов — успех Синодального перевода и неудача перевода Вамвы — связана, по-видимому, с тем уникальным положением, которое занимает LXX в самосознании греческой культуры: «Греческая нация обладает редкой привилегией: ее родной язык — это язык Нового Завета и Септуагинты»¹⁶. Любая попытка подменить греческий Новый Завет и LXX современными переводами воспринимается здесь как покушение на ценности, фундаментальные не только для религиозной, но, в первую очередь, для национальной идентичности.

14. Clogg, R. (1969) "The Correspondence of Adhamantios Korais with the British and Foreign Bible Society, 1808", *The Greek Orthodox Theological Review* XIV: 65–84.

15. Dafni, E.G. (2010) "Konstantinos Oikonomos ex Oikonomon als Septuaginta-Interpret", in A. Lemaire (ed.) *Congress Volume Ljubljana 2007*, pp. 265–292. Leiden — Boston, Brill.

16. Delicostopoulos, A. (1998) "Major Greek Translations of the Bible", in J. Krašovec (ed.) *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*, pp. 297–316. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Дискуссии о достоинстве масоретского текста и LXX в современном православном богословии

Наш экскурс в историю показывает, как много общего есть у тех дискуссий о месте LXX в Православной Церкви, которые разворачивались в разные эпохи и в разных контекстах. Бросается в глаза частое несоответствие между резкими высказываниями полемистов об испорченности еврейской или латинской Библии — и реальным положением дел, при котором, например, ранневизантийские или славянские сверщики использовали еврейские или латинские тексты в библейской справе. В разных, не связанных друг с другом контекстах мы видим в действии принцип текстуального или экзегетического «максимализма»: Оригенова редакция LXX включает в себя как фрагменты, помеченные «обелом», так и фрагменты, помеченные «астериском»; в случаях Третьей книги Ездры и книги Иеремии церковнославянская Библия дополняет LXX по Вульгате; Синодальная Библия дополняет масоретский текст вставками по LXX. В целом, пастырские и догматические соображения преобладают над чисто текстологическими; таков, например, случай стиха Ос 11:1, который и в славянской Библии, и в русской версии «греко-славянского» текста Юнгера передается не по LXX, а по МТ (через Вульгату).

Характер дискуссии зависит от исторического контекста: спор обостряется, когда на крутых поворотах истории возникает вопрос о природе православной религиозной идентичности (становление церковного образования в Московской Руси в контексте «латинского» влияния; первые переводы Библии на русский или греческий в контексте протестантской миссионерской активности). Вызовы последних десятилетий, вызовы постсекулярного общества, вновь ставят на повестку дня вопрос о православной идентичности, в частности, в аспекте противостояния LXX и МТ.

В России Синодальный перевод прочно занял нишу главного библейского текста русской культуры. Еще в начале XX в. ветхозаветные цитаты в церковных документах и в богословских трудах было принято приводить по церковнославянской Библии. С середины столетия ее заменил Синодальный перевод, т.о. употребление церковнославянской Библии стало ограничено исключительно литургическим контекстом.

В то же время текстологический эклектизм Синодального перевода неизбежно вызывает критику, как «справа», так и «слева». В конце XX — начале XXI вв. вышло в свет несколько новых рус-

ских переводов Библии, подготовленных протестантскими организациями, а также «Современный русский перевод», изданный Российским библейским обществом (2011). Текстуальной базой для ветхозаветной части этих переводов служил МТ. Появились и две Псалтири в традиции LXX (ориентирующиеся, на самом деле, скорее на славянский текст, чем на греческий): перевод Е.Н. Бируковой и И.И. Бирукова, а также перевод иеромонаха Амвросия (Тимрота). Уникальным экспериментом можно считать переводы псалмов С.С. Аверинцевым, который в 1990-е годы подготовил, с одной стороны, почти полную русскую Псалтирь в переводе с МТ, с другой же стороны, перевод псалмов, наиболее значимых для богослужения, по LXX. Два перевода различаются не только своей текстуальной основой, но также стилистикой; комментарии к ним обосновывают стремление переводчика представить русскому читателю как греческую, так и еврейскую традицию передачи и восприятия библейского текста.

LXX является официальным библейским текстом всех грекоязычных православных церквей. После перехода Греции на современный греческий язык (*димотики*) в 1970-х годах Греческое библейское общество инициировало новый перевод Библии («Современный греческий перевод»), текстовой базой для которого послужил МТ. Вышедший в 1997 г., этот перевод был одобрен Элладской Церковью, которая в предисловии рекомендовала его «для изучения богооткровенной истины», но с оговоркой, что «он не может заменить перевод Семидесяти в литургическом и общем употреблении в нашей Православной Церкви». Эта ситуация напоминает сложившуюся в Русской Православной Церкви после выхода Синодальной Библии (хотя все же, по крайней мере на сегодня, ниша, отведенная «Современному греческому переводу» существенно уже, чем в России у Синодальной Библии).

В 1990-е годы Греческое библейское общество начало проект перевода LXX на современный греческий язык; публикация ожидалась в 2005-м, но позднее была отложена. В 2000-е годы издательство Психойос (Ἐκδόσεις Ψυχούτος) и теологическая ассоциация Артос Зоис (Ἄρθος Ζωῆς) анонсировали два независимых проекта перевода LXX на современный греческий, однако никаких публикаций не последовало (по крайней мере, по состоянию на 2019 г.).

Другие Православные Церкви колеблются между моделью Синодального перевода (МТ в качестве базового текста с включени-

ем отдельных чтений по LXX) и попытками создать «чистый» перевод по LXX¹⁷.

Важное место в дискуссиях о православной идентичности занимают православные диаспоры в Европе и Америке. Хотя в проповедях утверждается преимущество LXX над «испорченным» масоретским текстом и переводами с него, в реальности православные диаспоры, как правило, пользуются теми же Библиями, что и другие конфессии в окружающем их обществе: в англоязычном мире *New King James Version* (NKJV) или *Revised Standard Version* (RSV), во франкоязычном окружении *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). При этом литургические тексты переводятся на западноевропейские языки с греческого или церковнославянского. Различие между литургическим текстом и домашней Библией опять же напоминает ситуацию, сложившуюся в России после выхода Синодального перевода. Существует несколько английских версий православной Псалтири, некоторые печатные, другие лишь в интернете.

Самой известной англоязычной «Православной Библией» является *Orthodox Study Bible* (OSB). Первое издание (*Nelson publishers*, 1993) содержало лишь Псалтирь и Новый Завет (и то, и другое в переводе NKJV; даже нумерация псалмов следовала NKJV, а не LXX). Использование Псалтири, переведенной с еврейского, вызвало шквал упреков со стороны англоязычных православных читателей.

Второе издание OSB (*Nelson publishers*, 2008) содержит уже полную Библию, включая «второканонические книги». Новый Завет следует NKJV, в основе канонических книг Ветхого Завета лежит NKJV, местами «исправленный» по LXX в издании Германского Библейского Общества. Редакторами OSB принимался во внимание также перевод Брентона¹⁸. Впрочем, исправления коснулись лишь нескольких пунктов, которые редакторы посчитали догматически важными; в остальном текст NKJV остался не-

17. О переводах Ветхого Завета в румынской Церкви см. Mihăilă, A. (2018) "The Septuagint and the Masoretic Text in the Orthodox Church(es)", *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 10: 30–60. Краткие справки о библейских переводах в православном контексте, в т.ч. на сербский, болгарский, румынский, грузинский и арабский см. в Scouteris, C., Belezos C. (2015) "The Bible in the Orthodox Church from the seventeenth century to the present day", in J. Riches (ed.) *The New Cambridge History of the Bible, vol. 4, From 1750 to the Present*, pp. 523–536. Cambridge: Cambridge University Press.

18. Brenton, L.C.L. (1844) *The Septuagint with Apocrypha*. London: Samuel Bagster & Sons.

тронутым, например, потоп согласно OSB начинается, как и в МТ «во второй месяц, на 17-й день» (согласно LXX, «на 27-й», Быт 7:11).

Любопытно, что, хотя в последние десятилетия академическая наука Запада подготовила ряд переводов LXX — на английский (*New English Translation of the Septuagint*), французский (*Bible d'Alexandrie*), немецкий (*LXX Deutsch*), никаких контактов между церковными учреждениями православной диаспоры и участниками этих переводческих проектов не было. Возникает впечатление, что современная наука о LXX и православные диаспоры, настаивающие на особой роли LXX для православия, живут в разных мирах.

Знакомство из третьих рук с результатами кумранских находок привело к появлению в православном мире представления о том, что кумранские рукописи показали превосходство LXX над МТ. Это представление имеет мало общего с реальностью: согласно Э. Тову среди найденных в Кумране фрагментов Торы лишь 2% отражают чтения LXX, среди прочих библейских фрагментов Кумрана 7% отражают чтения LXX¹⁹.

Голоса в пользу признания LXX единственно православным текстом Ветхого Завета и отвержения переводов, сделанных с МТ (в т.ч. Синодального), звучат и в России, и за рубежом. В России, как кажется, наиболее острая фаза дискуссии совпала с пиком противостояния между «традиционалистами» и «модернистами» в 1990-е годы. Последний случай такого рода представлен проектом по переводу церковнославянской Библии на еврейский, взамен «испорченного раввинами» МТ²⁰.

Более сбалансированный подход, учитывающий многообразие библейских переводов в современном мире, равно как и мультиконфессиональную природу современного общества, представлен в ряде статей православных библеистов и богословов, вышедших в последнее время в Греции, России и Румынии. Мильтиадис Константинопулю, возглавляющий проект Греческого библейского общества по переводу LXX на современный греческий язык, настаивает, что «Православная Церковь ... должна признать своим наследием оба

19. Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, pp. 108–109.

20. Shamir, I.A. (2009) "Translating the Bible into Hebrew", Rhodes Conference, 8–12 October 2009 [http://www.israelshamir.net/English/Bible_to_Hebrew.htm, accessed on 24.10.2019].

текста, еврейский и LXX, поощряя их изучение»²¹. Схожая позиция была представлена в российском контексте в статье М.Г. Селезнева «Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода?»²² Румынский библеист и богослов А. Михаила сформулировал эту позицию афористично: «Лозунгом православной библейской науки должно быть не “назад к Септуагинте”, а “назад к Гексаплам»»²³.

Двойственная текстуальная база Ветхого Завета православных Церквей — МТ и LXX — коренится в изначально двойственной природе Ветхого Завета христианского канона. С одной стороны, это текст из мира древнего Ближнего Востока, дохристианский и, более того, еще даже до-эллинистический. Но, с другой стороны, это часть христианской Библии, какой ее канонизировала и интерпретировала грекоязычная Церковь первых веков. Отказ от LXX означал бы отказ от византийского наследия как важнейшего компонента православной идентичности. Признание LXX единственно возможной текстуальной формой православной Библии означало бы для православных Церквей уход в созданное своими руками гетто.

Исход дискуссий о роли МТ и LXX в православных Церквях зависит, в конечном счете, от того, как именно будет понята православная религиозная идентичность в новом постсекулярном контексте. Но эта связь действует и в обратную сторону: дискуссии о роли МТ и LXX играют свою роль в осмыслении православной идентичности.

Библиография / References

Алексеев А.А. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Под ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. Москва-Иерусалим: Мосты культуры, 2014. С. 166–182.

Алексеев А.А. Текстология Славянской Библии. СПб: из-во Дмитрий Буланин, 1999.

Грищенко А.И. Языковые и литературные контакты восточных славян и евреев в средние века: итоги и перспективы изучения // Studii Slavistici XV. 2018. № 1. С. 29–60.

21. Konstantinou, M. (2012) “Bible translation and national identity: the Greek case”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 12(2): 176–186.

22. Селезнев М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы Т. I. М.: Издательство ПСТГУ, 2008. С. 56–61.

23. Mihăilă, A. “The Septuagint and the Masoretic Text in the Orthodox Church(es)”, p. 33.

- Селезнев М.Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы Т. I. М.: Издательство ПСТГУ, 2008. С. 56–61.
- Сочинения преподобного Максима Грека. Т. 3. Казань, 1862. С. 203–226.
- Adler, W. (1990) “The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendation in Anti-Jewish Christian Polemic,” in *Translation of Scripture*, p. 1–27. Philadelphia: Annenberg research Institute.
- Alekseev, A.A. (1999) *Tekstologija slavianskoi Biblii* [Textual criticism of the Slavonic Bible]. St. Petersburg: Bulanin.
- Alekseev, A.A. (2014) “Russko-evreiskie literaturnye svyazi Kievskoi epokhi. Rezultaty i perspektivy issledovaniia” [Literary contacts of the Slavs and the Jews in the Kievan Rus. Results and perspectives of study], in V. Moskovich, M. Chlenov, A. Torpusman (eds) *Kenaanity: evrei v srednevekovom slavianskom mire*, pp. 166–182. Moscow-Jerusalem: Gesharim.
- Barthélemy, D. (1964) *Les devanciers d'Aquila*. Leiden: Brill.
- Batalden, S.K. (2013) *Russian Bible Wars: Modern Scriptural Translation and Cultural Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Batalden, S.K. (2017) “The Septuagint Challenge to Russian Old Testament Translation: Fault Lines in Fin-de-Siècle Russian Religious Culture”, in L.J. Frary, Th.G. Stavrou (eds) *Thresholds into the Orthodox Commonwealth: Essays in Honor of Theofanis G. Stavrou*, p. 137–146. Bloomington, IN: Slavica.
- Brenton, L.C.L. (1844) *The Septuagint with Apocrypha*. London: Samuel Bagster & Sons.
- Bruni, A.M. (2016) “Old Church Slavonic Translations”, in A. Lange (ed.) *Textual History of the Bible*, Vol. 1a, p. 393–407. Leiden: Brill.
- Chase, F.H. (1887) *Chrysostom, a Study in the History of Biblical Interpretation*. Cambridge: Bell and Co.
- Clogg, R. (1969) “The Correspondence of Adhamantios Korais with the British and Foreign Bible Society, 1808”, *The Greek Orthodox Theological Review* XIV: 65–84.
- Dafni, E.G. (2010) “Konstantinos Oikonomos ex Oikonomon als Septuaginta-Interpret”, in André Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, p. 265–292. Leiden – Boston, Brill.
- Delicostopoulos, A. (1998) “Major Greek Translations of the Bible”, in J. Krašovec (ed.) *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*, p. 297–316. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gallagher, E.L. (2010) “The Septuagint’s Fidelity to Its Vorlage in Greek Patristic Thought”, *XIV Congress of the IOSCS*, pp. 663–676.
- Gallagher, E.L. (2012) *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*. Leiden: Brill.
- Grischenko, A.I. (2018) “Iazykovye i literaturnye kontakty vostochnykh slavian I evreev v srednie veka: itogi i perspektivy izucheniia” [Linguistic and literary contacts of the Slavs and the Jews in the Middle Ages: results and perspectives of study], *Studi Slavistici* XV 1: 29–60.
- Kamesar, A. (1993) *Jerome, Greek Scholarship and The Hebrew Bible; A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Oxford: Clarendon Press.
- Konstantinou, M. (2012) “Bible translation and national identity: the Greek case”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 12(2): 176–186.
- Lange, A. et al. (eds.) (2016) *Textual History of the Bible*, vol. 1A. Leiden: Brill.

- Maksim the Greek (1862) *Sochineniia prepodobnogo Maksima Greka* [Works of St. Maksim the Greek]. Kazan: Kazan Church Academy.
- Mihăilă, A. (2018) “The Septuagint and the Masoretic Text in the Orthodox Church(es)”, *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 10: 30–60.
- Scouteris, C., Belezos C. (2015) “The Bible in the Orthodox Church from the seventeenth century to the present day”, in J. Riches (ed.) *The New Cambridge History of the Bible, vol. 4, From 1750 to the Present*, pp. 523–536. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seleznev, M.G. (2008) “Evreiskii tekst Biblii i Septuaginta: dva originala, dva perevoda?” [The Hebrew Bible and the LXX: two originals, two translations?], in XVIII ezhegodnaia bogoslovskaiia konferenciia PSTGU (XVIII yearly theological conference of the PSTGU). Vol. I, pp. 56–61. M.: PSTGU.
- Shamir, I.A. (2009) “Translating the Bible into Hebrew”, Rhodes Conference, 8-12 October 2009 [http://www.israelshamir.net/English/Bible_to_Hebrew.htm, accessed on 24.10.2019].
- Skarsaune, O. (2000) “The Question of Old Testament Canon and Text in the Early Greek Church,” in M. Sæbø (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament*, pp. 443–450. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht.
- Tov, E. (2012) *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3rd ed.). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Wasserstein, A., Wasserstein, D. (2006) *The legend of the Septuagint: from classical antiquity to today*. Cambridge: Cambridge University Press; Pentiu, E.J. (2014) *The Old Testament in Eastern Orthodox tradition*, pp. 90–100. Oxford: Oxford University Press.

НИКОЛАЙ МУСХЕЛИШВИЛИ, АНДРЕЙ АНТОНЕНКО,
МИХАИЛ БАЗЛЕВ

О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-212-233>

Nikolay Muskhelishvili, Andrey Antonenko, Mikhail Bazlev

Ignatius of Loyola's Religious Method in His *Spiritual Diary*

Nikolay Muskhelishvili — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). muskh.symbol@mail.ru

Andrey Antonenko — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). akantonenko1145@gmail.com

Mikhail Bazlev — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). mike.bazlev@gmail.com

The purpose of this article is to explain Ignatius of Loyola's method of spiritual cognition. The analysis demonstrates that Ignatius' method can be understood as a specific way of thinking when the thoughts of a person are recognized as authored not by the person himself but by God. This explanation is based upon Ignatius' "Spiritual Exercises" but also upon the texts by Ludolph of Saxony and Joannes de Caulibus. The text that serves as an example of using the method of spiritual cognition is Ignatius' own "Spiritual Diary". Visions and a special gift of speech (loquēla) described in the "Spiritual Diary" are analyzed in terms of their origin and functional significance as the main parts of spiritual cognition's method. Both the visions and the gift of speech are based upon the old mystical tradition of a hybrid passive-active way of auto-communication "I – Other" within the inner voice, which is perceived as communication with God.

Keywords: religious method, vision, discourse, communication, Ignatius Loyola.

«**Д**УХОВНЫЙ дневник» (далее — ДД) — текст, ставящий перед изначально не предполагавшимися Игнатием читателями ряд вопросов, однозначное разрешение которых нельзя назвать завершённым и в настоящее время. Наиболее существенным препятствием на пути понимания «Духовного дневника» и эмпатии в отношении описываемых в нем событий является постижение природы и назначения феноменов видений и дара «говора» (*loquela*), а также то, каким образом они встраиваются в метод духовного умопостижения Лойолы, анализ которого является целью настоящей работы.

«Духовные упражнения» как приурочивание к реализации религиозного метода Игнатия

Структура текста Духовных упражнений (далее — ДУ) обладает рядом уровней выражения и коммуникации, по которым распределяются элементы сочинения. Среди первых выделяют *буквальный, семантический, аллегорический и анагогический тексты*. Каждый из них имеет своего адресанта и своего адресата, коммуникация которых внутри текста наблюдается на четырех уровнях: *между Игнатием и наставником в «Упражнениях», наставником и послушником, послушником и Богом, Богом и послушником*¹.

Первый текст — *буквальный* — это послание Игнатия, обращенное к наставнику. В нем дается пояснение того, каким образом Упражнения должны быть преподнесены послушнику.

Второй текст — *семантический* — исходит от наставника к выполняющему упражнения. Их взаимоотношения выстраиваются не столько в форме чтения или научения, сколько в форме дарения. Они подразумевают нейтралитет со стороны дарителя и доверие получателя, подобно отношениям психоаналитика и его пациента, что предполагает индивидуальный подход к дарению текста. *Семантический* текст раскрывает содержание *буквального*.

Кроме того, оба текста имеют общего деятеля — наставника, выполняющего роль получателя и дарителя. Послушник может быть одновременно получателем и отправителем. Получив «второй текст», он создает третий — *аллегорический*, — состоящий из заданных наставником послушнику действий, то есть элемен-

1. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М.: Праксис, 2007. С. 56–60.

тов духовной практики. Его смысл — это «упражнение Упражнений»². Аллегорический текст адресован Богу и предваряется обращенной к Нему молитвой с просьбой принять послание. Основой этой коммуникации является «любовь» как полное доверие себя в руки Господа, примером чего является молитва *Suscipe* («Возьми» — лат.). Цель такой молитвы состоит не столько в знании, сколько в любви, питании чувства молящегося.

В саму структуру Упражнений вписан последующий ответ Бога, даруемый послушнику, который является четвертым — *анагогическим* — текстом (уводящим на уровень сокровенного смысла Священного Писания). Таким образом, Упражнения предполагают следующую последовательность: буква, содержание, действия и, по итогам, достижение глубочайшего смысла, «знака, высвобожденного божеством»³, постижение языка самого Бога, выражаемого как молчанием, так и знаками благодати.

Описанная выше последовательность молитвенных упражнений, предлагаемых Игнатием в ДУ, соответствует, хоть и в измененном порядке, практике мистического созерцания *lectio divina* — «божественному чтению»⁴. Под ней понимается индивидуальное (не литургическое) чтение (*lectio*) Священного Писания, требующее напряженного размышления-усвоения (*meditatio*) и призванное стать для христианина неиссякаемым источником его молитвы (*oratio*) и духовной жизни вообще. В труде «Лестница Затворников» Гвиго II Картузианец описывает четыре стадии продвижения «божественного чтения»: чтение (*lectio*), размышление (*meditatio*), молитву (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*), из которых мы заостряем внимание на первых двух — чтении и размышлении:

Чтение — это прилежное изучение Писаний с устремлением духа. Размышление — усердное действие ума, исследующее понятие скрытой истины под водительством собственного рассудка. Молитва — благочестивое устремление сердца к Богу ради устранения дурного или обретения блага. Созерцание — некое возвышение ума,

2. Там же. С. 58.

3. Там же. С. 58.

4. Подробнее о взаимосвязи традиции *lectio divina* и ДУ Игнатия Лойолы см. в: Меллони Х. «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки — Puncta. 2003. № 3–4 (3). С. 66–112.

воспарившего к Богу, над самим собою, вкушающее радости вечной сладости⁵.

Далее Гвиго подробно рассматривает действия каждой из ступеней на конкретных примерах. Он говорит о «чистоте сердца» как о необходимом условии достижения высшего опыта и подчеркивает, что этот опыт невозможно обрести на чисто интеллектуальном уровне, без преобразования аффекта и сосредоточения его на единой цели. Рассмотрение завершается кратким описанием:

...ты можешь увидеть, каким образом... ступени связаны друг с другом и как они предшествуют друг другу: и во времени, и в смысле причины. Ибо чтение, будучи как бы основанием, идет первым и, дав нам предмет, отсылает нас к размышлению. Размышление более тщательно исследует, чего следует желать; оно как бы выкапывает, находит сокровище и предъявляет его; но, поскольку само... не способно им завладеть... отсылает нас к молитве. Молитва, всеми силами направляясь к Богу, испрашивает сокровище — сладость созерцания. А оно, придя, вознаграждает труды вышеуказанных трех <ступеней>, опьяняя жаждущую душу росой небесной сладости. Чтение — упражнение во внешней области, размышление имеет дело со внутренним пониманием, молитва — с желанием, а созерцание — с тем, что выше всякого чувства⁶.

Таким образом, этап чтения организует «место, где находится сокровище», точно определяя территорию, где упражняющийся — сперва посредством размышления, затем путем созерцания — будет обретать «глубокое познание» [ДУ 104], которое становится любовью, состоящей в преобразующей силе для ученичества⁷. Гвиго поясняет воздействие чтения на примере евангельской фразы «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»:

5. *Гвиго II Картузианец*. Лествица затворников // Гвиго II Картузианец. Сочинения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 5–48.

6. Там же. С. 33.

7. Как указывает Хавьер Меллони, во времена Игнатия вследствие ограничений, наложенных Контрреформацией на прямое соприкосновение с Писанием, чтение происходило через представление евангельских отрывков руководителем. При таком понимании чтение дается как уже интерпретированное и направленное на достижение конкретного результата, ожидаемого в каждом упражнении. Такой способ передачи чтения (*lectio*) подчеркивает тенденцию сделать Писание личным. См. *Меллони Х.* «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции. С. 85.

Вот слово... исполненное смысла сладостного и многообразного; дабы питать душу, оно будто попотчевало <ее> виноградиной... душа, тщательно рассмотрев его, говорит самой себе: «Здесь может быть нечто благое. Обращусь-ка я к сердцу своему и попробую: а вдруг сумею постичь и отыскать сию чистоту... коей обещано видение Бога, то есть жизнь вечная, каковая восхваляется столь многими свидетельствами Священного Писания»... желая... разъяснить для себя это, <душа> начинает разжевывать и размалывать сию виноградину и как бы помещает ее в давилню... побуждая ум к исследованию того, что такое эта... чистота...⁸

Гвиго говорит о «зачаровывающем» действии евангельского текста, выражающегося метафорой «питать душу», указанием на скрытую за ним глубинную структуру, «сладостный и многообразный смысл», и обещанием жизни вечной (трансценденции), подкрепляющимся ссылкой на авторитет Писания.

Следующим этапом становится *meditatio* (размышление). Стандартный перевод этого слова, «размышление», ничего не говорит о подлинной сущности медитации как необходимого элемента христианской духовной практики. Семантически *meditatio* связана с ветхозаветным *hāgā*, то есть выводить изнутри⁹. Формируемое в ходе работы внимания, оно «не остается вовне, не задерживается на поверхности; но погружается глубже, проникает во внутреннее, рассматривает все подробно»¹⁰. В трактате «Краткий компендий Духовных упражнений»¹¹, с которым «Игнатий был, по-видимому, хорошо знаком»¹², размышление сравнивается с актом пищеварения или откапывания. Оно определяется как «акт понимания, внимательно занятый отысканием природы, порядка, состояния и истины чего-либо»¹³. Соответствуя образу «переваривания», ДУ указывают, что «душу наполняет и удовлетворяет не большое количество знаний, а внутреннее чувство истины и наслаждение ею» [ДУ 2]. Иначе говоря, нагляден постепен-

8. Гвиго II Картузианец. Лествица затворников. С. 15.

9. Мухелишвили Н.Л. Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. № 1(51). С. 99.

10. Гвиго II Картузианец. Лествица затворников. С. 17.

11. Аноним. Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

12. Мелони Х. «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции. С. 71–72.

13. Там же. С. 85.

ный процесс смакования и усвоения содержания чтения. Таким образом, внешнее «слово» постепенно становится внутренним и личным, чем-то таким, что человек усваивает, вторя процессу интериоризации.

Л.С. Выготский отмечал, что любая психическая функция подчинена процессу интериоризации, дважды проявляясь в развитии. Сперва — на интерпсихологическом, внешнем уровне, как перенятая в процессе определенной социальной коммуникации, позднее — на уровне внутриспсихологическом, превратившись в составной элемент психики человека.

