

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2024
4[42]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

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



Москва, 2024

Редакция *Софья Рагозина* (и.о. главного редактора),
Александр Кырлежев, Александр Агаджанян,
Сергей Горюнов (раздел «Книжные рецензии»)
Приглашенный редактор *Александр Панченко*
Идея обложки *Екатерина Трушина*
Макет журнала *Сергей Зиновьев*
Верстка *Анастасия Меерсон*
Корректурa *Лариса Яркина*

Редакционная коллегия:

Апполонов А.В., д-р филос. наук; *Беглов А.Л.*, д-р 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.*, д-р филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, д-р. полит.
наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, д-р филос. наук;
Панченко А.А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е.Б., д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук;
Токарева Е.С., д-р ист. наук; *Узланер Д.А.*, канд. филос. наук;
Шахнович М.М., д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*,
канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Макридес* (Германия); *А. Пабст*
(Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струл* (США);
Е. Федякова (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: <https://religion.ranepa.ru/>

E-mail: religion@ranepa.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

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*, *RSCI*, *Erih Plus*

и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

© Оформление. Макет. Дизайн. РАНХиГС, 2024.

Содержание

Тема номера: Секулярное сакральное

АЛЕКСАНДР А. ПАНЧЕНКО. Разговоры о сакральном	7
СТЕПАН Т. ДРОЗДОВ, МАРИЯ Р. МАСАГУТОВА. «Наука, рациональное мышление, разум отвергаются»: постсоветское антисектантское движение между контркультизмом и антикультизмом	22
АЛЕКСАНДР А. ПАНЧЕНКО. Русский мат и новые религиозные онтологии.	49
ЕЛЕНА К. МАЛАЯ, СЕРГЕЙ А. ШТЫРКОВ. Павший герой пишет письмо в будущее: о разных голосах в советских коммеморативных практиках 1960-х годов	76
ЕКАТЕРИНА А. ХОНИНЕВА. «Моральный вред» и «оскорбленные чувства»: особенности перевода религиозной эмоциональности на язык судебных документов	109
ЮЛИЯ Н. СЕНИНА. «Богохульство» на выставках современного искусства в России, или Почему искусство оскорбляет	137
СЕРГЕЙ Н. АСТАПОВ. Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде	175

VARIA

ЕВГЕНИЙ И. ЛЮТЬКО. Воображая священника XIX века: (по материалам романа А. С. Стурдзы «Письма о должностях священного сана»)	200
АРТУР У. МУСАЕВ. От Казани до Грозного: как экзистенциальная безопасность делает людей менее религиозными (на примере республик Поволжья и Северного Кавказа)	224

Рецензии и обзоры

АЛЕКСАНДРА Ю. СГОННОВА. Храмовый свиток и современный этап его изучения. Рецензия на: Schiffman, L. H., Gross, A. D. (2021) <i>The Temple Scroll: 11Q19, 11Q20</i> ,	
--	--

11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a and 4Q365 frag. 23. Leiden:
Brill. — 519 p. 255

Григорий В. Бакус. «Компендиум злодеяний»
или «Сборник о ведьмах»? Рецензия на:
Гуаццо Франческо Мария. Компендиум злодеяний /
пер. с англ. и лат., [вступ. ст.] Д. Машинникова. [Б.м.]:
Издательские решения, 2024. — 444 с. 262

Справочная информация

Авторы. 276

About the Journal 279

Table of Contents

The Theme of The Issue: The Secular Sacred

ALEXANDER A. PANCHENKO. Talking about the Sacred	7
STEPAN T. DROZDOV, MARIE R. MASAGUTOVA. “Science, Rational Thinking, and Reason are Rejected”: the Post-Soviet Anti-Sectarian Movement between Countercultism and Anti-cultism.	22
ALEXANDER A. PANCHENKO. Russian Obscene Language and New Religious Ontologies	49
ELENA K. MALAIA, SERGEI A. SHTYRKOV. The Fallen Hero Writes a Letter to the Future: On Different Voices in Soviet Commemorative Practices of the 1960s	76
EKATERINA A. KHONINEVA. “Moral Injury” and “Offended Feelings”: Translation of Religious Emotionality into the Language of Court Documents	109
JULIA N. SENINA. «Blasphemy» in Contemporary Art Exhibitions in Russia, or Why Art Offends	137
SERGEY N. ASTAPOV. Legitimization of the Sacred in Modern Discourses about the Miracle.	175

VARIA

EUGENE I. LUTKO. Imagining a Modern Nineteenth-Century Priest: (Based on the Novel by A. Sturdza “Letters on the Offices of the Holy Order”)	200
ARTUR U. MUSAEV. From Kazan to Grozny: How Existential Security Makes People Less Religious (the Cases of Volga and North Caucasus Republics of Russia)	224

Reviews

ALEXANDRA YU. SGONNOVA. Khramovyi svitok i sovremennyyi etap ego izucheniia [The Temple Scroll and the modern stage of its study]. Review of: Schiffman, L. H., Gross, A. D. (2021) <i>The Temple Scroll: 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a and 4Q365 frag. 23</i> . Leiden: Brill. — 519 p.	255
--	-----

GRIGORY V. BAKUS. “Compendium of Evildoings” or “Compendium of Witches”? Review of: Guazzo, Francesco Maria (2024) <i>Kompendium zludeianii</i> [Compendium of Evildoings]. Trans. from English and Latin, [intro. article] D. Mashinnikov. [B.m.]: Publishing Solutions. — 444 p.	262
---	-----

Reference Information

Authors.	276
About the Journal	279



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 свадьбы 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 пациенса». 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-эйдж 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. 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 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.

«Наука, рациональное мышление, разум отвергаются»: постсоветское антисектантское движение между контркультизмом и антикультизмом

Рекомендация для цитирования:

Дроздов С., МасагUTOва М.

«Наука, рациональное мышление, разум отвергаются»: постсоветское антисектантское движение между контркультизмом и антикультизмом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 22–48. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-22-48>

For citations:

Drozдов, S., Masagutova, M. (2024) “‘Science, Rational Thinking, and Reason are Rejected’: the Post-Soviet Anti-Sectarian Movement Between Countercultism and Anti-cultism”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 42(4): 22–48. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-22-48>

Поступила в редакцию: 13.03.2024; прошла рецензирование: 16.05.2024; принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 16.05.2024; Accepted for publication: 16.09.2024.

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.

СТЕПАН Т. ДРОЗДОВ

Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия). sdrozдов@eu.spb.ru
ORCID: 0000-0002-9505-9122

МАРИЯ Р. МАСАГУТОВА

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия). mmasagutova@eu.spb.ru
ORCID: 0000-0002-8528-190X

Статья посвящена акторам «анти-сектантского» движения в постсоветской России, а точнее, их риторике, направленной против новых религиозных движений, и тем ценностям, защитой которых они обосновывают свои действия и высказывания. В тексте обозначаются примеры такой риторики в имперской, советской и постсоветской России с фокусом на основаниях, которые позволяли тем или иным героям и структурам выступать против различных религиозных организаций. Затем обсуждается современное состояние движения и ключевые организации и личности внутри него, а также специфика тех ценностей, которые его акторы декларативно защищают. В статье также делаются предположения о причинах и механизмах формирования того варианта антисектантской риторики.

рики, который сложился в постсоветской России. Кроме того, в тексте описываются основания, позволяющие авторам рассуждать о существовании в постсоветской России единого анти-сектантского поля, акторы которого, независимо от наличия или отсутствия аффилиации с религиозными институтами, продуцируют схожую риторику, центром которой оказывается необходимость защиты границ светского сакрального от посягательств критикуемых ими религиозных движений.

Ключевые слова: новые религиозные движения, контркультизм, антикультизм, антисектантство

**“Science, Rational Thinking, and Reason are Rejected”:
the Post-Soviet Anti-Sectarian Movement Between
Countercultism and Anti-cultism**

Stepan T. Drozdov

EU SPb (Saint-Petersburg, Russia). sdrozдов@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-9505-9122

Marie R. Masagutova

HSE University, EU SPb (Saint-Petersburg, Russia).

mmasagutova@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-8528-190X

The article deals with various actors of the anti-sectarian movement in Post-Soviet Russia. More specifically, the focus is on their rhetoric against the new religious movements, as well as the values they claim to defend. The text identifies a tradition of anti-sectarian rhetoric in imperial, Soviet, and post-Soviet Russia. Then follows a discussion of the current state of the anti-sectarian movement and the key organisations and individuals within it, as well as the values they declaratively defend. The article also offers hypotheses about the origins and mechanisms of the anti-sectarian rhetoric that emerged in post-Soviet Russia. In addition, the paper outlines the grounds to argue about the existence of an overall anti-sectarian field in post-Soviet Russia, of which the actors, regardless of their affiliation with religious institutions, produce a similar rhetoric based on the need to protect the boundaries of the secular sacred from the encroachments of the religious movements they criticize.

Keywords: new religious movements, anti-cultism, countercultism, anti-sectarian movement

В ЗАГЛАВИЕ данной статьи вынесена цитата из ключевого для российского «антисектантства» текста — книги Александра Дворкина «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования», в которой автор формулирует признаки религиозного движения, которое может считаться «тоталитарной сектой». Настоящая статья посвящена специфике самоопределения и вопросу соотношения формальной аффилиации и защищаемых ценностей в антисектантской риторике современной России.

В русскоязычном контексте термины «антикультистский» и «антисектантский» выступают как синонимичные. При этом второй термин в исследуемых нами текстах встречается чаще, о причинах чего пишет религиовед Игорь Кантеров¹. В данной статье для характеристики взглядов героев мы используем термин «антисектантство», что не подразумевает оценочных коннотаций, а вся критика в адрес религиозных движений является результатом творчества анализируемых авторов и не отражает нашего отношения к упоминаемым движениям. Под данным термином мы, вслед за американской исследовательницей Айлин Баркер, будем понимать «широкий круг групп, созданных с целью распространения информации, предоставления консультаций и советов, а также лоббирования действий властей по ограничению деятельности религиозных групп»².

Основными материалами для нашего анализа послужили опубликованные в сети тексты антисектантского характера, в которых авторы указывают на основания своей деятельности и те параметры критики, на которых они строят свою аргументацию. Наибольший интерес представляют не только тексты, в которых журналисты и интервьюируемые эксперты антисектантских организаций описывают критикуемые религиозные движения и их опасность, но и такие тексты, где эксперты указывают на цели и методы своих действий.

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/>

1. Кантеров И. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде // Религия и право. 2002. № 1. С. 27–29.
2. Barker, E. (1986) “Religious Movements: Cult and Anticult Since Jonestown”, *Annual Review of Sociology* 12: 335.

Мы можем говорить об определенном единстве антисектантского движения в постсоветской России и его общей риторике на основе того, что на всех проанализированных нами интернет-ресурсах, создателями, модераторами и авторами текстов которых выступают деятели российского антисектантства, широко распространена практика репостов, а тексты, независимо от аффилиации автора, зачастую прямо или косвенно опираются на работы Александра Дворкина. Увидеть это влияние можно и в приводимых далее публикациях СМИ, активно использующих термин «тоталитарная секта» для характеристики описываемых сообществ.

Так, теоретическая база, сформулированная Дворкиным, выступает основным фреймом описания новых религиозных движений в риторике постсоветского антисектантства, связывая как входящие в структуру РПЦ центры и организации, так и внешние по отношению к ней ресурсы.

Американский социолог религии Джеффри Хадден, анализируя антикультистское движение в США, выделил четыре возможных стратегии продуцируемой его акторами критики³. В качестве первой стратегии Хадден выделяет риторику религиозных институций, в которой основой для критики новых религиозных движений становится расхождение религиозных взглядов с описываемыми сообществами. Такая критика выражается на языке теологии, критикуемые обвиняются в ереси. Акторы, выбирающие этот путь, стремятся вернуть к истине отклонившихся, функционально защищают членов своей религиозной организации от отпадения, объединяют верующих перед лицом общего врага. Вторым путем аргументации опасности новых религиозных движений оказывается светский. Его последователи призывают к защите индивидуальности человека от контроля со стороны религиозных групп с «тоталитарной средой», выделяют автономию человека как цель, достигаемую путем избавления от влияния религиозных групп. Третью группу составляют, согласно Хаддену, бывшие члены новых религиозных движений, считающие, что сообщества, к которым они принадлежали, разрушили их жизнь. Они готовы на примере своих историй продемонстрировать негативное влияния «обвиняемых» сообществ на жизнь последовате-

3. Hadden, J. (1997) "New Religious Movements Lectures: The Anti-Cult Movement", *Course Lecture in University of Virginia, Department of Sociology* [<https://www.wabashcenter.wabash.edu/syllabi/h/hadden/soc257/syllabus.htm>, accessed on 19.10.2023].

лей. Четвертой и последней группой антикультистов оказываются «моральные предприниматели», основывающие на антикультистской риторике свою карьеру. К ним Хадден относит радиоведущих, журналистов и юристов, основывающих свою репутацию на публичном осуждении религиозных движений.

В целом, классификация Хаддена, разработанная на американском материале, достаточно противоречива, так как смешивает антикультистские группы с той риторикой и методами, которые они используют, однако дает нам определенную базу для разграничения явлений, которые мы сегодня можем наблюдать в антисектантском движении в России. В данной статье мы демонстрируем, что основания критики, выделенные американским социологом, в постсоветской риторике оказываются отделены от аффилиации авторов: как будет показано далее, «светский» путь аргументации используется вне зависимости от религиозной принадлежности автора текста, а группа «моральных предпринимателей» занимается в большей степени воспроизводством текстов других акторов. В этом смысле взгляд на антисектантскую риторику в постсоветской России через призму теории Хаддена демонстрирует противоречие, которое, в нашем представлении, выступает основной чертой исследуемого нами явления: независимо от аффилиации акторов, производимая ими риторика выступает синтезом религиозного и светского пути аргументации критики в отношении альтернативной религиозности.

Теорией, способной отчасти объяснить сложившийся в постсоветской России вариант подобной риторики, может являться классификация итальянского социолога религии Массимо Интровинье, который, используя эмную терминологию, выделяет на примере США контркультистские и антикультистские группы. К первым он относит представителей духовенства, обеспокоенных оттоком прихожан в новые религиозные движения; главным основанием критики, исходящей с их стороны, становится девиация от «настоящей» религии. Ко второй группе акторов Интровинье относит светских антикультистов, не заинтересованных в истинности тех или иных религиозных учений, но обеспокоенных потенциальным вредом личности, семье или обществу⁴.

4. Introvigne, M. (1995) "The Secular Anti-Cult and the Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies?", in E. Towler (ed.) *New Religions and the New Europe*, pp. 33–34. Aarhus, Oxford, Oakvill: Aarhus University Press.

Данная теория, в отличие от классификации Хаддена, уделяет меньшее внимание основаниям риторики, концентрируясь на религиозной/светской аффилиации акторов. Разделение, предложенное итальянским социологом, позволяет более точно описать два условных полюса, между которыми существуют тексты антисектантского характера в постсоветской России.

Внимания заслуживает статья Марата Штерина и Джеймса Ричардсона о влиянии западного антикультистского движения на российское законодательство в области религии⁵. Авторы прослеживают, как зарубежные традиции борьбы с новыми религиозными движениями повлияли на принятые в РФ законы и на антисектантское движение.

Над сюжетом, схожим с нашим, размышляет Алексей Зыгмонт, анализируя механизмы дегуманизации «сектанта» в постсоветском антикультизме⁶. Ценным выводом этого автора является высвечивание характерного смещения светского и религиозного пути аргументации в постсоветской антисектантской риторике, который оказывается независим от антикультистской/контркультистской аффилиации производящего ее актора.

Прежде чем перейти к анализу современного состояния исследуемого поля в постсоветской России, представляется необходимым кратко обсудить историю этого явления в имперский и советский периоды, что позволяет высветить влияния и те основания, на которых, в нашем представлении, строится аргументация героев данной статьи.

Контркультизм в позднеимперский период: пример одного религиозного сообщества

В деятельности православных миссионеров в поздней Российской империи можно выделить два ключевых направления: проповедь среди «язычников» и борьбу с формами «ложной веры». Миссионеры стремились к интеграции большего числа людей в Православную церковь и следили за «чистотой веры», стремясь «ис-

5. Shterin, M., Richardson, J. (2000) "Effects of the Western Anti-Cult Movement on Development of Laws Concerning Religion in Post-Communist Russia", *Journal of Church and State* 42(2): 247–271.

6. Зыгмонт А. Негативная антропология «Сектанта» в современном российском антикультизме // Религиоведческие исследования. 2018. № 18. С. 61–80.

ключить ... из лона церкви»⁷ тех, кто мог нарушить эту «чистоту». Тремя основными группами «религиозных диссидентов», часто попадавшими в поле зрения православных миссионеров, были старообрядцы, «свободные христиане» и, как определяет их Юджин Клэй, «православные еретики», воспринимавшие себя «как часть официальной церкви, притом что их отвергали и даже отлучали церковные лидеры»⁸.

В качестве примера движения, хронологически заставшего все рассматриваемые в настоящей статье этапы политики борьбы с религиозным инакомыслием, мы рассматриваем кейс движения трезвенников Братца Иоанна Чурикова.

Движение трезвенников возникло в 1894 году, когда крестьянин Самарской губернии Иоанн Чуриков начал свою проповедь в Петербурге среди городских низов. Чуриков проводил «беседы» — собрания, на которых толковал Евангелие, и эти проповеди снискали популярность, сделав движение заметным в рамках религиозного спектра имперской столицы.

Хотя сам Иван Чуриков не планировал вступать в конфронтацию с духовенством и часть деятелей православной церкви поддерживала трезвенников⁹, почти с начала своей проповеди Чуриков сталкивался с обвинениями в сектантстве со стороны православных миссионеров и духовенства. Результатом стало заключение проповедника в психиатрическую лечебницу и тюрьму Спасо-Евфимиевского монастыря в Суздале¹⁰, а также периодические запреты на проведение проповедей. Здесь мы вкратце рассмотрим характер выдвигавшихся в его адрес обвинений.

В посвященной монастырским тюрьмам книге публициста А.С. Пругавина автор упоминает обвинение, которое могло стать основанием для заключения Чурикова: «выдавал себя за целителя и чудотворца, и тем эксплуатировал религиозное чувство простецов»¹¹. Пругавин замечает, что «снова монастырскому заточению подвергается не “пропагандист” опасного учения и не сектант, при-

7. Clay, J. (2019) “Orthodox Missionaries and ‘Orthodox Heretics’ in Russia, 1886–1917”, in R. Geraci (ed.) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, p. 38. NY: Cornell University Press.

8. Ibid. P. 60–61.

9. Ibid.

10. Пругавин А. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством: к вопросу о веротерпимости. М.: Посредник, 1905. С. 111–114.

11. Там же. С. 111.

надлежащий к какой-либо изуверской секте»¹², а проповедник, чью вину духовные власти даже не сочли нужным обосновать. Интересно рассуждение Пругавина о том, что, если бы это обвинение было подтверждено, подобная деятельность была бы сопряжена со светскими категориями обмана и мошенничества, что помещало бы наказание в юрисдикцию светских властей, — однако меры в отношении лидера трезвенников были приняты властями духовными. Он предполагает, что, возможно, помещение Чурикова в тюрьму состоялось без соответствующих указаний высших духовных и светских властей, и в таком случае самарское духовенство превысило свои полномочия. Впоследствии проповедник смог покинуть место заключения и продолжить свою деятельность в Петербурге.

Цензор книги Пругавина, иеромонах Александр, указал, что усматривает в поведении Чурикова «странности» — узурпацию действий, «которые являются привилегией только священников» (ношение креста наподобие священнического, проведение молитвенных собраний, помазание прихожан). Цензор заключает, что и в отношении причин, приведших к заключению проповедника, «нельзя считать Чурикова абсолютно невинным»¹³. Аргументы цензора направлены на подтверждение справедливости обвинения Чурикова в введении «простецов» в заблуждение — и подражание облику священника выделяется как ключевой метод подобного обмана.

Хорошим примером интересующей нас антисектантской риторики становится брошюра иеромонаха Вениамина (Федченкова) «Подмена христианства», где священнослужитель критикует движение трезвенников и укоряет защищавшего их миссионера Д. Боголюбова, отмечая, что суть движения чуриковцев «сводится к тонкой подмене христианства»¹⁴. Заявления Чурикова о преданности православию иеромонах Вениамин связывает с тем, что «почти все еретики и сектанты никак не желают отделять себя от православной Церкви»¹⁵, и проповедник пребывает «в духовной прелести»¹⁶.

12. Там же.

13. Там же.

14. *Иеромонах Вениамин. Подмена христианства*. СПб.: типография «Колокол», 1911. С. 1.

15. Там же. С. 3.

16. Там же. С.5.

Разумеется, трезвенники не были единственным движением, столкнувшимся с противодействием православных миссионеров религиозному диссидентству, и формирование обособленных течений в результате давления светских и духовных властей на религиозные движения также не было уникальным явлением. Пример Иоанна Чурикова и его последователей показывает лишь одну из возможных траекторий влияния миссионеров на судьбу религиозного движения в начале XX века. Эта история связана с той зыбкостью конфессиональных границ и гибкостью религиозных идентичностей, о которой пишут исследователи имперского религиозного диссидентства и которая побуждала религиозных диссидентов находить способы осмысления своей идентичности как в рамках православия, так вне его¹⁷.

Среди основных обвинений в адрес Чурикова и его последователей звучали: «сектантство» (иногда с более конкретными указаниями течения, вроде беседничества или хлыстовства)¹⁸; неуважение к священническому сану (узурпация символов и действий, приличествующих только духовенству); сравнение себя с Христом¹⁹; вольное толкование Евангелия²⁰; чрезмерное влияние на последователей, «эксплоатация религиозного чувства простецов»²¹ и введение их в заблуждение и ересь; а также обвинения в неподобающих отношениях с его помощниками-трезвенниками («окружение богородицами и девицами»)²². Хотя в выделенных обвинениях присутствуют указания на неподобающий моральный облик проповедника, беспокоит миссионеров именно девиация от официального православия, что характеризует специфику работы православных миссионеров в позднеимперской России.

В более широком контексте общее представление о религиозном диссидентстве и противодействии ему на рубеже XIX–XX веков дает книга протоиерея Тимофея Буткевича о русских сектах

17. См., например: *Крестьянинов А.* Отступничество в раскол» в Казанской епархии: старообрядцы в приходской жизни русской деревни // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 3. С. 116–148.

18. *См. Иеромонах Вениамин.* Подмена христианства. С. 3, 23.

19. Там же. С. 327.

20. Там же. С. 307. Также см. *Иеромонах Вениамин.* Подмена христианства. С. 8.

21. *Пругавин А.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством: к вопросу о веротерпимости. С. 111.

