



Разговоры о сакральном

АЛЕКСАНДР А. ПАНЧЕНКО

Рекомендация для цитирования:

Панченко А.А. Разговоры

о сакральном // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024.

№ 42(4). С. 7–21.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21)

For citations:

Panchenko, A. A. (2024) "Talking about the Sacred", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 7–21.

[https://doi.](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21)

[org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21)

Поступила в редакцию: 1.12.2024;

принята в печать: 10.12.2024.

Received: 1.12.2024; Accepted for

publication: 10.12.2024.

This article is an open access article

distributed under the terms and

conditions of the Creative Commons

Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2024 by the author.

Европейский университет в Санкт-Петербурге; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург, Россия). apanchenko2008@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7292-0303

Вступительная статья к тематическому блоку касается теоретических вопросов исследования ритуала и сакрального в секулярных и постсекулярных культурах. Социальные исследования последних десятилетий показывают, что однозначное противопоставление религии и секуляризма не вполне работоспособно в качестве социально-исторической концепции, а представления о священном в современных обществах оказываются по-своему динамичными и противоречивыми. Вошедшие в подборку статьи посвящены антропологическим аспектам производства сакрального в России второй половины XX — начала XXI в. Результаты этих исследований позволяют высказать несколько общих соображений. Во-первых, мы наблюдаем очень динамичную картину процессов сакрализации и ритуализации в самых разных сегментах повседневности. Во-вторых, в современной культуре персонифицированные ритуальные агенты постепенно теряют свой статус и в целом уступают ме-

сто безличным (и, соответственно, плохо контролируемым) силам. В-третьих, наблюдаемые в окружающем нас мире типы сакрализации в существенной степени связаны с формированием новой онтологии, стирающей границы между природным, социальным и моральным порядком.

Ключевые слова: сакральное, ритуал, моральный порядок, агентность, постсекулярные онтологии

Talking about the Sacred

Alexander A. Panchenko

European University in St. Petersburg; Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia).
apanchenko2008@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7292-0303

The introductory paper deals with theoretical issues related to the study of ritual and the sacred in secular and post-secular cultures. Social research in recent decades shows that the unambiguous opposition between religion and secularism is not quite workable as a socio-historical concept, and that perceptions of the sacred in modern societies turn out to be dynamic and contradictory in their own way. The articles collected focus on various anthropological aspects of the production of the sacred in Russia in the second half of the 20th and early 21st centuries. The results of these studies allow making several general observations. First, we observe a very dynamic picture of the processes of sacralisation and ritualisation in various segments of everyday life. Secondly, in present day culture, personalised ritual agents are gradually losing their status and generally giving way to impersonal (and accordingly poorly controlled) forces. Thirdly, the types of sacralisation observed in contemporary society are related to the formation of a new ontology that blurs the boundaries between natural, social and moral order.

Keywords: sacred, ritual, moral order, agency, post-secular ontologies

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

Supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No 21-18-00508, <https://rscf.ru/en/project/21-18-00508/>

ИССЛЕДОВАНИЯ современной культуры — за неимением лучших терминов я буду называть ее постсекулярной¹ — в существенной степени трансформировали аналитическую оптику, методологию и сферу эмпирических интересов социальных исследований религии. Вытеснение религии из публичных дискурсов и пространств, а также идеология «расколдованного мира», характерные для секулярно ориентированных обществ XIX–XX вв., не привели, как ожидали сторонники линейной теории секуляризации, к постепенному исчезновению религиозных практик и институций, но существенно трансформировали и академические, и массовые представления о религии и «духовности», их границах, смысле, социальных функциях, месте в жизни современного человека. Одно из важных последствий эпохи секуляризации для современной культуры — множественность языков (включая языки рациональной философии, естественных наук, различные формы политических дискурсов), которыми оперируют современные религиозные учения и идеологии. Такая множественность привела в том числе и к кризису религиозноведческих исследований, где, по формулировке Д. А. Узланера, «постсекулярный поворот» подразумевает «движение в сторону нового языка, новой модели репрезентации, способной ухватить возникающую на наших глазах картину, являющуюся как постсекулярной, так и пострелигиозной, если смотреть на нее с точки зрения привычных представлений о религии и секулярном»².