Meditatio призывает принимать в себя некое содержание так, что оно входит в органический, бессознательный жизненный процесс души, как краситель проникая в ее самые глубокие пласты и пропитывая их. Принимаемое в медитации становится уже не предметом, над которым размышляют интеллектуально, но оно входит в человека как непосредственно действующее и превращается в неотъемлемую часть души медитирующего. Можно сказать, что посредством этого этапа поле образов и событий, к которым обращается упражняющийся, не обдумывается и не осознается, но обладается, «как если бы я действительно там присутствовал» [ДУ 114]. Это достигается путем многократного внутреннего проговаривания евангельского текста (разжевывания и размалывания). В этом процессе, в котором «душа говорит самой себе», текст стимулирует воображение читающего, побуждая его присваивать текст в качестве «текста для себя». Таким образом, благодаря *meditatio* обретается «личный смысл» объекта мышления.

Видения и дар «говора» как составные элементы религиозного метода в ДД

Для полного осмысления феноменов видений и «говора» Игнатия Лойолы необходимо разобраться в истоках «избранного» им метода нахождения ответов на интересующие его вопросы. Справедливо будет заметить, что это промежуточное целеполагание имплицитно содержит в себе утверждение цепи событий, описываемых в ДД в качестве связанных друг с другом не только исторической последовательностью переживаемых актов сознания, но и особой умственной конструкцией, которую можно назвать религиозным методом.

Словосочетание «религиозный метод» может вызвать некоторое недоумение, ибо в современной эпистемологии науки метод

понимается как система предписаний, правильное следование которым гарантирует решение определенной задачи, если последняя корректно поставлена. В ситуации религиозной проблемы гарантия исключается, так как любое обращение к такой проблеме (прежде всего проблеме личного спасения) предполагает свободное действие Святого Духа и личную свободу воли человека. В такой ситуации не может быть и речи о гарантированности результата. Однако можно понимать это словосочетание и в том смысле, как его понимает И. Ильин:

Слово «метод» взято из греческого языка: «ὁδός» означает по-гречески *путь*, в переносном смысле *способ, средство*; в дательном падеже, «ὁδῷ», это слово употребляется для выражения *правильного, надлежащего пути* («идти верным путем»); в связи с предложением «μετά», который указывает, в данном случае, на *цель* и на *сообразность*, возникает слово «μεθόδος», «*путь вслед за чем*», в переносном смысле *способ исследования*, исследование, наука. Когда я говорю о «религиозном методе», то я имею в виду не исследование о религии, а *религиозное следование человека к Богу*... Строго говоря, весь смысл религиозного «*научения*» состоит именно в *указании* этого верного пути к Богу [курсив автора]¹⁴.

В общем смысле этот метод можно назвать схематическим и осознанным принципом получения результата. Говоря нагляднее, метод есть то, что отвечает на вопрос вида «Каким образом достигается X?».

Те акты сознания, которые испытывает Игнатий, в разрезе структуры нельзя назвать принципиально новыми, так как существует духовная традиция, задающая «стандарты» мистического созерцания; причем ключевые источники для этой традиции сообщают алгоритмы созерцания, идентичные таковым в ДД. Одним из элементов этой традиции является произведение «Жизнь Христа» картузианского монаха Лудольфа Саксонского, которое оказало непосредственное влияние на Игнатия. В нем Лудольф указывает метод, которым необходимо пользоваться при рассуждениях о жизни Христа и рассмотрении евангельских сцен:

Не думай, что все сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы произвести более силь-

14. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русский путь, 2002. С. 169–170.

ное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божиим, постигать и излагать его многообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учености, то есть не противоречило вере или добрым нравам¹⁵.

Этот фрагмент сообщает три следующих аспекта. Во-первых, он указывает на совпадающие с целеполаганием Игнатия задачи, стоящие перед практиком: постижение существенных аспектов христианского учения. Во-вторых, указывает на пространство интерпретации и роль воображения. В-третьих, ограничивает сферу легитимной применимости обрисованной методологии отсутствием противоречий вере и «добрым нравам».

Ключевым аспектом здесь является представление «неких воображаемых картин», необходимых для полноты восприятия всеми органами чувств. При таком понимании «картины» позволяют получить наиболее интенсивную эмпатию, вчувствование за счет наглядности:

...старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами... А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай все так, будто оно происходит в настоящем... Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости¹⁶.

Характер текста сообщает нам его содержание в качестве методологического указания на использование особого рода «полной» эмпатии, выраженной в форме картины, наглядного видения.

Таким образом, говоря о событиях, описанных в ДД, мы рассматриваем их в качестве заданного традицией религиозного метода умопостижения, подразумевающего полную эмпатию отно-

15. Цит. по: *Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.* «Духовные упражнения»: структура чувствования // *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте* / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 574.

16. Цит. по: Там же. С. 576.

сительно евангельских сюжетов или в отношении додуманных событий на основе этих сюжетов, укладывающихся в христианскую догматику. Причем этот метод обладает очерченной сферой применимости и требованиями по применению воображения для практикующего.

Следующим вопросом является выявление составных частей этого метода, которым пользуется Игнатий. Структура этого метода кажется очевидной лишь на первый взгляд. Заметными являются два основополагающих блока: созерцание видений и дар «говора». Каждое из этих явлений воспринимается Игнатием в качестве ответов Бога на его вопрошания. Опосредуют же их записи в ДД как фиксация результатов. Необходимо рассмотреть видения и «говор» отдельно и более внимательно, пользуясь следующим методологическим допущением: ДД принимается нами в качестве непосредственных описаний актов сознания Игнатия, так как текст имеет личный характер и не предполагался к прочтению другими людьми, в отличие от ДУ.

Рассматривая видения, нужно изначально отметить то значение, которое придает им сам Игнатий, о чем емко сказано в «Рассказе паломника» (*Autobiografia*): «Видения расценивались им как подтверждение его правоты»¹⁷.

Видения для Игнатия являются важным аспектом его методологии. Сам процесс появления видений имеет двойственный характер. С одной стороны, они как посланные Богом предполагают достижения состояния пассивности, о чем писал Каулибус:

Созерцательной жизнью жить нужно по-другому, совсем по-другому. Созерцатель должен быть свободен для одного Бога... Одним словом, он должен все отбросить прочь и быть словно бесчувственным и мертвым; тогда он сможет освободиться для одного Бога¹⁸.

С другой стороны, в этом процессе с необходимостью задействован активный процесс воображения, о чем говорилось выше.

То есть, рассматривая видения, мы говорим о комплексном пассивно-активном акте сознания, состоящем из активных процессов воображения и интерпретации и пассивного процес-

17. *Игнатий Лойола*, св. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. С. 140.

18. *Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура)*. Размышления о жизни Христа. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 175–176.

са созерцания. Мы вспоминаем какой-либо зафиксированный сюжет и посредством работы воображения «опредмечиваем» его для обусловленной методологией Лойолы цели полной эмпатии, проживая это видение, ставя себя на место его участников. В этом смысле созерцатель вспоминает объективный предмет, но посредством воображения сам задает ему определенные характеристики, превращая этот предмет в предмет своего размышления, в уникальное содержание своего акта сознания, его поэму, которая может варьироваться в различных актах сознания относительно одного и того же предмета. При этом представленность видения для человека в силу субъективной интенциональности этого акта является изначально субъективной — выделенные владельцем сознания существенные характеристики видения являются по определению результатом субъективной индивидуальности, несмотря на представления Лойолы о видениях как об ответе Бога, переживаемом в состоянии пассивности.

В качестве примера может выступать процесс вспоминания событий из сцены просмотренной киноленты. С одной стороны, мы вспоминаем некоторую объективную данность (событие из фильма), а фильм снят не нами, но режиссером, и сам процесс вспоминания сопровождается визуализацией кадров, для чего задействуется работа креативного воображения. При этом, в зависимости от той цели, с которой сцена вспоминается, человек выстраивает определенный ряд «опредмечивания», выделяя существенные для себя характеристики сцены. Иначе говоря, этот процесс сопровождается воссозданием именно тех моментов, которые владелец сознания считает наиболее важными для конкретной поставленной задачи, выделяя одни характеристики и игнорируя другие. Другими словами, сам процесс вспоминания и визуализации находится внутри сознания человека, являясь проявлением его личного мышления.

При таком рассмотрении установка на пассивность в своей сущности превращается в акт рассмотрения результатов работы собственных памяти и воображения. Однако методологическая и конфессиональная установка Игнатия предполагает, что искомые им ответы находятся в компетенции именно Бога, из-за чего результаты мышления воспринимаются в качестве ниспосланных. Эта добровольная установка на переложение полномочий с Я на Бога и порождает односторонний тип взаимоотношений «Бог — послушник», которые имеют внешний вид особой

коммуникации, при которой Игнатий занимает пассивную роль послушника.

Если же рассматривать явление «говора» (*loquela*), то получаемая информация, так же воспринимаемая в качестве ответов и наставлений Бога, выражалась не в образной, а в речевой форме. Этот аспект нужно понимать как рассмотренную ранее методологическую установку, заключающуюся в том, что ответ должен быть получен посредством особого рода мистического созерцания. Иначе говоря, ответ «даруется» компетентной инстанцией более высокого уровня, чем сам практик. Именно такая инстанция располагает ответами о сущности христианского учения. Этой инстанцией является Бог. То есть для Игнатия методологическая задача выглядит как прохождение «правильного» пути к той инстанции, которая способна дать ответ. Именно этот путь излагается в ДУ. Совершаются активные действия для достижения пассивности, являющейся целью проведения ряда «упражнений».

Игнатий ставит задачей объяснение волнующих его явлений, его задача требует абдуктивного рассуждения. Она должна быть решена двойственным путем, обусловленным методологической традицией: активным достижением пассивного состояния, по результатам которого ответ будет получен от Бога, то есть Другого в модели коммуникации¹⁹, что означает наличие определенных методологических ограничений. Игнатий не ожидает «свой» ответ на его вопрошание. Сама методология определяет полученный ответ как результат односторонней коммуникации между Богом и послушником. В качестве аналогии можно привести ситуацию, когда ребенок, не зная, как работает стиральная машина, обращается к одному из родителей, ожидая услышать от него ответ. Да, его конечной целью является получение выстиранной рубашки в свое распоряжение, однако именно избранный метод изначально предполагает получение информации не самостоятельным способом (перебором кнопок или звонком однокласснику), а именно посредством получения информации от родителей. Он считает, что именно родители способны объяснить ему принцип работы устройства — и ожидает получить ответ именно от них.

Избранная Игнатием методология и его конфессиональная принадлежность предполагают получение ответа через особого рода коммуникацию с конкретной инстанцией. Эти два аспекта

19. Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М. Внутренняя речь и дар говора (*loquela*) // Вопросы психологии. 2019. № 2. С. 59–68.

задают в качестве неоспоримого факта не само содержание ответа «как?», но источник этого ответа, Другого.

Это «раздвоение» процесса познания является основанием для появления Другого — ответ на поставленный вопрос по определению будет восприниматься как ответ Бога, так как в принципе не может быть рассмотрен Игнатием как собственный из-за продиктованной методологией пассивности. Таким образом, можно говорить о добровольном отказе Я в пользу Другого в рамках метода Игнатия.

Однако, как было показано ранее, Игнатий сам является автором видений и «говора», хотя и приписывает авторство обоим феноменам Богу. Таким образом, вся методология созерцания является процессом автокоммуникации, но особого рода, так как путь к субъекту «Игнатий Лойола» не совпадает с Другим, выраженным Богом, подобно тому, как «Вальтер Скотт» не совпадает по смыслу с «автором *Уэверли*», что был опубликован им анонимно. Заданная духовной традицией методология Игнатия обуславливает смысловую разницу между Игнатием и Другим, создавая специфический тип автокоммуникации с несовпадением участников диалога, что, однако, не вполне справедливо оценивать в негативном ключе. Так, «перепоручение» авторства видений и «говора» Другому влечет за собой появление у этих явлений новых характеристик, которые приводят к появлению других новых актов сознания, связанных с содержательно идентичными объектами: благодаря божественному авторству образов и «говора» их содержание воспринимается Игнатием как безоговорочно истинный ответ. Это свойство пассивности методологии духовного познания отмечал еще У. Джеймс как один из возможных и правомерных методов познания: «Часто душевный мир не приходит до тех пор, пока человек не перестанет стремиться и прилагать усилия, чтобы получить то, чего он жаждет»²⁰.

Корнем понимания обоих явлений является язык, посредством которого осуществляется автокоммуникация Игнатия с Другим, выраженным Богом. Процесс автокоммуникации Игнатия происходит на языке внутренней речи. При этом вопрос природы возникающих в сознании Лойолы образов разрешается в исследованиях Н.И. Жинкина с его концепцией двухзвенной структуры внутренней речи:

20. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017. С. 165.

Мысль в ее содержательном составе всегда пробивается в язык, перестраивает его и побуждает к развитию. Это продолжается непрерывно, так как содержание мысли больше, чем шаблонно-узуральные возможности языка. Именно поэтому зарождение мысли осуществляется в предметно-образительном коде: представление так же, как и вещь, которую оно представляет, может стать предметом бесконечного числа высказываний... Таким образом, механизм человеческого мышления реализуется в двух противостоящих динамических звеньях — предметно-образительном коде (внутренняя речь) и речедвигательном коде (экспрессивная речь)²¹.

Пользуясь гипотезой Жинкина, мы получаем разрешение природы автокоммуникации в ДД: «опредмечивающие» образы-видения Игнатия являются зарождающим элементом для его методологии пассивного созерцания. Содержательные элементы образов содержат в себе ключевые предметы-триггеры, которые стимулируют возникновение выражения интерпретации этих образов, которые, в свою очередь, стимулируют появление новых образов, входящих в сам процесс мышления человека, выраженного на языке внутренней речи. Как пишет Жинкин: «В первом звене мысль задается, во втором она передается и снова задается для первого звена»²². Так создается взаимопорождающий процесс,двигающий ход мышления человека. Таким образом, сам ДД представляет собой процесс перенесения процесса мышления Игнатия, выраженного во внутренней речи, в сферу натурального языка, на котором написан текст.

В свою очередь, несмотря на подчинение принципам функционирования хода мышления Лойолы, за счет избранной им пассивной созерцательной методологии сам процесс его мышления приписывается Богу, а Игнатий лишь оставляет за собой «право» фиксирования получаемых результатов в форме натурального языка. Избрание же этой специфически пассивной методологии обусловлено духовной традицией носителя сознания и его принадлежностью к христианской конфессии. Эта методология, основанная на трудах Лудольфа Саксонского и Иоанна де Каулибуса, позволяет приписывать результатам мыслительной деятельности Игнатия божественное авторство, благодаря которому они получают статус неоспоримых истин от высшей инстанции.

21. Жинкин Н.И. О кодовых переходах во внутренней речи. С. 36.

22. Там же. С. 36.

Видения

Для максимальной наглядности обратимся к общей последовательности явленных в видениях образов и попытаемся проследить текучесть процесса мышления Игнатия, выраженную в смене актов сознания, описанных в первой тетради ДД, повествующей о событиях с 2 февраля до 12 марта 1544 года. О своих переживаниях на мессе 21 февраля Игнатий пишет:

На этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведает): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нем одно из Лиц Пресвятой Троицы, меня охватывает любовь к Ней в Ее целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно. То же самое чувствовал и при молитве к Сыну; то же самое — ко Святому Духу, и испытывал удовольствие от любого из Них, ощущая утешения и относя это к Бытию всех Трех и радуясь Ему [ДД 63].

Усматриваемая пассивность показывает нам, что постижение, обретенное на мессе в движении сил бессознательного, являлось раскрытием пережитого ранее²³ опыта в совершенно новом значении. Необходимо подобрать метафору, которая отразила бы открывшееся новое значение опыта. Значение метафоры, подбираемой нами, состоит в том, что именно благодаря ей мы можем достичь понимания опыта, пережитого другим. Это возможно через раскрытие значений пережитого во множестве концептов, каждый из которых проясняет ключевые характеристики опыта.

Так, в записи о мессе 21 февраля Игнатий переживает «любовь». Однако за словом «любовь» скрывается множество значений. С точки зрения объективизма, «любовь» имеет разные смыслы, каждый из которых определяется на основе таких ингерентных свойств, как нежность, привязанность, сексуальное влечение и т. п. Однако, как показали в своей работе Лакофф и Джонсон²⁴, «любовь» понимается на основе таких неотъемлемых характеристик не полностью, а только частично. Понимание любви по большей части метафорично, и мы осознаем ее с помо-

23. Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М. О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы // Религиоведение. 2018. № 3. С. 132.

24. Лакофф, Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 72.

щью концептов других естественных видов опыта: путешествий, сумасшествия, войны, здоровья и т.п. В пережитом же Игнатием на мессе речь идет о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания нами строится силлогистическая метафора:

1. Любовь — это целое
2. Бог есть любовь [1 Ин 4:16]
3. Бог — это целое

В данном случае «любовь» понимается, с одной стороны, как «целое», а с другой — как «Бог». И если второе понимание является достаточно каноничным и восходит в традиции к первому посланию апостола Иоанна (1 Ин 4:16), то первое способно быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения имеют лишь интеллектуальный характер, в то время как для обретения действительной метафоры необходимо переживание, в котором значение могло быть выражено с феноменологической очевидностью.

Проще говоря, записи о мессе 21 февраля показывают нам, что Игнатий обретает переживание, именуемое им как «любовь», и в этом переживании ощущает Св. Троицу в ее «целом», а Божественные Лица «пребывают в ней сущностно». Таким образом, «любовь — это целое» и «Бог есть любовь» являются воплощением функционального отношения переживаемого значения, открывшегося на мессе, и контейнеров, его выражающих.

Третье высказывание «Бог — это целое», выражающее то же переживаемое значение, обретается лишь на бессознательном уровне. Об этом свидетельствует тот факт, что в записях ДД еще некоторое время не будет ни одного его проявления. Однако обретенный, он уразумевается Игнатием через подтверждения, являющиеся ему в образах. Исходя из описанного выше избираемого Игнатием способа утверждения в открываемом ему Богом, в тексте ДД должны быть записи о видениях, в которых Бог подтверждал бы постижение Св. Троицы как «целого».

Именно их мы и находим в отчеркнутых записях ДД:

1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

Сегодня, даже когда шел по городу, с великою внутренней радостью мне представилась Пресвятая Троица, <Которую> видел то как трех разумных существ, то как трех животных, то как три другие вещи, и так далее [ДД 55].

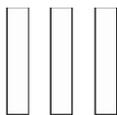


Рис. 1.

2. Видения Иисуса — Воплощенного.

И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно так же представлял или помещал меня либо был Посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слезы и любовь, но они направлялись к Иисусу, а к Пресвятой Троице — почтительное преклонение, близкое скорее к благоговейной любви, нежели к чему-либо противоположному [ДД 83].



Рис. 2.

3. Видение Иисуса Христа в полноте единения обеих природ, божественной и воплощенной.

Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчетливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого» и т. д. показалось в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую природу, но в этот другой раз чувствовал в душе иначе, то есть не одну только человеческую природу, но то, что весь <Он> — мой Бог, и т. д., с новым излиянием слез и великим благоговением, и т. д. [ДД 87].



Рис. 3.

4. Видение Иисуса у ног Св. Троицы.

На всей привычной молитве глубокое благоговение и сильная помощь благодати: жаркой, светлой и полной любви. Когда вошел в часовню, снова благоговение; опустился на колени, и мне открылось, или я же увидел Иисуса у ног Пресвятой Троицы, и при этом порывы и слезы. Это видение не продлилось столько и было не таким ясным, как прошлое, в среду, хотя казалось, что <пришло> оно таким же образом [ДД 88].

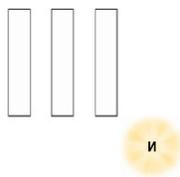


Рис. 4.

5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.

На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и ее Владыку, в порядке постижения трех Лиц, и в Отце — Второе и Третье... [ДД 89].

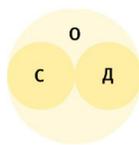


Рис. 5.

6. Видение единой Сущности Бога.

Тогда, войдя в часовню и преисполнившись великого благоговения перед Пресвятой Троицей, с сильно возросшей любовью и обильными слезами, не видел так, как в прошлые дни, Лица по отдельности, но чувствовал, будто бы в какой-то светлой ясности, единую Сущность, и весь целиком был привлечен к любви к Ней [ДД 99].



Рис. 6.

Последовательность этих подтверждающих образов исходит от явления Св. Троицы, как «трех клавиш», и ведет к видению ее как «единой Сущности», иначе говоря, «целому». Визуально ее можно выразить в следующей схеме:

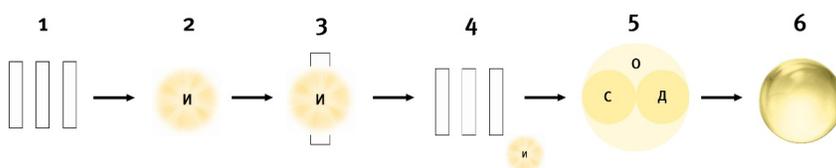


Рис. 7.

Становится видно, что Игнатий ищет подтверждений тому переживаемому значению, которое появилось на мессе. В процессе уразумения эти подтверждения символизируются в ряде образов, этап за этапом подводя Игнатия к утверждению пережитого, постижению «целого». Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия.

Отметим, что три первых образа основывались на предшествующем опыте Игнатия, представлений на основе которого он придерживался вплоть до отмеченной в настоящей работе мессе 21 февраля. Акт нового переживания «целостности» вследствие ощущения «любви» привел к изменению представления — от «трех лиц» к конфессионально приемлемой единой Св. Троице; в связи с этим итоговая схема приобрела обозначенный выше вид.

Говор

Рассматривая явление «говора» (*loquiela*), мы имеем в виду ряд событий, происходивших с Игнатием в период с 11 по 28 мая 1544 г. и записанных во второй тетради ДД. Описывая эти собы-

тия, он отмечает наличие как внутреннего, так и внешнего говора²⁵. Дар «говора» он описывает следующим образом:

...с такой сладостью, что подобен был небесному «говору» или музыке либо напоминал о них. Возрастание благоговения и любви со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше [ДД 224].

«Говор», являющийся формой мыслительной деятельности Игнатия, выполняет функцию получаемого ответа от Бога в желании обретения Его руководства. Он проявляет ту всепоглощающую власть действий Бога, которую Игнатий чувствует, как только всецело предается молитве. Власть такой силы, что он не может усмирять реакции своего организма.

Месса понимается как общение между Богом и человеком; как показывает де Гибер²⁶: «На мессе, он [Игнатий] обретал великие утешения и крайнюю чувствительность к Божественному; по временам ему приходилось даже пропускать мессу, потому что потрясение было так велико, что ослабляло и подрывало силы и здоровье». Так, он «по причине обилия духовных утешений, внутренних чувств и слез испытывал такие трудности, что был вынужден посвящать этим службам большую часть дня, и его здоровье и физические силы значительно от этого страдали; поскольку же найти какое-либо средство против этих трудностей представлялось невозможным, но, напротив, они, казалось, возрастали день ото дня, — папой Павлом III Игнатию был дарован индульт, разрешение заменить уставные часы определенным числом “Отче наш” и “Радуйся, Мария”, — ...даже при чтении этих молитв он часто бывал вне себя от силы духа и благодати». Игнатий сообщает, «что располагает благодатью утешения и небесных посещений настолько свободно, что, как он сказал, пожелай он находить Бога сверхъестественным путем десять раз в день и даже еще чаще, он, с Божией помощью, мог бы делать это с легкостью, но между тем обыкновенно от этого воздерживается по причине вреда таких божественных посещений для его тела и припадает уста-

25. Подробнее о понимании дара «говора» как проявлении внутренней речи см.: *Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М.* Внутренняя речь и дар говора (*loquēla*).

26. *Гибер де, Ж.* Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 54.

ми к сему неиссякаемому источнику не чаще раза в день; тем самым тело его не ослаблялось чрезмерно, а дух подкреплялся — несомненно, не так, как ему бы хотелось, но настолько, насколько это было необходимо человеку, столь занятому и надломленному болезнью».

Таким образом, ДД за 1544 год в точности подтверждает это свидетельство, показывая нам, как Игнатий ежедневно, во время мессы, отдается божественному действию и духовному прозрению, реализуя *общую* методологическую установку на пассивность созерцания.

Заключение

Таким образом, в результате проведенного выше анализа можно рассматривать метод духовного умопостижения Игнатия Лойолы как обусловленный традицией ход мышления, при котором результаты действий индивидуального носителя сознания рассматриваются им как имеющие не его собственное, но «божественное» авторство. В свою очередь, феномены видений и дара «говора» являются ключевыми элементами в процессе подобного рассуждения, реализация которых происходит на языке внутренней речи как автокоммуникация, диалог с самой собой, воспринимаемый познающим субъектом как проявления коммуникации с Богом, существом более высокого онтологического статуса, к диалогу с которым приводит комплексная пассивно-активная методология. А наличие духовной традиции мистического созерцания Лудольфа Саксонского и Иоанна де Каулибуса, на которую опирается Игнатий, свидетельствует о взаимосвязи видений и дара «говора» в качестве компонентов этого метода.

Синтез вышеперечисленного, являющийся итогом настоящего исследования, можно выразить следующим утверждением: происхождение видения и «говора» коренится в обусловленном традицией религиозном методе мистического созерцания, реализация которого происходит в виде особого рода пассивно-активной автокоммуникации «Я — Другой» на языке внутренней речи.

Библиография / References

Аноним Краткий компендий Духовных упражнений. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М.: Праксис, 2007.

- Гвиго II Картузианец* Лествица затворников // Гвиго II Картузианец. Сочинения. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 5–48.
- Гибер де Ж.* Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2017.
- Жинкин Н.И.* О кодовых переходах во внутренней речи // Вопросы языкознания. 1964. № 6. С. 26–38.
- Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. М.: Русский путь, 2002.
- Иоанн де Каулибус (Псевдо-Бонавентура)* Размышления о жизни Христа. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
- Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Меллони Х.* «Упражнения» св. Игнатия Лойолы в Западной традиции // Точки — Puncta. 2003. № 3–4 (3). С. 66–112.
- Мухелишвили Н.Л.* Традиция *lectio divina*: когнитивно-психологическое прочтение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. № 1(51). С. 99–120.
- Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М.* О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы // Религиоведение. 2018. № 3. С. 128–139.
- Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М.* Внутренняя речь и дар говора (loquela) // Вопросы психологии. 2019. № 2. С. 59–68.
- Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.* «Духовные упражнения»: структура чувствования // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 573–594.
- Св. Игнатий Лойола* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Св. Игнатий Лойола* Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002.
- Anonim (2011) *Kratkii kompendii Dukhovnykh uprazhnenii* [Compendio breve de Exercicios Espirituales]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Bart, R. (2007) *Sad, Fur'e, Loiola* [Sade, Fourier, Loyola]. Moscow: «Praksis».
- Giber de, Zh. (2010) *Duhovnost' Obshhestva Iisusa. Istoricheskii ocherk* [The Jesuits, their spiritual doctrine and practice: a historical study]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Gvigo II Kartuzianec (2011) "Lestvitsa zatvornikov" [Scala Claustralium], in *Gvigo II Kartuzianec. Sochineniya*, pp. 5–48. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Il'in, I.A. (2002) *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience], V. 1. Moscow: Russkii put'.
- Ioann de Kaulibus (Psevido-Bonaventura) (2011) *Razmyshleniia o zhizni Khrista* [Meditaciones vite Christi]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- James, W. (2017) *Mnogooobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoi prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Akademicheskij Proekt.