22. См., напр.: *Иеромонах Вениамин.* Подмена христианства. С. 8; *Дубровский М.* Черный отец и желтые братцы (Иоанн Кронштадтский, Иван Чуриков, Анисим Смирнов). М.: Безбожник, 1930. С. 85.

и их толках. В ней появляется основание для критики, возродившееся в современной антисектантской риторике: автор утверждает, что «наше сектантство не есть явление самобытное, самородное или самостоятельное»²³. Буткевич пишет:

...штунда и баптизм ... порождены немецким протестантством, пашковщина насаждена английским лордом Редстоком, адвентизм — американцем Вильямом Миллером, молоканство — квакерами, а толстовщина... результат влияния ... западноевропейской философии²⁴.

Даже в движениях, относимых к «старому русскому сектантству» Буткевич видит «пантеистическое влияние язычествующей в христианстве мысли»²⁵, проявившееся в «хлыстовстве, скопчестве, духовборчестве, иеговизме и др.»²⁶, и подытоживает: «в русском сектантстве все — чужое»²⁷.

Буткевич прямо обвиняет «сектантов» в неуважении к Евангелию и искажении смысла православия. Он критикует религиозных диссидентов за догматическую примитивность, отсутствие оригинальности, непоследовательность и поверхностность, противопоставляя таковым глубину православного учения. Первой причиной и «главным виновником сектантства» Буткевич называет дьявола²⁸, второй — «греховную волю гордых и высокомерных людей»²⁹, третьей — «патологическое состояние сердца человека как источника чувствований»³⁰, что в совокупности приводит к разрыву с церковью и поиску иных религиозных форм. В основе критики вновь оказывается девиация от православия как совершенной религии.

Антикультизм в Советском Союзе

Хотя советские антирелигиозные кампании не миновали религиозных диссидентов, стратегии взаимодействия советского го-

23. Буткевич Т.И. Русские секты и их толки. М.: Центрполиграф, 2018. С. 8.

24. Там же. С. 9.

25. Там же.

26. Там же.

27. Там же.

28. Там же. С. 11.

29. Там же. С. 12.

30. Там же.

сударства на ранних этапах существования с условными «сектантами» отличались от взаимодействия с крупными конфессиями, и здесь находилось место для непродолжительных компромиссов.

Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 года уравнивал последователей всех религий в правах, запрещая «всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было... веры или неистоведанием никакой...»³¹.

Ранняя советская политика принесла религиозным диссидентам позитивные изменения. Положение на условной периферии религиозного спектра бывшей Российской империи и шаткая позиция в отношении с официальной церковью оказались основой для причисления к классам, угнетаемым прежними властями. Как отмечает советский религиовед А.И. Клибанов в книге 1969 года, «религиозное сектантство было формой общественного движения, возникшего и развивавшегося по ходу истории классовой борьбы трудящихся масс <...> против крепостнической эксплуатации»³². В этом свете религиозные диссиденты — по крайней мере часть из них — попадают в целевую аудиторию советской идеологической политики. Советские исследователи стремились определить «соотношение классовых сил в религиозном сектантстве», находя среди религиозных меньшинств «крупную буржуазию», «среднюю буржуазию» и «сектантскую бедноту»³³. Последняя категория, по мнению советских исследователей, находилась «под сильным еще экономическим и моральным влиянием и гипнозом своих верхов»³⁴. Впрочем, идея угнетенных трудящихся впоследствии начнет активно эксплуатироваться в советской антисектантской риторике и визуальной пропаганде.

После революции для этих движений удачной оказалась ситуация, когда, в связи с отсутствием интереса крестьян к коммунальному движению, для заселения и обработки бывших помещичьих земель государство запустило «сектантский проект»³⁵. В 1921

31. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Список актов конституционного значения 1600–1918 гг. [<https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325>, доступ от 01.11.2023].

32. Клибанов А. Религиозное сектантство и современность. М.: Наука, 1969. С. 18.

33. Красиков П. На церковном фронте. М.: Юриздат, 1923. С. 247.

34. Там же.

35. Дюран Д. Коммунизм своими руками: образ аграрных коммун в Советской России 1920-х годов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010. С. 52.

году выходит обращение Наркомзема РСФСР «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей»³⁶, в котором правительство призывает религиозные меньшинства к сотрудничеству, отмечая их стремление «к общинной, коммунистической жизни»³⁷. Описываются и прежние страдания угнетенных:

Все правительства, все власти, все законы во всем мире, во все времена, всегда шли против такой жизни, и сектантов за это во всех странах, в том числе и в России, жгли на кострах, убивали, мучали, гноили в тюрьмах, разрывали их общины и рассылали в ссылки по разным углам земли и всячески преследовали, но они оставались твердыми в своих убеждениях и, умирая, завещали своим братьям продолжать ту же борьбу, ту же общинную жизнь³⁸.

Власти призывают «сектантов», принадлежащих «по преимуществу к беднейшему классу населения»³⁹, «обнаружить себя»⁴⁰, предлагая заселить и обрабатывать пустующие помещичьи земли, и дают обещание: «за их учение никто, никогда, никого не будет преследовать»⁴¹. Обещание это сдержано не будет.

Так, община трезвенников Братца Иоанна Чурикова создала свою коммуну в Вырице еще в 1918 году, до издания «Обращения к сектантам и старообрядцам». Коммуна «БИЧ» (Братца Иоанна Чурикова) процветала: члены завели успешное хозяйство, разводили скот, занимались осушением болот и даже участвовали в выставке достижений народного хозяйства в 1923 году. Они создали свой «трезвомол» — аналог комсомола, издавали газеты, творчески адаптировали советские лозунги и песни, и, в целом, быстро и охотно включились в советский проект.

Уже в середине 1920-х начались конфликты чуриковской общины с местными властями, а вскоре в коммуне прошли первые аресты. Во время проведения комиссии в коммуне в 1918 году проверяющие отметили успешность трезвеннического хозяйства,

36. ГАРФ. Ф. 3316. Оп. 2. Д. 8. Л. С. 84–85. Обращение Наркомзема РСФСР «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». 5 октября 1921 г.

37. Там же.

38. Там же.

39. Там же.

40. Там же.

41. Там же.

образцовую трудовую дисциплину, но их насторожило влияние Чурикова на последователей и отсутствие агитационной работы⁴². В результате общину назвали «штабом трезвенничества для распространения религиозной пропаганды»⁴³ и пришли к заключению, что коммуна больше походит на монастырское хозяйство, нежели на объединение советских трудящихся.

В апреле 1929 года, после выхода постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях»⁴⁴, запретившего религиозным организациям создавать «... кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей»⁴⁵, Чуриков был арестован, а его коммуна была расформирована. Последователям Чурикова пришлось перейти на подпольное положение.

В контексте советского периода история трезвенников также оказывается типичной. Игорь Кузинер описывает трансформации в положении общины странников в раннесоветский период: те впервые обрели «возможность совершенно легального взаимодействия с государственными органами, которые прежде исполняли исключительно репрессивные функции по отношению к “сектантам”»⁴⁶. Странники создали кооператив «Аксиома», члены которого «работали на артельных полях целыми неделями, невзирая на церковные праздники»⁴⁷. Их деятельность была успешной, но в конце 1920-х годов в кооперативе начались обыски, затем «Аксиома» тоже была ликвидирована, а ее члены ушли в подполье.

В этот период антисектантская пропаганда сливается с антирелигиозной. «Сектантов» тоже обвиняют в антинаучности, ре-

42. ЦГИА СПб. Ф. 680. Оп. 1. Д. 98. (Акт обследования состояния сельскохозяйственной коммуны чуриковцев; план весенних работ, сведения о выполненных работах, отзывы о коммуне). Л. 11.

43. Там же.

44. Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, Совета Народных Комиссаров РСФСР о религиозных объединениях. 8 апреля 1929 г. / *Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства*. 1929. № 35. С. 353.

45. Там же.

46. Кузинер И. Милленаристы, капиталисты, кооператоры: позднеимперский и раннесоветский опыт старообрядцев-странников // *Ab Imperio*. 2021. Т. 2. С. 45.

47. Там же. С. 49.

акционности⁴⁸, «религиозных предрассудках»⁴⁹ и эксплуатации трудящихся, видят в их деятельности опасность для воспитания детей⁵⁰ и образа «нового советского человека». «Одурманивание народа»⁵¹, в котором обвинялись религиозные деятели в целом, выступало основанием и для обвинения «сектантов» в частности.

В соответствии с обвинениями, выдвигаемыми в адрес «сектантов», можно выделить ценности, на защиту которых была нацелена советская антирелигиозная пропаганда. Последняя делает акцент на науке и просвещении, и им противопоставляются «мракобесие», «предрассудки», «религиозный дурман», в которые защитники религиозных «пережитков» затягивают советских граждан. В этом контексте важной частью советской антирелигиозной пропаганды становятся «разоблачения», которые были призваны защитить класс трудящихся от якобы мошеннических действий «эксплуататоров» и не позволить использовать дискурсы чудес для легитимации веры.

«Эксплуатация» понималась широко: она могла быть и трудовой (особенно в случае «сектантских» коммун), и экономической, и, в целом, широкой категорией для обозначения разного рода манипуляторских действий. Обвинялись «сектанты» и в контрреволюционных настроениях, в свете чего даже их стремление вписаться в советский проект были восприняты как «приспособленчество» и «идеологическая спекуляция», направленные на «обман трудящихся»⁵². Если в имперский период религиозных диссидентов обвиняли в мимикрии под православие, то в советский период — в «фальсифицированном коммунизме»⁵³.

Как указывает Надежда Белякова, «публичное вскрытие мощей превратилось в образовательный проект», выступавший средством борьбы «с эксплуатацией верующих посредством ре-

48. Клибанов А. Религиозное сектантство и современность. С. 33.

49. См. напр. Дубровский М. Черный отец и желтые братцы (Иоанн Кронштадтский, Иван Чуриков, Анисим Смирнов). М.: Безбожник, 1930.

50. Панченко А. «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: Тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг. // «Убить Чарскую...»: парадоксы советской литературы для детей (1920-е — 1930-е гг.) / Сост. и ред. М.Р. Балина, В.Ю. Вьюгин. СПб.: Алетейя, 2013. С. 310–329.

51. Там же. С. 85.

52. Клибанов А. Религиозное сектантство и современность. С. 9, 22.

53. Дубровский М. Черный отец и желтые братцы (Иоанн Кронштадтский, Иван Чуриков, Анисим Смирнов). С. 127.

лигиозных предрассудков»⁵⁴. В ходе этой кампании советское правительство «хотело разоблачить священников как лжецов, мошенников и шарлатанов»⁵⁵. Другим значимым аспектом становится защита от «религиозного дурмана» детей как будущего поколения советского государства

Советские исследователи интерпретируют «сектантство» как продукт борьбы трудящихся классов против господствующих, но подобная форма сопротивления описывается как неправильная: «бурное развитие классовой борьбы ... выявляло ограниченность, недееспособность религиозной формы социального протеста»⁵⁶.

Хотя в начале советского периода религиозные меньшинства оказались в более привилегированном положении, нежели официальные конфессии, вскоре диспозиция изменилась, и антирелигиозные кампании затронули и подобные движения. Радикальный разрыв с имперским прошлым в этом контексте изначально ознаменовался обретением религиозными меньшинствами более выгодного правового положения, но в дальнейшем государственная политика трансформировалась, в результате чего условно «сектантские» движения также оказались затянуты в горнило репрессий. Как отмечает Александр Панченко, «дальнейшие государственные репрессии, далеко превзошедшие по масштабам и жесткости все, что происходило с русскими сектантами в синодальный период, уничтожили существенную часть сообществ религиозных диссидентов и их лидеров»⁵⁷.

В отношении хрущевской антирелигиозной кампании Татьяна Никольская отмечает, что, хотя она и была направлена против всех религиозных организаций, особенно тяжелой она была для последователей малых групп⁵⁸. Целью антисектантских мероприятий стало перевоспитание верующих, антирелигиозная пропаганда, высвечивающая негативные стороны деятельности

54. *Белякова Н.* «Долго же нас попы дурачили!» Богохульство, святотатство и насилие в Советской России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 44. С. 116.

55. Там же.

56. *Клибанов А.* Религиозное сектантство и современность. С. 59.

57. *Панченко А.* «Старые секты» на новый лад: Проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 3(38). С. 33.

58. *Никольская Т.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009. С. 176.

религиозных сообществ, противопоставляя их научно-материалистическому мировоззрению⁵⁹. Можно сказать, что защищаемые ценности в хрущевский период не претерпели серьезных изменений.

Постсоветская Россия: между контркультизмом и антикультизмом

После распада Советского Союза на волне религиозного возрождения в России возник ряд новых автохтонных религиозных движений⁶⁰. Число их последователей росло, публичное и медийное присутствие становилось более заметным. Этот процесс породил реакцию в виде нового антисектантского движения, одним из проявлений чего стали конфронтации последователей «Православной Церкви Божией Матери Державной» с деятелями движения, а также освещение этих событий в СМИ⁶¹. Кроме того, стоит отметить, что в риторике антисектантского движения в постсоветской России прослеживается определенное влияние американского антикультизма.

В США рост новых религиозных движений произошел в 60–70-е годы XX века, когда число религиозных групп достигло нескольких тысяч, а их последователей — нескольких сот тысяч. Тогда слово «культ» стало включать в себя представление о «промывке мозгов». Теоретической основой антикультистского движения в США стали идеи психиатра Роберта Лифтона о процессе изменения сознания, которому подвергались американские военные в плену во время корейской войны (1950–1953)⁶². Книга Лифтона *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of 'Brainwashing' in China*⁶³, которая, наряду с описанием механизма «промывки мозгов», вводила для объяснения эффективности этого процесса термин «тоталитарная среда», снискала популярность

59. Митрохин Л. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. С. 56.

60. См. Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.

61. См. Дроздов С. Non diis curae: риторика и практики естественного наказания за святотатство // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 142.

62. Гордус М. Антикультовое движение: исторический обзор // Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 2. С. 11–15.

63. Лифтон Р. Технология «промывки мозгов»: Психология тоталитаризма. СПб.: Прайм-Еврознак, 2005.

среди американских антикультистов. Последние стали применять выделенные психиатром 8 критериев, позволявших охарактеризовать среду как тоталитарную, к религиозным движениям, тем самым объясняя их опасность для общества⁶⁴.

Американское антикультистское движение выделяет секулярные ценности в качестве основы того, что подвергается опасности от новых религиозных движений и их «тоталитарной среды». Такими ценностями, в первую очередь, оказываются свобода воли и семейные связи, утрачиваемые, по мнению антикультистов, при попадании в «тоталитарную среду» новых религиозных движений. О влиянии американского антикультистского движения на Александра Дворкина и риторику антисектантского движения в постсоветской России может свидетельствовать то, что основным риторическим инструментом Дворкина является выделенный им для описания критикуемых религиозных движений термин «тоталитарная секта».

Используя классификацию Хаддена, можно увидеть превалирование «светского» варианта аргументации в текстах акторов постсоветского антисектантского поля. Чисто религиозный вариант данной риторики также встречается, однако редко выступает основным критерием критики движений. Риторика «жертв» используется всеми деятелями как иллюстрация результатов воздействия описываемых движений. С точки зрения предлагаемого Интровинье деления на контркультистов и антикультистов, в случае России к первым следует относить антисектантские подразделения миссионерских отделов епархий, а ко вторым — светских религиоведов и журналистов, производящих тексты, содержащие критику религиозных движений. Для анализа нами были выбраны три антисектантских организации: «Информационно-консультационный центр по вопросам сектантства и экстремизма в религиозной сфере» при миссионерском отделе Новосибирской Епархии РПЦ МП как пример контркультизма по классификации Интровинье; информационный портал «СЕКТА инфо» как пример антикультизма; и «Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Ирины Лионского» как квинтэссенцию того, что мы называем «антисектантством». Последний создан Александром Дворкиным и, на наш взгляд, является наиболее активным и влиятельным в контексте производства антисектантской риторики в постсоветской России.

64. Там же. С. 499–518.

«Информационно-консультационный центр» функционирует в Новосибирске при соборе во имя святого Александра Невского с 1994 года. Центр был основан настоятелем собора протоиереем Александром Новопашиным, совмещающим должность директора организации со служением председателя миссионерского отдела. В числе сотрудников значится иерей Артемий Сильвестров и двое мирян. В качестве мотивации создания ИКЦ указывается «появившаяся в обществе проблема зависимости и расстройства личности от действия тоталитарных сект»⁶⁵. В поле нашего анализа попали два сайта, связанные с ИКЦ: раздел «Сектоведение» официального сайта Миссионерского отдела епархии⁶⁶ и портал «Сектовед», созданный «для поддержки Информационно-консультационного центра по вопросам сектантства при новосибирском Соборе во имя святого благоверного великого князя Александра Невского»⁶⁷.

«СЕКТА инфо» — портал, позиционирующий его авторами как «сайт о религиозных сектах и культах», зарегистрирован в 2006 году. В разделе «Об авторах» значится, что «сайт создан и поддерживается сообществом российских специалистов-религиоведов. Руководитель проекта: Булавин Андрей Александрович»⁶⁸. О какой-либо офлайн-деятельности данного сообщества информации нет, однако его виртуальная активность связана со сбором и распространением информации о деятельности религиозных движений.

Наконец, наиболее активная в плане производства антисектантских текстов часть постсоветского антисектантского движения — Центр Ирины Лионского, основанный в 1993 году, является ядром зонтичной организации «Российская ассоциация центров изучения религий и сект» (РАЦИРС), президентом которой также является Дворкин. В организацию входят светские центры, работающие по благословению РПЦ МП, и миссионерские отделы епархий, а в руководство, наряду с Дворкиным, входят два протоиерея РПЦ МП. Своей целью РАЦИРС называет:

65. Информационно-консультационный центр по вопросам сектантства // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии [<http://ansobor.ru/page.php?id=15>, доступ от 29.10.2023].

66. Сектоведение // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии [<http://ansobor.ru/page.php?id=4>, доступ от 29.10.2023].

67. О сайте // Сектовед.py [<http://sektoved.ru/about>, доступ от 29.10.2023].

68. Об авторах // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/ob-avtorah>, доступ от 29.10.2023].

планомерный мониторинг деятельности на территории России новых религиозных движений и сект, аналитическая и исследовательская работа, оказание информационной и консультационной помощи и содействия федеральным, региональным и муниципальным органам власти, общественным организациям, СМИ в вопросах, касающихся деятельности различных религиозных объединений, в том числе посредством издания собственных электронных и печатных СМИ, а также проведение независимых религиозно-научных экспертиз⁶⁹.

В целях и задачах РАЦИРС не присутствуют указания на антисектантский характер, однако описание организации на официальном сайте Московского патриархата («...организация, объединяющая региональные центры по проблеме тоталитарных сект»)⁷⁰ дает представление об объединяющем членов организации отношении к новым религиозным движениям, предопределяя направление риторики.

Так как одним из критериев различения антикультизма и контркультизма в концепции Массимо Интровинье выступает аффилиация акторов с религиозными течениями, важным оказывается вопрос о связи трех перечисленных организаций со структурами РПЦ МП. Так, «Информационно-консультационный центр по вопросам сектантства и экстремизма в религиозной сфере», будучи частью миссионерского отдела епархии, напрямую входит в структуру Церкви, его сотрудники имеют духовный сан либо являются прихожанами собора. О реальной аффилиации редколлегии сайта «СЕКТА инфо» говорить сложно, однако принадлежность авторов к религиознонаучному сообществу и отсутствие упоминаний поддержки структуры РПЦ МП или иной религиозной организации позволяет предположить ее светский характер. Сложнее обстоит дело с аффилиацией Центра Ирины Лионского: официально он в структуру РПЦ МП не входит, а с точки зрения сотрудников и прямого подчинения, Центр находится между полюсами антикультизма и контркультизма, за-

69. Российская ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС) // Центр священомученика Ирины Лионского [[https://iriney.ru/main/o-czentre/kontaktnyie-dannye-rossijskoj-assocziaczii-czentrov-izucheniya-religij-i-sekt-\(raczirs\)-v-regionax.html](https://iriney.ru/main/o-czentre/kontaktnyie-dannye-rossijskoj-assocziaczii-czentrov-izucheniya-religij-i-sekt-(raczirs)-v-regionax.html)], доступ от 19.10.2023].

70. Российская ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС) // Официальный сайт Московского Патриархата [<http://www.patriarchia.ru/db/text/381854.html>], доступ от 19.10.2023].

нимая промежуточное положение, которое мы, вслед за его акторами, предлагаем называть «антисектантством». Описываемая в следующем разделе общность риторики и защищаемых ценностей позволяет нам, несмотря на формальное разделение на антикультистов и контркультистов, говорить об особом смешанном типе, к которому оказывается возможным отнести сопоставляемые центры.

Антисектантство как синтез антикультизма и контркультизма

Публикации трех описанных организаций позволяют составить представление об основаниях, на которых строятся обвинения в адрес религиозных движений. Данный раздел текста будет построен на сопоставлении использованной терминологии и оснований обвинения в публикациях центров, риторика которых, несмотря на аффилиацию, оказывается весьма схожей.

Согласно идее Хаддена о религиозной аргументации и представлению Интровинье о контркультистской риторике как борьбе с религиозным инакомыслием и девиацией от «истинной» религии, контркультистскому крылу постсоветского антисектантства должно быть свойственно указание на неверность доктрин, в отличие от православия. Согласно Хаддену и Интровинье, в текстах контркультистского характера может присутствовать указание на еретический характер учения обвиняемой группы, что мы и находим в статье, посвященной критике православных «последователей» философии Александра Дугина, названных там «адептами дугинизма», которые «сначала открывают для себя Дугина, а только потом само Православие, если они его вообще открывают»⁷¹.

Характерные для имперского контркультизма обвинения в отступлении от истинного православия могут быть найдены и в текстах Центра Иринейя Лионского:

Царебожие — ересь, последователи которой считают царя Николая II икупителем греха русского народа против царской власти. Все это в корне противоречит христианскому учению: называя царя

71. Малер А. Не консервативная, не православная, не философия // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии. 10.03.2023 [http://ansobor.ru/news.php?news_id=11048, доступ от 19.10.2023].

«искупителем», еретики тем самым не признают достаточным для нашего спасения искупительный подвиг Господа Иисуса Христа⁷².

Стоит заметить, что если аффилиация «Центра Иринейя Лионского» носит промежуточный характер, то портал «СЕКТА инфо» предположительно должен исходить из иных, секулярных оснований для критики. Однако и там мы встречаем указание на несоответствие одной из протестантских церквей христианскому учению⁷³. В этом тексте прозелитическая деятельность христиан-харизматов описывается с позиции девиации от «настоящего» христианства, что нехарактерно для секулярной риторики антикультизма. В риторике анализируемых организаций присутствует присущее контркультистам представление о существовании «правильной» религии, отклонения от которой становятся поводом для критики. Такая ситуация, как было показано ранее, была характерна для миссионеров времен Российской империи.