Очевидно, что разные дисциплины, которые имеют дело с современными практиками, мировоззренческими моделями и идеологиями, опознаваемыми в качестве религиозных (и, так сказать, *per se*, и с префиксами пост-, квази-, пара- и т.п.), по-разному решают эту методологическую проблему. В антропологических исследованиях последних десятилетий заметную роль сыграли модели «вернакулярной», или «проживаемой», религии, концепция «нового анимизма», ориентированная на анализ представлений об агентности нечеловеческих существ и объектов, а также «материальный поворот», подразумевающий специальное внимание к сенсуальным и интуитивным формам религиозной активности. Эти теоретические инновации в целом соответствуют и аналити-

1. Обзор социологических, философских и религиозноведческих дискуссий в рамках «постсекулярного поворота» см. в: Beaumont, J. (ed.) (2018) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York: Routledge; Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
2. Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. С. 12.

ческим находкам когнитивного религиоведения, где устойчивость и воспроизводимость соответствующих ментальных репрезентаций обсуждается в терминах «минимального контринтуитивного эффекта», основанного на нарушении исходных онтологических ожиданий³.

Вместе с тем упомянутые подходы лишь косвенно касаются категории сакрального/священного, сохраняющей очевидную значимость в самых разных культурных контекстах современности. При этом значимость процессов и форм (де)сакрализации не только не снижается, но, возможно, даже повышается. Современное понимание категории сакрального/священного в социальных науках в целом следует концепциям, некогда сформулированным Э. Дюркгеймом и М. Моссом⁴. Эти ученые полагали, что вещи, слова и действия, объявляемые неприкосновенными, отделенными и запретными, то есть священными, представляют собой символы морального и физического порядка, обеспечивающие единство и солидарность сообщества. Социальные исследования сакральных символов обычно обращались к материалам различных религиозных культур, противопоставляя священное секулярному. Даже авторы, изучавшие ритуальные практики и категоризации сакрального в демонстративно секулярных культурах, зачастую почти автоматически переносили на них модели, созданные на материалах архаических обществ или мировых религий. Похожим образом обстоит дело и с концепцией «гражданской религии» Р. Белла⁵, сформулированной применительно к американскому обществу XX в.: здесь политические символы и ритуалы оценивались и анализировались как вторичные по отношению к христианской культуре. Лишь в последние годы стали появляться исследования, показывающие, что однозначное противопоставление религии и секуляризма не вполне работоспособно в качестве социально-исторической концепции, а пред-

3. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / Пер. с фр. М.: Альпина нон-фикшн, 2017.
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018; Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. / Пер. с фр. под общей ред. И. В. Утехина. Сост. В. Ю. Трофимов. СПб.: «Евразия», 2000.
5. Bellah, R.N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96(1): 1–21.

ставления о священном в окружающих нас обществах оказываются динамичными и противоречивыми⁶.

Не пытаясь анализировать существующие в социальных науках определения священного, я хотел бы, однако, предложить «минимальную» интерпретацию этого понятия, построенную на сугубо эмпирических основаниях и позволяющую анализировать древние и современные формы и процессы сакрализации в более широком контексте теории ритуала. С точки зрения практик, как мне представляется, сакрализация — это частичное или полное нарушение конвенционально и интуитивно ожидаемых прагматических свойств, признаков и функций материального либо воображаемого объекта. Запреты и предписания, связанные со священным, так или иначе противоречат нашим интуитивным онтологическим и поведенческим ожиданиям. С другой стороны, такое понимание сакрального созвучно взгляду на ритуал как деятельность, чья воображаемая конечная цель частично или полностью не соотносится с интуитивно ожидаемым непосредственным эффектом составляющих его действий⁷: причастие, будучи ритуальной пищей, не должно утолять голод, крещаемого погружают в воду не для того, чтобы вымыть или охладить его тело, а «вечный огонь» зажигают не для того, чтобы согреться или приготовить пищу, наоборот, эти последние действия запрещены нормами сакрализации. Показательно, что одна из современных концепций ритуала видит в нем, скажем так, общественную форму обсессивно-компульсивного синдрома: будучи связаны с нейрорегулятивной системой предупреждения об опасности, ритуальные действия как бы указывают на типичные для коллектива социальные ситуации, сопряженные с потенциальными рисками и кризисами⁸. Сакрализация, зачастую репрезентируемая в терминах символической чистоты и загрязнения, также может быть прочитана как форма социальной обсессии, указывающей на уязвимые точки социального или морального порядка.