- Lakoff, Dzh. et Dzhonson, M. (2004) *Metafori, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live By]. Moscow: Editorial URSS.
- Melloni, H. (2003) “«Uprazhneniia» sv. Ignatija Loioy v Zapadnoi traditsii” [The Exercises of St Ignatius Loyola in the Western Tradition], *Tochki – Puncta* 3–4 (3): 66–112.
- Muskhelishvili, N.L. (2014). “Traditsiia lectio divina: kognitivno-psikhologicheskoe prochtenie” [Tradition of lectio divina: Cognitive and Psychological Interpretation], *Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogoslovie. Filosofii* 51: 99–120.
- Muskhelishvili, N.L. et Bazlev, M.M. (2018) “O videniiax v «Dukhovnom Dnevnikе» Ignatija Loioy” [On the Visions in the «Spiritual Diary» of Ignatius of Loyola], *Religiovedenie* 3: 128–139.
- Muskhelishvili, N.L. et Bazlev, M.M. (2019) “Vnutrenniaia rech’ i dar govora (loquela)” [Inner speech and gift of discourse (loquela)], *Voprosy psikhologii* 2: 15–30.
- Muskhelishvili, N.L. et Vdovina, G.V. (2010) “«Dukhovnye uprazhneniia»: struktura chuvstvovaniia”, in *Fonar’ Diogena. Proekt sinergiinoi antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste* [“Exercitia Spiritualia: the structure of apprehension”, in Diogenes’ Lantern. A synergetic anthropology project in the modern context of the humanities], pp. 573–594. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Sv. Ignatij Lojola (2006) *Dukhovnye uprazhneniia. Dukhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Sv. Ignatij Lojola (2002) *Rasskaz palomnika o svoei zhizni, ili «Autobiografija» sv. Ignatija Loioy, osnovatelja Obshestva Iisusa (Ordена iezuitov)* [A Pilgrim’s Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: Kolledzh filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Akvinskogo v Moskve.
- Zhinkin, N.I. (1964) “O kodovykh perekhodakh vo vnutrennei rechi” [On code transitions in internal speech], *Voprosy iazykoznanii* 6: 26–38.

ПАВЕЛ РАКИТИН

Значение «символов» Вечери Господней в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона с приходом

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-234-260>

Pavel Rakitin

The Meaning of Symbols in Emerson's Stand against the Lord's Supper

Pavel Rakitin — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). pavel.rakitin@gmail.com

The paper investigates the controversy over the Lord's Supper between Ralph Waldo Emerson and the Second Church of Boston. We studied the text of Emerson's sermon against the Lord's Supper ascertaining possible theological divisions among the church members on the issues of Christ's true nature and authority, as well as the meaning of bread and wine of the Communion. We reveal how the pastor foreshadowed the assumed reactions of his listeners while working on the text of his sermon. Searching for adequate contexts for our interpretations we have demonstrated how "The Essay on the Lord's Supper" by the Rev. F.W.P. Greenwood is related to Emerson's stand against the rite.

Keywords: Protestantism, Massachusetts, Unitarians, Lord's Supper, Communion, church membership, covenant theology, R.W. Emerson.

ПРЕЖДЕ чем вступить на литературное и философское поприще, Ральф Уолдо Эмерсон, создатель философии американского трансцендентализма, четыре года был пастором, автором 164 проповедей, в одном из унитарийских приходов Бостона, называемом «Вторая церковь»¹. В 1831 году 28-летний пастор пришел к мысли оставить приход. Но перед уходом, 9 сентября

1. «Вторая церковь» — здание церкви и группа прихожан, верующих-конгрегационалистов. Далее по тексту: приход «Вторая церковь».

1832 года, дабы объяснить причину этого шага, он произнес проповедь, в которой выступил за отмену таинства Вечери Господней².

Исследователи рассматривали этот шаг пастора как бунт против традиционной институциональной церкви, видя в нем проявление *индивидуализма*³. Позднее, в 1959 году, Уильям Хатчисон высказал мысль о намерении Эмерсона повести общину за собой, однако исследователь призвал не переоценивать «реформаторский» дух пастора, видя в характерно индивидуалистическом завершении проповеди (далее по тексту «162-я проповедь») «отсутствие интереса, решительно препятствовавшее всякой общественной активности»⁴. Проповедь завершилась следующими словами:

Эта речь была достаточно продолжительной, и я могу лишь сказать, что, коротко говоря, в своей решимости я исхожу из следующего: это мое желание — при исполнении долга христианского пастора не делать того, что я не могу делать от всего сердца. Сказав это, я сказал все. Я не питаю враждебности к этому обряду. Я лишь констатирую, что во мне нет к нему достаточной расположенности⁵.

Такое окончание проповеди могло бы действительно раз и навсегда снять вопросы относительно причин, по которым будущий апостол американского индивидуализма решил покинуть приход. Однако эта «продолжительная речь», тщательно продуманное выступление, была адресована как благодарным слушателям, так и оппонентам: голосование учредителей прихода «Вторая церковь» вскрыло отсутствие единодушия среди прихожан в отношении Вечери Господней⁶. 162-я проповедь Эмерсона позволяет понять не только суть этого конфликта, но и то, какие внешние формы религиозной практики считались проявлениями подлинной веры среди верующих Бостона начала XIX века.

2. Так именуется Евхаристия во всех источниках.
3. Tolles, F.B. (1939) "Emerson and Quakerism", Rpt. in E. Cady, L.J. Budd (eds) *On Emerson*. pp. 19–42. Durham, N.C.: Duke University Press, 1988; Turpie, M.C. (1944) "A Quaker Source for Emerson's Sermon the Lord's Supper", *New England Quarterly* 17: 95–101.
4. Hutchison, W.R. (1956) *The Transcendentalist Ministers Church Reform in the New England Renaissance*, p. 37. Boston: Beacon Press.
5. Все цитаты даны в переводе автора статьи. Emerson, R.W. (1992) *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. Vol. 4*. Columbia: University of Missouri Press. Далее RWE, Sermons, 4:194.
6. Впервые отмечено в McGiffert Jr, A.C. (1938) *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects*, p. xxxvi. Boston: Houghton Mifflin.

Вечеря «видимым святым» или «всем верующим»

Конфликт Эмерсона с приходом отразил то, как приходы Массачусетса отвечали на вопрос: какую декларацию веры должен подписать верующий, чтобы стать членом Церкви в данном приходе конгрегационалистов?

Вплоть до 1833 года приходы конгрегационалистов Массачусетса были, фактически, государственной церковью: каждый житель штата был членом одного прихода, платя налог на «способного, обученного пастора ортодоксальных взглядов»⁷. Приходы были независимы друг от друга, но их связывала общая история и кредо веры, изложенное в Кембриджской платформе (1648)⁸, где оговаривались вопросы членства в приходе, и то, как оно связано с Причастием⁹. В колониальную эпоху верующий, желавший стать членом церкви, должен был свидетельствовать об опыте обращения¹⁰. Такие свидетельства (*admission narratives*) делались в разной форме: в присутствии конгрегации, только перед пастором или письменно. Свидетельство допускало верующего к крещению, разрешало крестить детей и участвовать в Вечере Господней¹¹, делая его «членом Церкви», вступившим в завет с Богом (*covenant*)¹². Такой верующий считался зримым свидетелем церкви Христовой на земле — «видимым святым» (*visible saint*). Группа членов Церкви называлась «видимой церковью»¹³.

Первые пуритане настолько оберегали чистоту «видимой церкви», что не допускали до крещения даже детей полноправных членов, по-

7. McConnell, M.W. (2003) "Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I: Establishment of Religion", *William & Mary Law Review* 44(5): 2123.
8. Wilbur, E.M. (1978) *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, p. 382. Boston: Beacon press.
9. Бурстин Д. Американцы: Колониальный опыт. М.: Изд. группа «Прогресс»—«Литера», 1993. С. 26–28.
10. *The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680*, p. 31. Далее: *The Cambridge Platform*.
11. Winiarski, D.L. (2010) "Religious Experiences in New England", in *Modern Christianity to 1900, Vol. 9. A People's History of Christianity*, p. 210. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
12. *The Cambridge Platform*, p. 32. Богословие завета или «ковенантное богословие» оставалось идеалом конгрегационалистов с начала основания колонии вплоть до разбираемого периода. См.: Rohrer, J.R. (1995) *Keepers of the Covenant: Frontier Missions and the Decline of Congregationalism, 1774–1818*, pp. 9, 16. New York-Oxford: Oxford University Press.
13. *The Cambridge Platform*, p. 30.

лагая, что в будущем они также должны засвидетельствовать свое обращение. Но практика показала, что пуритане нового поколения были не готовы к такому испытанию, из-за чего упала численность полноправных членов церкви, которые участвовали в причастии¹⁴.

Большинство пугал высокий стандарт благочестия, задаваемый первыми общинами пуритан, полагавших, что все человечество резко разделено на спасенных и проклятых. Кембриджская платформа свидетельствует об этом недвусмысленно.

Словом Божиим, дабы явилась слава Его, некоторые люди и ангелы предопределены на вечную жизнь, а другие предопределены на вечную смерть¹⁵.

Платформа, в сущности, излагала доктрину Кальвина о предопределении — представление об изначальной порочности человека, о том, что жертва Христа спасает от вечной смерти только предопределенных к спасению. Опыт обращения и свидетельство о таком стали мерилем, при помощи которого верующий мог сам для себя решить, в какой мере искупительная жертва Христа касается лично его¹⁶. И этот вопрос он должен был решить один, без участия священника, который принял бы его исповедь, поскольку конгрегационалисты отказались от практики частной исповеди и таинства отпущения грехов¹⁷.

Не ведая о своем подлинном предназначении, — спасении или проклятии, — верующий мог, с одной стороны, связать любую неурядицу в своей жизни или любой личный проступок со своей неизбывной греховностью, а, с другой стороны, на этом же пути открыть в себе такую глубину веры, которая могла навсегда вывести его из адских тенет.

Причем исходно первые пуритане не предлагали потенциальному члену церкви никакого «готового» текста, который он мог «формально» выучить и произнести. На протяжении XVII и XVIII веков тексты обращений наполняли признания верующих в собственной порочности и повествования о трагедиях, подтолкнувших к преоб-

14. Miller, P. (1933) "The Half-Way Covenant", *The New England Quarterly* 6(4): 68o.

15. *The Cambridge Platform*, p. 8o.

16. Pope, R.G. (2002) *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*, p. 211. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

17. Rivett, S. (2012) *The Science of the Soul in Colonial New England*, p. 87. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

ражению, постепенно включая элементы богословия Реформации: «первородный грех», «авторитет Священного Писания», «возрастание в благодати», «троичная природа Бога», «желание принять Христа» и «соблюдать Вечерю Господню»¹⁸. Путь к обращению был опытом мучительных духовных исканий; характерно высказывание одной из верующих: «Я согрешаю, если приду недостойно, и я согрешу, если я уклонюсь недостойно»¹⁹. Очевидно, что такой самоанализ требовал большой сознательности и осведомленности в вопросах веры, что трудно было ожидать от большинства.

В 1662 году собранный в Бостоне синод пошел на уступку, но только для потомков первых поселенцев-пуритан. Если они «понимали вероучение, публично выражали свое с ним согласие и торжественно заключали завет с Богом перед Церковью, в которой они предают себя и своих детей Господу», им разрешалось также крестить своих детей. Однако таких прихожан все же не допустили до Вечери и не дали им голоса в делах Церкви, состоявшей из «видимых святых». Так возникло первое поколение, а затем и целый класс верующих-колонистов, потомков первых пуритан, о которых говорили, что они остаются на «полпути к завету» с Богом (*half-way covenant*). Их дети как потомки, «семья» первых пуритан, входили в завет, заключенный их родителями²⁰, слушали проповеди, но и они не могли участвовать в Вечере Господней, не засвидетельствовав опыта обращения²¹. Так «видимая церковь» осталась сакральным единством участников Вечери, огражденным от недостойных. Кальвинизм конгрегационалистов Новой Англии был суровой практикой веры, настолько, что попытки смягчить его положения отдельными пасторами, богословами и проповедниками предпринимались начиная с XVII века²². Наиболее яркий пример — пастор Соломон Стоддарт. Во время диспута по поводу крещеных верующих, остающихся «на половине пути к завету», он выступил за «открытое причастие», ибо сам некогда испытал обращение во время причастия. Для него Вечера была средством, ведущим к обращению. Его обвинили в католицизме, поскольку

18. Winiarski, L.D. "Religious Experiences in New England", p. 219–220.

19. Ibid., p. 221.

20. Miller, P. "The Half-Way Covenant", p. 679.

21. Pope, R.G. *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*, p. 7–8.

22. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, pp. 381–383.

ку причастие, действуя на свободную волю человека, становилось чем-то большим, чем поминовение, о котором говорилось в Кембриджской платформе; а также в арминиастве: Вечера, понимаемая как средство спасения, противоречила доктрине Кальвина о предопределении. Допуская всех к Причастию, включая тех, кто никогда открыто не свидетельствовал о своем обращении, Стоддарт привлек к своей общине в Нортгемптоне много верующих²³. Другим фактором, подтачивавшим суровый кальвинизм, стали идеи просветителей — популярных в Массачусетсе Мильтона и Локка, ставивших Христа ступенью ниже Бога; среди конгрегационалистов одним из первых их сторонником был Эбenezэр Гей²⁴.

На рубеже XVIII–XIX веков в Массачусетсе возникло несколько приходов либерального толка, отказавшихся от доктрины предопределения, отразивших в своих декларациях веры иное понимание природы Иисуса Христа, основанное на отрицании догмата о Троице²⁵. В 1805 году вышла первая книга, в которой отрицалась Троица; на этот момент в Массачусетсе было уже четыре либеральных прихода²⁶. Разногласия вокруг кальвинизма стали ощущаться в проповедях, читаемых ежегодно во время Конвенции пасторов Массачусетса. Одни настаивали на доктрине о тотальной порочности человека и божественной природе Христа, другие говорили о плюрализме в вопросах веры, призывая видеть в Иисусе Христа, т. е. Помазанника, не подчеркивая Его божественной природы²⁷.

Пастор-кальвинист Джедидайя Морзе, почувствовав угрозу вере отцов, создал журнал «*Panoplist*», дабы противостоять «*Monthly Anthology*» либералов²⁸, а в 1815 году опубликовал обзор книги англичанина Томаса Белшема, описавшего расцвет унитариянизма в Новой Англии; книга вызвала бурю, ее переиздали пять раз. Морзе обвинял пасторов-отступников в вере в «единого Бога», а не Бога в трех лицах, в искажении литургии, в понимании Иисуса Христа как «просто человека», в «социанстве», «деизме» и, наконец, в том, что они «держат одну веру для простонародья, а другую

23. McDowell, D.P. (2012) *Beyond the Half-Way Covenant: Solomon Stoddard's Understanding of the Lord's Supper as a Converting Ordinance*, p. 58. Wipf and Stock Publishers.

24. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, pp. 382–385.

25. Ibid., p. 401, 402.

26. Ibid., p. 409.

27. Ibid., p. 403.

28. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, p. 408.

для мудрых», «скрывая свои подлинные чувства»²⁹. По наветам оппонентов, либеральные пасторы Массачусетса начинали сами называть себе *унитарианами*³⁰. На протяжении 1805–1815 годов приходы конгрегационалистов продолжали разделяться: одни пасторы приходили к отрицанию кальвинизма и приводили к своим взглядам свои конгрегации, другие покидали приходы, увозя за собой своих сторонников; в третьих пастор умирал, и на его место приходил либерал, что также могло приводить к расколу³¹.

Перемены в богословских взглядах среди прихожан и пасторов шли рука об руку с изменениями в понимании того, какую веру должен был исповедовать верующий, желающий стать членом того или иного прихода. В 1821 году distinguished Генри Вермладший (сын главы Гарвардской школы богословия и ментор Эмерсона, а также его предшественник в приходе «Вторая церковь» в 1817–1830 гг.)³² прочитал лекцию о том, как приход «Вторая церковь» отказался от кальвинистской практики свидетельств обращения, чтобы в Вечере участвовало больше прихожан.

16 апреля 1786 года была принята и утверждена новая практика и порядок в отношении крещения и Вечери Господней. Главным образом, для того чтобы устранить препятствия на пути христиан к участию в Трапезе Господней, отменить «завет половины пути» (*half-way covenant*), допустить к крещению детей каждого из крещеных родителей — и не требовать публичного исповедания веры, за исключением тех случаев, [когда верующий] имеет намерение исполнять *все* [курсив пастора — П.Р.] заветы Господа (*ordinances of the Lord*). Эта церковь [т. е. конкретный приход «Вторая церковь» — П.Р.] живет по этим принципам с тех самых пор³³.

Допустив до Вечери Господней всех верующих, приход «Вторая церковь» автоматически аннулировал статус верующего, нахо-

29. Parke, D. (ed.). (1985) *The Epic of Unitarianism: Original Writings from the History of Liberal Religion*, pp. 83, 85, 86–87. Boston: Skinner House Books.

30. Ibid., p. 85.

31. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, pp. 414–416.

32. Cayton, M.K. (1989) *Emerson's Emergence: Self and Society in the Transformation of New England, 1800–1845*, p. 118. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

33. Ware, H. (1821) *Two Discourses Containing the History of the Old North and New Brick Churches United as the Second Church in Boston, Delivered May 20, 1821*. Boston: Janes W. Burditt, no. 94, Court Street, p. 53.

дящегося «на половине пути к завету». Новый кандидат в члены прихода имел право подписать декларацию веры без свидетельства о своем обращении; однако необходимость признать веру в Иисуса Христа для участия в Вечере сохранялась. На практике это означало, что Вечерю перестали связывать с опытом мучительных духовных исканий, кульминацией которых было обращение. «Видимый святой» унитариян мог обладать несколько иным духовным опытом, а Вечеря переставала быть тем видимым знаком, который выделял прихожан, прошедших испытание совести через свидетельство о своем обращении. Характеризуя смену уклада в приходе в 1786 году, доктор Вер говорил:

Вот уже почти пятьдесят лет доктрины Кальвина умолкли в этих стенах; и более мягкая, отрадная вера одерживает победу над грешниками и приводит их в Царствие Небесное, утешая сердца, которые трепещут при звуках слова Божьего³⁴.

Для унитариян кальвинизм остался в прошлом. Более того, самим фактом отмены «завета половины пути» унитарияне заявили о готовности принимать в свои приходы не только потомков первых пуритан, из которых, в сущности, и состояли приходы конгрегационалистов Массачусетса³⁵, но и методистов, баптистов, вообще всех верующих. В 1786 году другой унитариянский приход Бостона, называемый «Первая церковь» (где пастором был Уильям Эмерсон, отец Уолдо), проголосовало именно за такую практику:

Устранить все препятствия, которые могут помешать поклоняющимся причащаться с нами; мы не налагаем никаких других условий для причащения, кроме тех, которые можно найти в Слове Божьем. <...> Все, кто верит в Иисуса Христа, являет свою веру, сохраняя добрый нрав, имеет право вкушать Трапезу Господню: священный авторитет [Писания] свидетельствует о том, что для участия в Вечере ничего большего от первичного кандидата не требуется. <...> Если такой кандидат изъявляет желание причащаться, от него не следует требовать ничего сверх подписи под Декларацией веры, скрепленной нашими подписями. Это может быть сделано в частном порядке; Церковь при этом должна быть поставлена в известность о том, что такой кандидат подал об этом прошение и по-

34. Ware, H. *Two Discourses*, p. 53.

35. Miller, P. "The Half-Way Covenant", p. 679.

ставил свою подпись, о чем следует сделать объявление, когда он в первый раз будет присутствовать на Вечере³⁶.

Конфликт в религиозном сообществе Бостона нарастал. В первые два десятилетия XIX века пасторы, защищавшие Троицу, отказались выступать с проповедями в унитариянских приходах, нарушив тем самым единство кафедры и алтаря, что повторилось в 1810 и 1812 годах в разных местах штата³⁷, а в 1820-х годах привело к схизмам в десятках приходо³⁸. Схизма затянулась, в январе 1831 года пастор-евангелист Лайман Бичер писал:

Ортодоксы видят в Церкви тело завета, состоящее из тех, и только из тех, кто верит в основные заповеди Евангелия и чувствует их воздействие на свои сердца. Но унитарияне видят Церковь совершенно иначе. Среди них живет популярная доктрина, гласящая, что Церковь — это конгрегация³⁹.

Следует иметь в виду, что Бичер был пастором прихода «Церковь на Ганновер стрит» (с 1826 года)⁴⁰ — в пешеходной дистанции от прихода «Вторая церковь», в котором через год Эмерсон выступил против Вечери. Говоря «тело завета», Бичер имел в виду принадлежность полноправного верующего «телу церкви» в силу того, что для евангелистов оно по-прежнему состояло из «видимых святых», которые участвовали в Вечере Господней, а в ней могли участвовать именно те, кто, как говорил апостол Павел, «осознавал значение тела Господа»⁴¹.

Устранение унитариянами препятствий к участию в Вечере не увеличило число причащающихся. В 1821 году, доктор Вер-

36. “Admission to Church Membership, 1786-1965”, in Volume 40: The Records of the First Church in Boston, 1630–1868. The Colonial Society of Massachusetts, p. 473 [https://www.colonialsociety.org/node/557, accessed on 27.11.2018].

37. Wilbur, E.M. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, p. 419.

38. Wright, C. (1989) *The Unitarian Controversy: Essay on American Unitarian History*, p. 153. Boston: Skinner House Books.

39. Beecher, L. (1831) “Thoughts of Religious Differences in Massachusetts; in a Letter to a Unitarian Friend”, *Spirit of Pilgrims IV* (7): 361.

40. Drake, Samuel. (1873) *Old Landmarks and Historic Personages of Boston*, p. 147. Boston: James R. Osgood And Company, Late Ticknor & Fields, and Fields, Osgood, & Co.

41. 1 Коринфянам (11:29), Новый русский перевод; Miller, P. “The Half-Way Covenant”, p. 692.

младший будет сетовать на то, что при кальвинистах 1720-х годов число причастников прихода «Вторая церковь» достигало 71.

В те времена верующие были строго привержены формам и внешним обычаям, которым по характеру тогдашней веры придавалось особое значение. Мы же чрезмерно довольствуемся тем, что мы вообще называем *духом* веры, и склонны недооценивать ее положительные установления. И несмотря на то, что наши молитвенные собрания посещаются многими со всей необходимой серьезностью, несмотря на то, что цели христианства в повседневной жизни преследуются в не меньшей степени, все же меньшее число из нас собирается за Трапезой Господней, и все больше наших детей вырастает, не будучи крещеными. Нет никаких сомнений в том, что природа Царствия Господнего постигается в наибольшей мере именно тогда, когда дух возносится над формами. Однако же почему люди не могут понять, что, избежав одной крайности, они могут удариться в другую? Когда же они внемлют словам благословенного Господа нашего: «Это надлежит делать, и того не оставлять»?⁴²

Реформируя кальвинизм, унитарияне, тем не менее, осознавали важность Вечери. Усилия достопочтенного Вера не пропали даром: в 1830 году он констатировал рост числа причащающихся:

Пропорционально большее, чем ранее, число [прихожан] было подвинуто к практике исповедания веры за Трапезой Господней; и, если многие по-прежнему уклоняются от этого без достаточного сокрушения (*sufficient apology*), я весьма бы желал, по крайней мере, разделить вину за их небрежение, ибо, если бы я исполнил свой долг в отношении этой заповеди (*ordinance*)⁴³ в полной мере, то кто, как не они, могли бы это засвидетельствовать?⁴⁴

И все же причащающихся в приходе «Вторая церковь» было немного. Согласно Книге церковных записей, численность всех верующих прихода Эмерсона составляла 348 членов — 97 женщин,

42. Ware, H., *Two Discourses*. pp. 187–189.

43. *Ordinance* использовалось вместо *sacrament*. Ср: *The Cambridge Platform*, p. 108.

44. Ware, H.J. (1847) “A Farewell Address to the Second Church and Society in Boston. Delivered October 4, 1830”, in H.J. Ware, *The Work of Henry Ware Jr. Vol. VI*, p. 279. Boston: James Munroe and Company.

251 мужчина⁴⁵. Когда доктор Вер покинул приход, в феврале 1830 года, члены Церкви предложили Эмерсону проводить существовавшие ранее ежеквартальные духовные беседы «ради обоюдного совершенствования веры». На эти беседы предполагалось приглашать «верующих людей, которые не были членами Церкви», однако оговаривалось, что объявление о беседах следует делать «не перед конгрегацией, а во время Вечери» (*at the Communion table*). На первой из таких встреч присутствовало «около 25 человек», что косвенно говорит о небольшом числе «членов Церкви»⁴⁶. Число причащающихся можно также оценить по результатам голосования «учредителей» прихода, так называемых *proprietors*, то есть тех, кто платил налог на церковную скамью в казну штата за себя и за своих семей. В ситуации с делом Эмерсона голосующих было 61 человек, из которых 34 были «против», то есть, скорее всего, были участниками и полноправными членами Церкви⁴⁷.

О количестве причащающихся также можно судить по переписке братьев Эмерсонов в ходе конфликта. Послушать 162-ю проповедь пришло большее число прихожан, чем обычно. Младший брат пастора, Чарльз, описывает толпу, собравшуюся в воскресенье, 9 сентября, на утреннюю службу, чтобы услышать мнение Эмерсона о Вечере.

Если бы приходу (the Parish) надлежало бы проголосовать, возможно, что $\frac{3}{4}$ [прихожан] было бы за то, чтобы принять своего пастора на его условиях — но голосования не будет, поскольку некоторые из наиболее влиятельных людей в Церкви и обществе (Church & Society) привержены этому установлению (adhere to the ordinance), и в таком случае были бы оскорблены и изгнаны. Поэтому они избрали комитет, который должен вести переговоры с Уолдо и который, поговорив и выразив свое искреннее сожаление, отпустит его, пожелав Божьей помощи. Что он предпримет — неясно; полагаю, он вскорости соберет собственный приход (parish). Ведет он себя до предела великодушно и не будет публиковать свою проповедь, которая расставила бы все точки над *i* и привела бы к нему после-

45. Cayton, M.K. (1997) "Who Were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833". *Journal of Social History* 31(1): 97.

46. RWE, Sermons, 4:290.

47. RWE, Sermons, 4:296.

дователей, ибо он не хочет делать ничего из враждебности к обряду и наносить удар по добрым, но хрупким душам⁴⁸.

Фраза «голосования не будет» говорит о том, что проголосовать могла вся конгрегация (в тексте *the Parish*), а не только члены Церкви, коих было меньше, что позволял закон 1821 года («Дед-хэмское дело»), отдавший право распоряжаться собственностью не только причащающимся членам Церкви, но вообще всем подписавшим Декларацию веры прихода и платившим налог на церковную скамью. За десять лет этот закон позволил самим унитариям занять более чем 150 приходов в штате⁴⁹.