Секулярная риторика, по Хаддену, присущая антикультистским акторам, строится на идее опасности, которую критикуемые религиозные организации представляют для секулярных ценностей. После анализа антисектантских публикаций светского портала «СЕКТА инфо» можно выделить перечень наиболее часто встречающихся оснований критики: ухудшение материального состояния адептов, контроль сознания, опасность для детей и разрушение социальных связей. Все они относятся к угрожающим секулярным ценностям — неприкосновенности частной собственности, свободы воли, ценности детства и социализации.

Изъятие материальных ценностей у последователей религиозных движений выражается в антисектантских текстах в сообщениях о продаже квартир адептов в пользу «тоталитарной секты», как, например, в этой публикации «СЕКТА инфо»:

Эти предприниматели говорят о своей связи с космосом, часто употребляют слово «вселенная» и ценники выставляют тоже астрономические. Что удивительно, люди готовы брать кредиты, прода-

72. О ереси царебожия // Центр священикомученика Иринейя Лионского. 13.03.2013 [<https://iriney.ru/poslevoennaya-eklektika/sajentologiya/novosti-o-sajentologii/sajentologi-zaxvatyivayut-dimitrovgrad-kak-verbuyut-zhitelej-ulyanovskoj-oblasti.html>], доступ от 29.10.2023].

73. Осторожно: в ближайшее время в Туле активизируются секты! // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/ostorozhno-v-blizhajshee-vremya-v-tule-aktivizirujutsya-sekty>], доступ от 29.10.2023].

вать квартиры, но платить огромные деньги за пустые обещания счастья⁷⁴.

Однако светская риторика в случае постсоветского антисектантства не является эксклюзивной для антикультистских институций. Схожие сюжеты о «вытягивании денег, ценностей, квартир» мы встречаем и в статье Центра Иринаея Лионского об обсуждении «деятельности деструктивных сект»⁷⁵, и в публикациях контркультистского «Информационно-консультационного центра по вопросам сектантства и экстремизма в религиозной сфере» о «финансовых махинациях»⁷⁶.

Во всех трех приведенных примерах основания для обвинений религиозных движений оказываются идентичными. Такая же ситуация наблюдается и с обвинением в ограничении свободы воли последователей. Этот аргумент напрямую отсылает к описанным ранее риторическим стратегиям американского антикультистского движения и страху перед коммунистической «промывкой мозгов». Идея об утере последователями религиозных движений свободы воли находит место в публикациях всех анализируемых центров в контексте «психологического давления»⁷⁷ и «отказа от свободы»⁷⁸. Особый интерес представляет статья с сайта Центра Иринаея Лионского, в которой совмещаются сразу две стратегии — «религиозная» (указание на отклонение от христианства) и «светская» (лишение последователей свободы воли):

По определению эта организация ближе всего к секте, а секта, как мы знаем, подавляет свободу воли человека. Это кардинально от-

74. В Москве задержали обманывавших людей членов секты магов и гадалок // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/v-moskve-zaderzhali-obmanyvavshih-ljudej-chlenov-sekty-magov-i-gadalok>, доступ от 19.10.2023].

75. Лоевская Г. В Мосгордуме обсуждают деятельность деструктивных сект // Центр священномученика Иринаея Лионского. 16.03.2007 [<https://iriney.ru/raznoe/raznoe/v-mosgordume-obsuzhdayut-deyatelnost-destruktivnyix-sekt.html>, доступ от 19.10.2023].

76. Сысоев Д. Секты и ереси, паразитирующие на Православии // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии [<http://ansobor.ru/articles.php?id=334>, доступ от 19.10.2023].

77. «Людей держали в постоянном страхе» // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/ljudej-derzhali-v-postoyannom-straxe>, доступ от 19.10.2023].

78. Фирсанова Н. Плски бесов в тоталитарных сектах // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии. 08.04.2016 [http://ansobor.ru/news.php?news_id=6638, доступ от 19.10.2023].

личается от христианства, в котором соблюдение заповедей — личное дело каждого человека. А подавление воли никогда ни к чему хорошему не ведет⁷⁹.

Следующей защищаемой антисектантами секулярной ценностью является защита детства, в чем они оказываются солидарны с церковью, наследуют советской риторике и американским антикультистским организациям, зародившимся как группы защиты и помощи семьям. В спектр опасностей, которым подвергаются дети, входит неоказание медицинской помощи, как в этой публикации «СЕКТА инфо»:

Женщина развелась с мужем, по решению суда ребенка оставили с матерью. Ее бывший супруг забил тревогу, когда узнал, что дочери необходимо хирургическое вмешательство, стоял вопрос вплоть до угрозы жизни. Но женщина отказывалась вести ребенка к врачу — она попала в секту, где ей запретили это делать⁸⁰.

Часто речь идет о сексуализированном насилии над детьми в критикуемых сообществах, как показано в публикации Центра Иринаея Лионского о Международном обществе сознания Кришны⁸¹. Еще одним основанием для опасения за неприкосновенность детства оказывается доступ к светскому образованию. О таком случае на примере статьи «Интерфакс» о родителе из Казахстана пишет новосибирский «Информационно-консультационный центр по вопросам сектантства и экстремизма в религиозной сфере»⁸².

Четвертым, наряду с материальным вредом, контролем сознания и опасностью для детей, светским и общим для трех центров

79. Саентологи захватывают Димитровград? Как вербуют жителей Ульяновской области // Центр священномученика Иринаея Лионского. 08.04.2016 [<https://iriney.ru/poslevoennaya-eklektika/sajentologiya/novosti-o-sajentologii/saentologizaxvatyivayut-dimitrovgrad-kak-verbuyut-zhitelej-ulyanovskoj-oblasti.html>], доступ от 19.10.2023].

80. Саратовские сектанты не водили детей в школу и к врачам. Рассказ омбудсмена // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/saratovskie-sektanty-ne-vodili-detej-v-shkolu-i-k-vracham-rasskaz-ombudsmena>], доступ от 19.10.2023].

81. Кришнаитов обвинили в растлении детей в школе-интернате в Абхазии // Центр священномученика Иринаея Лионского. 03.06.2021 [<https://iriney.ru/psevdoindutskie/krishnaityi/arxiv-soobshhenij-o-krishnaitax/krishnaitov-obvinili-v-rastlenii-detej-v-shkole-internate-v-abxazii.html>], доступ от 19.10.2023].

82. В Казахстане отец-деспот принуждал детей жить по канонам религиозной секты // Миссионерский отдел Новосибирской Епархии. 29.04.2009 [http://www.ansobor.ru/news.php?news_id=288], доступ от 19.10.2023].

основанием критики в адрес религиозных движений является защита права на социализацию, а точнее — сохранение социальных связей с семьей и друзьями, в разрушении которых антисектанты обвиняют религиозные движения. Так, на опасность сектантской идеологии для семьи указывает и антикультистский «СЕК-ТА инфо»:

Условием жизни в ашраме была полная изоляция от внешнего мира. Адепты уходили из семьи, переставали общаться с близкими, жили коммунами, располагавшимися в небольших квартирах или деревенских домах⁸³.

Точно так же на опасность разрыва семейных связей указывают и контркультистский «Центр при Миссионерском отделе Новосибирской епархии» в статье об «Обществе ревнителей истинного благочестия, рассудительной и мудрой веры Божьей»⁸⁴, и Центр Ириней Лионского в публикации о последователях Ошо⁸⁵.

Большая часть светских оснований современной антисектантской риторики в России повторяет тропы советской антирелигиозной пропаганды. Это касается материального ущерба, ограничения доступа к образованию. Подобная риторика роднит постсоветское антисектантство с советским антикультизмом.

Продуцируемая в современной России антисектантская риторика совмещает элементы антикультизма и контркультизма, а основания критики, выдвигаемой акторами этого движения, оказываются не связанными с их религиозной или светской аффилиацией. Этот факт позволяет говорить о существовании единого антисектантского поля в постсоветской России, одной из главных черт которого оказывается смешение апелляции к религиозным и светским ценностям. Можно утверждать, что принятое сегодня в исследуемой среде самоназвание «антисектанты»

83. «Безобидные» секты в Сибири и США оказались опасными преступными организациями // Сайт о религиозных сектах и культах [<https://sektainfo.ru/bezobidnye-sekty-v-sibiri-i-ssha-okazalis-opasnymi-prestupnymi-organizაციями>], доступ от 19.10.2023].

84. Ревнители истинного благочестия // Сектовед.ру [<http://sektoved.ru/encyclopedia/32>], доступ от 29.10.2023].

85. Хасаншин В. Тренинги секс-гуру разрушили семью лидера челябинских бизнесменов. Видео // Центр священномученика Ириней Лионского. 23.06.2022 [<https://iriney.ru/psevdoindutstskie/osho-radzhnish/novosti-o-osho-radzhnish/treningi-seks-guru-razrushili-semyu-lidera-chelyabinskix-biznesmenov.-video.html>], доступ от 19.10.2023].

является не просто калькой с англоязычных терминов, но отражает существующую конфигурацию риторики, находящейся на пересечении антикультизма и контркультизма, светской и религиозной аргументации.

* * *

В целом, если о деятельности православных миссионеров в дореволюционной России в силу их церковной аффилиации можно говорить как о примере контркультизма, сопряженного с религиозной аргументацией вреда «сектантов», а в советский период основной аргументацией выступает светская риторика, характерная для антикультизма, то в современной России мы видим синтез дореволюционного и советского подходов. Картина здесь оказывается сложнее, чем описанная Джеффри Хадденом и Массимо Интровинье. Напрямую аффилированные со структурами РПЦ контркультистские организации и эксперты, помимо критики на языке теологии, апеллируют к секулярным антикультистским ценностям. В этом, вероятно, можно увидеть смешанное наследие и дореволюционной, и советской риторики в отношении религиозного инакомыслия; но здесь видно и влияние идей американского антикультистского движения о «тоталитарной среде» и «промывке мозгов». Антикультистские организации, не указывающие своей религиозной аффилиации, могут, в свою очередь, прибегать к контркультистской стратегии — обвинении новых религиозных групп в «подмене правильной религии» или «псевдорелигиозности».

Рассмотренные в данной статье примеры риторики трех центров, обладающих разной аффилиацией, демонстрируют сходство в смешении религиозного и светского пути обоснования опасности критикуемых религиозных движений, а также в описании ценностей, которым критикуемые сообщества могут угрожать. Это сходство дает основания говорить о едином «антисектантском поле», риторика которого совмещает в себе описанные Хадденом пути аргументации, что позволяет увидеть влияние предыдущих исторических этапов и, соответственно, специфику его современного существования.

Концептуальная рамка описания критикуемых религиозных движений, созданная Александром Дворкиным и его Центром Ирины Лионского, совмещает в себе светские и религиозные аргументы, элементы имперского контркультизма, советско-

го антикультизма, а также некоторые идеи американского движения со схожими целями. На сегодняшний день она остается основой российской антисектантской риторики и используется (как идейно, так и терминологически) акторами движения, независимо от их аффилиации, находя отражение как в специализированных «антисектантских» текстах экспертов, так и в публикациях СМИ, а также в некоторых случаях — в официальных документах.

Библиография / References

Источники

- ГАРФ. Ф. 3316. Оп. 2. Д. 8. Л. С. 84–85. Обращение Наркомзема РСФСР «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». 5 октября 1921 г.
- Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Список актов конституционного значения 1600–1918 гг. [<https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325>, доступ от 01.11.2023].
- Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, Совета Народных Комиссаров РСФСР о религиозных объединениях. 8 апреля 1929 г. // *Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства*. 1929. № 35. С. 353.
- ЦГИА СПб. Ф. 680. Оп. 1. Д. 98. (Акт обследования состояния сельскохозяйственной коммуны чуриковцев; план весенних работ, сведения о выполненных работах, отзывы о коммуне). Л. 11.

Литература

- Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.
- Белякова Н. «Долго же нас попы дурачили!» Богохульство, святотатство и насилие в Советской России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. № 44. С. 101–137.
- Буткевич Т. Русские секты и их толки. М.: Центрполиграф, 2018.
- Гордус М. Антикультовое движение: исторический обзор // Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 2. С. 11–15.
- Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: ООО Издательство «Христианская библиотека», 2014.
- Дроздов С. Non diis curae: риторика и практики естественного наказания за святотатство // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 134–152.
- Дубровский М. Черный отец и желтые братцы (Иоанн Кронштадтский, Иван Чуриков, Анисим Смирнов). М.: Безбожник, 1930.
- Дюран Д. Коммунизм своими руками: образ аграрных коммун в Советской России 1920-х годов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010.
- Зыгмонт А. Негативная антропология «Сектанта» в современном российском антикультизме // Религиоведческие исследования. 2018. № 18. С. 61–80.
- Иеромонах Вениамин. Подмена христианства. СПб.: типография «Колокол», 1911.

- Кантеров И. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде// Религия и право. 2002. № 1. С. 27–29.
- Клибанов А. Религиозное сектантство и современность. М.: Наука, 1969.
- Красиков П. На церковном фронте. М.: Юриздат, 1923.
- Крестьянинов А. «Отступничество в раскол» в Казанской епархии: старообрядцы в приходской жизни русской деревни// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 3. С. 116–148.
- Кузинер И. Миллениаристы, капиталисты, кооператоры: позднеимперский и раннесоветский опыт старообрядцев-странников// Ab Imperio. 2021. Т. 2. С. 25–59.
- Лифтон Р. Технология «промывки мозгов»: Психология тоталитаризма. СПб.: Прайм-Еврознак, 2005.
- Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009.
- Обращение Наркомзема РСФСР «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». 5 октября 1921 г.// ГА РФ. Ф. 3316. Оп. 2. Д. 8. Л. С. 84–85.
- Панченко А. «Религиозные инфекции» и «духовные калеки»: Тема детства в советской атеистической пропаганде 1960-х гг.// «Убить Чарскую...»: парадоксы советской литературы для детей (1920-е — 1930-е гг.)/ Сост. и ред. М. Р. Балина, В. Ю. Вьюгин. СПб.: Алетейя, 2013. С. 310–329.
- Панченко А. «Старые секты» на новый лад: Проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв.// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 3(38). С. 7–37.
- Пругавин А. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством: к вопросу о веротерпимости. М.: Посредник, 1905.
- Barker, E. (1986) “Religious Movements: Cult and Anticult Since Jonestown”, *Annual Review of Sociology* 12: 329–346.
- Barker, E. (1995) “The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34(3): 287–310.
- Clay, J. (2019) “Orthodox Missionaries and ‘Orthodox Heretics’ in Russia, 1886–1917”, in R. Geraci (ed.) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, pp. 38–69. NY: Cornell University Press.
- Hadden, J. (1997) “New Religious Movements Lectures: The Anti-Cult Movement”, *Course Lecture in University of Virginia, Department of Sociology* <https://www.wabashcenter.wabash.edu/syllabi/h/hadden/soc257/syllabus.htm>, accessed on 19.10.2023].
- Introvigne, M. (1995) “The Secular Anti-Cult and the Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies?”, in E. Towler (ed.) *New Religions and the New Europe*, pp. 32–54. Aarhus, Oxford, Oakvill: Aarhus University Press.
- Shterin, M. et Richardson, J. (2000) “Effects of the Western Anti-Cult Movement on Development of Laws Concerning Religion in Post-Communist Russia”, *Journal of Church and State* 42(2): 247–271.

Русский мат и новые религиозные онтологии

АЛЕКСАНДР А. ПАНЧЕНКО

Рекомендация для цитирования:

Панченко А.А. Русский мат и новые религиозные онтологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 49–75.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-49-75>

For citations:

Panchenko, A. (2024) "Russian Obscene Language and New Religious Ontologies", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 49–75.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-49-75>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 16.05.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 16.05.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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

Статья посвящена ресемантизации и новой мифологизации обценной лексики в современной православной культуре и более широких культурных контекстах. Можно предполагать, что приблизительно до XVI в. «матерные» лексемы и формулы, будучи оскорбительными и постыдными, в целом не обладали устойчивыми религиозными или магическими коннотациями. Это отличает «русский мат» от многих табуированных формул в других христианских культурах Средних веков и Нового времени. В дальнейшем соответствующие табу переживают несколько периодов мифологизации и даже политизации. В 2000-е и в 2010-е гг. российское общество пережило нечто вроде моральной паники, связанной с матерной бранью. Эта паника, отчасти спровоцированная довольно резким изменением общественного отношения к соответствующей группе лексем, сочетала моральный, религиозный и политический алармизм. Православный «антиматерный» дискурс постсоветских десятилетий опирается сразу на несколько гетерогенных положений и систем аргументации. Особый интерес здесь представляют

квазибиологические идеи, основанные на типичном для культуры нью-эйджа онтологическом холизме: предполагается, что «позитивные» или «негативные» слова и формулы, а также мысли могут оказывать прямое воздействие на организмы и неживую материю посредством неизвестных современной физике полей и энергетических потоков. Несмотря на очевидную гетерогенность и даже эклектизм, обсуждаемая религиозная ресемантизация лексических и речевых табу может быть описана и проанализирована в терминах особой и по-своему последовательной онтологической перспективы.

Ключевые слова: русский мат, мифологизация и политизация обценной лексики, постсекулярные онтологии, нью-эйдж, холистическое мировоззрение

Russian Obscene Language and New Religious Ontologies

Alexander A. Panchenko

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

ORCID: 0000-0002-7292-0303

The paper focuses on the resemantisation and the new mythologies of Russian obscene language in present day Orthodox culture and larger cultural contexts. The social history of Russian obscene language (known as mat or maternaia bran') still appears to be quite obscure and intriguing. Unlike profanities in many other European languages that employed a lot of symbols and topoi from Christian culture, Russian swearing concentrated predominantly on sexual symbolism. Certain researchers still follow the hypothesis by Boris A. Uspensky who argued that Russian mat was historically related to pre-Christian mythology and rituals including the allegedly existing pagan cult of the "Mother Earth". Yet this point of view does not seem to be well-grounded; religious connotations of Russian mat Uspensky proceeded from were probably ascribed to particular formulae only in the 16th and 17th centuries. However, the hypothesis of "pre-Christian origin" influenced the reception of Russian obscenities in present day Orthodox and secular discourses where mat can be considered as a survival or even a driving force of paganism and Satanism. On the other hand, both Orthodox and other religious/spiritual ontologies in contemporary Russia usually

involve “holistic” understanding of obscenities, the latter believed to transmit particularly harmful “energies” which are understood and discussed in terms of physics and biology. Proceeding from these beliefs, ideas, and practices, the article deals with how post-secular religious ontologies elaborate their own ideas and senses of language that paradoxically intertwine linguistic and semiotic ideologies, moral reasoning, political expectations, and the image of human body. This new mythology of language is obviously linked (but not limited) to the New Age or holistic worldview, where conventional boundaries between material and spiritual, individual and collective, human body and its environment are erased or blurred, and deserves special investigation as an important part of post-secular and postmodern ontology in general.

Keywords: Russian obscene language (*mat*), mythology and politics of swearing, post-secular ontologies, New Age, holistic worldview

АКЦЕНТИРОВАННОЕ метапрагматическое и/или герменевтическое отношение к языку и его единицам составляет значимую часть современной массовой (в том числе религиозной) культуры. Речь, в частности, идет о практиках и репрезентациях, где лингвистические идеологии, в терминах Майкла Сильверстина¹, оказываются одновременно и семиотическими, в соответствии с концепцией Вебба Кина²: этимология, история письменности и лексикография становятся в различных религиозных и секулярных культурах источником потусторонних транс-исторических смыслов и значений, требующих раскодирования и оказывающих заметное влияние на ритуальные и социальные практики повседневной жизни. Эта сторона постсекулярной массовой культуры пока что мало исследована антропологами, со-

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/>

1. 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.
2. Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis of Material Things”, *Language and Communication* 23: 409–425.

циолингвистами и религиоведами³, однако можно предполагать, что она в существенной степени связана с особенностями новых религиозных онтологий, формирующихся в современном мире. К этому вопросу я вернусь в дальнейшем.

Любые ритуальные практики тем или иным образом включают обособленные (в том числе и с этической точки зрения) речевые акты: молитвы, заклинания, благопожелания, клятвы, проклятия и т.п. Вместе с тем в сферу религиозных семиотических идеологий могут инкорпорироваться представления о высказываниях и формулах, исходно не имеющих устойчивых обрядовых функций и не ассоциирующихся с коммуникацией между людьми и потусторонними существами. Именно так, по моему предположению, произошло с так называемой «матерной бранью» — обценными лексемами и формулами, табуированными в современном русском языке и запрещенными в публичном использовании законодательно. Можно предполагать, что приблизительно до XVI в. они, будучи оскорбительными и постыдными, в целом не обладали устойчивыми религиозными или магическими коннотациями. Это отличает «русский мат» от многих табуированных формул в других христианских культурах Средних веков и Нового времени, где, в частности, специально порицались клятвы и ругательства, связанные с телом Христа, — не только из-за нарушения третьей заповеди, но и как профанирующие евхаристический культ⁴. Мне представляется, что религиозный (или, точнее, святотатственный) смысл стал приписываться «матер-

3. Базылев В. Н. Политика и лингвистика: «великий и могучий...» // Политическая лингвистика. 2009. № 3(29). С. 9–38 (а также другие работы этого автора); Полниченко Д. Ю. Политические мифологемы фолк-лингвистики // Политическая лингвистика. 2010. № 4(34). С. 196–202; Павлова А. В., Безродный М. В. Хитрушки и единорог: из истории лингвонарциссизма // Политическая лингвистика. 2011. № 4(38). С. 11–20; Bialecki, J., del Pinal, E. H. (2011) “Introduction: Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(ies)”, *Anthropological Quarterly* 84(3): 575–593; Тамбовцева С. Г. Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеяСветной Грамоты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 69–101; Штырков С. А. О разговорах с мертвыми, (не)переводимости имен святых и праве вольных русов на русский язык // Антропологический форум. 2023. № 58. С. 157–170; Leonard, S. P. (2023) “Words to Things: Religious Cosmologies in the Context of the (Russian) Orthodox Philosophy of Language”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 22(65): 145–158.
4. См.: Montagu, A. (1967) *The Anatomy of Swearing*, pp. 118–135. New York: Macmillan; Ljung, M. (2011) *Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study*, pp. 51–63. London: Palgrave Macmillan; Mohr, M. (2013) *Holy Shit: A Brief History of Swearing*, pp. 120–128. Oxford, New York: Oxford University Press.