6. Balkenhol, M., van den Hemel, E., Stengs, I. (eds.) (2020) *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion*. London: Palgrave Macmillan.
7. Sørensen, J. (2007) "Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency", *Method and Theory in the Study of Religion* 19: 281–300.
8. Boyer, P., Liénard, P. (2006) "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals", *Behavioral And Brain Sciences* 29: 1–56; Boyer, P., Liénard, P. (2006) "Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior", *American Anthropologist* 108(4): 814–827.

В современных социальных дисциплинах получило достаточное распространение «расширительное» понимание ритуала, не ограничивающееся анализом строго обособленных обрядовых структур и рассматривающее различные формы и степени «ритуализации» социальных действий в целом⁹. Ритуал в такой перспективе оказывается как бы скрыто вплетен в ткань социальной жизни, особенно если мы имеем дело со сложно устроенными обществами. С другой стороны, микросоциологический анализ также подразумевает, что любое межличностное взаимодействие основано на ритуальных схемах, так что каждый человек постоянно участвует в обрядовой деятельности¹⁰. По всей видимости, похожим образом мы можем рассуждать о формах сакрализации, осквернения и десакрализации в современном обществе. Священное, с этой точки зрения, подстерегает нас в самых разных сегментах повседневности и указывает на явное либо латентное присутствие процессов ритуализации или «ритуальных цепочек», даже если последние не вполне похожи на традиционные обрядовые формы.

Анализ ритуальной деятельности сквозь призму сакрализации подразумевает специальное внимание к коммуникативным аспектам ритуала, иначе говоря — к проблеме «ритуальной агентности». Очевидно, что некоторые ритуальные формы (особенно — в секулярных и постсекулярных культурах) вроде бы не подразумевают иных участников кроме людей, собравшихся в определенном месте в определенное время. Определение ритуала, предложенное В. Тернером в 1973 г.¹¹, выглядит в этом контексте не слишком работоспособным: гражданские свадьба или похороны, например, никак не связаны со «сверхъестественными» существами или силами. Вместе с тем, как предположил Е. Серенсен, сама по себе природа ритуальной деятельности вызывает к жизни представления о нечеловеческих участниках обрядо-

9. Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 197–223.
10. Гофман Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н. Н. Богомоловой, Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009; Collins, R. (2004) *Interaction Chain Rituals*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
11. «Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» (Тернер В. Символ и ритуал / Сост. В. А. Бейлис. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 32).

вой коммуникации. Ритуал в такой перспективе не подразумевает изначальную «веру» в «сверхъестественные силы или существа», однако именно последние в качестве адресатов либо адресантов ритуальных действий позволяют участникам обряда понять, что они делают и почему эта активность может обеспечить достижение конечного результата¹². Ритуал, таким образом, ведет не просто к социализации нечеловеческих существ, но и к их, так сказать, самозарождению.

В этом контексте сакрализация, — как средство создания ритуальных границ, — имеет непосредственное отношение к представлениям о субъектности, статусах и полномочиях участников обряда. В известном смысле категория священного неизбежно подразумевает представления о святотатстве, поскольку именно реальная либо воображаемая попытка нарушить сакральные границы делает последние публично видимыми и включенными в общую логику социальной деятельности. Поэтому нарративы и дискурсы о святотатстве, характерные для различных обрядовых систем, нередко позволяют понять особенности агентности и социальности в рамках ритуальной коммуникации. В «традиционном» ритуальном контексте люди, как правило, имеют дело с персонифицированными и, скажем так, антропоморфизированными существами, которые обладают теми или иными признаками телесности и чьи желания, намерения и реакции в целом поддаются угадыванию и прогнозированию. Чудотворная икона, не выполнившая просьбу своего почитателя, может подвергнуться осквернению, физическому наказанию и даже уничтожению, однако такие же действия без должной социальной мотивации повлекут наказание конкретного святотатца или его коллектива. Однако в секулярных и постсекулярных культурах ситуация усложняется, поскольку и онтологический статус, и социальные полномочия нечеловеческих существ здесь оказываются по-своему проблематичными. Показательным примером здесь могут служить попытки конструирования новых ритуалов и праздников в эпоху Великой французской революции или в раннем СССР, где среди обрядовых персонажей фигурировали аллегорические (Свобода, Революция, Победа и т.п.), а также собирательные (Рабочий, Крестьянин, Красноармеец) агенты. В терминах философа В. В. Глебкина подобные существа являются «экзистенциалами»¹³,