Если пастора поддерживало $\frac{3}{4}$ конгрегации, то примерное число его противников, а значит, и вероятных участников Вечери, составляло приблизительно 87 человек из расчета 348 подписавших Декларацию веры прихода «Вторая церковь». Очевидно, что большинство в приходе не причащалось; пастор, действительно, мог увести за собой часть общины. В 162-й проповеди он не случайно апеллировал к мнению большинства:

Большинство находит, что хлеб и вино не делают нас более преданными христианами, а некоторым они в этом препятствуют⁵⁰.

И, в свою очередь, 26-го сентября, через две недели после 162-й проповеди, Чарльз Эмерсон укажет на «многочисленность друзей» брата:

Уолдо очень немощен⁵¹ — его люди не хотят отпускать его от себя — в настоящий момент все идет к тому, чтобы принять меры и удержать его на приходе — возможно, он пробудет на своем месте до зимы — его друзья многочисленны и доброжелательны⁵².

48. RWE, Sermons, 4:9.

49. Olds, K. (1994) "Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts", *Journal of Political Economy* 102(2): 281.

50. RWE, Sermons, 4:192.

51. С готовым текстом 162-й проповеди пастор вернулся в Бостон, но заболел диареей (опасались, что это холера), проболев до середины августа. В последнее воскресенье июля Вечерю Господню служил другой пастор. Rusk, R.L. (1949) *The Life of Ralph Woldo Emerson*, p. 162–163. Charles Scribner's Sons.

52. RWE, Sermons, 4:11.

Ясно и то, что после прочтения 162-й проповеди пастор не решился апеллировать к воле большинства и требовать общего голосования. В результате решение принималось «учредителями прихода». 29 октября происходит голосование; снова процитируем Чарльза:

Вчера вечером связь между Уолдо, Церковью и Обществом «Вторая церковь»⁵³ была разорвана, учредители прихода (*proprietors*) проголосовали 34 «да» и 25 «нет» — многие остались дома, чтобы не голосовать против своего пастора. Мистер Адамс, капитан Кинг и другие, Дж. Эмерсон и доктор Вер, подстрекали людей голосовать за разрыв. С тяжелыми сердцами они расстались со своим пастором, многие из них любили его. И Уолдо выглядел очень печальным⁵⁴.

Конфликт Эмерсона с приходом был лишь отчасти конфликтом одиночки против церковного института, в противном случае «учредители» были бы более единодушны в осуждении пастора. Пастор чувствовал поддержку со стороны многих своих прихожан, в том числе принадлежавших к числу «учредителей»⁵⁵. Из чего можно заключить, что 162-я проповедь отражала представления «большинства» о Вечере, которые мы попытаемся понять далее.

Квакеры, немецкая ориенталистика и «символы» Вечери

Создавая 162-ю проповедь, Эмерсон опирался на «Изображение квакеризма» Томаса Кларксона⁵⁶. Квакеры славились простотой своего учения, противопоставляя его интеллектуалам Гарварда и богословам метрополии. В центре их учения находилось представление о «внутреннем свете», доступном каждому человеку, вне зависимости от его образования. Квинтэссенцию опыта квакеров выражает высказывание видного сторонника квакерства Уильяма Пенна:

53. Т. е. членами церкви и конгрегацией прихода «Вторая церковь».

54. RWE, Sermons, 4:11.

55. Ср: McGiffert Jr, A.C. *Young Emerson Speaks*, p. xxxvi.

56. RWE, Sermons, 4:185. Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism, as taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles, political and civil economy, and character, of the Society of Friends. Vol. 2.* New York: no. 111, Water-street.

Некоторые ищут это в книгах, некоторые — среди ученых мужей, но то, что они ищут, — внутри них, хотя и не от них; но они не замечают⁵⁷.

Уже в XVII веке квакеры пошли путем отказа от Евхаристии, говоря, что слова Иисуса «Сие творите в Мое воспоминание»⁵⁸ не предназначались христианам последующих эпох, а посему Вечеря Господня не была установлена Иисусом как непереносимое таинство Церкви на все времена. В книге Кларксона Эмерсон прочел:

Квакеры рассматривали данные обряды [крещение и Вечерю Господню] в духовном свете, не признавая никаких церемоний в такой чистой системе, какой представлялась им христианская вера⁵⁹.

Ссылаясь на молчание апостола Иоанна, не зафиксировавшего фразу Христа «Сие творите в Мое воспоминание», квакеры утверждали, что Тайная Вечеря была не моментом установления нового обряда для христиан всех времен, а лишь обычаем древних иудеев⁶⁰. Анализ глав четырех Евангелий, имеющих отношение к установлению Вечери Господней, Эмерсон перенес в 161-ю проповедь без ссылок на свой источник⁶¹.

Пастора и ранее интересовала историко-филологическая критика Библии. От старшего брата Уильяма, учившегося в Геттингене, он узнал о трудах ориенталистов Иоганна Давида Михаэлиса и его последователя Иоганна Готфрида Эйхгорна⁶². Для обоих братьев плоды новой текстологии Евангелия поставили под сомнение саму возможность для верующего безоговорочно опираться на образ Евангельских событий как на кратчайший путь к откровению. Как показали исследователи, 162-я проповедь содержит, по крайней мере, две идеи, соотносимые с но-

57. Penn, W. (1841) "A Brief Account of the Rise and Progress of the People Called Quakers", in T. Evans (1837–50) *The Friends' library: comprising journals, doctrinal treatises, and other writings of members of the religious society of Friends*. Vol. 5, p. 253. Philadelphia. Printed by J. Rakestraw for the editors.

58. Лука (22:19).

59. Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism*. Vol.2, p. 12.

60. Turpie, M.C. "A Quaker Source For Emerson's Sermon The Lord's Supper", p. 98.

61. RWE, Sermons, 4:186–188.

62. Hurth, E. (1993). "William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord's Supper: The Influence of German 'Historical Speculators'". *Church History* 62(2): 109.

вой библейской критикой: Вечеря — только еврейский обряд, неадекватный для постижения откровения Бога христианами других эпох; Христос был только человеком, а не богочеловеком, и Бог не наделил Его властью установить вечное соблюдение Вечери⁶³.

Аргумент о том, что Вечеря — лишь устаревшая, а потому лишенная содержания форма, лег в основу всего текста 162-й проповеди⁶⁴, что отражает выбранный для проповеди отрывок из Послания апостола Павла к Римлянам: «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе»⁶⁵. Мысль о том, что ничто внешнее не может привести верующего к подлинной радости в Духе, проходит лейтмотивом.

Важность, которую сторонники этого обряда придают ему, не может придаваться ни одной форме. Друзья мои, царствие Божие не пища и питье. Формы столь же необходимы, как и тела. Было бы неразумно ниспровергать их, но неразумно и быть приверженным одной форме после того, как ее значение исчерпано⁶⁶.

Обряд не был предназначен на века вечные... Весь [древний] мир был наполнен идолами и формами. Иудаизм был религией форм, язычество было религией форм; в этом было только тело, никакой жизни, [...] И теперь христиане должны согласиться с тем, что им жизненно важно, что это их долг, поминать его [Христа] некой формой, вне зависимости от того, соответствует она их представлениям или нет⁶⁷.

Исследователи согласны в том, что Эмерсон остро поставил извечный для религиозного сознания вопрос: в какой степени «духовная практика» «отдельно взятого человека» может «идти вразрез с властью и церковью»⁶⁸, «индивидуализм» противостоять «институционализму»⁶⁹, «совесть человека» — «духовным ав-

63. Ibid., p. 206.

64. Grusin, R. A. (1991). *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*, p. 24. Durham and London: Duke University Press.

65. Римлянам (14:17).

66. RWE, Sermons, 4:192–193.

67. RWE, Sermons, 4:193.

68. Cayton, M.K. *Emerson's Emergence*, p. 134.

69. Turpie, M.C. "A Quaker Source For Emerson's Sermon The Lord's Suppe", p. 100.

торитетам»?⁷⁰ Указывая на то, что в духовном опыте отдельного человека есть что-то более важное, чем хлеб и вино этого обряда, пастор объяснял, ради какой духовности следовало пойти на такой отказ.

Мы не привыкли выражать наши мысли и чувства при помощи символических действий. Большинство находит, что хлеб и вино не делают нас более преданными христианами, а некоторым они препятствуют. Вкушать хлеб и пить вино — это одно, а любить заповеди (*precepts*) Христа и решиться их исполнять — это совсем другое. Важнее всего, чтобы используемые нами формы были бы одушевлены (*animated*) нашими чувствами; чтобы наша вера во всех ее делах была живой и действенной⁷¹.

Хлеб и вино Вечери Господней сами по себе не могут воодушевить человека, если в нем нет внутренних переживаний, наделяющих смыслом любые внешние действия. Ясно, что пастор опирался на свой опыт чтения квакерской литературы, а также общения с некоторыми квакерами⁷². Аргумент о деятельном сознании вполне согласуется с «внутренним светом» квакеров, доступном всякому верующему в Бога человеку. Однако пастору еще важнее было сказать, что сам по себе внутренний опыт верующего, при всей его потенциальной сокровенности, следует освободить от малейших символических примесей: между Богом и сознанием верующего не должно было стоять никакого образа.

Я взываю, братья, к вашему личному (*individual*) опыту. В тот момент, когда вы исполняете кратчайшую молитву Богу, пусть это лишь молчаливое желание того, что он может поддержать вас или добавить еще один миг к вашей жизни, не исключаете ли вы — в тот самый момент — непременно все прочие сущности из ваших мыслей? В такой молитве душа предстает Богу в одиночестве, и Иисус не реальнее для вашего сознания, чем ваш брат или ваш ребенок⁷³.

70. Hurth, E. "William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord's Supper", p. 206.

71. RWE, Sermons, 4:192.

72. Tolles, F.B. "Emerson and Quakerism", p. 154; Roberson, S.L. (1995) *Emerson in His Sermons: A Man-made Self*, pp. 195–196. Columbia & London: University of Missouri Press.

73. RWE, Sermons, 4:191–192.

Эмерсон исходит из того, что подлинное общение верующего с Богом происходит, когда он свободен от любых внешних и институциональных условностей. Вечера — только одна из форм, препятствие, стоящее на пути единства души с Богом, в особенности если она становится «тем самым моментом», когда верующий обращает к Богу свои самые сокровенные молитвы. Участвовать в Вечере значит вызывать в своем сознании образ Христа, но образ не может быть реальнее и насущнее для верующего, чем самые дорогие в его жизни люди, чем те, кому он может сопереживать полнее, чем кому бы то ни было. Здесь пастор расходится во мнении с квакерами: для них Иисус оставался «примером», как об этом писал Уильям Пенн⁷⁴. Исследователи указывали на то, что в своей критике Вечери как лишённого содержания обряда Эмерсон прибег к «христологии, умалявшей значимость для откровения фигуры Христа-Человека», что подтверждает его переписка с братом Уильямом задолго до конфликта с приходом⁷⁵.

Символизм Вечери, по пастору, навязывается сознанию верующего человека: обряд претендует на то, чтобы быть «тем самым моментом», когда человек воссоединяется с Богом. В 162-й проповеди эта мысль — апелляция к позиции «большинства» прихожан, которые «не находят, что хлеб и вино делают их более преданными христианами». Проповедь подразумевала, что есть те, для кого хлеб и вино продолжали быть связанными с Иисусом. Из письма младшего брата пастора, Чарльза, ясно, что около ¼ прихожан были против отмены Вечери: именно они ошибочно — по мнению пастора — обращались в молитве к Иисусу, а не к Богу⁷⁶. Для пастора меньшинство сторонников обряда одним только своим участием в Вечере придавало Христу большое значение. Простые символы и действия мыслились ими как что-то большее. Именно поэтому Эмерсон противопоставил Вечери «тот самый момент» сокровенной молитвы Богу, считая, что Вечера не может быть таким моментом, когда «душа предстоит Богу в одиночестве», — ее символы мешают.

74. Shideler, E.W. (1957) "The Concept of the Church in Seventeenth-century Quakerism (Part II)". *Bulletin of Friends Historical Association* 46 1 (1): 35.

75. Hurth, E. "William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord's Supper", p. 202.

76. RWE, *Sermons*, 4:296.

Критикуя символическую бессмысленность обряда, Эмерсон входил в область вопроса о «божественном присутствии». Моментом и местом Божественного присутствия для пастора было сознание верующего человека, пребывающего в молитве, а не то, что происходит во время Вечери. Проповедь начинается с вопроса о «реальном присутствии» тела Божьего во время таинства Евхаристии:

Великий вопрос о Реальном Присутствии был главным в споре между церквями Англии и Рима⁷⁷.

Унитариянское богословие

9 сентября 1832 года паства прихода «Вторая церковь» не услышала ни рассуждений о «внутреннем свете» квакеров, ни призывов изучать немецких ориенталистов. Эмерсон излагал именно свои взгляды без ссылок, оставаясь на позиции «Я пришел к этому»⁷⁸. Аудитория услышала тезисы о важности личного духовного опыта верующего и том, что Вечеря, в силу своего символизма, — всего лишь устаревший обряд, искажающий общение верующего с Богом, который Иисус не мог установить на все времена. Вместе с тем аргументы пастора перекликались с воззрениями, которые унитариянские богословы исповедовали публично. В проповеди известного богослова Уильяма Э. Чаннинга, произнесенной и изданной в 1819 году в Бостоне, Иисус изображен не как богочеловек:

Вместе с Иисусом мы поклоняемся Отцу как единственному живому и истинному Богу. <...> Мы верим в то, что поклонение истекающему кровью, страдающему Богу потенциально способно завладеть умом и отвлечь его от прочих предметов поклонения, точно так же, как человеческая нежность Девы Марии отвела ей столь заметное место среди всего того, что почитается в Римской-католической церкви. Но мы также верим в то, что поклонение такого рода хотя и притягательно, не совсем подходит для одухотворения ума... оно, скорее, пробуждает восторг в человеке, нежели то глубокое благо-

77. RWE, Sermons, 4:185.

78. RWE, Sermons, 4:192.

говение перед моральным совершенством Бога, которое составляет суть благочестия⁷⁹.

В том же году другой унитарийский богослов Эндрю Нортон в статье «Положения Разума против веры в доктрины тринитариев», опубликованной в журнале *Christian Disciple*, выскажется более определенно:

ИПОСТАСНОЕ ЕДИНСТВО <...> учит, что Христос — Бог и человек. <...> Эти идеи совершенно несовместимы друг с другом. Мы представляем Бога как бесконечное существо; мы представляем человека конечным существом; и мы осознаем, что одно и то же существо не может быть сразу бесконечным и конечным. <...> МЫ ВЕРИМ, что Христианство дало урок единства Бога [Unity of God] и открыло его как Отца своего Творения⁸⁰.

За десятилетие до конфликта Эмерсона с приходом унитарияне критиковали догмат о Троице, который исповедовался конгрегационалистскими церквями колониальных времен, определенный отдельной главой Кембриджской платформы (1648)⁸¹. К 1825 году число унитарийских приходов в городе Бостон превысило две сотни⁸², поэтому Эмерсон мог использовать аргумент о том, что Христос был человеком, но не Богом, как представление, давно усвоенное его прихожанами.

Ныне я взываю к убеждениям причащающихся и вопрошаю к ним, не осознают ли они время от времени ранящего душу несоответствия между служением во славу Бога и поминовением Христа. Мы совершаем данный обряд как нечто, предписанное нам свыше (*imposed by authority*), а не как действие, основанное на нашей свободной воле (*on the basis of a voluntary act*). И этим выражаем нашу благодарность Иисусу, которую он принимает с радостью. Су-

79. Channing, W.E. (1819) *The Unitarian Christianity, Delivered at the Ordination of Rev. Jared Sparks in The First Independent Church of Baltimore on May 5, 1819*, pp. 4, 11. Boston: Hews & Goss.

80. Norton, A. (1985) "A Statement of Reason for not Believing the Doctrines of Trinitarians", in S.E. Ahlstrom, J.S. Carey (eds) *An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity*, pp. 74–75. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

81. *The Cambridge Platform*, p. 78.

82. Hutchison, W.R. *The Transcendentalist Ministers*, p. 17.

ществуем стремление удерживать Иисуса в уме, в то время как молитвы обращаются к Богу. Боюсь, что это влияние данной заповеди (*ordinance*) — облакать Иисуса властью, на которую он никогда не притязал и которая отвлекает ум поклоняющегося. Я знаю, что наши мнения весьма расходятся в отношении природы и полномочий (*offices*) Иисуса Христа и степени того благоговения, которого он должен быть удостоен. Я ровно в той мере унитариянин, в какой я верю, что человеческий ум не может допустить более чем одного Бога и что все попытки религиозного поклонения более чем одному существу попирают все правильные представления⁸³.

Само участие в обряде, — говорил пастор, — подразумевает «удерживание» образа Иисуса «в уме». Это создает обратный эффект: из-за обряда некоторые прихожане поклоняются Христу как Богу, полагая, что сам обряд подталкивает верующего испытывать благоговение перед Иисусом. Но такого благоговения достоин только Бог, которого и следует «удерживать в уме», и не во время обряда, а, как уже было сказано, «в тот момент», когда верующий обращается к Богу с молитвой, например, «о своем брате или ребенке». Но «степень благоговения» некоторых прихожан перед Иисусом была столь велика и настолько была связана с Вечерей, что пастор признает, что отрицает связь Вечери с поклонением Богу «не без робости», понимая, что эта мысль противоречит духовному опыту его слушателей.

Мне всегда казалось (хотя я выдвигаю это возражение не без робости [*diffidence*]), что использование данной заповеди (*ordinance*) имеет тенденцию порождать путаницу в нашем понимании того, каковы взаимоотношения души человека с Богом. Догмат о Троице истари порождал разногласия, поскольку из-за него истинный предмет поклонения был перенесен с Отца на Христа (*true worship was transferred*), и в души была заронена такая путаница, что нигде и не встретишь, чтобы почитали, не разделяя. Не Вечеря ли Господня причина этому?⁸⁴

Пастор построил свою аргументацию на противоречии между тем, как унитариянам следует понимать природу Иисуса Христа, отвергнув Троицу, и тем, что некоторые прихожане испытывали

83. RWE, Sermons, 4:191.

84. RWE, Sermons, 4:191.

благоговение перед Иисусом и Вечерей. Ни он сам, ни по меньшей мере 25 других верующих в приходе не разделяли этого благоговения. Но отрицание Троицы и богочеловеческой природы Иисуса Христа не означало, что унитарияне отвергли Иисуса Евангельского повествования, которое они называли «единственным совершенным правилом веры и поведения»⁸⁵. Их богословие принимало Иисуса как Спасителя, искупившего грехи всего человечества. Доктор Чаннинг писал:

Любовь к Христу — еще одна важная отрасль нашей веры. Мы чувствуем, что величие дела Иисуса, дух, с которым он исполнил его, и страдания, которые он понес ради нашего спасения, вызывают к нам о благодарности и благоговении (*gratitude and veneration*). <...> Мы читаем его историю с наслаждением и узнаем из нее о совершенстве нашей природы. Нас в особенности трогает его смерть, которую он вынес ради нашего искупления, и та сила любви, которая одержала победу над его страданиями. Его воскресение — фундамент нашей надежды на бессмертие⁸⁶.

В 1827 году другой унитариянский богослов, Френсис Гринвуд, опубликовал «Эссе о Вечере Господней», близкое проповеди Эмерсона не только по смыслу и времени, но и потому, что пасторы знали друг друга. Гринвуд был автором-составителем книги песнопений, которая была принята для богослужений приходом «Вторая церковь» с одобрения Эмерсона⁸⁷. До настоящего момента сопоставление текстов двух пасторов не предпринималось, но оно представляется важным для понимания того, почему пастор избрал мишенью своей критики именно Вечерю Господню.

В начале эссе Гринвуд определяет природу Бога как отправную точку своей апологии, обозначая грань между суровым Богом кальвинизма и прощающим Богом унитариян.

Бог, который сурово требует искупления от безвинного, страдающего за грехи сотворенных им созданий, — это не Бог, который готов принять и простить эти создания всякий раз, когда они обращают-

85. Morse, J. (1805) *The True Reasons on which the Election of a Hollis Professor of Divinity in Harvard College, Was Opposed at the Board of Overseers, Feb. 14, 1805*, p. 23. Charlestown.

86. Channing, W.E. *The Unitarian Christianity*, p. 23.

87. RWE, Sermons. 4:291. См.: Greenwood, F.W.P. (1832) *A Collection of Psalms and Hymns for Christian Worship*. Boston: Carter and Hendee.

ся к нему в покаянии. Христос, которому предполагается быть Богом и человеком, равным Богу Отцу как Божественной ипостаси (*Godhead*), и стоящий ниже Отца в своем человечестве, — это не тот Христос, который был, как мы, во всем искушаем. Но все мы верим в одного Бога Отца и в одного Спасителя Иисуса Христа. И в этом, на настоящий момент, мы согласны, пусть в нашей согласии мы и не достигли совершенного единодушия⁸⁸.

Гринвуд по-прежнему считает необходимым различить Христа кальвинистов и унитариев, но называет Его Спасителем, который завещал своим ученикам соблюдение Вечери.

Наш Спаситель хотел, чтобы бывшие тогда с ним ученики исполнили бы данную церемонию вкушения хлеба и вина ради указанной цели — совершить живое о Нем воспоминание, когда Его уже с ними не будет⁸⁹.

Истолковывая слова «Сие творите в Мое воспоминание», Гринвуд указывает на то, что Иисус заповедовал ученикам совершать данный обряд уже после того, как Он «предает свою жизнь на кресте». Христос просил учеников совершать этот обряд «в воспоминание», что невозможно было делать, пока Он был еще с ними, а также потому, что Его кровь была «изливаема за многих».

Кровь Христа была пролита за нас точно так же, как она была пролита за учеников. Праведный отдает свою душу на кресте, сходит в могилу, дабы Своим воскресением, ради нас и ради учеников, укрепить в нас надежду, дать залог бессмертия⁹⁰.

Гринвуд касается вопроса о том, что происходит с хлебом и вином Вечери, осторожно обходя вопрос «реального присутствия». «Чем бы ни были вещества (*substances*), которые мы вкушаем, мы едим и пьем их исключительно поминовения ради»⁹¹.

88. Greenwood, F.W. (1827) *An Essay on Lord's Supper*, p. 7. Boston: Bowles and Dearborn, 72 Washington Street.

89. Greenwood, F.W. *An Essay on Lord's Supper*, p. 17.

90. *Ibid.*, pp. 18–19.

91. *Ibid.*, p. 26.

Христианский обряд (*ordinance*) — продолжение иудейского праздника. Пасха иудеев была праздником, связанным с жертвой (*a feast upon sacrifice*), <...> «те, кто собирались на него, вкушал (*partook*) то, что было принесено в жертву; но в христианском обряде об этом, очевидно, речь не идет. Мы вкушаем символы того, что приносится в жертву образно (*has been figuratively sacrificed*), то есть тела Христа, но не тот объект, который сам по себе действительно используется в обряде жертвоприношения⁹².

Оба пастора использовали аргумент от символизма, указывая на то, что хлеб и вино выступают в обряде только как символы. Разница была только в том, что Гринвуд не видел ничего предосудительного в поминовении Иисуса символами Вечери, связывая их с жертвой Христа. Эмерсон совершенно устранил вопрос о жертве, полагая, что символы Вечери ни с чем не связаны. Они не могут помочь сознанию верующего человека предстать перед Богом, освободившись «в тот самый момент» от всего, что может этому помешать, от всего чуждого тому, что составляет подлинный предмет личных переживаний. Гринвуд особо оговаривает ошибочность представления католиков о пресуществлении и Лютера — о том, что «реальные тело и кровь Христа объединились с хлебом и вином» (*consubstantiation*)⁹³. Эмерсон, не разбирая вопроса о «реальном присутствии», на деле ставит его в центр проповеди. Отвергая значимость символов в конкретный момент Вечери, он укоряет прихожан в том, что они придают им и самому времени Вечери слишком большое значение. Поклоняясь всего лишь символам, они связывают хлеб и вино с Иисусом Христом, перед которым они испытывают излишнее благоговение, как если бы Он был бы равен Богу Отцу.

Необходимость личности Иисуса, Его искупительной жертвы и ее связь с Вечерей для мировоззрения унитариян не вызывает сомнения, невзирая на то, что они отрицали троичный догмат и не считали Христа равным Богу. В своей апологии Гринвуд защищает Вечерю, опираясь на Христа Спасителя, искупившего Своей жертвой весь человеческий род. Жертва оказывается тем связующим звеном, которое соединяет «простые» — именно этим прилагательным пользуется Гринвуд чаще всего — символы с обрядом Вечери. Принимая символизм Вечери, Гринвуд принимает

92. *Ibid.*, p. 28.

93. Ср.: *Ibid.*, p. 35; RWE, *Sermons*, 4:185.

жертву Христа, но настаивает на том, что обряд «прост по природе»⁹⁴ и не должен быть «таинственным»⁹⁵. Эмерсон уходит от вопроса о жертве Христа. Для него символы обряда препятствуют общению верующего с Богом; он считает необходимым исключить «все прочие сущности из ваших мыслей»⁹⁶, сама зримость Вечери кажется ему неприемлемой.

Сопоставление заставляет пристальней взглянуть на генезис образа Иисуса Христа как Спасителя в других проповедях Эмерсона. Если за 2,5 года (с 1829 по 1831) слово «Спаситель» упоминается в проповедях Эмерсона около 15 раз, за следующие 4 года — только дважды⁹⁷. Причем 17 мая 1831 года в 157-й проповеди пастор впервые высказал мысль о том, что верующим следует почитать Бога более, чем Христа:

Нам следует видеть в Иисусе <...> искупителя людей. Но мы должны исполнить намерение Иисуса и обратить наши хвалы к Богу⁹⁸.

Приход «Вторая церковь», несомненно, держался весьма широкого толкования Вечери Господней и ее значения для причащающихся. В переписке в ходе конфликта, пытаясь умягчить пастора, члены церкви даже напомнили ему о

великом протестантском принципе — праве на частное суждение по вопросам религиозных воззрений; [...] считая правильным, оставить на совесть каждого подходить к трапезе на тех основаниях, которые кажутся ему достаточными⁹⁹.

Но они не могли позволить себе высказывать такие воззрения публично: конфликт тщательно скрывался. 23 декабря 1832 год все тот же Френсис Гринвуд зачитает с амвона прихода «Вторая церковь» письмо Эмерсона, в котором он объяснял, что покидает приход по состоянию здоровья. Письмо было размножено

94. Greenwood, F.W. *An Essay on Lord's Supper*, p. 13.

95. *Ibid.*, pp. 9–10.

96. RWE, Sermons, 4:192.

97. RWE, Sermons, 2: 48, 54, 110, 172, 180, 216, 263; RWE, Sermons, 3: 16, 28, 40, 120, 205; RWE, Sermons, 4: 37, 145.

98. Наблюдение авторов-составителей полного издания проповедей пастора. RWE, Sermons, 4:159.