ной лае», то есть русским общенным инвективам с упоминанием матери или родителей, лишь в XVI–XVII вв. Государственные и церковные запреты матерной брани в конце 1630-х — 1640-х гг. первоначально, по всей видимости, были связаны с реформаторскими инициативами «ревнителей благочестия». Эти меры, помимо всего прочего, спровоцировали серию «низовых» визионерских паник эсхатологического характера в среднем Подвинье и Прикамье, а также юго-восточном Приуралье. Как правило, визионерам являлись иконы Богородицы и, угрожая различными бедствиями, запрещали матерно браниться и употреблять табак. Тогда же — предположительно в первой половине XVII в. — в русской духовной письменности появилось анонимное и часто приписываемое Иоанну Златоусту «Слово о матерной брани», где объяснялось, что бранящийся оскорбляет трех матерей: Богородицу, родную мать и мать землю, «от нея же кормимся и питаемся и одеваемся... к ней же паки во<з>вращаемся»⁵. Хотя этот текст, судя по всему, был написан в Московском государстве и отражал общую тенденцию к негативной религиозной интерпретации инвективных формул с «материнской темой», у него могли быть и внешние, в том числе западноевропейские источники. Так, возвращаясь к теме божбы и сквернословия, связанных с Телом Христовым, можно вспомнить, например, известный средневековый сюжет о Богородице, являющейся любителю формул такого рода и показывающей ему младенца Христа, окровавленного и изувеченного соответствующей божбой⁶. «Слово о матерной брани» оказало заметное влияние на массовую религиозную культуру и фольклор восточных славян XVIII–XIX вв. и было особенно популярно в старообрядческой среде.

Таким образом, «изобретение» и религиозное прочтение «матерной лаи» как особого и святотатственного вида сквернословия происходит в Московском государстве в XVI–XVII вв. в контексте нескольких волн борьбы с «народными обычаями», иначе говоря — первых попыток «дисциплинарной революции» в сфере религиозной культуры, повседневных обычаев и ритуальных практик. Однако траектории социального дисциплинирования резко

5. Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб.: Тип. А. О. Башкова, 1893. С. 425.
6. Tubach, F. C. (1969) *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, p. 386 (№ 5103). Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications No. 204).

изменились в «регулярном государстве» Петра I, легализовавшем употребление и продажу табака и как бы аннулировавшего религиозные запреты на матерную брань и пьянство посредством публичной пародийно-кошунственной ритуалистики, в частности — Всешутейшего собора⁷.

В современных российских медиа и массовых изданиях время от времени можно встретить утверждения, что в XVIII — начале XIX в. за матерную брань полагались достаточно суровые наказания. Так, в книге бывшего прокурора из Владимирской области А. П. Сухарева говорится, что при Петре I «за мат» сквернослову прожигали язык⁸. Это, однако, ошибка: на самом деле речь идет о наказаниях за богохульство по Соборному уложению 1649 года и Воинскому артикулу Петра I. Подобные кары, однако, не распространялись на матерную брань как таковую, она вообще специально не упоминалась в документах светского государства после указов Алексея Михайловича о борьбе с народными обычаями середины XVII в.⁹ Текст «Слова», приравнивавший «матерную лаю» к богохульству, никакого канонического или законодательного значения не имел. Вместе с тем это поучение оказывало заметное влияние на массовую религиозную культуру в течение всего синодального периода. Так, скажем, сын таганрогского церковного регента и старший брат известного писателя Александр Чехов пишет в 1898 г.: «Забот у меня теперь разных много, труда достаточно, времени мало, устаю сильно, сплю недостаточно и вообще — с разных сторон обуреваем, иногда горестно восклицаю: “Изведи из темницы душу мою”, но чаще нарушаю *златоустовское поучение о матерном слове...*» (курсив мой. — А. П.)¹⁰. Выросший в севернорусской деревне А. П. Чапыгин в своем ро-

7. Подробные материалы, библиографию вопроса и аргументацию касательно религиозного прочтения матерной брани в русской культуре XVI–XVII вв. см. в другой моей статье: Панченко А. А. Крестьяне, иконы и матерная брань // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 21–51.

8. Сухарев А. П. Уроки Фемиды. На каком языке говорим с Богом. Об ответственности за сквернословие. М.: «Юрист», 2011. С. 31–32.

9. В «Воинском артикуле» Петра I (1715, ст. 177) читаем: «От позорных речей и блядских песней достойно и надобно всякому под наказанием удержатись»; однако матерная брань в качестве особой категории лексем не фигурирует. В «Уставе благочиния» (1782, ст. 222) и «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» (1845, ст. 1304–1305) публичное («в общеприличном месте» / «в... торжественных многолюдных собраниях») употребление «бранных» / «непотребных» / «противных благопристойности» слов каралось штрафом или краткосрочным арестом.

10. Александр и Антон Чеховы. Воспоминания, переписка / Сост., подг. текста и коммент. Е. М. Гушанской, И. С. Кузьмичева. М.: «Захаров», 2012. С. 784.

мане «Гуляющие люди» (1932–1937) изображает московский кабак (дело происходит в 1662 г., незадолго до Медного бунта), где на стене висит пергаменный лист с текстом «Слова»¹¹. Это, конечно, анахронизм, поскольку в середине XVII в. настенных листов в Московском государстве было очень мало и никто бы не стал вешать святоотеческое поучение в питейном доме, однако он, скорее всего, свидетельствует, что писатель сам встречал нечто подобное в своем архангелогородском детстве или петербургской юности. Настенные листы с текстом «Слова» действительно были довольно широко распространены в Российской империи конца XIX — начала XX в.: электронный каталог РНБ, например, насчитывает 8 таких изданий, выпущенных между 1862 и 1913 гг.¹²

Впрочем, православные проповедники и публицисты XIX — начала XX в., выступавшие против матерной брани, использовали не только аргументы и риторические приемы, напрямую связанные с поучением псевдо-Златоуста, но и мотивы более древних христианских текстов, направленных против сквернословия. Так, настоятель Екатерининской церкви на Васильевском острове Павел Весин в своей проповеди «Почтение о удержании от празднословия и сквернословия» (1880) вспоминает хорошо известный христианскому средневековью¹³ сюжет из «Собеседований о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души» (в славянском переводе «Римский Патерик») римского папы Григория Великого (Двоеслова)¹⁴ о кончине пятилетнего мальчика — сквернословца и богохульника. Во время эпидемии он заболевает и видит бесов, пришедших по его душу: «Отец, видя его трепещущего и дрожащего от страха, спросил: “Что ты видишь, дитя мое?” Ребенок отвечал: “Черные люди пришли и хотят взять меня”. Сказав эти слова, ребенок, по обыкновению, начал произносить скаредные и непотребные слова и тотчас же умер»¹⁵. Анонимный настенный лист «Бойся греха сквернословия», изданный в 1891 г., подчеркивает, скажем так, контагиозную святотатственность ма-

11. Чапыгин А. П. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 4. Л.: «Художественная литература», 1969. С. 317–318.

12. См.: Поучение святого Иоанна Златоустого о матернем слове: Выписано из кн. «Златая струя», гл. 2. СПб: тип. И. И. Глазунова и Ком., 1862.

13. Tubach, F. C. *Index Exemplorum*, p. 57 (№ 684).

14. См.: Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подг. К. Дидди. М.: «Индрик», 2001. С. 403–405.

15. Весин П., прот. Поучение о удержании от празднословия и сквернословия. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1880. С. 5.

терной брани: «Помни, что вслед за крещением, чрез помазание освященным миром на твои уста положена печать дара Св. Духа. Срамословием оскорбляется Св. Дух, освятивший твои уста для употребления их во славу Божию. <...> Не прогневай Христа Спасителя тяжким грехом срамословия, которым оскверняются уста, освящаемые прикосновением к ним пречистого тела и крови Христовой. Помни, что устами своими ты лобызаешь святой крест, святые иконы, святые мощи, священные слова книги Евангелия»¹⁶. Брошюра «О грехе сквернословия или матернем слове», напечатанная в Киеве в 1899 г. в качестве приложения к журналу «Воскресное чтение», расширяет «псевдозлатоустовский» список оскорбляемых матерей за счет крестной матери, «матери духовной — Святой Церкви», «Руси святой», «возлелеявшей» человека «на тучных пожитях своих», и царицы — «матери русского народа»¹⁷. Матерей, таким образом, оказывается уже не три, а семь. Включение в этот список императрицы выглядит как лоялистский курьез, однако, вероятно, отражает и динамику дискурсов о богохульстве конца XIX — начала XX в., поскольку обвинения в святотатственных речах и поведении здесь зачастую дополняются темой оскорбления царственной семьи.

История публичных дискурсов о сквернословии в пореформенной Российской империи нуждается в специальных исторических исследованиях. Этой теме, насколько мне известно, посвящена лишь статья С. Смита, где, в частности, описана борьба против употребления матерной брани в рабочем профсоюзном движении 1905–1907 гг. и ее развитие в советской кампании за «культурность речи» в эпоху НЭПа¹⁸. Здесь, как и следовало ожидать, представления о матерной брани и ее истории приобретали политические и классовые коннотации¹⁹. С другой стороны, идея отка-

16. Бойся греха сквернословия. М.: Тип.-лит. Н. И. Куманина, 1891.

17. П. Б. О грехе сквернословия или матернем слове. Киев: Тип. М. Д. Ивановой, 1899. С. 9–13.

18. Smith, S. A. (1998) “The Social Meanings of Swearing: Workers and Bad Language in Late Imperial and Early Soviet Russia”, *Past & Present* 160: 167–202.

19. Так, скажем, Троцкий, в 1919 г. специальным приказом запретивший красноармейцам материться, позднее писал (1923): «Брань есть наследие рабства, приниженности, неуважения к человеческому достоинству, чужому и собственному, а наша российская брань — в особенности. Надо бы спросить у филологов, лингвистов, фольклористов, есть ли у других народов такая разнузданная, липкая и скверная брань, как у нас. Насколько знаю, нет, или почти нет. В российской брани снизу — отчаяние, ожесточение и прежде всего рабство без надежды, без исхода. Но та же самая брань сверху, через дворянское, исправническое горло, яв-

за от сквернословия была популярна и в православном трезвенническом движении начала XX в., так что некоторые приходские общества или братства, создававшиеся в 1900-е гг., прямо именовались «обществами трезвости и воздержания от сквернословия», а вступающие в них не только отрекались от пьянства, но и давали обет не браниться²⁰.

В 1930-е гг., как полагает Смит, мат оказался «деполитизированным» и ассоциировался преимущественно с отсутствием культурности и хулиганством²¹. О криминализации матерной брани и динамике отношения к ней в СССР тоже необходимо говорить отдельно, хотя в целом очевидно, что борьба со сквернословием в эпоху Хрущева и Брежнева была тесно связана с тогдашней эволюцией представлений о моральном порядке. При этом в массовой культуре того времени можно отметить два общих места, касающихся, так сказать, мифологии русского мата²². Во-первых, это идея, что матерные слова имеют иноязычное происхождение и попали в русский язык в эпоху татаро-монгольского ига (в известном смысле оно дублирует известные нам по ряду источников XVI–XVII вв. представления о «матерной лае» как о «жидовской брани»)²³. Во-вторых, это представление, что русский мат пред-

лялась выражением сословного превосходства, рабовладельческой чести, незыблемости основ... <...> Два потока российской брани — барской, чиновничьей, полицейской, сытой, с жирком в горле, и другой — голодной, отчаянной, надорванной, — окрасили всю жизнь российскую омерзительным словесным узором. И наследство такое, в числе многого другого, получила революция» (*Троцкий Л.* Собрание сочинений. Т. XXI: Культура переходного периода. М., Л.: Госиздат, 1927). Противники большевиков, в свою очередь, обвиняли последних в нравственной и мистической связи с матерной бранью, как это делал в 1918 г. С. Н. Булгаков: «Мне часто думается теперь, что если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани, да он, в сущности, и есть поругание материнства всяческого: и в церковном, и в историческом отношении. Надо считаться с силою слова, мистическою и даже заклинательною. И жутко думать, какая темная туча нависла над Россией, вот она, смердяковщина-то народная» (*Булгаков С. Н.* На пиру богов. Про и contra. Современные диалоги // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд. Моск. ун-та, 1990. С. 116).

20. См.: *Мордвинов И.* Общество трезвости, жизнь и работа в нем. СПб.: Александроневское общество трезвости, 1911. С. 45, 51–53, 58, 66, 81, 91, 94–95, 205, 208, 217.

21. Smith, S.A. "The Social Meanings of Swearing: Workers and Bad Language in Late Imperial and Early Soviet Russia", pp. 200–201.

22. См. об этом: *Ковалев Г. Ф.* Русские писатели о русском мате // Язык, коммуникация и социальная среда. 2004. № 3. С. 38–51.

23. *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М.: Синодальная тип., 1913. С. 156; *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей / Сост. Н. Бо-

ставляет собой не просто язык мужских субкультур, но, скажем так, особый боевой социолект: солдаты идут на врага, произносятся матерные ругательства; без мата нельзя выжить на войне и т.п.

* * *

Прежде чем переходить к современным материалам, нужно, наконец, сказать несколько слов о существующих антропологических и культурно-исторических гипотезах, касающихся происхождения «центральной» матерной формулы *matrem tuam futuo (futui)*. Мне их известно три. Во-первых, это высказанное в 1929 г. Д. К. Зелениным наивное квазиреалистическое предположение, что первоначальный смысл бранного выражения связан с символикой возрастного доминирования. Обратив внимание, что «русская неприличная брань с упоминанием матери служит... оберегом, защитой от злых демонов», ученый сделал вывод, что подобные ругательства могут быть своеобразным символом возрастного доминирования: «Так называемая матерная русская брань равносильна, собственно, бранным выражениям “молокосос”, “щенок” и т.п., подчеркивающим юность и неопытность объекта брани. Ругающийся выставляет здесь себя как бы отцом того, кого он бранит; неприличная формула матерной ругани означает...: “Я твой отец!” Точнее: “Я мог быть твоим отцом!” — Демоны трусливы, и их, очевидно, запугивает такое нахальное уверение в мнимом отцовстве»²⁴. В академическом мире эта гипотеза, насколько я могу судить, особенного внимания не привлекла, однако Зеленин был не единственным ее сторонником. Можно даже усомниться, что он пришел к ней самостоятельно, поскольку она присутствует в первой части романа Максима Горького «Жизнь Клима Самгина», впервые опубликованной за два года до соответствующей работы Зеленина²⁵. Писатель вернулся к этой идее в статье «Беседа», опубликованной в журнале «Колхозник»

гомолов. М.: Ладомир, 1996. С. 18; Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 473.

24. Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. II. Запреты в домашней жизни. Л.: б. и., 1929 (Сб. МАЭ. Т. IX). С. 18–19.

25. Горький М. ПСС. Художественные произведения в 25 тт. Т. XXI. М., 1974. С. 379. Черновые варианты: Горький М. ПСС. Варианты к художественным произведениям. Т. VII. Варианты к т. XXI. М., 1978. С. 319. См. также: Айрапетян В. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. Ч. I. С. 99, 231.

в 1934 г. Если в «Климе Самгине» генезис матерной брани объяснялся с оглядкой на концепцию матриархата и идеи эволюционистской антропологии, то в статье 1934 г. у писателя получилась более сложная историческая конструкция, включавшая отсылку к «праву первой ночи»:

Можно думать, что далеко в прошлом, когда мужчины, охотники или пастухи, уходя в леса и степи, пропадали там на года, попадая в плен соседних племен, женщины, воспитав детей и провожая их по следам отцов, сообщали им особые приметы отцов или условные лозунги, которыми определялось племенное и семейное родство. Допустимо думать, что во избежание драки между пожилыми охотниками, пастухами и молодыми была в ходу опознавательная миролюбивая фраза: «Поял твою мать». Эту фразу произносили пожилые. <...>

Я утверждаю, что гнусный и хвастливый смысл вложен в эту фразу феодальным дворянством в эпоху крепостного права. В то время дворянство, свободно и бесчеловечно распоряжаясь жизнью крестьян, присвоило себе «право первой ночи», то есть право пользоваться первой ночью каждой девушки, вышедшей замуж. Вполне ясно, что дворянин, помещик мог гнусно хвастаться перед крестьянином: «Я изнасиловал твою мать». Прибавьте к этому, что церковь учила людей смотреть на оплодотворение девицы как на «грехопадение» и «блудодеяние», позорное для девушки²⁶.

Вторая гипотеза, получившая значительную академическую и общественную известность, принадлежит Б.А. Успенскому и была высказана им в 1980-е гг. Сопоставляя гипотетический ритуальный смысл матерных выражений с античной «эсхрологией», исследователь предположил, что в языческую эпоху они, по-видимому, были связаны с представлениями об оплодотворении земли, а затем подвергались «разнообразным переосмыслениям (семантическим трансформациям), обусловленным включением в разные мифологические коды», в том числе христианские.

На глубинном (исходном) уровне матерное выражение соотнесено, по-видимому, с мифом о сакральном браке Неба и Земли — бра-

26. Горький М. Собрание сочинений в 30 тт. М.: Гос. изд. художественной литературы, 1953. Т. 27. С. 369.

ке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении должен пониматься Бог Неба, или Громовержец, а в качестве объекта — Мать Земля. Отсюда объясняется связь матерной брани с идеей оплодотворения... На этом уровне матерное выражение имеет сакральный характер, но не имеет характера кощунственного. <...> На другом — относительно более поверхностном — уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении выступает пес, который вообще понимается как противник Громовержца. <...> Соответственно, матерная брань приобретает кощунственный характер. На этом уровне смысл матерного выражения сводится к идее осквернения земли псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника. <...> На следующем... уровне в качестве объекта матерного ругательства мыслится женщина, тогда как пес остается субъектом действия. На этом уровне происходит переадресация от матери говорящего к матери собеседника, то есть матерная брань начинает пониматься как прямое оскорбление... Наконец, на наиболее поверхностном и профаническом уровне в качестве субъекта действия понимается сам говорящий, а в качестве объекта — мать собеседника²⁷.

В своей реконструкции Успенский опирался не только на гипотезу «основного индоевропейского мифа» о боге-громовержце и его противнике, сформулированную Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым²⁸, но и на вышедшую во время Первой мировой войны книгу Б.Г. Богаевского «Земледельческая религия Афин», где, если воспользоваться формулировкой Е.Г. Кагарова, доминировала идея, «согласно которой первобытный земледelec верил в таинственную и неразрывную связь функций женского организма с явлениями, происходящими в почве. В сущности, вся его книга — пространная амплификация основной мысли: земля — женщина, урожай — разрешение земли от бремени»²⁹. О ритуальных непристойностях афинянок Богаевский писал, в частности, следующее: «В Греции, как и других странах еще до настоящего времени, земледельческое сквернословие было весьма распро-

27. Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. С. 63–64.

28. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: «Наука», 1974.

29. Кагаров Е.Г. [Рец. на:] Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. I. Пг., 1916 // Богословский вестник. 1917. № 1. С. 165.

странено. Эсхрология, обычно применявшаяся при выполнении различных земледельческих действий, находила свое место в Греции также и в земледельческих культах, как кажется, исключительно женских. Этим сквернословием женщины, носительницы идеи плодородных сил земли, стремились отогнать от полей злые влияния и охранить их производительность»³⁰. Подход Богаевского, в свою очередь, был прямо связан с концепцией земледельческой ритуалистики Дж. Дж. Фрэзера, посвятившего отдельную главу «Золотой ветви» сексуальным коннотациям «магии плодородия»³¹. Современные историки и антропологи, впрочем, интерпретируют символику и функции соответствующих обрядов, в частности греческих фесмофорий, несколько иначе и без особой оглядки на обсуждавшиеся Фрэзером законы магического мышления³².

Наконец, еще одна гипотеза происхождения матерной брани, также в целом ориентированная на фрэзеровскую парадигму ритуального символизма, была предложена В. Ю. Михайлиным. Исследователь, впрочем, связывал историю русского сквернословия не с аграрными ритуалами, а с архаической мифологией воинских мужских союзов и считал формулу *canis matrem tuam subagit* средством «магического “уничтожения” оппонента»: «С точки зрения территориально-магических коннотаций, смысл ее сводится к следующему. Мать оппонента была осквернена псом — причем разница между воином-псом и животным рода *canis* не просто не существенна. Ее не существует. Следовательно, оппонент нечист, проклят и — фактически — уже мертв сразу по трем позициям»³³.

Хотя эти концепции представляются мне если не полностью ошибочными, то хотя бы недоказуемыми с исторической точки зрения и плохо соответствующими современным антропологическим теориям магии и ритуала, я полагаю, что все они (и в осо-

30. Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. Пг.: Тип. М. А. Александрова, 1916. С. 58.

31. Frazer J. (1993) *The Golden Bough*, pp. 135–139. Ware: Wordsworth Editions.

32. См. обзор существующих точек зрения: Chlup, R. (2007) “The Semantics of Fertility”, *Kernos* [Online], 20 [http://journals.openedition.org/kernos/171, accessed on 24.08.2022]; Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, pp. 155–214. Cambridge University Press.

33. Михайлин В. Ю. Русский мат как мужской обценный код. Проблема происхождения и эволюция статуса // «Злая лая матерная...»: сб. ст. / под ред. В. И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 82–83.

бенности идеи, высказанные Успенским) так или иначе повлияли на репрезентацию матерной брани в массовых дискурсах постсоветской эпохи.

* * *

Обратимся теперь к моральным, религиозным и онтологическим интерпретациям смысла и функций мата в России последних десятилетий³⁴. Здесь прежде всего нужно сказать, что в 2000-е и в 2010-е гг. российское общество пережило нечто вроде моральной паники, связанной с матерной бранью. Эта паника, отчасти спровоцированная довольно резким изменением норм и правил публичного употребления мата, сочетала моральный, религиозный и политический алармизм и преимущественно оперировала идеями и нарративами, о которых пойдет речь ниже. Одним из ее правовых итогов стало ограничение на использование «нецензурной брани» в средствах массовой информации, принятое в стране в 2013 г., а самым заметным эпизодом — кампания против матерной брани в Белгородской области, которая была инициирована в 2004 г. местным губернатором Савченко, прославившимся своими экстравагантными проектами морально-этического и религиозного характера.

Одной из заметных сторон этой моральной паники было появление довольно большого числа православных публицистических и учительных текстов, осуждающих матерную брань и объясняющих ее вред и опасность. К их содержанию мы сейчас и обратимся.