12. Sørensen, J. "Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency": 297.

13. Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. М.: «Янус-К», 1998. С. 21–24.

то есть символическими репрезентациями общностей, обладающих ценностным значением для их членов. Отчасти сходные обрядовые персонажи (скажем, Масленица и другие агенты «темпоральной природы») встречаются, например, и в крестьянской культуре, однако там они обладают совсем иным статусом — уничтожаемого либо изгоняемого «ритуального пациента». Очевидно, что проблематичная субъектность агентов такого рода привела к их довольно быстрому исчезновению и из французской, и из советской гражданской ритуалистики, однако в последнем случае соответствующие эксперименты не без некоторого успеха продолжились в послевоенной мемориальной культуре, где фигуры Родины-матери и Неизвестного солдата оказались более устойчивыми и адаптивными.

Что касается современных постсекулярных обществ, то в них мы наблюдаем довольно существенные трансформации статуса «традиционных» религиозных агентов. Во-первых, в ритуальной космологии они могут подменяться безличными силами («благодать» и проч.) и энергиями, действующими автономно в соответствии с воображаемым универсальным порядком. Во-вторых, их статус и полномочия также проблематизируются. Христос или Мухаммед, чьи искаженные и «оскверненные» изображения вызывают возмущение и агрессию со стороны верующих, в современном мире могут восприниматься не только в качестве могущественных сверхъестественных агентов, но и как существа, символизирующие социальную принадлежность и сопричастность, — родственники, единоплеменники и т.п. Существуют, конечно, христиане, трактующие известный фрагмент из апостольского послания, — «Бог поругаем не бывает. Ибо что посеет человек, то и пожнет» (Гал 6:7), — как свидетельство того, что любое богохульство влечет за собой персональное сверхъестественное наказание, однако их голоса в целом оказываются не столь уж заметными. Создается впечатление, что образы безличных сил, так или иначе соотносимых с социальным и моральным порядком, оказываются сегодня наиболее значимыми для публичной репрезентации и «религиозного», и «секулярного» сакрального.

* * *

Публикуемая подборка статей призвана оценить и наметить перспективы исследования процессов сакрализации в советской

и постсоветской культуре, а также в секулярных и постсекулярных обществах в целом. Понятно, что речь идет о сравнительно мало исследованных материалах и предварительных наблюдениях, однако и они позволяют увидеть ряд закономерностей. Статья Е. К. Малой и С. А. Штыркова, посвященная советским коммеморативным ритуалам, касается одной из центральных проблем ритуальной агентности в секулярном обществе — онтологического и коммуникативного статуса умерших и их места в воображаемой социальной системе. Архаические поминальные ритуалы имеют дело и с отдельными покойниками, и с их коллективами, однако практики взаимодействия с умершими в так называемых традиционных обществах все-таки в существенной степени основаны на представлениях о родственных и клановых связях. Публичная гражданская коммеморация, наоборот, тяготеет к «коллективизации» и анонимизации умерших героев или жертв и может, помимо всего прочего, расширять сообщество участников ритуальной коммуникации за счет еще не родившихся «людей будущего». Именно так действовали авторы писем, заложенных в «капсулу времени» в Новороссийске в 1968 г. Письма эти, однако, не были анонимными: их адресантами стали конкретные молодые люди, погибшие в боях за город в 1942 и 1943 гг. «Эту инициативу, — пишут Малая и Штырков, — можно поставить в один ряд с другими формами ритуально-риторического творчества того времени, поскольку все они являют собой попытку найти новую форму мемориальной практики, где сочетались бы личная, почти исповедальная интонация основного нарратива с темой коллективного долга живых перед мертвыми, разрабатываемой в рамках советской политики идентичности». При этом приведенные в статье примеры из других современных коммеморативных культур показывают, что образ умерших жертв войны, напоминающих живым об их «долге» (который, в свою очередь, призван мотивировать коллективное дисциплинирование и национальную мобилизацию) вообще довольно типичен для публичных ритуалов XX в. — эпохи больших войн и массовой гибели людей. Предметом сакрализации в материалах, исследуемых Малой и Штырковым, на первый взгляд оказывается по-своему абстрактная «жизнь» или витальность, добровольно переданная героями войны «людям будущего». В практике ритуала, однако, сакрализуются сами умершие, чье материальное присутствие в мире живых репрезентируется разными средствами — от памятников до «оживающих» голосов и писем. В постсоветских обществах этот «мемориальный