99. RWE, Sermons, 4:294.

для всех прихожан, а также напечатано на большом куске шелка и вывешено на дверях храма «Вторая церковь» на всеобщее обозрение¹⁰⁰, дабы не дать кальвинистам журнала «*Panoplist*» повода лишний раз упрекнуть унитариян в очередном поругании основ «веры, переданной святому народу Божиему»¹⁰¹.

Пасторская деятельность Эмерсона, как и его конфликт с приходом, представляется контекстом, безусловно, необходимым для понимания истоков его становления как литератора и философа-трансценденталиста. Так, в знаменитом «Обращении» 1838 года, погружая слушателей в символический космос, в котором царствуют «тайны природы», а в человеке — «Высший дух», Эмерсон продолжал спор о Христе, сетуя на то, что «божественную природу приписывают то одной, то двум сущностям, отказывая в ней остальным», называя рассуждения о «личности Иисуса Христа... преувеличениями», продолжая диалог с тем, что он называл «историческим христианством»¹⁰².

Библиография / References

Бурстин Д. Американцы: Колониальный опыт. М.: Изд. группа «Прогресс»—«Литера», 1993.

“Admission to Church Membership”, 1786–1965, in *Volume 40: The Records of the First Church in Boston, 1630–1868. The Colonial Society of Massachusetts*. [https://www.colonialsociety.org/node/557, accessed on 27.11.2018].

Beecher, L. (1831) “Thoughts of Religious Differences in Massachusetts; in a Letter to a Unitarian Friend”, *Spirit of Pilgrims* IV(7): 358–364.

Burstin, D. (1993) *Amerikantsy: Kolonial'nyi opyt* [The Americans: The Colonial Experience]. М.: Изд. группа «Progress»—«Litera».

Cayton, M.K. (1989) *Emerson's Emergence: Self and Society in the Transformation of New England, 1800–1845*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Cayton, M.K. (1997) “Who Were the Evangelicals?: Conservative and Liberal Identity in the Unitarian Controversy in Boston, 1804–1833”, *Journal of Social History* 31 (1): 85–107.

Channing, W.E. (1819) *The Unitarian Christianity, Delivered at the Ordination of Rev. Jared Sparks in The First Independent Church of Baltimore on May 5, 1819*. Boston: Hews & Goss.

Clarkson, T. (1806) *A Portraiture of Quakerism, as taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles, political and civil*

100. RWE, Sermons, 4:304.

101. Послание Иуды 1:3

102. Emerson R.W. (1959) *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, pp. 69–71, 73. New York: Random House.

- æonomy, and character, of the Society of Friends. Vol. 2.* New York: no. 111, Water-street.
- Drake, Samuel. (1873) *Old Landmarks and Historic Personages of Boston*. Boston: James R. Osgood And Company, Late Ticknor & Fields, and Fields, Osgood, & Co, p. 147.
- Emerson, R.W. (1959) *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Atkinson B. (ed.). New York: Random House.
- Emerson, R.W. (1992) *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. Vol. 4*. Columbia: University of Missouri Press.
- Greenwood, F.W.P. (1832) *A Collection of Psalms and Hymns for Christian Worship*. Boston: Carter and Hendee.
- Greenwood, F.W. (1827) *An Essay on Lord's Supper*. Boston: Bowles and Dearborn, 72 Washington Street.
- Grusin, R.A. (1991) *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*. Durham and London: Duke University Press.
- Hurth, E. (1993) "William and Ralph Waldo Emerson and the Problem of the Lord's Supper: The Influence of German 'Historical Speculators'", *Church History* 62(2): 190–206.
- Hutchison, W.R. (1956) *The Transcendentalist Ministers Church Reform in the New England Renaissance*. Boston: Beacon Press.
- McConnell, M.W. (2003) "Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I: Establishment of Religion", *William & Mary Law Review* 44(5): 2105–2207.
- McDowell, D.P. (2012) *Beyond the Half-Way Covenant: Solomon Stoddard's Understanding of the Lord's Supper as a Converting Ordinance*. Wipf and Stock Publishers.
- McGiffert Jr, A.C. (1938) *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects*. Boston: Houghton Mifflin.
- Miller, P. (1933) "The Half-Way Covenant", *The New England Quarterly* 6(4): 676–715
- Morse, J. (1805) *The True Reasons on which the Election of a Hollis Professor of Divinity in Harvard College, was opposed at the Board of Overseers, Feb. 14, 1805*. Charlestown.
- Norton, A. (1985) "A Statement of Reason For Not Believing the Doctrines of Trinitarians", in S.E. Ahlstrom, J.S. Carey (eds) *An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Olds, K. (1994). "Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts". *Journal of Political Economy* 102(2): 277–297.
- Penn, W. (1841) "A Brief Account of the Rise and Progress of the People Called Quakers", in T. Evans (1837-50) *The Friends' library: comprising journals, doctrinal treatises, and other writings of members of the religious society of Friends. Vol. 5*. Philadelphia. Printed by J. Rakestraw for the editors.
- Rohrer, J.R. (1995) *Keepers of the Covenant: Frontier Missions and the Decline of Congregationalism, 1774–1818*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Pope, R.G. (2002) *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Rivett, S. (2012) *The Science of the Soul in Colonial New England*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Roberson, S.L. (1995) *Emerson in His Sermons: A Man-made Self*. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Rusk, R.L. (1949) *The Life of Ralph Waldo Emerson*. Charles Scribner's Sons.

- Shideler, E.W. (1957) "The Concept of the Church in Seventeenth-century Quakerism (Part II)", *Bulletin of Friends Historical Association* 46 1 (1): 35–39.
- The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690.* (1829). Boston: F.R. Marvin, printer, 32 Congress Street.
- Parke, D. (ed.) (1985) *The Epic of Unitarianism: Original Writings from the History of Liberal Religion*. Boston: Skinner House Book.
- Tolles, F.B. (1988) "Emerson and Quakerism", in E. Cady, L.J. Budd (eds) *On Emerson*, pp. 19–42. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Turpie, M.C. (1944) "A Quaker Source for Emerson's Sermon the Lord's Supper", *New England Quarterly* 17: 95–101.
- Ware, H. (1847) "A Farewell Address to the Second Church and Society in Boston. Delivered October 4, 1830", in H.J. Ware. *The Work of Henry Ware Jr. Vol. VI*. Boston: James Munroe and Company.
- Ware, H.Jr. (1821) *Two Discourses Containing the History of the Old North and New Brick Churches United as the Second Church in Boston, Delivered May 20, 1921*. Boston: James W. Burditt, no. 94, Court Street.
- Wilbur, E.M. (1978) *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*. Boston: Beacon Press.
- Winiarski, L.D. (2010). "Religious Experiences in New England", in A. Porterfield (ed.) *Modern Christianity to 1900, Vol. 9. A People's History of Christianity*, pp. 209–32. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Wright, C. (1989) *The Unitarian Controversy: Essay on American Unitarian History*. Boston: Skinner House Books.

МАКСИМ БУЛАХТИН

«Возвращение украденных латинских душ»: политика полонизации православия в межвоенной Польше

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-261-284>

Maxim Bulakhtin

“Returning the Stolen Latin Souls”: The Policy of Polonization of Orthodoxy in the Interwar Poland

Maxim Bulakhtin — Perm State University (Perm, Russia). bulakhtin@yandex.ru

The policy of the Polish government towards the Eastern Orthodoxy in the northeastern regions was turning tougher on the eve of the Second World War. Polish officials feared that the USSR would meddle in Polish domestic affairs using the Orthodox Church, and therefore they tightened control over the Church and the flock. The government wanted to tie the Orthodox community closer to the Polish nation. Religious practice and education were supposed to be Polonized; a number of Orthodox churches and parishes were closed; some disloyal priests were replaced by those loyal to Poland. The government also tried to strengthen the influence of the Catholic Church in Poland's eastern regions.

Keywords: Poland, Orthodox Church, Roman Catholic Church, interwar period.

ВОЗРОЖДЕНИЕ независимости Польши в ноябре 1918 г. требовало от польской политической элиты решения большого комплекса задач в области государственного строительства. Одним из важнейших направлений деятельности польского руководства стала интеграция восточнославянского населения в состав Речи Посполитой. На протяжении всего межвоенного периода власти реализовывали политику национальной и государственной ассимиляции непольского населения. Даже маршал Ю. Пилсудский, в период становления независимой

Польша выступавший за создание федеративного государства, в последующем относился к уступкам в пользу национальных меньшинств как к потенциальному источнику роста сепаратистских настроений¹. Под этим углом зрения власти рассматривали и Православную церковь, притесняли ее и подвергали жесткому давлению. В 1918–1933 гг. Православная церковь лишилась в этой стране около 500 храмов². В одном только Люблинском воеводстве в 1938 г. было уничтожено 127 православных святынь, включая памятники церковной архитектуры XVI в. Как отмечает исследователь П. Зубовский, на территории бывшего Царства Польского православным церквям часто отказывали в привилегии считаться сакральными объектами. Их рассматривали в качестве орудия прежней русификаторской политики и, кроме того, воспринимали как нежелательный элемент ландшафта³. Десакрализация православных церквей нашла свое отражение уже в первых нормативных актах польской власти с конца 1918 г.⁴ В целом, по мнению протоиерея А. Берташа, массовое уничтожение православных храмов в Польше было сопоставимо с тем, что происходило с православными святынями в СССР⁵.

Одной из главных задач возрожденного польского государства в отношении православия была ликвидация зависимости Православной церкви в Польше от Москвы. Под давлением правительства Собор епископов Православной церкви, собравшийся в Варшаве в 1922 г., провозгласил автокефалию, которая была признана Константинопольским патриархом Григорием VII в 1924 г. в особом акте — *томосе* — и окончательно утверждена в 1925 г. Русская Православная церковь считала объявление автокефалии незаконным. В последующем польские чиновники будут утверждать, что Русская Православная церковь никогда не являлась для православия в Польше законной Церковью-Ма-

1. Борисёнок Е.Ю. Несоветская украинизация: власти Польши, Чехословакии и Румынии и «украинский вопрос» в межвоенный период. М.: Алгоритм, 2018. С. 68.
2. Borecki, P. (2005) "Prześladowania religijne prawosławnych w II RP" [<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4321>, доступ от 5.03.2018].
3. Zubowski, P. (2017) "Władze wojskowe, cywilne i kościelne a problem cerkwi prawosławnych w II Rzeczypospolitej — studium na przykładzie świątyń Suwałk, Łomży i Augustowa", *Dzieje Najnowsze*. R. 49 z. 4. S. 137.
4. Ibid., S. 159.
5. Берташ А. Православная Церковь в Польше и русская эмиграция до Второй мировой войны. Общий обзор и судьбы русских храмов. 16.02.2016 [<http://www.bogoslov.ru/text/4861337.html>, доступ от 15.02.2018].

терью⁶. Согласно официальной трактовке, первое отторжение Киевской митрополии и митрополий Литвы и Польши, зависимых от Константинопольского патриархата, и присоединение их к Московскому патриархату произошло без учета канонических предписаний и традиций Православной церкви. Однако главным аргументом в пользу легальности автокефалии Православной церкви в Польше назывался «основной канонический принцип», согласно которому «порядок церковных дел должен идти вслед за политическими формами, а также основываться на воле населения»⁷.

Польские власти изначально стремились поставить под свой контроль церковный аппарат. Митрополит Варшавский и вся Польша Дионисий жаловался, что правительство относится к нему как к чиновнику Министерства вероисповеданий⁸. На протяжении всего межвоенного периода государство стремилось ограничить имущественное положение и территориальное влияние Православной церкви, ослабить ее позиции как духовной опоры непольского населения⁹. Кроме того, в своих планах правительство намеревалось превратить Православную церковь в инструмент полонизации православных верующих. Одновременно с этим власти старались не только восстановить прежние позиции Римско-католической церкви, но и расширить их¹⁰.

По сравнению с довоенным временем количество православных приходов к концу 1930-х гг. было сокращено наполовину¹¹. Земельные владения Православной церкви уменьшились

6. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (далее — AAN). Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385. K. 148 [http://searcharchives.pl/2/14/0/5/414/str/1/5/15#tabSkany, доступ от 15.01.2018].

7. Ibid.

8. Rataj, M. (1965) *Pamiętniki*. Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, S. 267.

9. Крамар Ю.В. Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.): автореф. дис ... д-ра іст. наук. Львів, 2015. С. 23; Миронович А. Ревиндикация православных церквей во II Речи Посполитой. 23.01.2018 [https://zapadrus.su/zaprus/istbl/1799-revindikatsiya-pravoslavnykh-tserkvej-vo-ii-rechi-pospolitoj.html доступ от 08.07.2018]; Стоколос Н.Г. Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918–1939 рр.) щодо православної церкви й українців // Український історичний журнал. 2005. № 5. С. 64; Papierzyńska-Turek, M. (1976) “Kościoł prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne”, *Dzieje Najnowsze*. R. 8 z. 3. S. 17, 24, 31.

10. Papierzyńska-Turek, M. Kościoł prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne”. S. 15.

11. Стоколос Н.Г. Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918–1939 рр.) щодо православної церкви й українців. С. 64.

с 146 тыс. га в 1918 г. до 85 тыс. га в 1933 г.¹² Польский епископат в 1929 г. развернул кампанию массовых судебных исков к Православной церкви по возвращению (ревиндикации) церковного имущества, прежде принадлежавшего католикам, претендуя по сути на одну треть всего имущества Православной церкви. Причем многие иски касались тех местностей, где не было католиков¹³. Польские епископы добивались передачи всех православных монастырей, включая Почаевскую Лавру. Следует заметить, что греко-католический (униатский) митрополит А. Шептицкий заявил об отказе участвовать в ревиндикации.

Серьезным раздражителем для польских властей являлось доминирование русских среди православного духовенства и их монопольное положение в церковной иерархии, особенно характерное для первого десятилетия существования независимой Польши¹⁴. Русское духовенство, воспитанное на традициях «единой и неделимой России», надеялось на восстановление царской империи в прежних границах. Журнал «Воскресное чтение» (официальный орган Варшавской митрополии) предписывал верующим молиться «за великую, гордую и святую Россию»¹⁵. «Православная Церковь, — утверждалось в издании, — это Русская Церковь и именно в ней полнее всего выражается православная идея»¹⁶. Православный клир старался сохранить в Церкви «истинно русский дух».

Такие установки способствовали тому, что уже в 1920-е гг. польские власти старались изгнать неугодных епископов из епархий, использовать свое право утверждать назначение или смещать с церковной должности тех или иных лиц. Действенным способом давления на Церковь и ее служителей была юридическая процедура получения польского гражданства священниками¹⁷.

12. *Миронович А.* Ревиндикация православных церквей во II Речи Посполитой.

13. Там же.

14. *Крамар Ю.В.* Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.). С. 22; *Papierzyńska-Turek, M.* (1976) *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne.* S. 16; *Wynot, E.D.* (2015) *The Polish Orthodox Church in the Twentieth Century and Beyond: Prisoner of History,* p. 25. London, Lexington Books.

15. *Papierzyńska-Turek, M.* *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne.* S. 16.

16. *Ibid.*

17. *Крамар Ю.В.* Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.). С. 22.

Правительство стремилось создать как можно более тяжелые материальные условия для жизни православного духовенства. Средства из бюджета на содержание церковнослужителей поступали не напрямую, а через департамент вероисповеданий Министерства вероисповеданий и образования, который распоряжался этими фондами по собственному усмотрению¹⁸. Даже небольшие суммы, предназначавшиеся для выплаты окладов высшим представителям Церкви, почти никогда не доходили вовремя. Приходское духовенство вовсе получало или очень мало, или вообще ничего. При этом выплачивались не оклады, а пособия, размеры которых не были четко определены. Суммы и списки лиц, которые должны были их получить, устанавливались властями, что делало духовенство весьма зависимым от государственной администрации и создавало широкие возможности для своеволия, давления и злоупотреблений со стороны чиновников¹⁹.

Во второй половине 1930-х гг. государственная политика Польши в отношении православия ужесточилась. Был взят курс на форсированную полонизацию Православной церкви. Значительное влияние на формирование этноконфессиональной политики польского государства в тот период стали оказывать военные. Под предлогом роста внешних угроз польские военные настаивали на необходимости «усиления польскости» в восточных регионах страны. Выступая 2 июля 1936 г. на собрании высшего командного состава армии, военный министр Т. Каспшицкий заявил: «Польское государство, а следовательно, и армия, должны стремиться к подчинению верующих отдельных конфессий ассимиляционному влиянию польской культуры ... и там, где это возможно, как, например, в отношении славянских меньшинств, процесс полонизации церковно-религиозной жизни следует окружить как можно большим вниманием»²⁰. Военные полагали, что в случае нападения на Польшу единственной реальной опорой государственной власти в восточных землях страны будет именно польское население. Следовательно, требовалось изме-

18. Papierzyńska-Turek, M. Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne. S. 24.

19. Ibid., S. 25.

20. Крамар Ю. Українсько-польські міжконфесійні стосунки на Волині напередодні Другої світової війни // У пошуках правди: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції «Українсько-польський конфлікт на Волині в роки Другої світової війни: генезис, характер, перебіг і наслідки», Луцьк, 20–23 травня 2003 р. Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки. 2003. С. 70.

нить национальную структуру населения в этом регионе в сторону усиления польского элемента²¹.

Изменения государственного курса привели к новой волне разрушения православных храмов. Как уже отмечалось, это имело место в Люблинском воеводстве в 1937–1938 гг. Собор Русской Православной церкви за границей, проходивший в августе 1938 г. в Сремских Карловцах (Югославия), выразил протест и возмущение в связи с преследованием православных в Польше. За православных верующих заступился и униатский митрополит А. Шептицкий. Римско-католический епископат не выразил официального протеста по поводу уничтожения церквей. Однако католическая пресса опровергала какое-либо участие польского епископата в этих событиях.

В Волынском воеводстве военные принимали активное участие в принуждении православного населения переходить в римо-католицизм. Они собирались обратить в католичество почти 1 миллион человек на востоке страны²². Украинские историки справедливо отмечают, что подобная деятельность являлась нарушением права на свободу совести, гражданских прав, издевательством над человеческим достоинством²³. Так, польские власти на Волыни издавали распоряжения увольнять православных и не принимать их на работу до тех пор, пока они не перейдут в римско-католическую веру. Некоторых местных чиновников польские военные заверяли в том, что если они примут католичество, то получат повышение зарплаты и пенсии. В противном же случае они могут лишиться своей должности²⁴. Крестьянам за смену вероисповедания обещали дополнительный надел земли, освобождение от налогов, ликвидацию долгов. Православных вынуждали также переходить в католицизм под угрозой проведения в селе армейской карательной операции и выселения всех

21. *Кучерена М.* Українська проблема в політиці Другої Речі Посполитої і в концепціях та діях українських політичних сил у міжвоєнний період // Україна — Польща: важкі питання. Матеріали XI Міжнародного семінару істориків «Українсько-польські відносини під час Другої світової війни». Варшава, 26–28 квітня 2005 року. Варшава, 2006. Т. 10. С. 185–186.

22. *Стоколос Н.Г.* Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918–1939 рр.) щодо православної церкви й українців. С. 72–74.

23. *Гудь Б.* Політика «ревіндикації» на Холмщині і Волині 1937–1938 рр. та її наслідки для українсько-польських стосунків // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Львів: Ін-т українознавства НАНУ, 2012. Вип. 21. С. 259–260; *Стоколос Н.Г.* Політика урядів міжвоєнної Польщі ... С. 75.

24. *Крамар Ю.* Українсько-польські міжконфесійні стосунки ... С. 71.

лиц, подозреваемых в нелояльности к польскому государству²⁵. Напуганные люди признавали себя потомками «русинизированных поляков» и переходили в католичество²⁶. Причем смена вероисповедания в тех условиях была равнозначна смене национальности²⁷. «Мы, нижеподписавшиеся ... “денационализированные” царско-русской властью поляки, — говорилось в итоговом акте заседания жителей одного из сел Волынского воеводства, — возвращаемся в римско-католическую веру и подтверждаем свою польскую этническую принадлежность и на том основании, что наши предки были поляками, мы тоже хотим ими быть»²⁸. Польские власти заставляли отказываться от православия и становиться католиками особенно тех селян, у кого фамилии заканчивались на «-с(ц)кий» или «-вич»²⁹. По оценке украинской исследовательницы Н.Г. Стоколос, в течение 20 лет православное население восточных регионов Польши находилось практически в своеобразной «вероисповедной осаде»³⁰.

Польские власти осуществляли также деятельность по коренному переустройству Православной церкви в направлении придания ей польского национального характера. Так, в ноябре 1938 г. был принят декрет президента республики «Об отношении государства к Польской Автокефальной Православной Церкви», окончательно оформивший правовой статус православия. По мнению польского историка П. Борецкого, этот декрет был самым строгим из всех принятых ранее постановлений об отношении государства к церквям и религиозным объединениям³¹. Государственные власти получили максимальный контроль за назначением священников на церковные должности, имели возможность отстранить от должности любое неудобное лицо. Даже посещение епископом

25. *Бортник Л.В.* Участь Корпусу охорони прикордоння в акції «ревідикації» другої половини 1930-х рр. на Волині у контексті суспільно-політичної та національної політики Другої Речі Посполитої // Гуржіївські історичні читання. 2014–2015. Випуск 8–9. С. 145; *Крамар Ю.* Українсько-польські міжконфесійні стосунки ... С. 72.

26. *Гудь Б.* Політика «ревідикації» на Холмщині і Волині ... С. 260.

27. Там же. С. 259.

28. *Бортник Л.В.* Участь Корпусу охорони прикордоння в акції «ревідикації» другої половини 1930-х рр. на Волині у контексті суспільно-політичної та національної політики Другої Речі Посполитої. С. 144.

29. Там же. С. 145.

30. *Стоколос Н.Г.* Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918–1939 рр.) щодо православної церкви й українців. С. 74.

31. *Borecki, P.* (2005) “Prześladowania religijne prawosławnych w II RP”.

прихода требовало предварительного уведомления соответствующего воеводы.

Важную роль в подготовке данного декрета сыграл волынский воевода Хенрик Юзевский, считавший его самым значимым достижением своей деятельности на государственной службе³². Польский политик в своих воспоминаниях подробно описал историю возникновения этого документа. Когда Юзевский был главой МВД, еще в 1930 г., к нему обратился министр вероисповеданий и образования Л. Червинский за советом, как следует поступить его министерству в связи с заявлением митрополита Варшавского Дионисия о созыве Собора Православной церкви³³. Юзевский заявил, что в данном случае речь может идти только о наказании митрополита за самовольный и нелояльный в отношении государства поступок, не отвечающий традициям православия³⁴.

Вскоре после этого разговора Х. Юзевский на встрече с диктатором Польши Юзефом Пилсудским отметил, что в настоящее время сложились условия для окончательного урегулирования вопроса о статусе Православной церкви в Польше.

Мы имели дело с Красной Москвой, — вспоминал Юзевский. — Православная церковь была до основания разбита и втоптана в землю. В России ... господствовала оргия открытого, поддерживаемого властями, безбожия. Когда я закончил, воцарилась тишина. Комендант (Пилсудский. — М.Б.) впал в транс размышления. Наконец, он заговорил. Сказал, что то, о чем я говорю, является вопросом большой важности и выразил сомнение, осознаю ли я огромность и трудность осуществления этого дела. В конце [Пилсудский] отметил, что его силы ограничены, он начал ряд важных для Польши дел и ему не хватит энергии, чтобы заняться православием. Я ответил, что если комендант не займется православием, то это сделаю я. Комендант посмотрел на меня внимательно и ничего не ответил. Я решил начать акцию³⁵.

Свою «миссию» Юзевский видел в том, чтобы оторвать Православную церковь в Польше от России, оградить польское госу-

32. Józewski, H. (1982) "Zamiast pamiętnika", *Zeszyty Historyczne*, № 59. S. 65. Paryż: Instytut Literacki.

33. Ibid., S. 63.

34. Ibid., S. 64.

35. Ibidem.

дарство от вмешательства Москвы посредством Церкви в его внутренние дела³⁶. По словам политика, после принятия в 1938 г. вышеупомянутого декрета «Польская Православная церковь стала фактом в соответствии с канонами, традицией и духом православия»³⁷.

Митрополит и епископы были обязаны приносить присягу верности польскому государству. Ее текст отражал политические замыслы властей и содержал следующие положения:

Присягаю, что как верный и послушный сын Польской Республики, с полной лояльностью буду уважать Ее Власти, установленные Конституцией. Обещаю и клянусь всегда иметь в виду благо и пользу Польского Государства, не делать ничего против интересов Польского Государства, не принимать участия ни в каких начинаниях и совещаниях, которые бы могли принести вред Польскому Государству или общественному порядку, не позволять, чтобы подчиненное мне духовенство принимало участие в таких начинаниях и совещаниях. Если бы я узнал о таких начинаниях и совещаниях, то не пожалею сил, чтобы им помешать и вообще сделать их невозможными. Обещаю и присягаю, что сделаю, чтобы подчиненное мне духовенство уважало Власти Республики и в своей деятельности руководствовалось благом Польского Государства. Обещаю также, что доверенных моему попечению верующих буду учить послушанию польской власти, воспитывая их хорошими христианами и истинными гражданами Польского Государства...³⁸.

В письме под грифом «совершенно секретно» от 21 декабря 1938 г., направленном руководителям северо-восточных воеводств Польши, глава Министерства вероисповеданий и образования подчеркивал необходимость формирования лояльного отношения православного духовенства к польскому государству³⁹. Соглас-

36. Ibid., S. 63; Józewski, H. (1982) "Zamiast pamiętnika", *Zeszyty Historyczne*, Nr 60. S. 66–67. Paryż: Instytut Literacki.

37. Józewski, H. (1982) "Zamiast pamiętnika", *Zeszyty Historyczne*, Nr 60. S. 72. Paryż: Instytut Literacki.

38. Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. *Dziennik Ustaw*. 1938. Nr 88. Poz. 597 i 598. S. 1326. [<http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19380880597/O/D19380597.pdf>, доступ от 23.01.2018].

39. AAN. Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385. K. 141 [<https://searcharchives.pl/2/14/0/5/385#tabSkany>, доступ от 15.01.2018].

но установкам министерства, деятельность Православной церкви должна совпадать с интересами Польши, для которой было важно «укрепление иммунитета перед лицом угроз, исходящих от Советской России». В этом контексте главной задачей называлось противодействие коммунизму. Для ее решения требовалось укреплять «элементы», способные усиливать сопротивляемость общества коммунистическому влиянию⁴⁰.

Министр отмечал, что воеводским властям следовало проводить политику государственной и польской национальной ассимиляции православного населения, осуществлять кампанию по дерусификации духовенства путем «ограждения» молодого поколения священников, а также нерусской православной паствы от русского влияния⁴¹. Он призвал местные власти обращать внимание на то, чтобы эта кампания не обратилась в пользу белорусского и украинского движений. Подчеркивалось, что следует «беспоощадно» бороться с любой белорусской националистической агитацией и сдерживать экспансию украинского национализма.