Во-первых, нужно отметить, что современная православная публицистика отчасти следует традиции обличений сквернословия в XVII–XIX вв.: здесь мы по-прежнему встречаем и пересказы «Слова о матерной брани» псевдо-Златоуста³⁵, и историю о смерти

34. Эта тема, насколько я могу судить, остается практически не исследованной в социально-антропологическом отношении. Здесь разве что можно упомянуть обзорную статью австрийской исследовательницы Мануэлы Ковалев, основанную на крайне скудных источниках и приходящую к исключительно банальному выводу: «Недавние запреты на использование obscenity языка составляют часть вновь формирующегося в России и основанного на религиозном и социальном консерватизме дискурса национальной идентичности, а идеологическое и символическое значение, ассоциирующееся с этими нормами, выходит за пределы их регулятивных функций» (Kovalev, M. (2016) "Law and (Verbal) Order: The Politics of Russian Obscene Language from Soviet Russia to the Present Day", *Zeitschrift für Slavische Philologie* 72(2): 324).

35. Гумеров Павел, *прот.* Безобидно ли сквернословие? // Родителям и детям о грехе сквернословия / Сост. И. Цуканов. М.: «Символик», 2022. С. 96. *Владимиров Ар-*

мальчика-сквернословца из «Римского патерика»³⁶. Тема матерщины как осознанного либо невольного богохульства по-прежнему часто встречается на страницах православных брошюр, порицающих сквернословие. Вместе с тем заметной и значимой в этой обличительной литературе становится репрезентация матерной брани как древних «языческих молитв», обращенных к демонам. Очевидно, что эта идея получила популярность не без влияния работ Б.А. Успенского: некоторые авторы прямо пересказывают его концепцию³⁷. Впрочем, мысль о том, что обсценная лексика могла иметь какое-то отношение к дохристианским магическим практикам, высказывалась и до Успенского: так, в аскетическом труде епископа Варнавы (Беляева) «Основы искусства святости» (сер. 1920-х гг., издан только в 1990-е гг.), который довольно часто цитируется в современной православной литературе, читаем: «Порок этот есть наследие чисто языческое. Он всецело коренится в фаллических культах Древнего Востока. ...эти скверные чудовищные выражения суть на самом деле “священные”, “молитвенные” формулы, обращенные к срамным демонам»³⁸. Так или иначе, в современной православной литературе сквернословие гораздо чаще репрезентируется не как богохульство, но как «молитва демонам», то есть разновидность черной магии³⁹.

Более примечательной, однако, представляется, скажем так, паранаучная форма критики матерной брани, имеющая прямое отношение к онтологии и эпистемологии нью-эйджа, но вместе с тем занимающая важное место и в православной публицистике. Речь идет о предполагаемом физиологическом вреде матерных ругательств. Источником соответствующих идей стали выступления и публикации нескольких активистов постсоветской «альтернативной науки» — создателя «Института лингвистико-волновой генетики» П.П. Гаряева (1942–2020), путешественни-

темий, прот. Мерзость красного словца // От слов своих осудишься: сквернословие. М.: Изд. Московской Патриархии, 2013. С. 8.

36. См.: *Николаев Сергей, прот.* Грех или грешок // От слов своих осудишься: сквернословие. С. 43–44.

37. *Гумеров Павел, свящ.* Безобидно ли сквернословие? // Родителям и детям о грехе сквернословия С. 97; *Гузенко Виктор, прот.* Кого зовешь, тот и приходит // Там же. С. 66–67.

38. *Варнава (Беляев), еп.* Сквернословие: «площадная, матерная брань», «словесный эксгибиционизм» // Невинная привычка или смертный грех? М.: Даниловский благовестник, 2012. С. 20–22.

39. См.: *Митрофан (Баданин), еп.* Правда о русском мате. СПб.; Мурманск: Библиополис, 2014. С. 6–10.

ка, полярника и специалиста по «традиционным способам выживания» Г.С. Чеурина (1952 г. р.) и других. Важную роль здесь сыграли псевдонаучные теории Гаряева⁴⁰, утверждавшего, что молекулы ДНК способны принимать и передавать информацию при помощи «физических полей малой мощности»⁴¹, вследствие чего геном человека и других живых существ может изменяться под внешним, в том числе акустическим, воздействием. Эта концепция оказалась удобной для псевдонаучного обоснования разных нематериалистических теорий — от телегонии до бессмертия души, однако наибольшую популярность у журналистов и религиозных деятелей она приобрела в применении к речевым актам и их эффектам. Во второй половине 1990-х Гаряеву удалось увлечь своими идеями сотрудников Института проблем управления РАН (здесь его главным единомышленником стал специалист по лазерам Г.Г. Тертышный). Для проверки идей Гаряева была поставлена серия экспериментов, в ходе которых исследователи пытались оценить воздействие матерной брани на растения. Вот как описан один из видов этой практики в статье Тертышного, опубликованной в сборнике «Злая лая матерная»:

Две абсолютно идентичные грядки были засеяны одним и тем же сортом моркови, причем самым тщательным образом были созданы одинаковые условия роста: совпадали качество почвы и количество удобрений, грядки поливались в одном и том же объеме в одно и то же время. Различие состояло единственно в том, что ростки одной грядки огородники хвалили и говорили о своей любви к ним, а ростки второй ругали. «Хваленая морковка» дала хороший урожай и была сочная и вкусная, а та, что была «плохая» и «нелюбимая», выросла мелкая и невкусная. При повторном опыте хвалили морковь на той грядке, где в прошлый раз она не удалась, а там, где она дала изрядные плоды, наоборот, ругали. После такой сме-

40. См.: Корочкин Л.И. Во власти невежества. Неолысенковщина в российском сознании // В защиту науки. Бюллетень № 17. М.: Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований, 2016. С. 73–81; Бородин П.М. Фантомы волнового генома // В защиту науки. Бюллетень № 4. М.: Наука, 2008. С. 174–176.

41. Гаряев П.П. Лингвистико-волновой геном. Теория и практика. Киев: Институт квантовой генетики, 2009. С. 70.

ны грядок уже на первой из них выросла морковь мелкая и невкусная, а на другой грядке — крупная, сочная и вкусная⁴².

Подобные же опыты мужественные экспериментаторы проводили с разными семенами и клубнями, а также с водой, предназначенной для полива растений, и во всех случаях, по их собственным утверждениям, приходили к аналогичным результатам.

Идеи и деятельность Гаряева неоднократно упоминались в средствах массовой информации конца 1990-х гг., однако одной из самых заметных корреспонденций на эту тему стала статья журналистки из «Сельской нови» Натальи Лариной «Не убивайте матом хромосому»⁴³. Здесь также упоминались эксперименты Гаряева и Тертышного, но речь шла уже о растениях рода *Arabidopsis* (Резуховидка), часто используемых в генетических исследованиях. Бранные слова, адресованные их семенам, как утверждает в статье, приводили к скорому вырождению, причем «мутагенный эффект не зависел от силы слова, последние могли произноситься то громко, то шепотом. На этом основании ученые сделали вывод, что определенные слова обладают информационным воздействием на ДНК. Проведен был и прямо противоположный эксперимент. Ученые “благословляли” семена, убитые радиоактивным облучением в десять тысяч рентген. И вот перепутавшиеся гены, разорванные хромосомы и спирали ДНК встали на свои места и срослись. Убитые семена ожили»⁴⁴. «Волновая генетика» Гаряева, таким образом, теоретически позволяла разделить любые тексты, высказывания и даже мысли на «благотворные» и «опасные» для молекул ДНК: «Генетическому аппарату совсем безразлично, о чем мы думаем, говорим, какие книги читаем. Все впечатывается в волновой геном, то есть волновую генетическую программу, которая меняет в ту или иную сторону наследственность и программу каждой клетки. Так слово может вызвать рак, а может вылечить человека»⁴⁵.

Заметка Лариной быстро получила популярность в разных религиозных сообществах, так что ее несколько модифицирован-

42. Тертышный Г.Г. Методы и средства биофизического полевого управления в биологических системах // «Злая лая матерная...»: сб. ст. / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 569.

43. Ларина Н. Не убивайте матом хромосому // Сельская новь. 1998. № 4. С. 49.

44. Там же.

45. Там же.

ные версии и свободные пересказы стали циркулировать в рукописной, печатной и электронной формах подобно средневековому гомилетическому тексту⁴⁶. Поскольку сам по себе «эксперимент», основанный на инвективах в адрес растений (похожим образом были построены опыты россиянина С. В. Зенина и японца Масару Эмото, посвященные «памяти воды»), не требует специального оборудования и финансовых затрат, его неоднократно воспроизводили и другие энтузиасты, в частности — вышеупомянутый Г. С. Чеурин⁴⁷. Несколько иначе, но в целом в той же манере рассуждал о матерной лексике психофизиолог из Москвы Л. А. Китаев-Смык: он полагал, что она способствует выделению андрогенов — мужских половых гормонов и помогает мужчинам бороться со стрессом, тогда как на женщин действует отрицательно, провоцируя гормональные нарушения и делая их мужеподобными⁴⁸. Эти идеи получили довольно широкое распространение в культуре различных последователей «новой духовности».

Популярность подобных квазибиологических теорий в нью-эйджерской среде вполне закономерна, однако их достаточно успешно используют и православные публицисты. Так, бывший морской офицер, а ныне архиерей РПЦ МП Митрофан Баданин в своей брошюре «Правда о русском мате» подробно пересказывает идеи Гаряева, Чеурина и Китаева-Смыка, объясняя популярностью бранных выражений неудовлетворительное состояние здоровья современных призывников⁴⁹. Вспоминая здесь же о «памяти воды», он приводит пример из опыта собственного приходского служения в северном селе Варзуга: «В течение многих лет, проходя службу в далекой поморской деревне, наблюдал, как в алтаре храма в сильные морозы все перемерзало, в том числе и вода, хранившаяся в банках. Так вот, замерзшая крещенская святая вода всегда представляла собой изумительное зрелище — чистейший лед с очень красивыми расходящимися от центра ледяными кристаллами в виде сияния. В то же время хранящаяся для разных нужд неосвященная вода из деревенско-

46. См., например: *Роман (Загребнев), игумен*. «Дела света и дела тьмы». Б. и., 2016. С. 69–71.

47. «От мата ничего не растет! Ни пшеница, ни потенция» // Комсомольская правда. 2004. 19 октября [https://www.kp.ru/daily/23385/33123/, доступ от 24.12.2024].

48. *Китаев-Смык Л. А.* Сексуально-вербальная защита и агрессия (матерная речь и матерная ругань) // *Речевая агрессия в современной культуре* / Сост. М. В. Загидулина. Челябинск: Челябинский гос. ун-т, 2005. С. 17–21.

49. *Митрофан (Баданин), еп.* Правда о русском мате. С. 12.

го колодца (наверняка не раз “обработанная” колхозным матом) превращалась в обычный мутный кусок льда, подчас со странными затемнениями в его структуре»⁵⁰. Идеи Гаряева и Чеурина сочувственно упоминает и другой православный публицист, пишущий о русском языке, — В.Д. Ирзабеков: «Академик Горяев (sic! — А.П.), считая долгом ученого говорить правду, заявил, что распространение блудного греха, безнравственность приводят к уродству в потомстве и тотальному вырождению нации, мат — это оружие массового поражения, причем не столько убийственное, сколько самоубийственное»⁵¹.

«Милитарные» коннотации вообще нередко встречаются в рассуждениях православных борцов со сквернословием. Поскольку матерная брань довольно часто репрезентируется как «молитва демонам», в рассматриваемых текстах солдатам предлагают отказаться от бранных слов и заменить их христианской фразеологией. Так, тот же Митрофан Баданин в начале своей брошюры рассказывает историю о российских десантниках, которые во время ожесточенного боя в Чечне вместо привычных матерных слов стали кричать «Христос воскрес!» и остались в живых (их командир, о чьих воспоминаниях и идет речь, впоследствии стал священником)⁵². А две претендующие на ученость дамы из Воронежа, довольно курьезно рассуждая на ту же тему, предлагают законодательно закрепить веру в ангелов-хранителей, лишаящих бойца-сквернослова своей защиты: «Следует обратить особое внимание на употребление мата на войне. Православные священнослужители всегда утверждали, что мат на войне привлекает смерть на оскверняющего свои уста. Объяснение очень простое: если Конституция РФ легализовала существование Бога, то следует легализовать и реальность ангелов-хранителей, которые охраняют молящегося человека, но отступают от человека с хульными устами. Так, медоносная пчела летит на благоухающий цветок, но отлетает прочь от дыма»⁵³.

Хотя обсуждаемые православные писатели не едины во мнениях касательно славянского либо иноязычного происхождения

50. Там же. С. 13.

51. Ирзабеков Василий (Фазиль). Оружие массового поражения // Невинная привычка или смертный грех? С. 139.

52. Митрофан (Баданин), еп. Правда о русском мате. С. 4–5.

53. Поливаева Н.П., Романович Н.А. Проблема ненормативной лексики в контексте публичности и традиционных ценностей // Власть. 2023. Т. 31. № 5. С. 181.

матерной лексики, почти все они воспринимают современное распространение сквернословия как следствие «внешних угроз», то есть деятельности сил, враждебных России. И древнерусская культура, и повседневная жизнь крестьян в Новое время предстают в такой перспективе (зачастую вопреки приводимым авторами примерам) практически свободными от матерной брани. Тверской публицист Д. И. Мамонов в своей брошюре «О грехе сквернословия», впервые изданной в 1996 г., утверждает, что распространение мата — дело «дьявольских сил, устремившихся погубить Россию» и «делающих все, чтобы народ наш учился сам себя осквернять»⁵⁴. Похожим образом рассуждал и советский специалист по технике автоматизированных систем, а также бывший ректор Волгоградского политехнического института священник Александр Половинкин (1937–2018): «С Россией враги наши ведут многостороннюю войну: информационную, экономическую, политическую, наркотическую и вооруженную, что недавно произошло при защите Абхазии и Осетии от Грузии. Одно из главных направлений происходящей войны — отравление сквернословием народа, молодежи и детей. Сквернословие и матерщина, суммируясь, представляют ту непрерывную громадную энергию зла, которая не дает России подняться и встать на ноги»⁵⁵. Аргументы такого рода, изображающие матерную брань «оружием массового поражения», используются, как правило, в контексте более широких алармистских нарративов о «порче», «деградации» и «примитивизации» русского языка, обусловленных постсоветской глобализацией, влиянием капитализма и интенсивным заимствованием англицизмов.

Таким образом, православный «антиматерный» дискурс постсоветских десятилетий опирается сразу на несколько гетерогенных положений и систем аргументации. Во-первых, по-прежнему используются представления и нарративы о богохульственном смысле матерной брани, восходящие к XVI–XVII вв. Однако часто они уступают место гипотезам о связи соответствующей лексики и фразеологии с дохристианской мифологией и ритуалистикой, вдохновленным культурно-историческими исследованиями второй половины XIX в. и более специально — антропологическим эволюционизмом. В этом контексте русский мат позициони-

54. <Мамонов Д. И.> О грехе сквернословия. Б. м.: Изд. «Вера», 2003. С. 12.

55. Половинкин А., священ. О сквернословии и не только // Невинная привычка или смертный грех? С. 78.

руется как пережиток черной магии, осколок ритуальных заклинаний или обращений к демонам / языческим божествам. Хотя некоторые авторы разделяют идею об иноязычном (как правило, «татаро-монгольском») происхождении матерной лексики, а другие знакомы с лингвистическими доказательствами ее общеславянского происхождения, все они так или иначе пытаются репрезентировать христианскую культуру восточных славян как чуждавшуюся матерных слов не только в письменности, но и в разговорной речи. Широкое распространение этого вида сквернословия связывается с отпадением от православия и внешними культурными воздействиями.

Во-вторых, православные борцы с матерной бранью охотно используют квази-биологические идеи, основанные на типичном для культуры нью-эйджа онтологическом холизме: предполагается, что «позитивные» или «негативные» слова и формулы, а также мысли могут оказывать прямое воздействие на организмы и неживую материю посредством неизвестных современной физике полей и энергетических потоков. Эта идея лежит в основе многих современных практик духовного целительства и имеет глобальное распространение. Одна из связанных с ней концепций, получившая заметную популярность в постсоветской псевдонауке и массовой культуре, — это сформулированная японцем Масару Эмото теория «памяти воды»: предполагается, что «эмоциональная энергия» может оказывать влияние на молекулярную структуру воды, что якобы отражается на форме кристаллов, получающихся при ее замерзании⁵⁶. В этом же холистическом контексте довольно часто интерпретируются «милитарные» коннотации матерной брани: представления о сквернословии как разновидности «языческой» черной магии теоретически не отменяют ее боевой эффективности, не сравнимой, однако, по силе воздействия с христианскими молитвами и формулами. Последние, таким образом, тоже приобретают магический, хотя и «белый» характер.

Наконец, в-третьих, происходит новая политизация мата, связанная, с одной стороны, с широким спектром политических и моральных дискурсов об особом культурно-историческом статусе, «богатстве» и «чистоте» русского языка, а с другой, — с конспирологическими идеями о «внешних врагах», стремящихся

56. См.: Эмото М. Послания воды: тайные коды кристаллов льда / Пер. с англ. О. Горбунова. М.; Киев: София, 2005 (и другие переводы книг Эмото на русский язык).

разрушить нравственный порядок и лингвистическую независимость русских при помощи разных видов метафизического «оружия массового поражения».

Мне представляется, что, несмотря на очевидную гетерогенность и даже эклектизм, эта религиозная ресемантизация лексических и речевых табу, по-своему объединяющая представителей разных конфессиональных, политических и духовных сообществ современной России, может быть описана и проанализирована в терминах особой и по-своему последовательной онтологической перспективы, более заметной в культуре нью-эйджа, однако оказывающей заметное влияние на другие постсекулярные идеологии и дискурсы, в частности — на современное православие. Хотя многие исследователи отмечали, что в качестве «зонтичного термина» само понятие «нью-эйдж» отличается внутренними противоречиями и нечеткостью границ⁵⁷, центральным элементом соответствующих практик и форм коллективного воображения следует считать мировоззренческий холизм, подразумевающий взаимную обусловленность и постоянную связь физиологических, моральных и социальных категорий и явлений. Он уравнивает и даже отождествляет телесное, духовное и социальное, оперируя представлениями о, скажем так, расширенном теле, которое подвергается постоянным рискам загрязнения и потери автономии, но вместе с тем способно к сверхъестественному воздействию на окружающий мир⁵⁸. Нечто подобное можно наблюдать и в культуре постсоветского православия или глобальном евангелизме с той разницей, что нью-эйдж тяготеет к размыванию границ между человеческим телом и вселенной, а также между отдельными людьми и человеческими сообществами⁵⁹. Консервативные православные и протестанты, наоборот, стремятся восстановить и сохранить такие границы, однако во всех этих случаях речь идет о попытках, так сказать, персональной само-сакрализации. Генеалогия этого «нового холизма», прошедшего путь от контркультурных исканий «культовой среды», существо-

57. Chryssides, G. D. (2007) "Defining the New Age", in Kemp D., Lewis J. R. (eds.) *Handbook of New Age*, pp. 5–24. Leiden: Brill.

58. Panchenko, A. (2021) "Ancient Wisdom, Stigmatised Knowledge, and Sacred Landscapes: Ontologies and Epistemologies of New Age Culture in Post-Soviet Russia", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15 (2): 19–24.

59. Подробнее см.: Панченко А. А. Нарративы тревоги и скрытые онтологии: протесты против вакцинации в «консервативном православии» и их культурный контекст // *Versus*. 2022. Т. 2. № 3. С. 106–125.

вавшей в 1970-е и 1980-е гг. по обе стороны «железного занавеса», до значимой составляющей глобальной массовой культуры, заслуживает отдельного анализа, однако представляется достаточно очевидным, что он восходит и к различным формам «техно-гностического» воображения второй половины XX — начала XXI в., и к резкому росту «религиозного индивидуализма», наблюдающемуся в эти же годы. При этом, как мне кажется, речь идет о религиозных, хотя и постсекулярных, онтологиях, так что, скажем, позиция А. А. Конакова, утверждающего, что советские «дискурсы о невероятном» не имеет смысла рассматривать в терминах истории религии⁶⁰, представляется мне излишне ригористичной и основанной на недостаточном знакомстве с современными теоретическими идеями социологии и антропологии религии. Стоит предположить, что и номинально религиозные, и декларативно секулярные онтологии и дискурсы в этом контексте тяготеют к созданию новых представлений о телесности, основанных на минимальном контр-интуитивном эффекте, если пользоваться терминами когнитивного религиоведения: идея словесного или телепатического воздействия на материальный мир привлекательна не столько в силу социально-психологической значимости концептов тайны, загадки, невероятного и т.п., сколько благодаря своей наглядной и практической применимости в повседневной жизни каждого человека.

Возвращаясь к лингвистическим идеологиям, отмечу, что и в рассмотренных в этой статье примерах, и в их более широком контексте мы наблюдаем тенденцию к предельной онтологизации языка и попытке встроить вербальные формы, ассоциирующиеся с богохульством, кощунством и нарушением социальных норм, в картину «естественного порядка», регулируемого физическими и биологическими законами. Как это ни парадоксально, практическим результатом этой холистической идеологии становится как раз не индивидуализация, а деперсонализация и отказ от индивидуальной идентичности.

Некоторые исследователи, занимающиеся онтологизацией языка (и, в частности, сакрализацией церковно-славянского) в современном православии, предлагают видеть один из ее корней в более ранних опытах лингвистической философии, в частно-

60. Конаков А. Убывающий мир: история «невероятного» в позднем СССР. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. С. 12–14.

сти — в широко понимаемом имяславии⁶¹. Очевидно, что здесь есть типологические, а в некоторых случаях и генетические параллели. Так, скажем, С. Н. Булгаков в процитированной выше сентенции о рождении большевизма из матерной брани исходил именно из таких позиций и даже назвал широкое распространение мата в революционные годы «порнографическим имяславием» — «мистическим негативом», как бы переворачивающим «особое почитание матери-земли, а затем и Богоматери, присущее русскому народу»⁶². Хотя можно полагать, что, скажем, работы советских филологов «московско-тартуской школы» писались с оглядкой на философию языка Булгакова, Флоренского и Лосева, в рассмотренных выше материалах в целом не прослеживается ни соответствующей логики, ни соответствующей мистики. В нашем случае речь, как мне кажется, все же речь идет о новых формах коллективного воображения, чьи особенности и социальные последствия заслуживают дальнейшего исследования.