режим» претерпевает изменения, однако последние, судя по всему, еще не привели к формированию новых устойчивых форм коммеморации.

Рассуждая о «позитивном» и «негативном» сакральном или о «чистом» и «нечистом»¹⁴, Э. Дюркгейм вроде бы исходил из симметрии и равноценности этих категорий. Однако в реальности эта модель выглядит работоспособной далеко не всегда. Если границы «чистого» в целом проводятся достаточно строго, то разница между «профанным» и «нечистым» зачастую оказывается не вполне очевидной. Область «негативного сакрального» может не иметь материальной или чувственной репрезентации и «выводиться» сообществом за пределы, так сказать, онтологического кругозора — в удаленное от реальной жизни время и пространство. Тем менее надежной выглядит дюркгеймовская психологизация двух «видов» священного в терминах оппозиции любви/почтения/эйфории и ужаса/отвращения/дисфории. В этом контексте случаи более или менее отчетливой концептуализации «нечистого» и связанных с ним ритуальных агентов в секулярной и постсекулярной культуре представляются особенно привлекательными для исследователя. Статья С.Т. Дроздова и М.Р. Масагутовой, посвященная антисектанским или антикультистским движениям в России, касается именно такого примера — способов конструирования образа религиозной инаковости или, скажем так, антирелигии. На первый взгляд, этот случай не имеет прямого отношения к секулярной культуре и позволяет судить скорее о собственно религиозной динамике. Однако, как показано в статье, генеалогию современного антисектантского дискурса необходимо связывать с идеями и топосами эпохи секуляризма, а не с межконфессиональной или внутрицерковной полемикой. Борьба с «сектантством» в России XIX — начала XX в. и в Советском Союзе 1930-х и 1960-х гг. имела в целом дисциплинарный характер, так что «нестандартная религиозность» преследовалась скорее как форма политического инакомыслия и как демонстративный отказ от лояльности государству. Однако постсоветское антисектантское движение интенсивно использует и заимствованные из американской и западноевропейской культуры последней трети XX в. образы «промывки мозгов», «зомбирования» и тотальной манипуляции личностью, которые восходят к политической критике коммунистических режимов и литературному

14. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 673–682.

жанру антиутопии. Сочетание советских, имперских и неолиберальных топосов ведет в этом контексте к формированию образа одновременно антисоциальных и античеловеческих «тоталитарных сект», управляемых ментально нестабильными харизматическими лидерами и контролируемых враждебными нации или человечеству силами. При этом ведущую роль в конструировании этих представлений о религиозной инаковости играет, как мне кажется, идея манипулирования и лишения индивидуальной агентности, имеющая большую значимость для современной массовой культуры в целом.