Специально оговаривалась ситуация на Волыни. Как известно, воевода Х. Юзевский проводил в этом регионе политику дерусификации Православной церкви путем ее украинизации и достиг в этом направлении значительных результатов. Поэтому с учетом обстановки в регионе министр отмечал, что, хотя и необходимо учитывать справедливые требования украинцев на Волыни в сфере использования украинского языка в проповедях, на уроках Закона Божия в школах, тем не менее это не должно происходить за счет польских национальных интересов и сдерживать экспансию польской культуры на этой территории.

В других северо-восточных воеводствах следовало стремиться к устранению русского языка из уроков Закона Божия в школах. В районах, где не было пока возможности ввести польский язык, на какое-то время допускалось использование местного диалекта. Подчеркивалась необходимость устранения русского языка из проповедей и желательность возвращения православной литургии к «чистой старославянской форме», что облегчило бы со временем введение в литургию «живого польского языка»⁴².

Как уже отмечалось, в рассматриваемый период на востоке Польши имели место случаи насильственного обращения право-

40. Ibid., К. 142.

41. Ibid., К. 142–143.

42. Ibid., К. 143–144.

славного населения в католицизм. В этой связи министр отмечал, что «переход» определенного количества православных в римокатоличество обоснован давней конфессиональной принадлежностью этого населения. Однако местным властям не рекомендовалось открыто выступать главными инициаторами и тем более руководителями данной акции. В противном случае была бы затруднена деятельность государства по реформированию православия изнутри и его полонизация⁴³.

В комментариях, приложенных к письму министра, говорилось о необходимости противодействовать контактам православных верующих Польши и СССР. Указывалось на существование взаимозависимости между деятельностью «агентов нынешнего московского иерарха» и инструкциями Коминтерна. Коммунисты, отмечалось в документе, несмотря на то, что Церковь в СССР подвергается преследованию, в своей диверсионно-пропагандистской деятельности с некоторого времени стали обращать внимание на конфессиональные отношения в отдельных странах. Принимая облик защитников якобы обиженного политикой данного государства вероисповедания, они стараются создать напряженную атмосферу, склонить заинтересованное население к борьбе за «эти мнимые конфессиональные интересы», спровоцировать на местах различные «раздражения», чтобы затем их использовать в своих подрывных целях⁴⁴.

В отношении кадровых назначений рекомендовалось, чтобы на епископские должности в Варшавской, Гродненской, Виленской и Полесской епархиях принимались в расчет только те лица, которые были тесно связаны с польской культурой. В случае Волыни допускалось, что один епископ мог быть украинской национальности, однако назначение кандидата на соответствующую должность могло произойти лишь при условии, что его лояльность польскому государству обусловлена не «временным оппортунизмом», а внутренним убеждением о той миссии, которую Польша может сыграть на востоке Европы. Поэтому «украинский активизм» кандидата должен быть направлен за пределы страны⁴⁵.

Местным властям рекомендовалось также заботиться об увеличении количества католических приходов, строительстве но-

43. Ibid., К. 145.

44. Ibid., К. 149.

45. Ibid., К. 151.

вых святынь, проведении «ревиндикации» (возвращение в римо-католицизм) «украденных» православием «латинских душ», расширении миссионерской активности католического духовенства на территориях, где есть перспектива польской национальной ассимиляции местного населения⁴⁶.

Для министерства было важно поддерживать обратную связь по всем этим вопросам с региональными властями. Поэтому глава министерства в указанном выше письме просил поручить начальникам общественно-политических отделов северо-восточных воеводств подготовить отчеты на тему «общей политико-конфессиональной ситуации» в своих воеводствах и принять участие в конференции, которая пройдет в министерстве для обсуждения этих вопросов. В Архиве новых актов в Варшаве сохранились копии отчетов региональных чиновников, а также протокол конференции, прошедшей 14 февраля 1939 г. с участием представителей центральных ведомств (включая МВД, Министерство военных дел) и администраций северо-восточных воеводств. Изучению этих документов в историографии пока не уделялось специального внимания, поэтому представляется целесообразным остановиться на их содержании подробнее.

Так, чиновник из Вильно докладывал, что «вредные личности» из числа православного духовенства либо полностью освобождены от занимаемых должностей, либо понижены в должности с оговоркой, что в случае продолжения своей вредной деятельности они будут отстранены от работы в церковных структурах⁴⁷.

Противодействуя «белорутенизации» и русификации Православной церкви, власти побудили архиепископа Виленского и Лидского издать распоряжение о проведении уроков Закона Божия в школах на польском языке. В рамках политики полонизации православным детям раздавались учебники о православной религии и церковные календари, написанные по-польски. В целях борьбы с движением, не признающим Польскую Автокефальную Православную церковь, власти ликвидировали «так называемую Патриаршую церковь» в Вильно, объединявшую верующих во главе с бывшим сенатором В.В. Богдановичем. Последний был освобожден также от должности профессора Русской гимназии,

46. Ibid., К. 160.

47. Ibid., К. 166.

что сделало невозможным его «деструктивную деятельность» среди православной молодежи в Вильно⁴⁸.

Представитель администрации Новогрудского воеводства жаловался на то, что большинство православного духовенства «пропитано» русским духом и русской культурой, слабо владеет польским языком и четко настроено на «будущую национальную Россию». Тем не менее, под давлением администрации 70% священников стали преподавать Закон Божий по-польски. Однако проводимые уроки вызывали у чиновников серьезные замечания в отношении «чистоты» используемого священниками польского языка. Отмечалось также, что некоторые молодые священники ведут уроки Закона Божия на русском и белорусском языках. Администрацию беспокоило, что среди молодого поколения православных пастырей есть большое количество представителей белорусского национального движения и «москвофилов», которые в своих приходах ведут деструктивную деятельность⁴⁹.

Новогрудский чиновник указывал и на то, что православное духовенство старшего поколения недружелюбно относится к священникам, действовавшим «в государственном духе». Этому открыто способствовали церковные власти, поддерживавшие пастырей русской национальности. Чиновник выражал надежду, что декрет об отношении государства к Польской Автокефальной Православной церкви изменит ситуацию «к лучшему», поскольку дает возможность противодействовать усилиям духовенства, направленным на создание из Православной церкви базы для «русской ирреденты»⁵⁰.

«Оптимизм» в отношении перспективы православия в своем регионе высказал представитель администрации Полесского воеводства. По его словам, православное население, доминировавшее только численно (78% от общего количества жителей), лишено глубоких «морально-идейных ценностей» и будет все больше полонизироваться благодаря активной деятельности в этом направлении государственной администрации⁵¹. Православное население Полесья, отмечалось далее, с национально-политической точки зрения является «неискушенным» элементом и вообще по-

48. Ibid., К. 166–167.

49. Ibid., К. 174.

50. Ibid., К. 175.

51. Ibid., К. 177.

датливо польской государственной ассимиляции⁵². Власти воеводства систематически занимаются удалением из Полесской епархии «нежелательных» священников⁵³. Влияние Православной церкви в регионе, заключал чиновник, практически полностью является влиянием государственной администрации⁵⁴.

Представитель Белостокского воеводства отметил сложную конфессиональную ситуацию в своем регионе. Главными инструментами русификаторского влияния в лоне православия он назвал Русское благотворительное общество в Гродно, Русское общество молодежи, а также православные братства в Гродно и Волковыске. Эти организации действовали нелегально при «тихой» поддержке местной православной консистории. Для противодействия им в Белостоке было создано Объединение православных поляков (308 человек), субсидируемое правительством. Аналогичное общество возникло и в Гродно. Благодаря поддержке военных эта организация развернула широкую деятельность, создала Православный научно-издательский институт, призванный усилить полонизационную кампанию в регионе⁵⁵.

О своих «достижениях» отчиталась и администрация Люблинского воеводства. Ее представитель отметил, что в своих полонизационных планах региональные власти стремятся отодвинуть границу «польскости» к реке Буг, будут содействовать Римско-Католической церкви в деле ревиндикации «душ» и связанной с этим постепенной полонизации «русинского» населения. С этой целью был ликвидирован ряд православных церковных центров, разобраны «излишние» храмы. В результате территорию воеводства покинуло несколько десятков православных священников⁵⁶.

Люблинский чиновник пожаловался на Римско-Католическую церковь, не проявлявшую усилий в полонизационной кампании и взаимодействии с властями⁵⁷. Напротив, своим традиционно недружелюбным отношением к православному населению, высокой оплатой церковных услуг католические священники отталкивают православную паству от католицизма. Указывалось, что несмотря на благоприятные условия в первые годы после мировой войны,

52. Ibid., К. 181.

53. Ibid., К. 180.

54. Ibid., К. 181.

55. Ibid., К. 189.

56. Ibid., К. 205.

57. Ibid., К. 206.

когда православные верующие были дезориентированы эвакуацией духовенства, передачей ряда православных святынь Римско-Католической церкви, последняя не использовала ситуацию для усиления своего влияния. В результате, несмотря на то, что население было лишено своих святынь, оно продолжало сохранять верность православию, а с 1928 г. стало приглашать священников, проводивших богослужения в частных домах. Во многих местах, констатировал чиновник, где церкви были обращены в католические храмы, православные верующие постоянно просят вернуть эти святыни, что свидетельствует о «ничтожном» ревиндикационном влиянии католицизма на этих территориях.

В период ликвидации православных храмов администрация воеводства стремилась побудить Римско-Католическую церковь к проведению миссионерской деятельности в этнически смешанных районах. Однако, когда в августе 1938 г. администрация попросила сообщить, в каких районах планируется создание католических приходов, чтобы обратиться в министерство за кредитом на их дотацию, то никакого ответа не последовало⁵⁸.

Тот же люблинский чиновник жаловался и на то, что полонизировать православие мешает деятельность униатских священников. Используя исключительно русинский язык, они привлекают к себе местное население, больше привязанное в церкви к своему родному языку, чем к догматам и поэтому бойкотирующее использование польского языка в богослужениях и проповедях⁵⁹.

Отмечалось также, что в связи с кризисом вокруг Чехословакии в 1938 г. украинские деятели ожидали начала войны и постановки вопроса о создании украинского государства.

«С этого времени, — писал чиновник, — мы снова стали наблюдать сопротивление священников и населения в отношении использования польского языка в церкви. Все большее число священников вообще не произносит проповеди, чтобы не говорить по-польски, а население выражает недовольство использованием польского языка во время проповедей»⁶⁰.

«Пользу» от ликвидации православных церквей чиновник видел в том, что таким образом сокращается количество центров «нежелательной политической акции»⁶¹. Церковный при-

58. Ibid.

59. Ibid., К. 207.

60. Ibidem.

61. Ibid., К. 208.

ход в провинции является единственным местом, где есть возможность легального собрания большой массы людей, облегчая тем самым возможность установления контактов и проведение агитации. По его словам, важность приходов для общественной жизни отмечают известные деятели из числа православных, которые организывают делегации в администрацию с просьбами создать православные приходы. Власти отказывают в их удовлетворении, продолжают поддерживать использование польского языка в церкви и на уроках Закона Божия в школах.

Отмечалось, что польским языком пользуется прежде всего молодое поколение православного сообщества, которое уже не знает русского, а местным языком считает украинский⁶². Следовательно, заключал чиновник, если не пропагандировать польский язык, то будет укрепляться местный диалект, способный при помощи украинских агитаторов из Львова развиваться в украинский национальный язык, объединяющий «русинские массы», несмотря на различные вероисповедания, в единое национальное целое⁶³.

Особого внимания заслуживают свидетельства представителя администрации Волынского воеводства. Как уже отмечалось, долгое время этот регион возглавлял Х. Юзевский, проводивший политику украинизации Православной Церкви. Весной 1938 г. он подал в отставку с поста воеводы из-за несогласия с новым курсом государственной политики в регионе. По его воспоминаниям, после смерти Ю. Пилсудского в 1935 г. бросалась в глаза растущая агрессивность высших военных кругов страны⁶⁴. Захват православных церквей, обращение населения Волыни в католичество вызывали негодование православных украинцев, разжигали неприязнь и ненависть к Польше, выставляли ее «к позорному столбу международного общественного мнения»⁶⁵.

Новая администрация воеводства во главе с А. Гауке-Новаком придерживалась мнения, что в Православной церкви на Волыни утвердился украинский национализм, православная консистория в Кременце стала «рассадником и очагом украинской сепаратистской мысли», многие ее сотрудники демонстрируют «украинский

62. Ibidem.

63. Ibid., К. 209.

64. Józewski, H. (1982) "Zamiast pamiętnika", *Zeszyty Historyczne*, Nr 60. S. 86. Paryż: Instytut Literacki.

65. Ibid., S. 87.

шовинизм» и враждебное отношение к польскому государству⁶⁶. «Рассадником» украинского национализма считалась также Православная духовная семинария в Кременце.

Поэтому, как утверждал волынский чиновник, региональные власти стремятся воспрепятствовать дальнейшей украинизации Православной церкви и создать условия для более терпимого отношения к польскому языку в православных богослужениях⁶⁷. В целом подчеркивалась необходимость ускорения полонизации воеводства. Для этого предлагалось увеличить количество римско-католических священников, начать полномасштабное строительство храмов и часовен, создать новые римско-католические приходы, возвращать «русифицированных» поляков в римо-католицизм, проводить ревиндикацию бывших католических храмов, переделанных в православные⁶⁸.

Чиновник отмечал доброжелательное отношение волынских властей к мероприятиям польских общественных организаций (Общество развития восточных земель, Союз загородовой шляхты) по ревиндикации «душ», потерянных в годы разделов I Речи Посполитой в пользу русского православия. Все эти усилия должны были теснее связать восточные земли с польским государством⁶⁹.

Важной задачей администрации он называл превращение Православной церкви на Волыни в «действительно польскую»⁷⁰. Для этого предполагалось заменить секретаря Духовной консистории, представителя украинского национального движения И. Власовского (протезе прежнего воеводы⁷¹) на поляка православного вероисповедания. Администрация планировала добиваться ликвидации православной семинарии в Кременце, последовательно стремиться к полонизации Православной церкви⁷². По мнению

66. AAN. Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385. K. 197 [<https://searcharchives.pl/2/14/0/5/385#tabSkany>, доступ от 15.01.2018].

67. Ibid., K. 198.

68. Ibid., K. 201.

69. Ibid.

70. Ibid., K. 202.

71. *Борисенко Е.Ю.* Концепции «украинизации» и их реализация в национальной политике в государствах восточноевропейского региона (1918–1941 гг.). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2015. С. 358.

72. AAN. Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385. K. 202 [<https://searcharchives.pl/2/14/0/5/385#tabSkany>, доступ от 15.01.2018].

чиновника, на место чисто формального исполнения постановлений о служебном языке и молитвах о процветании Польши должно прийти глубокое понимание представителями православной иерархии фундаментальных принципов декрета 1938 г.⁷³

В этой связи волынский чиновник обращал внимание на то, что до сих пор в дни государственных праздников богослужения о процветании Польши проводились формально и заметно отличались от богослужений, связанных с украинскими памятливыми датами или праздниками. По случаю государственных праздников церковные власти не проявляли особых стараний в оповещении населения о предстоящих богослужениях, не стремились побудить верующих принять в них участие. В результате службы проходили без широкого участия прихожан. Пастырские послания митрополита, издававшиеся на польском языке, переводились и читались только по-украински. Молитвам не хватало глубокого содержания и знаков преданности Польше. Когда же речь шла об украинских памятных датах и праздниках, богослужения готовились «со всем пиететом», население широко оповещалось о предстоящем мероприятии. Сами службы сопровождались проповедями, а иногда и сбором средств на неопределенные и скорее всего нежелательные, по мнению чиновника, цели⁷⁴.

В волынской администрации планировали также добиваться ревизии молитвословов, использовавшихся в Православной церкви. Большинство духовенства, по оценке чиновника, пользовалось молитвословами, изданными в Москве и Киеве, содержащими молитвы за царя, такие обороты, как «всёя России чудотворцы». Такие молитвословы предлагалось удалить из церквей и монастырей⁷⁵.

Поднимался вопрос о необходимости унификации церковного календаря. По мнению чиновника, юлианский календарь наряду с языком и алфавитом сильнее всего подчеркивал обособленность православного населения от польского. Пока же эта унификация не произошла, предлагалось подвергнуть ревизии действовавший православный календарь и удалить из него русских святых покровителей, а также некоторые праздники, например, день Казанской иконы Божией Матери, «победительницы ляхов»⁷⁶.

73. Ibid., К. 203.

74. Ibid.

75. Ibid.

76. Ibid.

Важным направлением своей работы администрация считала активную, хотя и тайную, поддержку Союзов православных поляков, которые планировалось создавать в волынских городах. Давление со стороны самого православного сообщества на Церковь в целях изменения господствовавших в ней отношений называлось не менее важным, чем бдительность и позиция региональных властей⁷⁷.

Подводя итог работе конференции, прошедшей 14 февраля 1939 г., руководитель департамента вероисповеданий Министерства вероисповеданий и образования подчеркнул, что главной задачей властей является полная государственная ассимиляция православного населения и усиление экспансии польской культуры на востоке страны⁷⁸. Следует интегрировать православных в Польшу, а не в Украину или Россию, указывал чиновник. Наиболее «податливым» в этом отношении он считал население Гродненского, Белостокского, Полесского и Новогрудского воеводств (см. рисунок 1. «Польская Республика 1923–1939. Конфессии»⁷⁹). Важную роль в деле полонизации должно было сыграть использование польского языка на уроках Закона Божия в школах, богослужениях и проповедях. Министерство планировало издание на польском языке Евангелия, православных молитвословов, песенников и календарей. Была организована работа по написанию школьных учебников, посвященных православной религии.

Чиновник указывал на необходимость устранения русского языка из богослужений и проповедей. Если не было возможности произносить проповеди по-польски (из-за незнания населением польского языка), то рекомендовалось использовать местный диалект. Когда речь шла о «так называемом белорусском диалекте», то следовало использовать наречие, близкое к польскому, а не русскому языку. Следовало стремиться к возвращению к «чистой старославянской форме» проведения литургии⁸⁰.

77. Ibid.

78. Ibid., К. 216.

79. Карта взята с сайта «Włącz Polskę». Легенда карты переведена на русский язык автором. Материал используется согласно лицензии Creative Commons (CC BY-SA) [<http://wlaczpolske.pl/index.php?etap=10&i=1243>, доступ от 05.08.2019].

80. AAN. Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385. К. 202 [<https://searcharchives.pl/2/14/0/5/385#tabSkany>, доступ от 15.01.2018].



Рисунок 1. Польская Республика 1923–1939. Конфессии

По поводу ситуации на Волыни руководитель департамента признавал, что у значительной части православного населения в этом воеводстве сложилось сильное украинское самосознание и поэтому трудно рассчитывать на формирование у этого населения польской идентичности⁸¹. Однако чиновник считал полезным «аккуратно и постепенно» вводить в литургию старославянский язык.

Особое внимание в министерстве уделялось трем северным поветам (уездам) Волыни: Сарненскому, Ковельскому и Любомльскому. По мнению чиновника, они дают возможность ограничить украинскую экспансию в северо-восточные районы страны. В связи с этим ставилась задача быстро ликвидировать в данных поветах «излишки украинизма» и способствовать их полонизации⁸².

81. Ibid., К. 217.

82. Ibid.

Руководитель департамента прокомментировал и такой острый вопрос, как ревиндикацию «польских душ» на Волыни. По его словам, эта деятельность основывалась на положении, что по причине далеко продвинувшейся украинизации православия «высекание» польского элемента из среды местного населения было возможно только путем его предварительного перевода в римо-католицизм⁸³. Министерство считало обоснованным такой подход и высказывало возражения лишь по поводу способа проведения ревиндикации. Подчеркивалось, что государственная власть не должна выступать в качестве миссионера. Для этнически смешанного населения восточных земель это было бы равнозначно тому, что поляком может быть только католик. Это называлось чрезвычайно вредным, поскольку делало невозможным реформу православия изнутри. Ревиндикация, навязанная властями, давала слабые и чисто формальные результаты, поэтому предлагалось передать осуществление таких мероприятий церковным институциям и общественности⁸⁴. Местные власти должны были обратить внимание на возможность создания типа «православного поляка», которого следовало окружить доброжелательной опекой государства⁸⁵.

Таким образом, проанализированные материалы наглядно иллюстрируют практическую деятельность польских властей по усилению государственного контроля за Православной церковью и паствой в конце 1930-х гг. «Новый этап» государственной политики в отношении православия был продиктован опасениями польской правящей элиты перед лицом угроз, исходивших с востока. Польские политики были убеждены, что Советская Россия будет использовать конфессиональный фактор для ослабления и дестабилизации польского государства. Из документов видно, что важным стимулом для осуществления политики полонизации православия был также страх перед украинским и белорусским национальными движениями, представлявшими угрозу территориальной целостности Польши.

В целях устранения или нейтрализации этих угроз осуществлялись меры, призванные укрепить польское национальное и государственное начало в восточных регионах страны. Поскольку

83. Ibid., К. 219.

84. Ibid.

85. Ibid., К. 220.

жесткие формы ревиндикации способствовали росту антипольских настроений на востоке страны, вызывали негативную реакцию международного общественного мнения, то власти стремились использовать также более тонкие инструменты воздействия на православие, призванные обеспечить его полонизацию «изнутри». Ускорению интеграции православного населения в польское общество и государство должно было способствовать вытеснение русского языка из жизни Православной церкви и паствы, внедрение польского языка в православную богослужебную практику и образование, разрыв связей православного сообщества Польши с русским культурным пространством, строгий государственный контроль за подготовкой и деятельностью православных священников. Важная роль в деле укрепления «польского элемента» на востоке страны отводилась Римско-Католической церкви, которую власти подталкивали к активизации миссионерской деятельности. Политика полонизации православия была рассчитана на долгосрочную перспективу, но была прервана началом Второй мировой войны.

Библиография / References

Архивные материалы / Archival materials

Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN).

Zesp. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie (2/14/0). Jedn. 385 [<https://searcharchives.pl/2/14/0/5/385#tabSkany>, доступ от 15.01.2018].

Нормативно-правовые документы / Legal documents

Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Dziennik Ustaw. 1938. Nr 88. Poz. 597 i 598. [<http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19380880597/O/D19380597.pdf>, доступ от 23.01.2018].

Воспоминания / Memories

Józewski, H. (1982) “Zamiast pamiętnika”, *Zeszyty Historyczne*, Nr 59: S. 3–163; Nr 60: S. 65–157. Paryż: Instytut Literacki.

Rataj, M. (1965) *Pamiętniki*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Литература

Берташ А. Православная церковь в Польше и русская эмиграция до Второй мировой войны. Общий обзор и судьбы русских храмов. 16.02.2016 [<http://www.bogoslav.ru/text/4861337.html>, доступ от 15.02.2018].

Борисенко Е.Ю. Концепции «украинизации» и их реализация в национальной политике в государствах восточноевропейского региона (1918–1941 гг.). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2015.

- Борисёнок Е.Ю.* Несоветская украинизация: власти Польши, Чехословакии и Румынии и «украинский вопрос» в межвоенный период. М.: Алгоритм, 2018.
- Бортник Л.В.* Участь Корпусу охорони прикордоння в акції «ревідикації» другої половини 1930-х рр. на Волині у контексті суспільно-політичної та національної політики Другої Речі Посполитої // Гуржівські історичні читання. 2014–2015. Випуск 8–9. С. 143–146.
- Гудь Б.* Політика «ревідикації» на Холмщині і Волині 1937–1938 рр. та її наслідки для українсько-польських стосунків // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Львів: Ін-т українознавства НАНУ, 2012. Вип. 21. С. 256–266.
- Крамар Ю.* Українсько-польські міжконфесійні стосунки на Волині напередодні Другої світової війни // У пошуках правди: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції «Українсько-польський конфлікт на Волині в роки Другої світової війни: генезис, характер, перебіг і наслідки», Луцьк, 20–23 травня 2003 р. Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки. 2003. С. 67–75.
- Крамар Ю.В.* Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.): автореф. дис ... д-ра іст. наук. Львів, 2015.
- Кучерена М.* Українська проблема в політиці Другої Речі Посполитої і в концепціях та діях українських політичних сил у міжвоєнний період // Україна–Польща: важкі питання. Матеріали XI Міжнародного семінару істориків «Українсько-польські відносини під час Другої світової війни». Варшава, 26–28 квітня 2005 року. Варшава, 2006. Т. 10. С. 155–190.
- Миронович А.* Ревиндикация православных церквей во II Речи Посполитой. 23.01.2018 [<https://zapadrus.su/zaprus/istbl/1799-revindikatsiya-pravoslavnykh-tserkvej-vo-ii-rechi-pospolitoy.html>, доступ от 08.07.2018].
- Польша в XX веке: очерки политической истории. М.: Индрик, 2012.
- Стоколос Н.Г.* Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918–1939 рр.) щодо православної церкви й українців // Український історичний журнал. 2005. № 5. С. 59–81.

Literature

- Bertash, A. (2016) "Pravoslavnaia Tserkov' v Polshe i russkaia emigratsiia do Vtoroi mirovoi voiny. Obshchii obzor i sud'by russkikh khramov" [The Orthodox Church in Poland and the Russian emigration before the Second World War. General overview and the fate of Russian churches] [<http://www.bogoslov.ru/text/4861337.html>, accessed on 15.02.2018].
- Borecki, P. (2005) Prześladowania religijne prawosławnych w II RP [Religious persecution of Orthodox Christians in the Second Polish Republic] [<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4321>, accessed on 5.03.2018].
- Borisenok, E. (2015) «Konceptsii "ukrainizatsii" i ikh realizatsiia v natsional'noi politike v gosudarstvakh vostochnoevropeiskogo regiona (1918–1941 gg.)». Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora istoricheskikh nauk. Moskva, 2015 [The concepts of «Ukrainization» and their implementation in national politics in the states of the Eastern European region (1918–1941)], Dissertation, Institut slavianovedeniia RAN, Moscow, Russia.
- Borisenok, E. (2018) Nesovetskaya ukrainizatsiia: vlasti Pol'shi, Chekhoslovakii i Rumynii i "ukrainskii vopros" v mezhoennyi period [Non-Soviet Ukrainization: the authorities of Poland, Czechoslovakia and Romania and the "Ukrainian issue" in the interwar period]. Algoritm, Moscow, Russia.