Библиография / References

- Айрапетян В.* Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. Ч. I.
- Александр и Антон Чеховы.* Воспоминания, переписка / Сост., подг. текста и коммент. Е. М. Гушанской, И. С. Кузьмичева. М.: «Захаров», 2012.
- Базылев В. Н.* Политика и лингвистика: «великий и могучий...» // Политическая лингвистика. 2009. № 3(29). С. 9–38.
- Богоевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Т. I. Пг.: Тип. М. А. Александрова, 1916.
- Бойся греха сквернословия. М.: Тип.-лит. Н. И. Куманина, 1891.
- Бородин П. М.* Фантомы волнового генома // В защиту науки. Бюллетень № 4. М.: Наука, 2008. С. 174–176.
- Булгаков С. Н.* На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд. Моск. ун-та, 1990. С. 90–144.
- Варнава (Беляев), еп.* Сквернословие: «площадная, матерная брань», «словесный эксгибиционизм» // Невинная привычка или смертный грех? М.: Даниловский благовестник, 2012. С. 18–30.
- Весин П., прот.* Поучение о удержании от празднословия и сквернословия. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1880.
- Владимиров Артемий, прот.* Мерзость красного словца // От слов своих осудишься: сквернословие. М.: Изд. Московской Патриархии, 2013. С. 3–10.

61. Leonard, S. P. “Words to Things: Religious Cosmologies in the Context of the (Russian) Orthodox Philosophy of Language”.

62. *Булгаков С. Н.* На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги. С. 116–117.

- Гаряев П. П. Лингвистико-волновой геном. Теория и практика. Киев: Институт квантовой генетики, 2009.
- Горький М. Полное собрание сочинений: Варианты к художественным произведениям. Т. VII. Варианты к т. XXI. М., 1978.
- Горький М. Полное собрание сочинений: Художественные произведения в 25 тт. Т. XXI. М. 1974.
- Горький М. Собрание сочинений в 30 тт. М.: Гос. изд. художественной литературы, 1953. Т. 27.
- Гузенко Виктор, прот. Кого зовешь, тот и приходит // Родителям и детям о грехе сквернословия / Сост. И. Цуканов. М: «Символик», 2022. С. 62–76.
- Гумеров Павел, прот. Безобидно ли сквернословие? // Родителям и детям о грехе сквернословия / Сост. И. Цуканов. М: «Символик», 2022. С. 95–104.
- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. II. Запреты в домашней жизни. Л.: б. и., 1929 (Сб. МАЭ. Т. IX).
- Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: «Наука», 1974.
- Ирзабеков Василий (Фазиль). Оружие массового поражения // Невинная привычка или смертный грех? М.: Даниловский благовестник, 2012. С. 138–141.
- Кагаров Е. Г. [Рец. на:] Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. I. Пг., 1916 // Богословский вестник. 1917. № 1. С. 165.
- Китаев-Смык Л. А. Сексуально-вербальная защита и агрессия (матерная речь и матерная ругань) // Речевая агрессия в современной культуре / Сост. М. В. Загидуллина. Челябинск: Челябинский гос. ун-т, 2005. С. 17–21.
- Ковалев Г. Ф. Русские писатели о русском мате // Язык, коммуникация и социальная среда. 2004. № 3. С. 38–51.
- Конаков А. Убывающий мир: история «невероятного» в позднем СССР. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022.
- Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Корочкин Л. И. Во власти невежества. Неолысенковщина в российском сознании // В защиту науки. Бюллетень № 17. М.: Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований, 2016. С. 73–81.
- Ларина Н. Не убивайте матом хромосому // Сельская новь. 1998. № 4. С. 49.
- <Мамонов Д. И.> О грехе сквернословия. Б. м.: Изд. «Вера», 2003.
- Митрофан (Баданин), еп. Правда о русском мате. СПб.; Мурманск: Библиополис, 2014.
- Михайлин В. Ю. Русский мат как мужской обценный код. Проблема происхождения и эволюция статуса // «Злая лая матерная...»: сб. ст. / под ред. В. И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 69–137.
- Мордвинов И. Общество трезвости, жизнь и работа в нем. СПб.: Александро-Невское общество трезвости, 1911.
- Николаев Сергей, прот. Грех или грешок // От слов своих осудишься: сквернословие. С. 36–56.
- «От мата ничего не растет! Ни пшеница, ни потенция» // Комсомольская правда. 2004. 19 октября. [<https://www.kp.ru/daily/23385/33123/>].
- П. Б. О грехе сквернословия или матерном слове. Киев: Тип. М. Д. Ивановой, 1899.
- Павлова А. В., Безродный М. В. Хитрушки и единорог: из истории лингвонарциссизма // Политическая лингвистика. 2011. № 4(38). С. 11–20.

- Панченко А.А. Нарративы тревоги и скрытые онтологии: протесты против вакцинации в «консервативном православии» и их культурный контекст // *Versus*. 2022. Т. 2. № 3. С. 106–125.
- Панченко А.А. Крестьяне, иконы и матерная брань // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 21–51.
- Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подг. К. Дидди. М.: «Индрик», 2001.
- Поливаева Н.П., Романович Н.А. Проблема ненормативной лексики в контексте личности и традиционных ценностей // *Власть*. 2023. Т. 31. № 5. С. 178–190.
- Полиниченко Д.Ю. Политические мифологемы фолк-лингвистики // *Политическая лингвистика*. 2010. № 4(34). С. 196–202.
- Половинкин А., свящ. О сквернословии и не только // *Невинная привычка или смертный грех?* М.: Даниловский благовестник, 2012. С. 58–79.
- Поучение святого Иоанна Златоустого о матернем слове: Выписано из кн. «Златая струя», гл. 2. СПб: тип. И.И. Глазунова и Ком., 1862.
- Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб.: Тип. А.О. Башкова, 1893.
- Роман (Загребнев), игумен. «Дела света и дела тьмы». Б. и., 2016.
- Смирнов С. Древнерусский духовник. М.: Синодальная тип., 1913.
- Сухарев А.П. Уроки Фемиды. На каком языке говорим с Богом. Об ответственности за сквернословие. М.: «Юрист», 2011.
- Тамбовцева С.Г. Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеяСветной Грамоты // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2019. № 4(37). С. 69–101.
- Тертышный Г.Г. Методы и средства биофизического полевого управления в биологических системах // «Злая лая матерная...»: сб. ст. / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 565–571.
- Троцкий Л. Собрание сочинений. Т. XXI: Культура переходного периода. М., Л.: Госиздат, 1927.
- Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей / Сост. Н. Богомолов*. М.: Ладомир, 1996. С. 9–107.
- Чапыгин А.П. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 4. Л.: «Художественная литература», 1969.
- Штырков С.А. О разговорах с мертвыми, (не)переводимости имен святых и праве вольных русов на русский язык // *Антропологический форум*. 2023. № 58. С. 157–170.
- Эмото М. Послания воды: тайные коды кристаллов льда / Пер. с англ. О. Горбунова. М.; Киев: София, 2005.
- Chlup, R. (2007) “The Semantics of Fertility”, *Kernos* [Online], 20 [<http://journals.openedition.org/kernos/171>, accessed on 24.08.2024].
- Chryssides, G. D. (2007) “Defining the New Age”, in Kemp D., Lewis J. R. (eds.) *Handbook of New Age*, pp. 5–24. Leiden: Brill.
- Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis of Material Things”, *Language and Communication* 23: 409–425.

- Kovalev, M. (2016) "Law and (Verbal) Order: The Politics of Russian Obscene Language from Soviet Russia to the Present Day", *Zeitschrift für Slavische Philologie* 72(2): 323–347.
- Leonard, S. P. (2023) "Words to things: religious cosmologies in the context of the (Russian) Orthodox philosophy of language", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 22(65): 145–158.
- Ljung, M. (2011) *Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study*. London: Palgrave Macmillan.
- Mohr, M. (2013) *Holy Shit: A Brief History of Swearing*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Montagu, A. (1967) *The Anatomy of Swearing*. New York: Macmillan.
- Panchenko, A. (2021) "Ancient Wisdom, Stigmatised Knowledge, and Sacred Landscapes: Ontologies and Epistemologies of New Age Culture in Post-Soviet Russia", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15(2): 19–24.
- 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.
- Smith, S. A. (1998) "The Social Meanings of Swearing: Workers and Bad Language in Late Imperial and Early Soviet Russia", *Past & Present* 160: 167–202.
- Tubach, F. C. (1969). *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications No. 204).

Павший герой пишет письмо в будущее: о разных голосах в советских коммеморативных практиках 1960-х годов

Рекомендация для цитирования:

Малая Е., Штырков С. Павший герой пишет письмо в будущее: о разных голосах в советских коммеморативных практиках 1960-х годов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 76–108.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-76-108>

For citations:

Malaia, E., Shtyrkov, S. (2024) "The Fallen Hero Writes a Letter to the Future: On Different Voices in Soviet Commemorative Practices of the 1960s", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 76–108.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-76-108>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 24.05.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 24.05.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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.

ЕЛЕНА К. МАЛАЯ

Европейский университет в Санкт-Петербурге (Россия).

lenmamalen@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4665-462X

СЕРГЕЙ А. ШТЫРКОВ

Европейский университет в Санкт-Петербурге; CNRS-EPHE-PSL (Санкт-Петербург, Россия; Париж, Франция).

shtyrkov@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1664-3575

В статье рассматриваются приметы советских гражданских ритуалов 1960-х годов, в которых погибший на фронте солдат наделялся личным голосом для обращения к живым. В атеистическом государстве голоса мертвых должны были быть очевидной условностью, своего рода театральным приемом, но формат советской коммеморативной драмы не предполагал возможности артикуляции этой условности. Основным сюжетом статьи стала история трех писем в будущее, созданных для новороссийской «капсулы времени» 1967 года. Письма были написаны членами подросткового клуба «Шхуна ровесников» от имени подростков, ушедших добровольцами на войну и погибших на фронте. Эти тексты должны были служить медиатором между уже умершими комсомольцами 1940-х годов и еще не родив-

шимися подростками 2010-х. Статья рассматривает их как пример ритуальной речи. Опираясь на теорию «социального голоса» Ирвина Гофмана, авторы помещают практики говорения от имени мертвых в более широкий контекст практик государственной политики памяти 1960-х годов, строившейся на освоении живыми идеи своего неоплатного долга перед мертвыми.

Ключевые слова: капсула времени, советское нациестроительство, коммеморативные ритуалы, позднесоветская политика памяти, ритуальный язык

The Fallen Hero Writes a Letter to the Future: On Different Voices in Soviet Commemorative Practices of the 1960s

Elena K. Malaia

European University at Saint Petersburg (Russia).

lenmamalen@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4665-462X

Sergei A. Shtyrkov

European University at Saint Petersburg (Russia); Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, CNRS-EPHE-PSL (Paris, France). shtyr@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-1664-3575

The article deals with a pattern of Soviet civil rituals of the 1960s where a soldier killed at the WWII was “given” a personal voice to address the living. In an atheist state, listening to the voices of the dead should not have been a conventional metaphor; however, the organizers of these ritual performances took what was happening as seriously as possible. The article focuses upon the story of three such “letters to the future” written for the so-called “time capsule” in 1967. These letters were created by members of the Novorossiysk teenage club “Schooner of Peers” on behalf of the teenagers who volunteered for the WWII and died there. These letters offer a frame of communication between the deceased teenagers of the 1940s and the yet-to-be-born teenagers of the 2010s. The paper considers the case as an example of Soviet ritualized speech. Drawing on Erving Goffman’s theory of “social voice”, the article places the practices of speaking on behalf of the dead in the broader context of late Soviet state-building practices that used the figures of dead young volunteers to promote the concept of the “unpaid debt of the living to the dead.”

Keywords: time capsule, Soviet nation-building, commemoration rituals, late-Soviet memory policies, ritual language.

*Участник ритуала фактически является предком,
от которого он произошел и который в нем воплотился...
Строго говоря... он не играет роль предка,
как это делает актер, — он является им самим.
Эмиль Дюркгейм, «Элементарные формы религиозной жизни:
тотемическая система в Австралии»¹*

9 СЕНТЯБРЯ 1966 года в селе Петрищево Московской области — месте трагической смерти одной из главных советских героинь Зои Космодемьянской — состоялся митинг участников II Всесоюзного слета победителей походов по местам революционной, боевой и трудовой славы советского народа. Сценарий мероприятия² строился вокруг фигуры Зои и предполагал в качестве своего основного наполнения преимущественно чтение стихов. Стихи читали ведущие митинга, школьники, приглашенные известные литераторы, поэты-любители. Кажется, единственные, кому авторы сценария собирались позволить высказаться в не-стихотворной форме, были маршал Советского Союза В. Д. Соколовский и секретарь Московского Обкома ВЛКСМ С. А. Смирнов.

Последнему была отведена особенно важная роль. Он подводил присутствующих к минуте молчания, используя для этого возвышенный язык, который, согласно сложившемуся в те годы риторическому этикету, характеризовал речевое поведение именно комсомольских вожakov (в отличие от более строгих высказываний публичных спикеров КПСС). Смирнов сказал, что в этот день «мы вспоминаем имена многих павших героев-комсомольцев, чья жизнь стала бессмертием», и буквально попросил замолчать живых, чтобы те могли услышать сначала молчание погибших, отмеченное стуком метронома, а затем и их голоса.

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

Acknowledgments: The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

1. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 618.
2. РГАСПИ. М-1. Оп. 34. Д. 70. С. 110–116.

Партия мертвых исполнялась профессиональным хором и представляла собой часть поэмы Роберта Рождественского «Реквием», музыка для которого была написана классиком советского симфонизма Дмитрием Кабалевским. Согласно программе, сразу после этого музыкального номера к собравшимся должен был обратиться погибший в бою солдат. Он говорил стихами Твардовского («Я убит подо Ржевом»), включенными авторами сценария в текст того же «Реквиема», и просил аудиторию ответить ему, удалось ли советским войскам отстоять этот городок — ведь самому ему узнать это было не суждено. После этой вставки сценарий возвращался к тексту поэмы Рождественского.

Составители программы выступления, желая максимально эмоционально нагрузить момент общения мертвых и живых, изменили текст Рождественского, и клятва живых, обращенная к мертвым («Именем жизни клянемся павшим героям: то, что отцы не допели, мы допоем»), превратилась в завещание мертвых, оставляемое живым («То, что мы не дожили, — вы доживете»). Видимо, составители сценария, редактируя Рождественского, вдохновлялись другой частью произведения, а именно девятой, которая называется «Слушайте!». В ней есть следующие строки:

Слушайте! / Это мы говорим. / Мертвые. / Мы. / Слушайте! / Это мы говорим. / Оттуда. / Из тьмы. / Слушайте! Распахните глаза. / Слушайте до конца. / Это мы говорим, / мертвые. / Стучимся в ваши сердца...

Рассматривая общий контекст, в котором был создан этот сценарий, нужно сказать, что эпизоды, предполагающие участие мертвых в коммеморативных событиях, не были чем-то необычным для советской ритуальной и риторической культуры: в практиках дискурсивной легитимации советского строя погибшие герои занимали важное место. Однако в основном им доставались роли без текста. Поэтому предоставление мертвым слова для обращения к живым было довольно смелым ходом для официального мероприятия организации, члены которой не должны верить в посмертное существование человека. Тем не менее, в рамках поэтического текста, оркестрового и хорового исполнения и в целом художественного сценария мемориальной постановки, это стало возможным. Секретарь обкома комсомола, объявив минуточку молчания, этим жестом расширил аудиторию присутствующих у памятника, включил в нее погибших на фронте и тем самым дал

сигнал своим реальным слушателям переходить в особый режим работы воображения.

В данном примере, как и в ему подобных, поэтическая природа сообщения, наряду с театральным режимом его подачи, формируют модальность художественной условности перформанса и тем самым снимают возможные вопросы о реальности происходящего. Но как бы там ни было, такие высказывания выделяются из общего числа упоминаний мертвых, поскольку здесь за мертвыми признается особый онтологический статус: статус личностей, наделенных агентностью, которая, будучи созданной самим этим высказыванием, требует публичного признания.

Вообще говоря, указания на то, что в каком-то пространственном и временном локусе мертвые присутствуют рядом с живыми, не редкость. Эта практика характеризует поминальную обрядность многих обществ. Но это незримое присутствие мертвых в коммеморативном действии обычно не идет вразрез с более общими, внеритуальными онтологическими конвенциями, хотя когнитивное напряжение между разными режимами посмертного существования — ритуальным и повседневным — возникают достаточно регулярно³.

Специфика нашего случая заключается в том, что советская официальная картина мира не предполагала, что у людей есть какое-то посмертное существование вне памяти живущих. Это положение (казалось бы) снимало сам вопрос о том, что мертвые могут что-то делать самостоятельно. И хотя риторика коммеморативных ритуалов порой предполагала, что выступающие обратятся к мертвым, а их воображаемые адресаты даже что-то смогут ответить языком советской поэзии, эта коммуникация не предполагала сосуществования мертвых и живых в одном речевом регистре. В случаях, подобных описанному выше, мертвые получили возможность высказаться «на равных» с живыми, только переходя в особое пространство поэтической речи.

Однако в некоторых контекстах советской ритуальной жизни они даже получали право говорить в тех же жанрах, что и живые. Эта статья будет посвящена именно таким случаям. Те примеры, которые мы рассмотрим в общем контексте работы с памятью о погибших в Великой Отечественной войне людях, помогут

3. Astuti, R. (2007) "What Happens After Death?", in R. Astuti, J. Parry, Ch. Stafford (eds) *Questions of Anthropology*, pp. 227–247. Oxford: Berg.

нам понять некоторые общие принципы политики памяти и национальной идентичности в последние десятилетия существования СССР.

Очевидно, что у этой темы есть много граней. В нашей статье мы попытаемся понять, как в советских коммеморативных практиках формировался «голос» того, кто напоминал живым о мертвых и о необходимости хранить о них память. Для этого нам нужно будет описать несколько аспектов советской мемориальной культуры второй половины 1960-х — первой половины 1970-х годов и сконцентрироваться на анализе одного яркого случая ритуального творчества. Тогда в одном советском подростковом клубе для закладки в капсулу времени были написаны письма от имени погибших на войне бойцов-подростков. Этот случай представляется нам эпизодом, достаточно типичным для конца 1960-х годов, когда активно создавались новые практики поминовения героев войны. Но в то же время эта история выглядит весьма своеобразной, поскольку созданный авторами этих посланий голос подростка, говорящего о войне, оказался слишком ярким артистическим жестом, чтобы стать частью сложившейся на тот момент конвенции по публичной работе с памятью, о которой пойдет речь в последней части нашей статьи. И специфичность этого конкретного голоса заключалась как раз в том, что в его композицию (а мы видим в голосе ритуального оратора составное явление) в качестве главного говорящего (автора) входил мертвый герой. Наш исследовательский вопрос можно сформулировать так: как, зачем и на каких условиях в рамках позднесоветской гражданской обрядности мертвым героям предоставлялось слово или даже вменялось в обязанность адресовать живым требование хранить память о тех, кто добровольно принес себя в жертву, погибнув на войне?

Концепция (социального) голоса и ритуальный язык

Мы пользуемся понятием голоса (*voice*) в том смысле, в котором его представляет в своих работах Вебб Кин. Он, опираясь на идеи Бахтина и Волошинова, видит в голосе «лингвистически сконструированную социальную личность»⁴. Для нас концепт Кина важен в двух взаимосвязанных аспектах. Во-первых, чтобы по-

4. Keane, W. (2000) "Voice", *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1–2): 271.

нять, как создается голос, он предлагает взять схему Ирвина Гофмана, который, преодолевая инерцию обывательского взгляда на коммуникацию между людьми, предложил уйти от, казалось бы, очевидного определения агентов этой коммуникации как говорящего и слушающего, чтобы в каждом из них разглядеть разные «роли участия» (*participation roles*). Для говорящего он определил их как роль *принципала* (того, кто понимается аудиторией в качестве личности, заинтересованной в данном высказывании и несущей за нее ответственность), *автора* (того, кто составляет высказывание) и *аниматора* (того, кто произносит высказывание). Идея Гофмана состоит в том, что, хотя мы склонны видеть в говорящем одно лицо, которое задумывает высказывание, затем подбирает для него слова и, наконец, их произносит, на практике все устроено сложнее. Например, пресс-секретарь президента может «анимировать» слова, автором которых является спичрайтер президента, но принципалом, ответственным за сообщение, является сам президент.

К этой схеме Кин добавляет важное расширение: президент при этом может претендовать на то, чтобы говорить от имени нации, то есть какого-то максимально авторитетного (относительно данной ситуации) агента. То есть в определении голоса мы должны специально уточнять, что собой представляет принципал, который иногда не может быть определен как просто отдельный индивид. Это еще больше усложняет картину, но дает интересную аналитическую перспективу, при которой мы можем ожидать, что в разных социальных контекстах соотношение этих ролей будет более или менее устойчивым. Во-вторых, концепция голоса в понимании Кина иллюстрируется им довольно характерным образом. Чтобы объяснить, как гофмановская схема может работать в антропологии, он рассуждает так:

В настоящее время интерес к голосам в значительной степени связан с вопросами идентичности и власти (...) [Т]очная идентичность голоса может оспариваться, быть двусмысленной или намеренно неопределенной, что влечет за собой такие важные социальные последствия, как снятие или рассеивание ответственности. Выражение единственного или монологического голоса является скорее результатом политических усилий, чем естественным или нейтральным состоянием. Такие жанры религиозной речи, как глоссолалия, шаманское представление, гадание, цитирование Священного Писания, проповедь или молитва, обычно инсценируют или индексируют

ют голоса потусторонних, умерших, невидимых или иным образом отсутствующих участников в самых разных формах⁵.

Примеры речевых жанров, приведенные Кином, весьма примечательны. Они показывают, где различие в говорящем ролей аниматора, автора и принципала (с перспективой социологического или теологического препарирования персоны последнего) может дать наиболее ясный результат. И это оказываются в первую очередь жанры религиозного языка. Действительно, во многих случаях именно недоступность принципала (и автора) для непосредственного прямого контакта создает необходимость для участников коммуникации проделывать дополнительную индексальную работу (что говорит о том, что роль принципала всегда в большой степени является продуктом работы социального воображения и имплицитной, а потому поливалентной в потенциале конвенции). Это, в свою очередь, дает нам возможность представить себе, кто, с точки зрения участников коммуникативного события, и в какой момент говорит с ними, как устроен доступ к источнику высказывания и к чему это высказывание обязывает аудиторию. Другими словами, подобные ситуации оказываются удобными для аналитической работы, поскольку часть ее проделывают сами участники наблюдаемого события.

Представим себе, например, проповедь в протестантской церкви, в которой речь идет о пророке Илии. Аудитория различает Бога как «принципала» (в гофмановской терминологии), Илию как автора первого порядка, людей, зафиксировавших слова Илии, как авторов второго порядка и, наконец, в качестве «аниматора» — пастора, который процитировал Третью книгу Царств в своем обращении к собранию своей церкви. С другой стороны, сложность системы «ролей участия», очевидная для людей, вовлеченных в подобные коммуникативные события, порождает «семиотические затруднения» в установлении личности говорящего, разрешение которых обнажает функционирование механизмов работы агентности — власти, интенциональности и ответственности⁶. При этом, как мы помним, с нами остается еще и вопрос о том, чем обеспечивается предполагаемая «монолит-

5. Ibid., pp. 272–273.

6. Keane, W. (1997) “Religious Language”, *Annual Review of Anthropology* 26: 48–49.

ность» голоса в тех случаях, когда аудитория по каким-то причинам остается безразлична к сложности организации различных ролей в одном высказывании и в одном голосе.