Моя собственная статья в этой подборке также посвящена процессам негативной сакрализации, но уже применительно к лингвистической метапрагматике. Речь идет о современных тенденциях в религиозных и секулярных репрезентациях русской общенной лексики. Социальная история «русского мата» вообще выглядит по-своему экзотической и замысловатой, поскольку в ней мы сталкиваемся и с крестьянскими «визионерскими эпидемиями» XVII–XVIII вв., и с периодами своеобразной политизации, и с паранаучными концепциями постсоветского времени. Можно полагать, что разные формы мифологизации матерной брани в русской культуре последних столетий указывают на значимые трансформации коллективных представлений о моральном и политическом порядке. В нашем случае, однако, важно, что постсоветская моральная паника, связанная с распространением матерной брани, указывает на характерную для современной русской культуры тенденцию к предельной онтологизации языка и коллективное стремление вписать лексемы и речевые акты, ассоциирующиеся с богохульством, кощунством и нарушением социальных норм, в картину «естественного порядка», регулируемого физическими и биологическими законами. Как мне кажется, попытки совместить представления о социальном, моральном и биологическом порядке в рамках целостного, скажем так, диспозитива являются одним из основных факторов, определяющих процессы (де)сакрализации в современной России.

Эта тенденция, судя по всему, определяет и специфические формы «заботы об эмоциях», которые также чрезвычайно значимы для постсекулярных дискуссий о сакральном. Теме «оскорбления чувств» как одного из главных признаков нарушения границ священного посвящены статьи Ю.Н. Сениной и Е.А. Хониневой. В первой из них обсуждаются протесты и общественные кампании против выставок современного искусства в России 1990-х —

2010-х годах, воспринимаемых религиозными и светскими активистами как святотатственные и безнравственные действия. Публичная полемика, социальные конфликты и даже террористические акты, связанные с публичной демонстрацией «богохульных» изображений, уже обсуждались в социально-антропологических исследованиях последних десятилетий¹⁵. Используемая в некоторых из этих работ объяснительная модель основана на концепции семиотических идеологий В. Кина и подразумевает множественность «режимов зрения», связывающих визуальные знаки с представлениями зрителей о моральном порядке. Так, А. Бернштейн, обсуждая общественную реакцию на скандальные выставки «Осторожно, религия!» и «Запрещенное искусство», утверждает, что последние в равной степени возмутили и православных верующих, и представителей «секулярного лагеря» в силу множественности представлений о сакральном, сформировавшихся в России в XX в. Икона в этой перспективе может быть одновременно и объектом религиозного поклонения — «несходным подобием» божества, — и частью светского сакрального — шедевром древнего искусства, отражающего особенности национальной духовности¹⁶. Несколько иначе смотрит на сходную теоретическую проблематику голландский исследователь Дж. Веррипс, чьи идеи в целом разделяет и Сенина. Он полагает, что представления людей о социальном и моральном порядке передаются и сохраняются в режиме телесной интериоризации, так что беспокойство или негодование, вызываемое провокативным искусством, связано не столько с декодированием визуальных знаков или символов, сколько с мультисенсорным переживанием телесной неполноты, ассоциирующейся с нарушением общественных норм. Если это действительно так (а негодующие отзывы посетителей выставки, обсуждаемые в статье, вроде бы свидетельствуют в пользу предположений Веррипса), то мы опять-таки имеем дело с тягой к формированию универсальной онтологии, где биологическое отождествляется с общественным и моральным.

15. Asad, T. et al. (2009) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: 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; Favret-Saada, J. (2016) "An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(1): 29–45.

16. Bernstein, A. "Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars", p. 444.

Эта онтология, однако, нуждается в собственном языке, и одним из таких языков в постсоветской России становится право. Статья Е. А. Хониневой, посвященная уголовным делам «об оскорблении чувств верующих», показывает, как эта юридическая практика, исходящая из не вполне ясных и операциональных правовых норм, формирует новый образ моральной личности, основанный на категориях «уважения к обществу» (чья генеалогия, судя по всему, восходит к позднему советскому проекту коллективной этики), а также «оскорбленных чувств» и «нравственных страданий». В этой перспективе воображаемые либо реальные верующие, призванные свидетельствовать о нарушении морального порядка, представляют собой вполне типичное «эмоциональное сообщество» в терминах Б. Розенвейн¹⁷: они заведомо должны испытывать чувства определенного типа, а способам выражения последних их зачастую учат следователи, судьи и журналисты.