- Bortnik, L.V. (2014–2015) “Uchast’ Korpusu okhoroni prikordonna v aktsii «revindikatsii» drugoi polovini 1930-kh rr. Na Volini u konteksti suspil’no-politichnoi ta natsional’noi politiki Drugoi Rechi Pospolitoi” [Participation of Border Protection Corps in Action of Orthodox Churches Recovery in the Second Half of the 1930s on Volyn Territory in Context of Public and National Policy of The Second Polish Republic] *Gurzhiius’ki istorichni chitannia* 8–9: 143–146.
- Gud’, B. (2012) “Politika «revindikatsii» na Kholmshchini i Volini 1937–1938 rr. Ta ii naslidki dla ukrains’ko-pol’s’kikh stosunkiv” [The policy of Orthodox Churches Recovery in Kholm region and Volynia in 1937–1938 and its consequences for Ukrainian-Polish relations], in *Ukraina: kul’turna spadshchina, natsional’na svidomist’, derzhavnist’*, pp. 256–266. vol. 21. L’viv: In-tu krainoznavstva NANU.
- Kramar, Yu. (2003) “Ukrains’ko-pol’s’ki mizhkofesiini stosunki na Volini naperedodni Drugoi svitovoi viini” [Ukrainian-Polish interdenominational relations in Volynia on the eve of the Second World War], in *U poshukakh pravdi: Zbirnik materialiv mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «Ukrains’ko-pol’s’kii konflikt na Volini v roki Drugoi svitovoi viini: genezis, kharakter, perebig i naslidki»*, Luts’k, 20–23 travnia 2003 r., pp. 67–75. Luts’k: RVV «Vezha» Volin. derzh. un-tu im. Lesi Ukrainki.
- Kramar, Yu.V. (2015) *Natsional’no-kul’turna ta religiina politika uriadiv Pol’shchi na Volini (1921–1939 rr.)* [National cultural and religious policy of the governments of Poland in Volynia (1921–1939)] Extended abstract of Dissertation, the Ivan Franko National University of Lviv.
- Kucherepa, M. (2006) “Ukrains’ka problema v polititsi Drugoi Rechi Pospolitoi i v kontseptsiiakh ta diiakh ukrains’kikh politichnikh sil u mizhvoennii period” [The Ukrainian Problem in the Second Polish Republic Policy and in the Concepts and Actions of Ukrainian Political Forces in the Interwar period], in *Ukraina–Polshcha: vazhki pitannia. Materiali XI Mizhnarodnogo seminaru istorikov «Ukrains’ko-pol’s’ki vidnocini pid chas Drugoi svitovoi viini»*. Varshava, 26–28 kvitnia 2005 roku, pp. 155–190. vol. 10. Warsaw.
- Mironovich, A. *Revindikatsiia pravoslavnykh tserkvei vo II Rechi Pospolitoi* [The Recovery of Orthodox Churches in the Second Polish Republic] [<https://zapadrus.su/zaprus/istbl/1799-revindikatsiya-pravoslavnykh-tserkvej-vo-ii-rechi-pospolitoj.html>, accessed on 08.07.2018].
- Papierzyńska-Turek, M. (1976) Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927 — sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne [The Orthodox Church in Poland in the years 1918–1927 — legal situation and internal conflicts], *Dzieje Najnowsze*. R. 8 z. 3: 15–32.
- Pol’sha v XX veke: ocherki politicheskoi istorii* [Poland in the Twentieth Century: political history essays] (2012). Moscow: Indrik.
- Stokolos, N.G. (2005) “Politika uriadiv mizhvoennoi Pol’shchi (1918–1939 rr.) shchodo pravoslavnoi tserkvi i ukrainsiv” [The policy of governments of interwar Poland (1918–1939) concerning Orthodox Church and Ukrainians], *Ukrains’kii istorichnii zhurnal*. 5: 59–81.
- Wynot, E.D. (2015) *The Polish Orthodox Church in the Twentieth Century and Beyond: Prisoner of History*. London, Lexington Books.
- Zubowski, P. (2017) Władze wojskowe, cywilne i kościelne a problem cerkwi prawosławnych w II Rzeczypospolitej — stadium na przykładzie świątyni Suwałk, Łomży i Augustowa [Civil, military and Church authorities and problem of Orthodox churches in the Second Polish Republic — a study illustrated with an example of churches at Suwałki, Łomża and Augustów], *Dzieje Najnowsze*. R. 49 z. 4: 135–163.



Smolkin, Victoria (2018) *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. — 339 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-285-292>

Эта книга о том, как советская власть, опустошив «святое место», занятое религией, пыталась заполнить его каким-то аналогом. Таким аналогом стал, по мысли автора, научный атеизм. Автор описывает эти попытки последовательно, с начала до конца, с революции 1917 г. и до распада СССР, учитывая разные модификации атеизма как мировоззрения и институционального проекта. Это первое исследование советского атеизма как целостного феномена, как системы взглядов и политических практик. Смолкин опирается на разнообразные документы, прежде всего на архивы и прессу, но также и некоторые литературные и академические тексты советского времени, мемуары и проч.

Главная мысль, озвученная вначале как гипотеза и в конце как вывод: «советскому коммунизму так и не удалось преодолеть религию и создать атеистическое общество» (р. 10). Не кажется

ли такая постановка вопроса — не говоря пока о возможных ответах на него — несколько неадекватной? Едва ли имеет смысл предполагать, что подобное уничтожение религии было вообще возможным. Не звучит ли этот вывод не как постановка проблемы, но как вердикт большевистским догматикам, «воинствующим безбожникам» с горящими глазами или застегнутым на все пуговицы мрачным профессорам из Института научного атеизма при ЦК КПСС? Это могло прозвучать, например, так: «Вы хотели создать атеистическое общество — не смогли; теперь вот, видите, религия выжила, вернулась».

Смолкин права: коммунистические идеологи верили в полное исчезновение религии: и в 1920-м, и в 1940-м, и в 1960-м... пожалуй, в 1980-м уже не так беззаветно. Но, так или иначе, для нас, изучающих историю советской религиозности и советского массового сознания вообще, вопрос

об исполнении или крахе марксистских пророчеств не так важен. Нам важнее понять, *что* именно произошло с религией как суммой практик, норм, идей и эмоций; *как* именно религия изменилась; *что* именно вступило с религией в соперничество за «святое место», которое не могло остаться пустым; и каковы были результаты этого соперничества к концу советской власти.

При такой постановке вопроса история атеизма, столь обильно документированная в книге Смолкин, будет звучать несколько иначе. И здесь намечаются два поворота. Во-первых, мы будем различать атеизм как *отрицание* религии (согласно этимологии) и атеизм как *позитивную*, полновесную идеологию со своими постулатами и практиками. Это разделение Смолкин четко формулирует. «Большинство советских людей были безразличны к атеизму как идеологии», пишет она во введении (р. 10), и впоследствии прослеживает всю цепочку усилий, всегда неудачных, нацеленных на создание атеизма как позитивной жизненной стратегии. Немного увлекаясь этой идеей, Смолкин как бы оставляет за кадром то, что как раз и является самым главным в атеистическом проекте — его разрушительную силу. Неверно просто сказать, что «атеизм так и не вытеснил религию»; но надо констатировать тот простой факт, что негативный,

разрушительный а-теизм обладал мощной энергией, и он таким глубочайшим образом повлиял на религию, либо решительно ослабив ее, либо заставив ее сильно измениться. В этом смысле советский опыт был, в прямом смысле слова, опытом глубокой секуляризации — сопоставимой, хотя и иной по формам и без совпадения в ритме, с подобным же вектором в большинстве западных и некоторых других странах. (Даже если автор прав, что «секуляризм», который в западном академическом языке ассоциируется с либеральными режимами, с трудом вписывается в советскую историю — pp. 7–8.) Согласно этому вектору, поколения советских жителей становились все более «атеистическими» с каждым десятилетием — даже несмотря на некоторые зигзаги времен Второй мировой войны или оживление 1970-х. Смолкин пишет, что к 1960-м годам пришло понимание, что «религия была не социально-маргинальным пережитком сектантов и старушек, но скорее гибким и динамичным феноменом, укорененным в современной советской жизни (р. 107). Такой вывод кажется преувеличением. Конечно, «создать атеистическое общество» или «полностью преодолеть религию» не удалось, это верно, это было бы невозможно; но атеизм был той жестокой силой, в которую воплотился неотвратимый ход модерной истории.

Второй поворот в этой цепочке общих суждений состоит в следующем: заменить «святое место» должен был, на мой взгляд, не атеизм, а коммунистическая (или «марксистско-ленинская») идеология во всем своем блеске и нищете. Атеизм был только ее вспомогательной частью, притом отрицающей и отрицательной. Кажется преувеличением утверждение, что «атеизм был задуман как центр нормативной системы всего советского порядка (“Atheism was cast as the normative center of the new Soviet order” — р. 28.) Создание «позитивного» атеизма — «атеистического мировоззрения» — было изначально делом неактуальным, ибо новое «мировоззрение» включало в себя нормативно прописанные и тысячекратно проговоренные идеологические симулякры, такие как «истмат», «диамат», «политэкономия» и «научный коммунизм»; эти симулякры были дополнены системой «классовой морали», отрицающей все прочие принципы нормативности; и, наконец, эти симулякры были оркестрованы огромной системой государственной обрядности и символики. Верно поэтому, что религия для советского режима была политическим и идеологическим препятствием, ибо советский проект стремился к абсолютному монизму и не мог терпеть множественности.

Смолкин вносит в эту картину важные новые акценты. Она обращает внимание именно на попытки — по крайней мере, попытки — создания того самого «позитивного атеизма». В довоенный период, впрочем, разрушительный и репрессивный атеизм был явным приоритетом. Смолкин верно подмечает, что сначала большевики атаковали институты, игнорируя живую религиозность (р. 32), и только позднее перенаправили свои усилия на вязкий «отсталый» быт, противопоставив ему бодро-просветительское насаждение *культуры* в исполнении «Союза воинствующих безбожников».

Далее Смолкин кратко описывает отказ от антирелигиозной риторики и политики в годы войны и первые послевоенные годы. Затем — новый поворот хрущевского периода: парадоксальное сочетание оттепели и новых антирелигиозных гонений. Автор распутывает этот узел совершенно точно: хрущевская элита интерпретировала антисталинизм в духе возвращения к аутентичному ленинизму — а значит, отказу от позднесталинских компромиссов с религией (р. 60). Хрущевское наступление было тотальным — оно било и по институтам, и по народной религии, которая виделась как умирающая идеология темных женщин из отсталой деревни, уже обреченной и в силу ускоренной ур-

банизации, и в рамках объявленного рывка к коммунистической утопии.

Начиная с Хрущева и далее «идеологическая работа» становится центральной, всеохватывающей и рутинной частью советского проекта. Больше всего Смолкин интересуется менее изученный позднесоветский период, и здесь автор предъясняет много новых источников. Она тонко показывает, как в этот поздний период — с начала-середины 1960-х годов — проблематика религии и атеизма дифференцируется, становится гораздо более сложной, чем в период большевистского авангардизма, сталинского прагматизма, и даже вопреки хрущевскому утопическому проектированию начала 1960-х. Поздний период действительно иной, ибо сложность общества в целом и сложность его реакций на коммунистический проект («сложная субъективность», как пишет Смолкин — р. 7) стали, особенно после разоблачений «оттепели», выстраданным и уже неустрашимым опытом.

В этой сложной новой атмосфере прямолинейный догматический атеизм становится беспомощным. Подробно описанный автором знаменитый «космический аргумент» (никаких богов в завоеванном космосе не обнаружилось!), даже несмотря на потрясающий эффект само-

го факта научного прогресса, кажется все более нелепым и плакатно-карикатурным. Идеологи понимают, что примеры космонавтов как образцов атеистов и планетария как истинного храма, да и вообще сухая логика науки (без дополнительного страха прямых репрессий, как в 1930-е годы) — уже не действует, что нужно обращать внимание на эмоции, на тонкие психологические механизмы религиозности (pp. 99, 156–7). Как сделать так, чтобы «диалектический материализм» был не только абсолютно непроверяем, но и эмоционально достоверен — так, как эмоциональна вера? (р. 99ff). Вдруг всплывают письма советских граждан, неожиданные и скандальные для твердолобых идеологов, но значимые для более тонких и прагматичных чиновников, — письма, в которых религиозные реакции на прогресс оказываются гораздо менее однозначными, когда снимается школьная дихотомия религия *versus* наука; когда научные и религиозные картины мира уже не исключают друг друга, а со-положены и разведены каждая по своей сфере — сфере «материального» и сфере «духовного»; когда даже проскакивают давно спрятанные в толще российской культуры интуиции о созвучии коммунистического и христианского идеалов... (pp. 101–105, *passim*).

Признание «сложной субъективности» делает необходимой постепенную перестройку всего атеистического проекта. Религия перестает восприниматься только как сумма суеверий малограмотных сельских женщин. *Homo soveticus* должен быть полноценной альтернативой *homo religiosus*. Все чаще звучит в позитивном ключе отвоеванное у религии понятие «духовность». Кулуарные дискуссии вокруг хрущевской партийной программы, всплывающие из изученных автором архивов, содержат интересные рассуждения идеологов о уже большей терпимости к «общечеловеческой морали», о «духовном преображении» человека будущей коммунистической эпохи (р. 108), о новых формулах модельного советского человека, с «гармоничным сочетанием... духовного богатства, моральной чистоты и физического совершенства» (р. 110).

Смолкин тонко отслеживает появление этих новых интонаций. Опираясь на размышления отдельных «профессиональных атеистов», она показывает все более частые призывы убеждать верующих тактично, без давления и напора. Враждебных классов больше нет, «верующие» — такие же «советские люди», как и все прочие (политическое диссидентство еще не стало реальностью), и поэтому им надо тактично втолковывать правильное

мировоззрение — так рассуждает партийный идеолог Леонид Ильичёв в 1963 г. (р. 123). Главное пропагандистское общество «Знание» проводит в том же году конференцию «Формирование и развитие духовной жизни коммунистического общества». Наконец, идеологи все больше призывают «не пренебрегать» вопросами семьи и повседневной жизни «советских людей» (р. 127). В конце концов, указывает Смолкин, появляется интерес к экзистенциальным вопросам, к осмыслению места (индивидуального) человека в этом мире (р. 138ff). Конечно, не будем забывать: «трудовой коллектив» и «производство» остаются, несомненно, ключевыми тегами идеологии, центральными источниками нормативности, воистину «святыми местами», функционально аналогичными прежней религиозной общине — и все же поворот к частной жизни и индивидуальной глубине все более просвечивает сквозь толщу тоталитарных клише. И тут уже без «социалистической духовности» никуда не деться...

Так же как и без «социалистической обрядности». Смолкин посвящает этой теме главу 6, показывая, как раннее большевистское презрение — за некоторыми проницательными исключениями — к частным ритуалам, ритуалам жизненного цикла по-

степенно сменяется осознанием их аффективной значимости и попытками восполнить опустевшее «святое место» старых религиозных обрядов новыми «социалистическими». Смолкин описывает Первую Всесоюзную конференцию, посвященную социалистическим обрядам, в мае 1964 г. Похоже, именно в этой сфере советская идеология оказалась наиболее беспомощной, и, в конце концов, ничего, кроме Дворцов бракосочетания с неизменным маршем Мендельсона, изобрести так и не удалось.

Наконец, примерно в то же время происходит (воз)рождение науки о религии, хотя и в рамках марксистской догматики; превращение религии в объект исследований с помощью обычных методологических процедур. Не разрушать, а сначала понять. Наука отслаивается от идеологии. (Фигура знаменитого религиоведа Александра Клибанова, 1910–1994 — ярчайший пример этого процесса.) «Идеологические жрецы», хотя и по-прежнему оглушенные марксистской догматикой, все чаще выискивают тонкие дискурсивные зазоры и люфты для новых интерпретаций железных догм (р. 111). Смолкин демонстрирует это на примере Института научного атеизма, созданного в январе 1964 г. — проекта, который кажется изначально мертворожденным в силу его тупиковой амби-

валентности на границе между идеологией и наукой, что проявлялось во взаимном непонимании пропагандистов и ученых в ходе финансируемых институтом исследований — например, масштабного исследования религиозности в Пензенской области в 1967–1969 гг. (р. 162ff), — все это Смолкин подробно документирует архивными материалами (глава 4).

Так называемый «научный атеизм» оказывается сложным феноменом, неким лабиринтом с разными, иногда неожиданными выходами — то ли к прямой пропаганде против религии, то ли к науке о религии; то ли к некоей «социалистической духовности», а то и к признанию индивидуальной духовности как таковой; и, наконец, иногда просто — к интересу к религии в самом прямом смысле.

Рост религиозной чувствительности в 1960-е, но особенно в следующем десятилетии, и особенно в больших городах, конечно, не отменяет секуляризации как главного тренда; но здесь уже — явное свидетельство постепенного выхолащивания не только «научного атеизма», но и всей идеологической конструкции. Смолкин показывает это на примере подробного и умного разбора повести Владимира Тендрякова «Апостольская командировка», опубликованной в «Науке и религии» в 1969 г.

и вызвавшей строгие окрики догматиков и сочувственный интерес новых богоискателей (pp. 195ff).

Религиозная чувствительность вписывается в общую консервативную трансформацию режима: если прямой интерес к религии как таковой остается подпольной девиацией, то само *социалистическое*, т. е. разрешенное, допустимое и заполняющее собой все публичное пространство, все более утрачивает преобразовательную динамику и становится все более открытым к религиозному. Важнейшими знаками этого сдвига, как правильно указывает автор, являются, во-первых, «деревенская проза», и, во-вторых, возвышение ВООПИиКа (Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры), в рамках которого религия провозглашалась неким эпифеноменом «национального наследия». Был ли этот смысловой поворот скрытой легитимацией религии или, напротив, попыткой режима перекодировать религию в культуру («святые нашей родины») (p. 201)? Автор не дает прямого ответа, но, пожалуй, он и невозможен — похоже, имело место и то и другое¹.

1. См. на эту тему: Kelly, Catriona (2016) *Socialist Churches: Radical Secularization and the Preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988*. Northern Illinois University Press.

Мне кажется, здесь следовало бы сделать следующий акцент: на «святое место», из которого была изгнана религия, все более претендовало *национальное* (между прочим, не только в России, но и в других частях империи); оно все более успешно конкурировало с (подчеркнуто глухой к национальному) коммунистической идеологией, вытесняло ее. Выхолощенная идеология была лишена той достоверной и почвенной материальности, которая в полной мере присутствует в нации; и, по ходу дела, религия была отчасти реабилитирована в качестве одного из признаков традиции и почвы, в качестве «национального достояния».

Таких консервативных разворотов к нации и традиции — вопреки не прерывавшейся коммунистической риторике — в советской истории было два: один с середины 1930-х при Сталине и второй с середины 1960-х при Брежневе. У Смолкин есть нетривиальная гипотеза, которая помогает объяснить эти консервативные развороты (а отчасти даже — распад советской системы и постсоветскую траекторию России). Она противопоставляет две политические реальности — *партию* и *государство* — и пишет: «[Советское] государство никогда не было полностью сводимо к партии» (“The state was never subsumed by the party” — p. 245). Эта догадка в книге не развива-

ется — ни эмпирически, ни теоретически; между тем, она кажется интересной. Российское государство как глубинная политическая традиция *à longue durée* время от времени выходила на поверхность, напоминала о себе, иногда бросая вызов партийной структуре, которая стремилась подмять ее под себя и поглотить ее до полного отождествления. Отсюда — консервативные реакции, особенно при Сталине и Брежневе. Отсюда — возрождение имперской бюрократической культуры, частичное восстановление традиционной символики и, в этом же ряду — нарастание дискурса о «духовности» и «моральном кодексе», с поисками почти невозможного синтеза «традиционных ценностей» с коммунистической утопией. И, разумеется, главное — вышеупомянутое оживление национальной и патримониальной повестки, растущее доминирование «национального» в конкуренции за «святое место».

Если возможно углубление проблематики этой книги, то в сторону анализа экзистенциальных эффектов веры и неверия для простых советских людей (то, что, как сказано выше, почувствовали идеологи 1960-х). В другой публикации Смолкин рассуждала о том, как коммунисты говорили о смерти: сначала полностью игнорируя проблему, а затем неуклюже и безуспешно пытаясь научить людей умирать

атеистами, вытесняя религиозные обряды и идеи². В книге нет развития этого сюжета, но автор намечает пути глубокого разговора. Верно ли, как она утверждает, что атеисты предлагали идею коллективного бессмертия вместо индивидуального бессмертия в христианстве (р. 40)? Наверное, не все так однозначно. В православной традиции достаточно сильны ожидания причастности к сонму усопших и интуиция всеобщего посмертного единения, не говоря уже о соборном духе всего культа в целом.

Но здесь мы должны были бы уже перейти к другой теме, уже проскользнувшей выше в нашей рецензии — теме (воображаемого?) созвучия православной и коммунистической культурных матриц, большевизма как инварианта (или «псевдоморфемы») православия, вечного возвращения, бесконечной диалектической игры тезисов и антитезисов. Автор кратко обсуждает эти гипотезы, не разделяя их; и мы не будем их здесь развивать.

Но что верно, то верно: свято место пусто не бывает.

А.С. Агаджанян

2. Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3–4. 2012. С. 430–463.

Schleiter, Jens (2018) *What Is It Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult*. Oxford University Press. — 344 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-293-301>

По меньшей мере со второй половины XIX века феномен околосмертных переживаний занимает умы исследователей, стремящихся выявить его природу как особого рода опыта. Этот феномен является пограничной областью, за которую традиционно борются естественная наука, религия (прежде всего, христианство) и оккультизм. Различие между этими тремя подходами заключается в отношении к опыту околосмертных переживаний: для представителей естественных наук это субъективный опыт, имеющий психологическую природу; для христиан это, прежде всего, объективный опыт, доказывающий существование загробного суда и имеющий, по большей части, моральное и воспитательное значение; для оккультистов — объективный опыт, расширяющий границы нормального сознания и открывающий для него сокрытый от него духовный мир.

Именно феномен околосмертных переживаний является объектом исследования Йена Шлайтера¹. Будучи специалистом

по истории религии, Шлайтер пишет, что сознательно отстраняется от разговора о природе рассматриваемого опыта, что, по его мнению, также позволяет не затрагивать вопрос о его онтологическом статусе. В конечном счете, об опыте подобного рода проблематично говорить с теми, кто его не испытывал, однако, можно и должно изучать то, как люди говорят об этом опыте, поэтому предметом его исследования стал процесс формирования *дискурса* околосмертных переживаний. Главная цель автора — доказать, что дискурс околосмертных переживаний, популяризированный трудами психологов 1970-х годов, является религиозным дискурсом (р. xv).

Шлайтер ставит в фокус внимания читателя процесс «культурной трансляции топосов» (р. 4) и предлагает вычлнить четыре нарратива в дискурсе околосмертных переживаний (их Шлайтер называет «метакультуры») — христианский, эзотерико-гностический, ок-

Отделение религиоведения и центральноазиатских исследований факультета гуманитарных наук, известен своими трудами, посвященными различным аспектам буддизма.

1. Йен Шлайтер (1966–) — профессор Бернского университета, возглавляет

культурно-спиритуалистический и натуралистический. Шлайтер указывает на сочинение психолога Раймонда Моуди «Жизнь после смерти» (1975) как на квинт-эссенцию рассматриваемого им дискурса. В этой книге Моуди составил список универсальных элементов нарратива, которые, по его мнению, содержатся в известных описаниях околосмертных переживаний. Полемизуя с Моуди, Шлайтер демонстрирует, что выявленные элементы, во-первых, не универсальны, а во-вторых, являются синкретическим результатом длительного процесса взаимодействия выделенных им нарративов данного дискурса.

Вторая и наиболее объемная глава сочинения Шлайтера представляет собой последовательный пересказ содержания сочинений, которые, по его мнению, сыграли важную роль в процессе формирования рассматриваемого им дискурса. Кратко обсуждая проблему соотношения видений в Средние века и Новое время, Шлайтер утверждает, что его предшественники, Кэрол Залески (*Carol Zaleski*) и Питер Динцелбахер (*Peter Dintelbacher*), безосновательно рассматривали околосмертные переживания Нового времени как гомогенную и самостоятельную группу явлений. Не отрицая различия между средневековыми и модернистскими описаниями видений,

Шлайтер, соглашаясь с американским литературоведом Стивеном Гринблаттом, отмечает, что именно в XVI столетии появился новый литературный жанр автобиографии (р. 53). Сосредоточив внимание читателя на автобиографических описаниях околосмертных переживаний, он подчеркивает, что «формирование автобиографического письма было существенным, если не определяющим условием для собирания сообщений об опыте околосмертных состояний» (р. 7). Шлайтер утверждает, что в Новое время дискурс околосмертных переживаний в целом стал более демократичным.

Шлайтер разбирает различные свидетельства, подчеркивая постепенность формирования элементов дискурса, особенно отмечая то значение, которое сыграла в его развитии наука как институт и система знания. Шлайтер обращает внимание читателя на такой элемент дискурса как «интерес к самонаблюдению» (*autoscopic interest*) — испытавшие предсмертный опыт сообщали, что они наблюдали за тем, как их тело пытаются реанимировать врачи (р. 81). По его мнению, этот элемент дискурса возник как следствие развития научного мировоззрения, сформировавшего у человека «отвлеченный интерес научного субъекта эпохи модерна, увлеченного „экспериментом с опытом“» (р. 79). Популяризация техноло-

гического отношения к миру оказывала влияние на образный ряд дискурса, поскольку большинство авторов для выражения опыта околосмертных переживаний пользовалось метафорами инновационных для того времени изобретений, например, метафорами перископа и фотографии. Также Шлайтер отмечает значение использования наркотических веществ, прежде всего опия и гашиша, для формирования отдельных элементов дискурса в начале и середине XIX столетия. Гипотеза «астральной проекции» (*astral projection*), сформировавшаяся в спиритуально-окультурной среде, была призвана объяснить опыт, возникающий при приеме наркотических веществ, как опыт «выхода из тела».

Кроме того, Шлайтер уделяет достаточно места в своей работе исследованию нарратива о «просмотре жизни» (*life-review*) — разновидности предсмертного переживания, содержанием которого является весь пережитый человеком опыт. Шлайтер отмечает, что хотя первые сообщения подобного рода объяснялись в рамках христианской парадигмы, где они рассматривались как часть процедуры божественного суда над душой человека, в Новое время они приобрели также и натуралистическую интерпретацию. Например, английский медик Форбс Уинслоу (1810–1874) предположил, что человеческое сознание сохраняет

все впечатления и способно их актуализировать при помощи особого механизма памяти. Окончательное формирование отчетов об околосмертных переживаниях как нового жанра Шлайтер связывает с сочинением протестантского проповедника Франца Шплитгербера «Сон и смерть» (1866), в котором тот собрал коллекцию свидетельств об околосмертных переживаниях, предлагая их рассматривать как доказательства существования души и посмертного воздаяния (р. 100).

Отдельный параграф второй главы посвящен теософским представлениям о выходе из тела и «астральном путешествии». Шлайтер показывает, что описания опыта выхода из тела и описания опыта околосмертных переживаний «медленно начали смешиваться» (р. 119) во второй половине XIX столетия. В рамках теософской субкультуры, под влиянием французского оккультизма, прежде всего Элифаса Леви, формируется понятие «астральная проекция», которую Шлайтер предлагает рассматривать как «предшественника того, что позднее получит название “внетелесный опыт”» (р. 120). Астральная проекция, хотя и рассматривалась как особая психотехника, считалась одновременно религиозной практикой, открывающей устройство духовного мира. Именно теософия стала проводником рецепции отдель-

ных идей йоги, которая способствовала изменению риторики описаний предсмертных переживаний, в частности, в текстах йоги использовалась не пространственная метафора, говорившая о перемещении души из одного места в другое, но метафора, указывавшая на изменения ее состояния (р. 133).