Вернемся к минуте молчания и исполнению «Реквиема» у памятника Зое Космодемьянской. Очевидно, что оратор и его аудитория находились в системе координат, в которой оратор, объявлявший минуту молчания, воспринимался как единый в трех лицах аниматор-автор-принципал. Конечно, все догадывались, что текст речи секретаря обкома ВЛКСМ могли готовить другие люди, но их личности и устремления полностью растворялись в фигуре говорящего. Этот голос принадлежал комсомольскому функционеру высокого звена, представителю крупной и важной советской организации, от имени которой он выступал. Его слова, в том числе и о переходе жизни в бессмертие, не следует понимать как принадлежащие исключительно ему и характеризующие исключительно его личное отношение, скажем, к памяти погибших комсомольцев. Его высказывание выступает в качестве транслирующего риторическую норму предписания, подобно речам других советских функционеров. Однако с голосами, раздающимися после минуты молчания (немоты) Смирнова и его слушателей, все несколько сложнее. На мероприятии присутствовали певцы хоровой капеллы, которые исполняли текст, написанный Робертом Рождественским от лица погибших воинов, и сами были, очевидным образом, живы. Тем не менее, в момент исполнения они выступили в качестве аниматоров, чьи голоса озвучивали слова тех, кто говорить уже не мог — мертвых, в схеме Гофмана и Кина рассматриваемых как принципалов. Мы можем различить за их спинами принципала более высокого порядка — советское государство, привлекающее погибших солдат для легитимации своей высокой миссии (и, следовательно, существования), а также для дисциплинирования своих живых граждан. А поэт Рождественский в этой схеме выступает в роли автора высказывания, подготовившего текст, но не ставшего его источником.

Сложная конфигурация голосов, звучавших на поминальных мероприятиях раннего брежневского времени, заставляет рассматривать тексты советской гражданской поэзии как ритуальный язык коммеморации. Он обладал достаточной эмоциональной силой для реализации стоящих перед творцами коммеморативных ритуалов и их цензорами задач, однако благодаря своей условности сглаживал конфликт между разными режимами понимания

агентности мертвых. Но о мертвых героях в Советском Союзе могли говорить и другие голоса.

Местная инициатива и государственная политика памяти

В качестве исходного пункта для дальнейшей дискуссии мы выбрали эпизод из коммеморативного творчества раннего брежневского времени. Тогда в ходе сложного взаимодействия между «низовыми» практиками и инициативами, с одной стороны, и государственной политикой памяти о Великой Отечественной войне, с другой⁷, формировались и тиражировались те формы публичных ритуалов поминовения павших, которые стали привычными для позднесоветского общества и в значительной мере постсоветской России. Эта история, хоть и была составной частью довольно известного ритуала отправки посланий в будущее, не получила развития в качестве какого-то устойчивого элемента мемориальной обрядности. Она осталась своеобразным эксцессом в области ритуальных экспериментов, который, впрочем, может нам указать на важные тенденции, намечавшиеся в этом поле обрядового творчества.

Речь пойдет о трех письмах, написанных в 1968 году в Новороссийске от лица молодых людей, погибших в 1942 и 1943 годах в боях за этот город. Эти письма предназначались для закладки в капсулу времени и входили в число шестидесяти шести⁸ других посланий, направляемых не в географическую, как это обычно бывает с письмами, а темпоральную адресную точку — в год столетия Октябрьской революции (2017). Письма представляли собой обращения погибших советских юных героев к еще нерожденным соотечественникам, переданные через советских же подростков, живших за полвека до юбилея. Прежде чем рассказать об этих письмах, нам необходимо обрисовать как локальный, так и общий контекст, в которых они были созданы.

7. *Габович М.Е.* Памятник и праздник: этнография Дня Победы // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / под. ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 17.
8. Письма хранятся фондах ГБУК КК «Новороссийский исторический музей-заповедник», однако их число в разных публикациях может различаться в зависимости от способа подсчета единиц хранения: помимо писем, в капсулу были вложены открытки, рисунки и фотографии, на оборотах которых тоже были написаны тексты потомкам.

Капсулы с письмами в будущее, подобные той, для которой предназначались и наши три послания, закладывались в СССР с 1960 года, обычно в связи празднованием круглых дат (юбилей городов, школ, комсомола, революции и т.п.). Эта практика, инициированная «сверху», реализовывалась на местах, прирастающая там важными локальными смыслами. Отправить свое послание в будущее, в год столетия революции из (примерно) года ее пятидесятилетия, решили и руководители новороссийского подросткового клуба «Шхуна ровесников».

Этот клуб возник как кружок начинающих журналистов, который вел сотрудник газеты «Новороссийский рабочий» Константин Подыма (1946–2013). Однако скоро «Шхуна» превратилась в патриотическую организацию, близкую по своим принципам устройства и идеологии к коммунарскому движению⁹. Деятельность «Шхуны» распространялась не только на Новороссийск (хотя была сосредоточена в первую очередь в нем), но и на весь Краснодарский край. Кроме того, «шхунаты» выступали на местном радио и телевидении, сотрудничали с крымскими, киевскими, московскими и другими комсомольскими и коммунарскими организациями¹⁰. В 1968 году о «Шхуне» вышла трехстраничная статья в журнале ЦК ВЛКСМ «Смена», что сделало ее деятельность всеобщей известной и представило в качестве образца для подражания (статья была посвящена в первую очередь закладке капсулы времени в технически сложных, но полных романтики

9. О коммунарском движении: Димке Д. В. Юные коммунары, или Крестовый поход детей: между утопией декларируемой и утопией реальной // *Острова утопии: Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е)* / Сост. И. Кукулин, М. Майофис, П. Сафронов. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 360–397; Димке Д. В. Незабываемое будущее: советская педагогическая утопия 1960-х годов. М.: Common place, 2018; Козлов Д. С. Неофициальные группы советских школьников 1940–1960-х гг.: типология, идеология, практики // *Острова утопии: Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е)*. / Сост. И. Кукулин, М. Майофис, П. Сафронов. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 451–494.
10. Деятельность «Шхуны Ровесников» рассматривается в следующих работах: Davis, A. V. (2018) *Myth Making in the Soviet Union and Modern Russia: Remembering World War Two in Brezhnev's Hero City*, pp. 151–154. London: I. B. Taurus; Понов А. «С памятью в сердце»: патриотическое воспитание и мемориальные традиции в городах-героях Севастополь, Керчь и Новороссийск (1950–1980-е гг.) // *Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Исторические науки*, 2019. С. 80–90. Малая Е. Капсула времени и прогулки на Марс: об инструментах колонизации будущего // *Неприкосновенный запас*. 2023. № 4(150). С. 14–34.

условиях: ее положили на дно моря)¹¹. Надо отметить, что «Шхуна ровесников» продолжает действовать в Новороссийске, в ГМУ им. адм. Ф. Ф. Ушакова по сей день и сохраняет часть своих советских традиций.

Закладка капсулы, или «Операция “Письма потомкам”», как ее называли в самом клубе, была одной из целой серии его «операций», связанных с памятью о войне. Наибольшую известность получила ежегодная операция «Бескозырка», посвященная памяти новороссийского десанта, освобождавшего город от немецкой оккупации зимой 1943 года. В рамках этой акции в ночь на 4 февраля в море опускали бескозырку в память о погибших моряках. Отдельно от «Бескозырки» Подыма проводил «Десант». Эта операция предполагала проведение поисковой работы и сбор воспоминаний о десанте среди жителей села Новая Озереевка (16 км от Новороссийска), где проходили самые тяжелые бои. Поисковая работа шла и между «операциями» — члены «Шхуны ровесников» регулярно принимали участие в поиске и облагораживании захоронений времен войны.

В таком контексте и возникла идея отправить послание потомкам в капсуле времени. Она легла на дно Цемесской бухты 7 апреля 1968 года¹² и была поднята на сушу в 2017 году. Эта капсула может, пожалуй, претендовать на звание самой известной в истории позднего СССР¹³. Масштаб осуществленной в рамках этой акции работы действительно впечатляет. В состав послания входили 66 индивидуальных писем, 7 аудиозаписей на пленке, 8 бобин пленки с кинофильмом «Сказка о Мальчише-Кибальчише», 10 нотных записей песен, 4 детских рисунка, 17 виниловых пластинок, 10 газетных выпусков, 4 подборки фотографий Новороссийска, а также комсомольские значки, находки поисковиков и другие памятные подарки. Помимо писем от школьников и студентов для посылки в будущее были собраны послания от авторов

11. Рябкин А. «Шхуна романтиков» // Смена. № 17. сентябрь 1968. С. 10–13.
12. Описание осуществления всего проекта можно найти в следующих книгах: Подыма К. И. Счастливого плавания, «Шхуна ровесников»! М.: Детская литература, 1975; Буравкин В. В. «Сага о Шхуне». Прозаическое сказание. Новороссийск: Одиссей, 2015.
13. Попов А. «С памятью в сердце»: патриотическое воспитание и мемориальные традиции в городах-героях Севастополь, Керчь и Новороссийск (1950–1980-е гг.); Малая Е. Капсула времени и прогулки на Марс: об инструментах колонизации будущего. Веселкова Н., Вандышев М., Прямикова Е. Продолженное настоящее: капсулы времени как социальная практика и метод исследования // Laboratorium: журнал социальных исследований. 2023. 15(1). С. 4–32.

известных советских песен — Льва Ошанина, Оскара Фельцмана и Александры Пахмутовой, которая носила звание впередсмотрящего «Шхуны ровесников» и вела с клубом активную переписку. Кроме того, в капсуле есть письмо от Героя Советского Союза, летчика-испытателя Константина Коккинаки, члена большой новороссийской семьи авиаторов, двух адмиралов, а также двух участников обороны Малой земли (плацдарма, с которого началось освобождение города от немецкой оккупации). Помимо всего этого, среди пленочных записей есть созданное специально по этому поводу голосовое письмо знаменитого диктора центрального радио Юрия Левитана.

Закладка капсулы стала точкой пересечения низовой инициативы новороссийских «шхунатов» с общесоюзной политикой 1960-х годов. Тогда работа по переформатированию советской мемориальной политики уже шла полным ходом. В этой связи обычно вспоминают о решении советского руководства сделать 9 мая выходным днем, принятом в 1965 году, а также ряд других нововведений. Многие из них рассматриваются историками как результат переработки местных мемориальных инициатив, таких как зажигание вечного огня и почитание могилы Неизвестного солдата, в коммеморативные практики, санкционированные из центра и настойчиво предлагаемые этим центром для принятия в качестве общих для всей страны¹⁴. Учреждение мемориала могилы Неизвестного солдата у стены московского Кремля можно трактовать именно в этом ключе.

Эти трансформации имели исключительное значение для политики национальной идентичности граждан СССР, поскольку предполагали строительство нового варианта официального исторического нарратива. В нем День Победы начинал играть все более важную роль¹⁵, оттягивая на себя с революции и гражданской войны функции учреждающего советское государство события и, одновременно, основания его мессианской («всемирно-исторической») роли. По словам историка Амира Вайнера, это было

14. Юдкина А. Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 256–279; Юдкина А. Б. «Памятник без памяти»: первый Вечный огонь в СССР // Неприкосновенный запас. 2015. № 101. С. 112–134.

15. Болтунова Е. «Пришла беда, откуда не ждали»: как война поглотила революцию // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2017. № 6. С. 109–128.

время перехода от живой памяти о войне к исторической¹⁶, когда, по образному выражению Ольги Конкка, «символическая матрица культа войны становилась жесткой и прочной, как скала»¹⁷.

Но тогда эти процессы, оркеструемые высоким партийным руководством, проходили в атмосфере, которая предполагала определенную свободу творчества, возможность отхода от сугубо официальных застывших ритуальных и риторических форм, поиск новых интонаций в публичных репрезентациях памяти о войне. И в этот процесс сакрализации общего для нации военного опыта включалась опция установления каналов для личного, а потому, как, видимо, предполагалось, особенно искреннего общения живых с погибшими.

Подобные настроения можно было воспринять не только с учетом того, что центр с готовностью воспринимал местные инициативы. К подобному творчеству подталкивали и некоторые действия самого центра. В этом отношении очень характерна появившаяся в том же 1965 году передача Центрального радио и телевидения «Минута молчания» («Светлой памяти павших в борьбе против фашизма»), вышедшая в эфир вечером 9 мая и ставшая с тех пор обязательным атрибутом этого дня на многие годы, вплоть до сегодняшнего дня. Конечно, в речи женщины-диктора, обращавшейся к жителям СССР после торжественных и строгих предувещаний «Говорит Москва. Работают все радиостанции страны», содержалось много затертых официальных формул. Но были в ней и слова, помещающие память о жертвах в пространство семейного поминовения и глубоко личного горя, которое требовало личного же утешения. Это утешение должны были принести слова, передающие уверенность говорящей в том, что все погибшие на самом деле живы (текст записи программы 1970 года)¹⁸. Об этом сообщалось в начале передачи.

Товарищи! Мы обращаемся к сердцу вашему, памяти вашей. Вспомним тех, кто не вернулся с войны, кто не дошел с нами до дня

16. Weiner, A. (2001) *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*. Princeton, NJ, & Oxford: Princeton University Press.

17. Konkka, O. (2022) "Teaching and Remembering the Great Patriotic War in Soviet Schools", in D. L. Hoffman (ed.) *The Memory of the Second World War in Soviet and Post-Soviet Russia*. p. 98. London, New York, Routledge.

18. «Великая книга дня...»: радио в СССР: документы и материалы / Федер. арх. агентство, Рос. гос. арх. лит. и искусства [и др.]; сост.: Т. М. Горяева. М.: РОССПЭН, 2007. С. 648–649.

Победы. Нет семьи, которая не потеряла бы отца или брата, сына, сестру, дочь. Нет дома, которого не коснулось бы военное горе. У каждого свой счет к войне. У матерей — за сыновей, в чью гибель они никогда не поверят и до самых последних дней будут всё ждать и ждать их. У детей — за отцов, от которых в памяти остались только прощальный поцелуй да сильные руки, когда-то высоко поднимавшие ребенка. Проходят вёсны и зимы. Проходит год за годом, а они всё те же, какими ушли от нас. Они всегда с нами и в нас.

Конечно, такое элегическое начало с необходимостью получало сдержанно оптимистическое развитие, которое подводило слушателя к одной из самых важных и вполне традиционных для подобного жанра точек. В этот момент скорбящим предлагалось вспомнить о «великом поручении», которое погибшие дали живым, связав их отношениями долга: *«История, как самое заветное, хранит пожелтевшие листки бумаги с торопливо написанными словами: “Ухожу в бой. Прошу считать меня коммунистом!” Это — и клятва, и завещание нам — построить коммунизм»*. Однако такое развитие темы скорби не отменяло того, что авторам передачи удалось создать убедительную версию обращения к гражданам СССР по вопросу, который им был исключительно важен в условиях смены поколений — как помнить войну людям, в ней не принимавшим участие¹⁹.

Голос женщины-диктора, имени которой почти никто из аудитории передачи не знал, был голосом Москвы, то есть самого советского государства. И в этом голосе невозможно было различить *аниматора, автора и принципала*. Это государство сообщало, что оно скорбит с каждым советским человеком и, будучи представленным везде, где есть радиоточки, обязывает всех присоединиться к этой скорби.

Эти важные для государственного коммеморативного обряда темы ярко представлены в эмоциональном эссе Леонида Почивалова, опубликованном в «Правде» 9 мая 1970 года. Этот текст призван был определить минуту молчания, проводившуюся вечером Дня Победы, в качестве закрепившейся традиции и проставить в ней важные для официальной идеологии смысловые акценты. Почивалов, к этому времени опытный журналист, про-

19. Gabovitsch, M. (2021) “Victory Day before the Cult: War Commemoration in the USSR, 1945–65”, in D. L. Hoffman (ed.) *The Memory of the Second World War in Soviet and Post-Soviet Russia*, p. 78. London, New York, Routledge.

работавший несколько лет в «Комсомольской правде», твердо указывает на всеобщую, объединяющую всех граждан страны обязанность участвовать в этом действии и, кроме того, предлагает свою версию репрезентации ритуальной витальности погибших.

Сегодня по всей нашей стране идут люди к солдатским могилам и воинским обелискам — почтить память павших, помолчать над их священным прахом... Нас сплачивает воедино память о тех, кто с войны не вернулся, сплачивает наше молчание над их могилами.

В тишине этой суровой минуты сквозь толщу лет и десятилетий мы услышим горячее биение сердец наших близких, кто не вернулся к нам, но сохранен навечно живым нашей благодарной памятью. Подобно сердцу Данко, вот они перед нами, эти сердца павших — горят вечным живым огнем²⁰.

Другой пример поиска новых модальностей в публичном разговоре об обязательной и обязывающей памяти о войне, возможно, апокрифичен, но по-своему показателен. Речь идет о создании надписи на памятнике Неизвестному солдату в Москве. В этом свидетельстве авторство окончательной ее формулировки приписывается первому секретарю Московского горкома Н.Г. Егорычеву. Тот, являясь инициатором создания мемориала, не был удовлетворен предложенным ему вариантом «Имя его неизвестно, подвиг его бессмертен». Егорычев решил изменить его таким образом, чтобы надпись читалась как прямое обращение пришедшего на мемориал человека к похороненному там солдату, воплощающему собой всех погибших на той войне советских воинов. В редакции Егорычева поминальная формула звучала так: «Имя

20. Полетаев Л. Минута молчания // Правда. № 129. 9 мая 1970. С. 6. Другой журналист, вспоминая о минуте молчания, объявленной в день переноса останков неизвестного солдата к кремлевской стене в 1966 году, проработал тему воскрешения погибших в момент проведения ритуала еще более детально: «Все помнят этот момент — как по стране была объявлена минута молчания. Никогда не забуду: все будто? мраморно онемело... Это не было заметно, люди просто молчали, кто-то вытирал слезы, пригнув голову, но происходило великое единение скорбью, происходило великое чудо — воскресение из небытия погибших солдат. Не было в эту минуту сирот и вдов. Все встретились живые и невредимые. Невесты погибших, ставшие женами других, в эту минуту принадлежали им. Несчастных матерей не было — их дети обнимали их». Васинский А. День памяти // Известия. № 40. 16 февраля 1968. С. 6.

твое неизвестно, подвиг твой бессмертен»²¹. Через нее устанавливался личный контакт между живым и мертвым, хотя бы на время (и на уровне) спонтанного ритуала поминовения.

Голос погибшего юного героя и голос его живого ровесника

Вернемся к письмам погибших героев, направленных из 1968 года в 2017 участниками новороссийского клуба «Шхуна ровесников» в капсуле времени. Эту инициативу 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.

Необычными, если не уникальными, делает эти тексты конфигурация ролей участия. Она настолько своеобразна, что на вопрос «Кто это говорит?» было бы сложно ответить не только предполагаемым ровесникам «шхунатов» из 2017 года, но и вообще всем, кто читал эти письма. Эта композиция говорящего заставляет нас задаться вопросом: кто (или что) давал право советскому подростку, живущему во второй половине 1960-х годов, говорить от имени своего героя-сверстника, погибшего за четверть века до создания письма? И как был устроен этот голос? Ответы на эти вопросы можно отчасти найти в самих письмах павших юных бойцов.

Виктор Чаленко (1926–1943), Валентин Климентьев (1927–1943) и Анатолий Масалов (1926–1942) участвовали в боевых действиях и погибли от рук врага. Эти юноши были отнесены к категории юных героев, контуры которой начали складываться еще до войны, но окончательно оформились после смерти и последующей канонизации Зои Космодемьянской²².

Письма от имени этих подростков были написаны их сверстниками, членами «Шхуны ровесников» Владиславом Бурухиным,

21. Юдкина А. Б. Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте. С. 276–270.

22. Келли К. Товарищ Павлик: Взлет и падение советского мальчика-героя. М.: НЛЮ, 2009. С. 190, 204; Harris, A. M. (2011) "The Lives and Deaths of a Soviet Saint in the Post-Soviet Period: The Case of Zoia Kosmodem'ianskaia", *Canadian Slavonic Papers* 53(2–4): 273–304.

Геннадием Заикиным и Геннадием Лашко, которые активно участвовали в поисковых и мемориальных операциях, проводимых клубом²³.

Все три письма написаны от первого лица, что создавало эффект высказывания, в какой-то мере принадлежащего погибшим юношам. И если письма (от имени) Валентина Климентьева и Анатолия Масалова выглядят просто как «автобиографические» нарративы, во многом отвечающие дискурсивным условиям «внутреннего монолога», то текст (от имени) Виктора Чаленко имеет некоторые жанровые признаки письма в будущее, по крайней мере, содержит адресное обращение к потомкам в начале текста.

Письмо в будущее от Чаленко
Виктора 1927 года
рождения, малоземельца, погибшего
14 марта 1943 года.

Мои ровесники потомки!!

Ребята будущего!

Я обращаюсь к Вам в 2017 ий год

Прошу Вас хорошо выслушать мою биографию. Может Вашему поколению не придется видеть войны.

Я живу на улице Ивановская 35 у городе Ейске. Мне вспоминается наша тихая улица упирающаяся одним концом в лиман. Мы с ребятами часто бегали туда ловить рыбу летом. Вот мы гурьбой бежим к лиману, закладываем удочки и веселые поплавки то и дело погружаются в воду²⁴.

Тексты писем отличаются друг от друга, но сохраняют общее типологическое родство. Так, все три письма содержат картины мирной детской жизни, по контрасту с которой рельефнее вы-

23. Бурухин, писавший за Чаленко, опирался в своей работе на текст главы из книги военного корреспондента Георгия Соколова. Глава называется «У юнги тоже сердце моряка», а вся книга — «Малая земля». Здесь кстати будет указать, что исследовательница коллективной памяти в Новороссийске Вики Дэвис показывает, что именно военные корреспонденты создали главный нарратив обороны Новороссийска и отвоевания плацдарма «Малой земли», и они же сформировали канонические тексты об героях этих боев [Davis, V. (2015) *The Myth of Malaia Zemlia: Remembering World War II in Brezhnev's Hero-city, 1943–2013*. Doctoral dissertation, pp. 80–81. UCL (University College London)].

24. НМ-11938/30.

глядят ужасы войны. Все три письма содержат эпизод инициации героя (или первого шага в бессмертие, если использовать возвышенную риторику коммеморативного советского дискурса). Это сцена, когда герой принимает решение идти воевать: Чаленко присоединяется к батальону моряков, Климентьев и Масалов уходят в партизаны.