Отдельный интерес представляет стоящая несколько особняком в нашей подборке статья С. Н. Астапова, посвященная современным православным дискурсам о чудесах. Антропологи религии, занимающиеся исследованием постсоветского православия, неоднократно отмечали динамизм этой религиозной культуры. Он обусловлен несколькими факторами, к числу которых можно отнести демографический кризис в сельской местности и размытие «низовых» религиозных практик, существовавших в разных регионах страны на протяжении XX в.; политизацию публичной религиозной жизни и латентное сращивание Русской православной церкви Московского Патриархата со структурами авторитарного государства; распространение различных форм нью-эйджа и «новой духовности» в городской культуре. Насколько можно судить по материалам, приведенным автором, концепт чуда в массовом православии последних десятилетий зачастую понимается и легитимируется не столько в связи с персонифицированным взаимодействием между людьми и ритуальными агентами (например, Богом или святыми), но как следствие активности безличных и не вполне определяемых сил. Не существует здесь, судя по всему, и устойчивых норм «обрядового этикета»: одни верующие полагают, что для получения благодати и исцеления достаточно простого физического контакта со свя-

17. Rosenwein, B. H. (2006) *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

тыней, другие ориентируются на более сложные формы православной ритуальности (молитва, участие в богослужении и т.п.), а третьи считают обязательным условием чуда соблюдение конкретных моральных предписаний. Понятно, впрочем, что обсуждаемые в статье материалы не исчерпывают всего многообразия дискурсов о чудесах в постсоветском православии, не говоря уже, например, о протестантских церквях, которым в статье посвящен всего один абзац. Тема эта, однако, представляется очень важной для понимания процессов сакрализации и динамики ритуальной агентности в постсекулярных религиозных сообществах.

Итак, даже предварительный и во многом поверхностный взгляд на проблему секулярного и постсекулярного сакрального в современной массовой культуре позволяет сделать несколько общих выводов. Во-первых, мы наблюдаем очень динамичную картину процессов сакрализации и ритуализации в самых разных сегментах повседневности. Можно даже, наверное, сказать, что современные общества находятся в состоянии постоянных «переговоров» о сакральном и его месте в приватной и публичной жизни. Во-вторых, в современной культуре персонифицированные ритуальные агенты постепенно теряют свой статус и в целом уступают место безличным (и, соответственно, плохо контролируемым) силам. Даже в гражданских ритуалах секулярных обществ присутствие индивидуальных, хотя подчас и довольно экзотических агентов было заметнее по сравнению с современной обрядовой культурой. Наконец, в-третьих, наблюдаемые в окружающем нас мире типы сакрализации в существенной степени связаны с формированием новой онтологии, стирающей границы между природным, социальным и моральным порядками и в этом смысле пытающейся преодолеть принципиально дискретную эпистемологию Нового времени. Очевидно, впрочем, что все эти процессы требуют более тщательного анализа, так что проблематика публикуемого тематического блока ждет новых исследований и исследователей.

Библиография / References

- Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления / Пер. с фр. М.: Альпина нон-фикшн, 2017.
- Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. М.: «Янус-К», 1998.
- Гофман Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н. Н. Богомоловой, Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009.

- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Аполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Аполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. / Пер. с фр. под общей редакцией И. В. Утехина. Сост. В. Ю. Трофимов. СПб.: «Евразия», 2000.
- Тернер В. Символ и ритуал / Сост. В. А. Бейлис. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
- Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
- Asad, T. et al. (2009) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Balkenhol, M., van den Hemel, E., Stengs, I. (eds.) (2020) *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Beaumont, J. (ed.) (2018) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York: Routledge.
- Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bellah, R.N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96(1): 1–21.
- Bernstein, A. (2014) "Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars", *Public Culture* 26(3): 419–448.
- Boyer, P., Liénard, P. (2006) "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals", *Behavioral And Brain Sciences* 29: 1–56.
- Boyer, P., Liénard, P. (2006) "Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior", *American Anthropologist* 108(4): 814–827.
- Collins, R. (2004) *Interaction Chain Rituals*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Favret-Saada, J. (2016) "An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(1): 29–45.
- Rosenwein, B. H. (2006) *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sorensen, J. (2007) "Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency", *Method and Theory in the Study of Religion* 19: 281–300.