Еще один параграф второй главы Шлайтер посвящает, прежде всего, парапсихологии, которая внесла наиболее значимый вклад в формирование дискурса околосмертных переживаний, прежде всего, в контексте психологических исследований феноменов «бессознательного», «гипноза» и «сомнамбулического состояния» (р. 136). В парапсихологическом дискурсе можно обнаружить первое упоминание о таком элементе описания предсмертных переживаний как «туннель»: о нем пишет в 1894 году один из подписчиков журнала «Пограничная земля» (*Borderland*), сообщая о своем опыте под хлороформом (р. 140). Кроме того, именно парапсихолога Джона Артура Хилла (1872–1951), по мнению Шлайтера, следует назвать автором широко-распространенного понятия «внетелесные переживания» (*out-of-body-experience*).

В пятом параграфе второй главы Шлайтер специально говорит о роли и значении «Тибетской книги мертвых», перевод

которой, сделанный антропологом Уолтером Эвансом-Венцем (1878–1965) в 1927 году, также способствовал изменению дискурса. Шлайтер специально останавливается на разборе трактовки книги Эвансом-Венцем, стремившимся убедить читателя в реальности «искусства выхода из тела» (р. 156). Подобную теософскую, по определению Шлайтера, интерпретацию можно обнаружить в раннем сочинении Эванса-Венца «Вера в фейри в кельтских странах» (1911).

Как считал Эванс-Венц, «теория кармической проекции», представленная в «Тибетской книге мертвых», хорошо объясняла, почему околосмертные переживания индусов, мусульман, христиан и индейцев различаются в соответствии с их культурными и религиозными установками. Формулируя позицию Эванса-Венца, Шлайтер замечает, что «боги, посмертные планы существования и так далее не являются ни объективной реальностью, ни только лишь психологическими явлениями, они существуют на обыденном (*conventional*) уровне, если их кто-то испытывает» (р. 164–165). Разбирая далее интерпретацию Тибетской книги мертвых К.Г. Юнгом, Шлайтер специально подчеркивает, что в развитии теософского и спиритуально-окультистского дискурса предсмертных переживаний важную роль сыграли и другие

элементы тибетской религиозной культуры, прежде всего, литературный жанр «делог» (*delok, delog*) — к которому относятся сочинения о путешествиях по мирам, описываемым Тибетской книгой мертвых.

В шестом параграфе второй главы Шлайтер обсуждает специфику «консолидации» дискурса в 1930–1960-е годы. В это время понятие «душа» по частоте употреблений постепенно уступает первенство понятию «сознание», как, например, в программной статье Лесли Гранта Скотта «Умирание как освобождение сознания» (1931). Обозначив в этом параграфе вклад в развитие дискурса со стороны оккультных, парапсихологических и психологических школ, Шлайтер сосредотачивает внимание читателя на знаковом сочинении Олдоса Хаксли «Двери восприятия» (*The Doors of Perception*, 1954), по сути, положившем начало т.н. психоделической субкультуре. По мнению Шлайтера, в 1950-е годы «психологические или натуралистические объяснения все еще оказывали маргинальное влияние» на развитие дискурса в связи с господством «научного рационализма, философского эмпиризма, психологии бихевиоризма, неврологии и психиатрии» (р. 184), которые во многом способствовали временному исчезновению дискурса из фокуса публичного внимания.

«Упадок» дискурса около-смертных переживаний как публичной практики, однако, продолжался недолго. В 1960-е годы появляются труды ботаника и геолога Роберта Круколлы (1890–1981), в которых он, преследуя религиозную цель, систематизировал свидетельства, относящиеся к разным видам дискурса предсмертных переживаний. Кроме того, в 1961 году появляется исследование американского парапсихолога Карлиса Осиса (1917–1997), в котором он, основываясь на свидетельствах сиделок и медиков, приходит к выводу, что феномен около-смертных переживаний следует рассматривать как доказательство посмертного существования. Также в седьмом параграфе второй главы Шлайтер разбирает влиятельные труды Ч. Тарга, Т. Лири, Роберта А. Монро, Дж. Лилли, С. Гроффа и других исследователей «измененных состояний сознания». Завершая обзор исторической генеалогии элементов дискурса, Шлайтер критически замечает: хотя Моуди прямо говорил о том, что он не пользовался материалами религиозных и оккультных традиций, проведенный им генеалогический анализ дискурса свидетельствует в пользу именно такой точки зрения.

В третьей главе исследования Шлайтер рассматривает медицинский контекст развития дискурса в 1960–1970 годы: прежде

всего, процесс внедрения в клиническую практику новых технологий, например, аппаратов для искусственной вентиляции легких, а также процесс реификации новых понятий, как например, «смерть мозга». Также Шлайтер связывает актуализацию дискурса предсмертных переживаний в эти годы с внедрением практики транспортировки умирающих в госпитали. Элизабет Кублер-Росс, подготовившая серию интервью с умирающими людьми, говорила об их страхе перед тем, чтобы стать «вещью», чью судьбу будут решать без их участия. Размышляя о констатированном историком Филиппом Арьесом феномене «социальной смерти» в современном госпитале, Шлайтер утверждает, что «деперсонализацию» индивида, которая происходит с ним на больничной койке, можно рассматривать как психологическое состояние, определяющее содержание предсмертных переживаний. В конечном счете, именно эти «две ситуации: пребывание человека в реанимации, возвращенного к жизни, и использование аппарата искусственного дыхания, в состоянии комы, в то время как отключение от оборудования, поддерживающего жизнь, целиком и полностью зависит от решения доктора, — похоже, и были основными сценами в воображении «смерти» и «умирания» в ранние 1970-е» (р. 234).

Кроме того, в третьей главе Шлайтер разбирает влияние практики потребления психоделиков на содержание дискурса предсмертных переживаний, отмечая, что «если говорить на языке понятий трансляции текстов (*text transmission*), отчеты о приеме наркотических веществ загрязняли (*contaminated*) отчеты о предсмертных переживаниях и наоборот» (р. 248). В этой же главе Шлайтер говорит об институциональном изменении религии в 1960-е и 1970-е годы, утверждая, что в это время исследователи особо подчеркивали значение и необходимость личного опыта как условия постижения сущности религии. Это обстоятельство не могло не способствовать обращению исследователей и широкой публики к нарративам о предсмертных переживаниях как свидетельствам об особом роде опыте, позволяющем построить индивидуализированные отношения с сакральным.

В четвертой главе своего сочинения Шлайтер анализирует дискурс о предсмертных переживаниях в целом, и стремится показать, «как определенные топосы и структура нарратива об опыте переживания предсмертных состояний могут действительно рассматриваться как возникающие в конкретной предсмертной ситуации» (р. 261). В этой главе, прибегая к психологической теории, он вводит понятие

«пульс смерти» (*death-x-pulse*), которое указывает на особый механизм сознания, включающий себя в кризисной ситуации, связанной с угрозой жизни индивида. Этот механизм можно охарактеризовать как попытку сознания контекстуализировать и объяснить происходящее и именно он, по мнению Шлайтера, является причиной, из-за которой около-смертные переживания, прежде всего связанные с феноменом «просмотра жизни», обрели религиозную интерпретацию.

Определяя вслед за Никласом Луманом сознание как «ауто-поэзис», Шлайтер подчеркивает, что главной его функцией является само-воспроизведение. При этом, хотя люди и могут вообразить смерть как конец жизни, сознание не может осмыслить свое исчезновение (р. 269). Опираясь на введенное им понятие «пульса смерти», Шлайтер предлагает трактовать феномен «просмотра жизни» как попытку сознания концептуализировать опыт своего исчезновения. Шлайтер утверждает, что человек, испытывая предсмертное переживание, занимает позицию «наблюдателя», отстраняясь от происходящего и рассматривая его как происходящее не с ним, а с кем-то другим. В конечном счете, необходимым условием для включения этого механизма Шлайтер считает переживание страха за собственное существование (р. 276).

Ссылаясь на исследования нейробиологов, Шлайтер указывает, что после остановки сердца наблюдается 30-секундная «высокоорганизованная активность мозга». По его мнению, именно в это время происходит задействование рассматриваемого им механизма психики.

В пятой главе Шлайтер говорит о функциях описаний предсмертных переживаний в религиозном дискурсе, прежде всего о значении этих описаний для индивида, их испытавшего, а также для широкой публики. Снова перечислив в первом параграфе основные элементы исследуемого дискурса, Шлайтер предлагает читателю сосредоточить внимание на четырех аспектах рассматриваемых им функций — онтологическом, гносеологическом, интерсубъективном и моральном.

Обсуждая вопрос о значении описаний опыта, Шлайтер, вслед за Луманом, утверждает, что «наделение значением», если понимать его как особый психический процесс, можно также охарактеризовать как процесс постоянной актуализации возможностей: «значение обеспечивает постоянную доступность мира» (*meaning ensures a continuous accessibility of the world*, р. 294). Соответственно, согласно точке зрения Шлайтера, «значение может рассматриваться как «религиозное», если narra-

тив противостоит фундаментальной неопределенности, которая проистекает из человеческой конечности и смертности» (р. 294). В этом «противостоянии» заключается основная религиозная функция любого нарратива, претендующего на то, чтобы называться «религиозным». Описания предсмертных переживаний, по его мнению, вполне соответствуют предлагаемой им основной религиозной функции нарратива и, заканчивая свое исследование, он разбирает эту функцию в четырех выше отмеченных аспектах.

На последних страницах своего сочинения Шлайтер критикует несколько известных религиозоведческих теорий, прежде всего, когнитивную модель религиозного опыта Энн Тавес и Эггила Аспрема. По его мнению, они не смогли избежать эссенциализации «опыта», рассматривая его как нечто существующее независимо от его интерпретации, в то время как, по мнению автора, их отношения должны быть определены как «процесс постоянного пересмотра качеств и положения» (р. 300, *the process of continuous reattributions and reassignments*). По его мнению, проведенный им исторический анализ дискурса, в конечном счете, опровергает существование «базового опыта» (*core experience*), а его развитие свидетельствует в пользу психологической

теории проекции, согласно которой индивид переносит свои мысли и желания, формирующиеся под влиянием социокультурной среды, на внешний мир. Кроме того, указывая на образ «проводника», регулярно встречающийся в нарративах о предсмертных переживаниях, Шлайтер утверждает, что, поскольку этот образ обычно имеет функцию защитника, его религиозное значение заключается в гарантировании человеку посмертного существования. В конечном счете нарративы о посмертных переживаниях предлагают людям «обретение стратегического знания» (р. 307), позволяющего представить то, что их ждет после смерти, и, таким образом, быть готовыми к событиям будущего. Разбирая характерную для религиозных учений идею божественной «книги», в которую записываются все человеческие поступки (например представление о «Книге жизни» в исламе), Шлайтер говорит, что основная религиозная функция «просмотра жизни», как разновидности такой «книги», согласно рассмотренным им нарративам, заключается, во-первых, в моральном наставлении, позволяющем человеку отличать добро от зла на собственном примере, а во-вторых, в последующем нравственном изменении, приводящим к осознанию необходимости сопереживания (р. 309).

Завершая исследование, Шлайтер отмечает, что само понятие «опыт» содержит в себе, если следовать латинской и греческой этимологии слова (*perīri* — «рисковать», «проходить через опасность»), указание на его «опасную» новизну и, соответственно, изменение индивида, пережившего эту опасность. Ссылаясь на сочинения Питера Гаррисона, посвященные истории понятий «опыт» и «эксперимент» в раннее новое время, Шлайтер напоминает, что в некоторых теориях религии, а также в теологии, личный «опыт» рассматривается как квинтэссенция «религии» и даже как ее необходимое условие. Подобную же роль играет личный опыт в дискурсе предсмертных переживаний, что также указывает на его, по сути, религиозный характер (р. 311).

Следует отметить, что Шлайтер не смог, как обещал в самом начале своего сочинения, обойти стороной вопрос о природе религиозного опыта. Шлайтер выходит далеко за положенную им дискурсивную границу, в последних главах сосредотачивая внимание читателя на собственном понимании религиозного опыта и значении этого опыта для понимания феномена религии. Собственный же взгляд Шлайтера, на мой взгляд, вполне соответствует современному академическому консенсусу, который тем или иным образом принимает на-

туралистический взгляд на природу религиозного опыта.

Также обращает на себя внимание своеобразная «химико-механическая» риторика Шлайтера. Согласно его выражениям, дискурс «формируется» из «элементов», которые могут «смешиваться», а сам дискурс способен «консолидироваться» и даже достигать «финальной конфигурации». Подобные элементы структуралистского подхода к исследованию дискурса, на мой взгляд, могли бы быть выражены яснее, например, их следовало бы перечислить в начале исследования, а в заключении показать их отношения друг с другом в виде диаграммы, таблицы или иного способа наглядного структурирования данных.

Основной теоретический вклад Шлайтера заключается в концептуализации функций нарративов о предсмертных переживаниях. В целом выводы, к которым он приходит, вполне ожидаемы — он считает, что этот нарратив позволяет индивиду справляться с экзистенциальным кризисом, вызванным угрозой его существованию. Однако с исторической точки зрения его исследование представляет безусловный интерес, позволяя увидеть отдельные элементы религиозного опыта в едином потоке разворачивающегося дискурса предсмертных переживаний.

В.С. Раздъяконов



Авторы

Александр Агаджанян — профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия); профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). grandrecit@gmail.com

Андрей Антоненко — магистр религиоведения, Учебно-научный центр изучения религии РГГУ (Москва, Россия). akantonenko1145@gmail.com

Михаил Базлев — магистр религиоведения, аспирант, Учебно-научный центр изучения религии РГГУ (Москва, Россия). mike.bazlev@gmail.com

Максим Булахтин — профессор кафедры государственного и муниципального управления Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия). bulachtin@yandex.ru

Николай Мусхелишвили — профессор, Учебно-научный центр изучения религии РГГУ (Москва, Россия). muskh.symbol@mail.ru

Александр Панченко — профессор факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Россия). aranchenko2008@gmail.com

Владислав Раздьяконов — доцент Учебно-научного Центра изучения религий РГГУ (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Павел Ракитин — старший преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). pavel.rakitin@gmail.com

Данила Рыговский — исследователь факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). danielrygovsky@gmail.com

Михаил Селезнев — доцент, академический руководитель программы «Библистика и история древнего Израиля», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). mgseleznev@gmail.com

Светлана Тамбовцева — младший научный сотрудник, аспирантка ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом); исследователь Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). stambovtseva@eu.spb.ru

Андрей Тютяев — исследователь факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). atiukhtiaev@eu.spb.ru

Екатерина Хонинева — младший научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН; исследователь факультета антропологии, Европейский Университет в Санкт-Петербурге; аспирантка Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого, РАН (Россия). ekhoneva@eu.spb.ru

Сергей Штырков — доцент факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге; старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург). shtyr@eu.spb.ru

Authors

ALEXANDER AGADJANIAN — Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities; Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

ANDREY ANTONENKO — Graduate Student, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). akantonenko1145@gmail.com

MIKHAIL BAZLEV — PhD Student, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). mike.bazlev@gmail.com

MAXIM BULAKHTIN — Professor, Perm State University (Perm, Russia). bulachtin@yandex.ru

EKATERINA KHONINEVA — Junior Research Fellow, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences; Research Associate at European University at Saint Petersburg; PhD Student in Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (Saint Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

NIKOLAY MUSKHELISHVILI — Professor, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). muskh.symbol@mail.ru

ALEXANDER PANCHENKO — Professor, Department of Anthropology, European University at Saint Petersburg; Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia). apanchenko2008@gmail.com

PAVEL RAKITIN — Senior Lecturer, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). pavel.rakitin@gmail.com

VLADISLAV RAZDYAKONOV — Associate Professor, Centre for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

DANIIL RYGOVSKIY — Research Associate, European University at Saint Petersburg (Russia). danielrygovsky@gmail.com

MIKHAIL SELEZNEV — Associate Professor, Academic Supervisor of the Program “Biblical Studies and the History of Ancient Israel”, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). mgseleznev@gmail.com

SERGEI SHTYRKOV — Associate Professor, Department of Anthropology, European University at Saint Petersburg; Senior Research Fellow of the Department of Caucasus, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (Saint Petersburg, Russia). shtyr@eu.spb.ru

SVETLANA TAMBOVTSEVA — PhD Student, Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences; Research Associate at European University at Saint Petersburg (Russia). stambovtseva@eu.spb.ru

ANDREI TIUKHTIAEV — Research Associate, European University at Saint Petersburg (Russia). atiukhtiaev@eu.spb.ru

Аннотации

Александр Панченко, Екатерина Хонинова. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии

Публикуемая подборка статей основана на материалах семинара, посвященного одной из популярных концепций современной антропологии религии — концепции семиотических идеологий Вебба Кина (*Webb Keane*). В отличие от традиционной семиотики, этот подход проблематизирует культурную специфику не самого процесса означения и «расшифровки» знаков как такового, а тем или иным образом эксплицированных представлений о нем. Кроме того, концепция Кина подразумевает, что семиотическая деятельность обладает социальными и историческими особенностями, и, таким образом, задача антрополога состоит в различении и изучении локальных семиотических моделей. В предлагаемых вниманию читателя статьях делается попытка применить этот и близкие ему подходы к различным религиозным культурам современной России. Речь идет и о «традиционных» конфессиях, и новых сообществах, практиках и идеологиях, появившихся в XX или даже в начале XXI в.

Ключевые слова: «семиотические идеологии», Вебб Кин, медиальность, «материальная религия».

Данила Рыговский. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве

В данной статье исследуется сложный характер взаимоотношений енисейских старообрядцев часовенного согласия с современными технологиями. С одной стороны, техника необходима для жизни в условиях гор и тайги, с другой, она является материальным признаком скорого пришествия Антихриста. Автор обращает внимание на то, насколько сильно то или иное устройство представлено в жизни сообщества, в какой форме происходит взаимодействие с ним, в каких контекстах проявляются разные интерпретационные рамки. Технические характеристики устройства, таким образом, становятся проводником религиозного опыта в данной конфессиональной среде.

Ключевые слова: старообрядцы, часовенное согласие, семиотические идеологии, материальная религия, эсхатология, техника.

Андрей Тюхтяев. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве

В статье описывается взаимодействие с сакральными локусами в контексте нью-эйдж паломничества. В социальной теории религии нью-эйдж духовность часто определяется как индивидуализированная форма религиозности в соответствии с тезисом о «приватной религии». Такая интерпрета-

ция основывается на приоритете верований и нарративов по отношению к телесному аспекту религиозного опыта и способам рефлексии над ним. Автор утверждает, что нью-эйдж паломничество не предполагает существования разделяемых большинством участников идентичностей и больших нарративов, но характеризуется наличием общего режима взаимодействия с сакральным, связанной с ним субъектностью, а также низовым прозелитизмом.

Ключевые слова: секуляризация, социальность, нью-эйдж духовность, паломничество, дольмены, телесность, естественные символы, сакральное.

Светлана Тамбовцева. Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеЯСветной Грамоты

Постсоветский культурный ландшафт характеризуется большой популярностью националистических идей и нарративов, использующих конспирологические объяснительные модели и предлагающих различные версии альтернативной истории, в рамках которой особое место занимают представления о языке, которые можно обозначить как «криптолингвистические». В этой статье особенности подобного дискурса проиллюстрированы на примере «ВсеЯСветной Грамоты» — учения об эзотерическом славянском алфавите, кодирующем вселенную. Дискурсивное оформление доктрины и предлагаемые ею интерпретативные механизмы позволяют проследить связь между западным эзотеризмом, историей филологии и национализмом.

Ключевые слова: «ВсеЯСветная Грамота», «Велесова книга», криптолингвистика, арийский нарратив, теории заговора, каббала.

Екатерина Хонинева. Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания

В современном католицизме размышление верующих о своем призвании связано с усвоением интерпретативных навыков, дающих возможность с той или иной степенью уверенности определить волю Бога на свой счет. Процесс распознавания призвания предполагает герменевтическую работу католика как с внутренними состояниями, — сознанием, эмоциями, — так и разного рода внешними свидетельствами, указывающими, что данный жизненный проект есть именно то, к чему призывает Бог. Однако наблюдение знаков Божьего присутствия для католиков еще не означает, что они будут верным образом прочитаны. В локальных семиотических идеологиях расшифровка знаков, посылаемых Богом, осмыслиется как неизбежно субъективный акт. В связи этим главной опасностью для распознающего призвания католика становится интерпретация знаков таким образом, чтобы их значение совпадало с его собственным видением призвания. Церковная власть предлагает решение этой проблемы через культивацию этической саморефлексии и искренности. Метафора искренности как прозрачности, распространенная в российской католической среде,

служит для укрепления моральных обязательств верующего в подотчетности перед Церковью.

Ключевые слова: католицизм, семиотические идеологии, религиозная коммуникация, искренность, этика.

СЕРГЕЙ ШТЫРКОВ. Духовное видение истории как дискурсивный порядок политической эсхатологии: убийство семьи Николая II в поздне- и постсоветской православной историософии

Статья посвящена описанию и анализу ряда аргументационных приемов, используемых для построения исторических нарративов в дискурсивном поле современного российского православия. Одно из основных притязаний дискурсивного порядка любой религии, существующей в современном (модерном) секулярном обществе, заключается в том, что религиозный человек и особенно религиозный профессионал способен или даже обязан видеть в событиях и явлениях окружающей действительности что-то, что недоступно взгляду человека нерелигиозного. На примере истории убийства семьи Николая II автор исследует проблему «двойного дискурса» православного исторического нарратива, в которой рассказ о конкретных действиях тайных сил является необходимым элементом для формирования глобальной метаисторической картины.

Ключевые слова: эсхатология, политическое воображение, современное православие, историософия, конспирология, митрополит Иоанн (Снычев), Николай II.

АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО. Невидимые партнеры и стратегическая информация: ченнелинг как семиотическая идеология

Один из важных аспектов религиозных практик и репрезентаций касается способов обращения с информацией. Если мы понимаем религию как форму воображения, наделяющую «нечеловеческих» агентов человеческими свойствами (и наоборот), мы можем ожидать, что особую роль в религиозной культуре будут играть правила коммуникации и взаимодействия с такими агентами. Среди аналитических инструментов, позволяющих нам исследовать упомянутые нормы, ожидания и правила, представляет особый интерес теория «семиотических идеологий» Вебба Кина. В культуре нью-эйдж практики «информационного обмена» с воображаемыми сверхчеловеческими агентами и трансперсональными силами основаны на особых психофизических техниках, главным образом — так называемом «ченнелинге» или «контакте». Анализ конкретных этнографических примеров, связанных с уфологическим ченнелингом, позволяет заключить, что эта практика формирует новые типы коллективной агентности, которую, судя по всему, можно считать одной из отличительных черт культуры нью-эйдж как таковой.

Ключевые слова: семиотические идеологии, когнитивное религиоведение, агентность, культура нью-эйдж, уфология, ченнелинг.

Михаил Селезнев. Текст Писания и религиозная идентичность: Септуагинта в православной традиции

В полемике православных богословов с иудеями, протестантами и католиками Септуагинта нередко играет роль «знамени православия». Однако, как показано в статье, положение дел намного сложнее: на протяжении всей истории православной традиции яростная полемика против «испорченной» еврейской или латинской Библии сосуществовала, например, с цитированием еврейских чтений у ранневизантийских Отцов или с использованием Вульгаты при правке церковнославянской Библии. Гомилетические задачи играли здесь намного более важную роль, чем собственно текстологические принципы. Исторический обзор роли, которую играла Септуагинта в православной традиции, служит нам фоном для исследования места Септуагинты в нынешних дискуссиях о православной религиозной идентичности.

Ключевые слова: еврейская Библия, греческая Библия, Септуагинта, масоретский текст, перевод Библии, православие, теология.

Николай Мухелишвили, Андрей Антоненко, Михаил Базлев. О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике»

Цель статьи — в попытке прояснения метода «духовного умпостижения» Игнатия Лойолы. Проведенный анализ показывает, что данный метод обусловлен традицией и основан на том, что акты индивидуального сознания мыслятся как имеющие не его собственное, но «божественное» авторство. Авторами рассматривают «Духовные упражнения» Игнатия, а также тексты Лудольфа Саксонского и Иоанна де Каулибуса. Источником, содержащим описание результатов применения этого метода, является написанный самим Игнатием «Духовный дневник». Авторы анализируют имеющиеся в этом тексте описания видений и дара «говора» (*loquēla*) с точки зрения причины их возникновения в сознании Игнатия и функциональной значимости как составных элементов метода. Показывается, что происхождение видения и «говора» коренится в религиозном методе мистического созерцания, реализация которого происходит в виде особого рода пассивно-активной автокоммуникации «Я — Другой» на языке внутренней речи, воспринимаемой познающим субъектом как проявление коммуникации с Богом.

Ключевые слова: религиозный метод, видения, говор, коммуникация, Игнатий Лойола.

Павел Ракитин. Значение «символов» Вечери Господней в конфликте пастора Ральфа Уолдо Эмерсона с приходом

В статье исследуется конфликт между Ральфом Уолдо Эмерсоном и приходом унитариев «Вторая церковь» в Бостоне 1832 года. Анализ проповеди Эмерсона, в которой он выступил против Причастия, демонстрирует сущность разногласий между прихожанами одного из старейших приходов Массачусетса в отношении истинной природы Христа и значения хле-

ба и вина Причастия. Мы стремились выявить то, как пастор предвосхищал предполагаемую реакцию своих слушателей в момент создания проповеди. К исследованию было привлечено «Эссе о Вечере Господней» преподобного Ф. Гринвуда и установлена его связь с аргументами, высказанными Эмерсоном против обряда.

Ключевые слова: протестантизм, Массачусетс, унитарянство, Евхаристия, Вечера Господня, членство в церкви, богословие завета, ковенантное богословие, Ральф Уолдо Эмерсон.

Максим Булахтин. «Возвращение украденных латинских душ»: политика полонизации православия в межвоенной Польше

На основе польских архивных материалов раскрывается политика властей II Речи Посполитой в отношении православия и практика ее реализации в северо-восточных регионах страны накануне Второй мировой войны. Польские чиновники опасались, что СССР использует Православную церковь для вмешательства во внутренние дела Польши и поэтому усиливали государственный контроль за православием на ее восточных рубежах. Частью такой политики была дерусификация и полонизация православия. Для этого польские власти добивались внедрения польского языка в православную церковную практику и образование, считали необходимым осуществлять воспитание православного населения в духе польского патриотизма, поддерживали организации православных поляков, сокращали православные приходы и храмы, отстраняли от церковных должностей нелояльных и поддерживали пропольски настроенных священников, заботились об укреплении позиций Римско-Католической церкви на востоке страны.

Ключевые слова: Польша, северо-восточные воеводства, Православная церковь, Римско-Католическая церковь, политика полонизации, межвоенный период.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

4(37) 2019

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow. Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: www.religion.ranepa.ru/?q=en

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilij Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

4²⁰¹⁹
[37]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3