Авторы погружают читателя в повседневность жизни своих героев через детали и описание их сенсорного опыта, упоминание запаха и фактуру свежееотпечатанной газеты (Масалов), сильную жажду и сухость в горле после боя в степи (Чаленко). Также во всех трех письмах присутствует внутренний голос нарратора, текстуализация его мыслей, волнений и сомнений. Иными словами, письма создают картину психологической жизни героя, что соответствует канону «оттепельной» или позднесталинской детской прозы²⁵.

Письма различаются финалом: письмо Чаленко единственное, которое описывает момент смерти «автора» (или лирического героя).

Я ложусь опять в грязь и отползаю со всеми. И тут я увидел Куницына. В груди у меня все перевернулось и я решительно бросился к нему: «Товарищ командир, я туда вокруг проволочных заграждений пройду, меня не увидят!» И не дожидаясь ответа, почему-то рванулся вперед через окоп, сжав гранату Ф-1. Я полз все ближе и ближе, иногда замирал, когда пули слишком близко впились в жидкую грязь.

Пулеметчик стрелял куда-то в сторону, я это понял и полз как уж. Но вот он меня заметил и пули чаще стали поднимать фонтаны грязи. Я замер, пулеметчик подумал, что я убит и перестал вести обстрел. Тогда я пополз дальше.

Так я добрался до того места, где пули свистели над головой.

25. Подробнее о психологизме и особенностях советской детской литературы: Прохоров А. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели». СПб.: Академический проект, 2007; Маслинский К. Взрослый язык детской литературы оттепели // Новое литературное обозрение. 2021. № 4. С. 45–61; Надточий Э. Тимур и его агсапа: социально-антропологическое значение советской «революции детства» в 1920–30-е годы // Социология власти. 2014. № 3. С. 81–98.

Я облизал пересохшие губы, собравшись в комок, рванулся вперед и граната описав кривую, ухнула возле пулеметной щели. Я не видел, что было после первого взрыва, как по команде рванулись матросы в бой. Я кинул вторую,

Страшный удар, сбил меня с ног²⁶.

Письмо Анатолия Масалова заканчивается его выходом в последнюю разведку. Письмо Валентина Климентьева — его решением уйти в партизаны после входа немцев в город.

Интересно, что письмо от лица Чаленко содержит еще одно послание — на этот раз, насколько можно судить, действительно его авторства. Это предсмертная записка с просьбой отнести его комсомольский билет и бескозырку матери. Так настоящее письмо погибшего оказывается встроено в художественный текст, куда больший по объему и беллетристической изощренности.

В целом письма созданы как не прямые обращения мертвых предков к еще не рожденным потомкам. Непрямые, во-первых, потому что никто не скрывал, что погибшие герои нуждались в ретрансляторах (аниматорах в терминологии Кина): на каждом из этих вложенных в капсулу писем было указано имя написавшего его «шхуната»²⁷. Во-вторых, потому что эти послания, если исключить коротенькое вступление к одному из писем, не содержали прямых обращений к читателям с дидактическими увещаниями (как, скажем, в сверхпопулярной в СССР фразе Юлиуса Фучика «Люди, я любил вас! Будьте бдительны!»); в них не было ни призывов к повторению описанных подвигов, ни даже формул окончательного подтверждения лояльности государству, как в столь привычных в данном контексте слов «Ухожу в бой. Прошу считать меня коммунистом». Напомним, что эта фраза представлена в качестве цитаты из воображаемой предсмертной записки в центральном коммеморативном тексте СССР — речи диктора во время главной советской Минуты молчания, передававшейся по радио 9 мая. Именно так должна была выглядеть идеальная речь погибшего советского бойца с точки зрения официальных идеологов страны.

26. НМ-11938/30.

27. Хотя нужно отметить, что письмо от лица Анатолия Масалова было опубликовано на странице «Шхуны ровесников» в газете «Новороссийский рабочий» без указания автора текста — Геннадия Лашко. Письмо второе // Новороссийский рабочий. № 164. 18 августа 1967. С. 3.

То, что мы находим в наших письмах, сделано иначе. Перед нами, скорее, истории, рассказанные простыми советскими ребятами от лица других простых советских ребят. Для заказчиков и авторов этих писем была важна искренность этих высказываний и их способность вызывать живой эмоциональный отклик читателя. Эти послания представляли собой акты завещания без наставлений и описания наследуемого имущества. И если это были проповеди, то в них не было ничего, кроме автобиографического нарратива о достойной жизни и смерти. Однако в качестве своеобразных упражнений в коммеморативной гомилетике, данные тексты ясно давали понять, что должно было быть унаследовано и усвоено в качестве этического урока.

Юность погибших и долг живых

Для писем потомкам погибшие подростки были в некотором роде эмблематическими персонажами. Они были близки своим адресатам по возрасту, что предполагало и некую близость в психологических предрасположенностях. Но при этом они оказывались и бесконечно далекими, выступая в качестве идеала, к которому нужно стремиться, но которого невозможно достичь (в первую очередь из-за того, что войны в момент написания текстов не было, а не было ее, согласно базовому идеологическому допущению, как раз из-за того, что герои в свое время пожертвовали собой).

Погибшие на войне подростки уже были на тот момент зафиксированы в воображении советских людей в качестве тех, кто своей героической смертью обеспечил возможность светлого будущего для потомков. Факт, что они погибли, будучи совсем молодыми людьми, не дожив отведенного им срока, создавал условия для того, чтобы их непрожитые годы воспринимались в качестве своеобразного капитала для грядущих поколений, в чем-то схожего с талантом из евангельской притчи: этой вещью нужно правильно распорядиться, причем так, чтобы ее сохранить и, по возможности, приумножить.

Однако самым важным моментом в репрезентации их образа в рамках большого публичного повествования о войне было то, что они выбрали свою участь добровольно. Слишком юные, чтобы быть призванными на военную службу, они стали солдатами по собственному выбору. И именно момент добровольного выбора оказывается центральным во всех трех письмах. Даже

в письме, где повествование обрывается на том, что герой решает принять участие в боевых действиях, это условие выполняется. За этим сюжетным ходом стоит простая мысль: человек добровольно отказался от того, без чего он сам не мог существовать; он не стал пользоваться тем, что принадлежит ему по праву. И это его решение, являющееся контрапунктом всего рассказа, объясняет нам, почему мы живы: кто-то отказался от своей жизни в нашу пользу. При этом важно, что советский большой нарратив о самопожертвовании героев Великой Отечественной войны в качестве не всегда четко проговоренной, но практически тотально принимаемой пресуппозиции подразумевал, что ценой именно таких жертв удалось предотвратить полное уничтожение советского народа. Согласно этой логике, любой советский человек был бы обречен на смерть, если бы на нее добровольно не пошли другие.

На принятии этого положения строилось глубокое внутреннее убеждение советских граждан в своем долге перед погибшими соотечественниками²⁸. У некоторых исследователей мемориальных практик в СССР эта сторона государственной политики идентичности вызывает осуждение как жесткая манипуляция чувствами²⁹. Кто-то, напротив, относится к этому как к факту, не предполагающему какой-то моральной оценки³⁰. Не включаясь в эту дискуссию, заметим, что допущение о непосредственной и непременной связи между памятью о павших и чувством неисполненного долга у живых является одной из рамок, которые определяют развитие публичных поминальных практик и которые задаются современным, в нашем случае советским государством³¹. Как мы увидим, во многих других национальных мемориальных культурах образ самопожертвования (юного) героя работал и порой до сих пор работает по той же схеме.

Вообще говоря, тема добровольности ухода на войну и смерти на ней, используемая для убеждения живых в их долге перед

28. Dahlin, J. (2017) “‘No one is Forgotten, Nothing is Forgotten’: Duty, Patriotism, and the Russian Search Movement”, *Europe-Asia Studies* 69(7): 1076.

29. Tumarkin, N. (1994) *The Living & the Dead: the Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*, p. 157. New York: Basic Books; Tumarkin, N. (2003) “The Great Patriotic War as Myth and Memory”, *European Review* 11(4): 559.

30. Нерар Ф.-К., Дворкин А. «Но разве от этого легче?» критические заметки о мероприятиях в память о Великой Отечественной войне в Санкт-Петербурге (2013 г.) // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / Под. ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 78–79.

31. Gabowitsch, M. “Victory Day before the Cult: War Commemoration in the USSR”, 1945–65, p. 70.

мертвыми, при всей ее популярности и востребованности в политической пропаганде не является чем-то самоочевидным. В конце концов, многие понимают, что призыв людей в действующую армию осуществляется государством, в распоряжении которого находятся мощные административные механизмы, способные обеспечить массовую мобилизацию. Также, если размышлять отвлеченно, многие согласились бы с тем, что не все бойцы гибли на войне в порыве патриотического самоотречения.

Эту проблему, выведенную на уровень публичной политики памяти, точно определил американский антрополог Джон Нельсон, когда писал о мемориальных практиках в синтоистском храме Ясукуни, где проходят поминовения погибших японских солдат. Он не без горькой иронии указал, что павшие солдаты в зависимости от политического контекста могут рассматриваться только в двух ракурсах: или как отдавшие свои жизни, или как лишенные их. Эти две логики по-разному решают вопрос того, чья воля стоит за фактом смерти солдат на войне³². И некоторые политические конфликты строятся именно на перспективе разного определения характера того, как они погибли. Сам Нельсон показывает, что согласно той линии политики памяти, которой следуют служители храма и группы, их поддерживающие, смерти японских военнослужащих в ходе военных действий Второй мировой войны являются актами добровольного мученичества во имя нации³³. Характерно, что экспозиция музея, существующего при храме и рассказывающего о судьбах японских военных, заканчивается залом, посвященным т.н. камикадзе. Эта часть экспозиции служит своего рода квинтэссенцией нарратива об идеальном солдате империи. Именно с этим образом в сознании посетитель музея должен покинуть его стены. В этом зале, среди прочих экспонатов, есть и письма пилотов-самоубийц, предстающих в этих посланиях в качестве юных идеалистов³⁴. В условиях музейного экспонирования эти письма, которые идущие на смерть солдаты адресовали своим родным, выглядят как обращение к посетителям мемориала с требованием либо принять на себя долг памяти о национальных мучениках, либо повторить их судьбу.

32. Nelson, J. (2003) "Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine", *Journal of Asian Studies* 62(2).

33. Ibid., p. 450.

34. Ibid., pp. 454–455.

В других национальных и исторических контекстах мы находим близкие способы представить тему добровольного участия в войне и смерти на ней. В книге известного американского историка Джоржа Моссе о культе павших солдат в Германии между мировыми войнами мы находим похожую картину: в качестве синекдохи для обозначения всех немецких солдат времен Первой мировой (и даже раньше — начиная с наполеоновских войн) в военной пропаганде и коммеморативных практиках предстают идеалистичные юноши-добровольцы, с радостной готовностью жертвующие собой ради отчизны³⁵. Ожидания от тех, к кому обращено это сообщение, были практически теми же, что и в японском примере, и не удивительно, что национал-социалисты активно использовали эти образы в своей агитационной работе по мобилизации общественной поддержки и других ресурсов для затеваемой ими войны³⁶.

В совершенно другом культурном контексте проходит почитание героев войны на одном из воинских мемориалов во Вьетнаме группы погибших на войне юных девушек-добровольцев. Оно приобретает иные ритуальные формы и основывается на местном понимании природы насильственной смерти и методов общения с мертвыми. При этом, однако, эта ритуальная практика воспроизводит рамку, в которой факт самопожертвования юных героев ради своей страны жестко увязывается с ожидаемым признанием долга перед ними со стороны последующих поколений³⁷. Здесь, правда, есть конкретные энтузиасты этого почитания, а у них есть возможность общаться с погибшими девушками через ритуальных специалистов³⁸. Это до некоторой степени снимает проблему коллективного долга, который, получается, может быть исполнен посредством ритуальных приношений и помощи героиням в обустройстве их посмертного бытия.

Во всех этих случаях ранняя добровольная смерть героев войны оказывается убедительным основанием для мобилизации живых во имя невыплаченного долга перед мертвыми.

35. Mosse, G. L. (1990) *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World War*, pp. 70–72. New York-Cambridge: Oxford University Press.

36. *Ibid.*, p. 204.

37. Endres, K. W., Lauser, A. (2011) “Contests of Commemoration: Virgin War Martyrs, State Memorials, and the Invocation of the Spirit World in Contemporary Vietnam”, in K. W. Endres, A. Lauser (eds) *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, pp. 121–143. New York and Oxford: Berghahn.

38. *Ibid.*, p. 132.

В случае с письмами от лица погибших юных героев Новороссийска мы сталкиваемся с желанием увлеченного своей миссией публициста повысить убедительность запроса к живым по поводу их готовности принять на себя обязанности помнить о погибших. Для этого предлагалось дать голос мертвым, которые напомним ныне живущим и даже будущим поколениям своих сограждан о долге тех перед этими мертвыми и перед страной, которую они защищали. Это была довольно радикальная по исполнению, но не единственная попытка в советском ритуальном творчестве заговорить голосами погибших героев, напоминающих живым о своей жертвенной смерти.

Так, в одном из сценариев «клубного массового... театрализованного тематического вечера, посвященного годовщине войны, проведенного в одном из клубов Белгородской области» мы находим следующую сцену, которая, по замыслу авторов, должна поставить финальную смысловую точку в представлении.

В глубине сцены высвечивается один из памятников, расположенных в районе, памятник одному из танкистов, погибших здесь, на Курской дуге. Он как бы оживает и обращается к залу:

— Я Вольдемар Шаландин. Танкист. Я любил жизнь и очень хотел жить. Но пришла война. И я, защищая тебя, товарищ, не задумываясь, отдал свою жизнь Отечеству для того, чтобы ты жил и строил новое общество. Я буду вечно жить с вами!

Ведущая: «Товарищ, будешь в селе Яковлево, подойди к памятнику. Остановись, подумай: а что ты сделал, чтобы на земле был вечный мир? Чтобы дети не знали войны? Чтобы не было слез и горя? Какой вклад ты внес в дело построения коммунизма? Где бы ты ни работал — трудись с душой. Это будет лучшей памятью о товарищах, отдавших жизнь за великое дело Ленина, за коммунизм!» (финальные аккорды музыки)³⁹.

Однако эти два примера (мы уверены, что их может быть больше) свидетельствуют скорее о том, как через разные низовые инициативы проявлялась тенденция к поиску новых форм для передачи идеи долга живых перед принесшими себя в жертву

39. Генкин Д. М. Массовые праздники. Учебное пособие для институтов культуры. М.: Просвещение, 1975. С. 122.

героями. И оживающий на сцене памятник танкисту, и попытка указать подросткам 2017 года на необходимость не забывать об их долге, сделанная в 1968 году от имени погибших на войне сверстников, выглядели в контексте чинных ритуалов последних советских десятилетий слишком экстравагантно. Эти жесты предполагали резкий разрыв с повседневным онтологическим режимом существования мертвых, чреватый либо экзальтацией, либо фарсом, в которых соотношение ролей участия складывалось бы настолько необычно, что вызвало бы у зрителей этих инсценировок замешательство.

Осуществление этого разрыва и удержание его участников в определенном эмоциональном регистре требовало серьезных усилий. В книге Константина Подымы есть интересный эпизод, показывающий, как много сил прилагали участники движения для того, чтобы голос мертвых смог зазвучать в контексте ритуала уместно и естественно. В поездке в Крым летом 1967 года «шхуна-ты» вместе с режиссером Евгением Шерстобитовым посетили места недалеко от Судака, где проходили съемки его фильма «Сказка о Мальчише-Кибальчише».

«И вдруг все замерли.

На пороге стоял человек в голубой буденовке. Алая звезда горела на ней. На длиннополой шинели — красные нашивки. Будто он пришел из славного прошлого, из легендарного времени далекой гражданской войны.

Это был комиссар «Шхуны» Евгений Фирсович Шерстобитов.

<...>

Впереди встал невысокий холм. Но нелегко взобраться по его крутому склону...

На этом холме снимал наш комиссар свой фильм «Сказка о Мальчише-Кибальчише». Это место гибели отважного Мальчиша-Кибальчиша. Здесь лежал он в своей кумачовой рубахе, и сухие травы касались его лица...

И назвала «Шхуна» это место Холмом Верности Родине.

Поднялись. Построились четырехугольником. В центре — командиры: капитан, комиссар.

Началась переключка.

В настороженной тишине звучали имена павших юных героев: Павлик Морозов, Володя Дубинин, Витя Коробков...

Продолжая утреннюю поверку, капитан громко произнес:

— Аркадий Гайдар!

Тишина. И вдруг раздался голос Аркадия Петровича Гайдара, записанный в суровые дни сорок первого года перед самым его уходом на фронт:

«Ребята! Беспреданно гудят паровозы. Уходят длинные эшелоны. Это ваши отцы, братья, родные, знакомые идут на фронт. Туда, где отважная Красная Армия ведет с врагами бой, равного которому еще никогда на свете не было...»

Остановились кассеты магнитофона. Замолк голос, пробившийся сквозь время. Голос человека, с именем которого так много связано на «Шхуне»...

— Военный корреспондент газеты «Комсомольская правда» Аркадий Петрович Гайдар погиб двадцать шестого октября сорок первого года, спасая боевых товарищей... — тихо произносит вахтенный командир Лебедев.

— Поднять флаг Мальчиша-Кибальчиша! — приказывает капитан. На вершине Холма Верности Родине ветер с силой развернул огромное красное полотнище.

— К принятию клятвы — смирно!

Замерли все.

Из узкой коробки транзисторного магнитофона вырвался могучий голос:

«Солнцем, горящим и несгорающим, морем, бушующим и нестихающим, и вечно реющим красным флагом над нашей Родиной — клянемся!

Высоко нести знамя Ленина, знамя революции, свято чтить память павших за наше счастье — клянемся!»

— Клянемся! — отвечают ребята.

Огнем бессмертия пламенеют звезды на их буденовках.

А голос Левитана торжественно продолжает:

«В этот рассветный час поклянитесь же, товарищи Мальчиши, сердцами молодыми своими на верность нашей Родине. До последнего удара сердца, до последней капли крови стойте за нее, товарищи Мальчиши! Рот Фронт!»

— Рот Фронт! — отвечают ребята, подняв кулаки.

В этом фрагменте нашли отражение составные части «ритуального говорения» советских мертвых: темпоральный перенос («он пришел из славного прошлого, из легендарного времени далекой гражданской войны»), перевоплощение одного из акторов в героя из прошлого (с помощью соответствующего костюма), переключки погибших с молчанием после имен (в которое предполагает

ся вслушиваться так же, как в минуту молчания, т. е. в значимое отсутствие ответа), наконец, голос мертвого Гайдара, звучащий из вовремя включенного магнитофона, эксплицитное указание на его смерть, а также голос Юрия Левитана, на тот момент живого, читающего слова клятвы и направляющего участников ритуала⁴⁰. Завершается все клятвой не только быть верными Родине, но и «свято чтить память павших за наше счастье».

Вся описанное выше представление требовало серьезной подготовки — поиска костюма для Шерстобитова, записи кассеты с голосами Гайдара и Левитана, подъема в горы магнитофона, обеспечения его автономной работы, включения и выключения в нужный момент. Однако, приложив определенные усилия, «шхунаты» получали возможность услышать, как «вдруг раздался голос Аркадия Петровича Гайдара», «пробившийся сквозь время». При этом вся машинерия ритуала была по возможности скрыта от глаз наблюдателя — как в реальности, так и в рассказывающем об этом тексте. Разглядывать швы ритуальных практик не принято, так же как замечать руку, нажимающую на клавишу магнитофона для того, чтобы живые внезапно услышали голос давно погибшего героя.

Руководители новороссийского клуба через подобные «операции» погружали подростков в атмосферу постоянной напряженной коммеморации, что, по их пониманию, делало их подопечных непосредственно причастными к пространству подвига и самопожертвования. Это, по всей видимости, убеждало Подыму и его товарищей в том, что добродетели героев войны настолько глубоко и надежно пропитали личности «шхунатов», что те способны воспроизвести их голос вполне точно, без фальши. Кроме того, наставники «шхунатов» предполагали в подростках большую, чем у взрослых, искренность и эмоциональную чуткость, и, следовательно, способность «не тлеть, а гореть»⁴¹ и претворять эти свои естественные склонности в конкретные дела. Так что

40. Магнитофон и обусловленная им техническая возможность сохранить голос уже умершего человека использовались «шхунатами» и при закладке капсулы времени: выше уже упоминалось, что в нее была вложена пленка с еще одним аудиопосланием диктора Юрия Левитана, специально записанным для этого мероприятия. Пленка пережила пятьдесят лет на дне моря и была извлечена и оцифрована музейными работниками ГБУК КК «Новороссийский исторический музей-заповедник». На музейных мероприятиях и выставках, посвященных капсуле времени, запись включают, и голос Левитана звучит для посетителей.

41. Распространенная фраза позднесоветской молодежной политики, в частности, использованная Подымой в объявлении о создании «Шхуны ровесников» в номере

принципалом для Подымы была та часть личности современного подростка, которая идентична части личности погибшего героя. Она должна была подсказать живущему тогда советскому школьнику правильные слова так же, как в случае необходимости подсказала бы, что нужно делать в трудную для родной страны минуту. Принципал, понятый как идеальный подросток, должен был продиктовать автору такие слова, чтобы аниматор мог их произнести звонко и честно перед лицом не только своих товарищей, но и грядущих поколений.

Однако те, кто управлял политикой памяти на государственном уровне, явно предпочитали более спокойные и устойчивые формы работы с агентностью как погибших героев, так и живых подростков.

Государство обычно предлагало другой способ приблизить погибших к живым. Для формирования голоса, который будет звучать убедительно и не провоцировать конфликт между разными режимами понимания агентности мертвых, предполагалось обращение к модальности художественного, особенно поэтического высказывания.

Типичный пример такого текста — ставшая классикой советской коммеморации часть упомянутой нами в начале статьи поэмы Роберта Рождественского «Реквием» (1962) «Помните». В этом тексте можно увидеть последовательное описание требуемого режима поминовения погибших. Поэтому неудивительно, что это высказывание стало обычным элементом сценариев мемориальных мероприятий, в том числе и в советской школе, получив через методические пособия и сценарии вечеров памяти статус канонического текста.

* * *

Как мы видим, в пространстве мемориальных техник в СССР во второй половине 1960-х годов оставалось место для индивидуального творчества и местных инициатив (еще один характерный пример этого — деятельность красных следопытов⁴²). Одной из них и было создание ритуальной формы коммуникации

«Новороссийского рабочего» от 5 ноября 1965 года. Шхуна ровесников // Новороссийский рабочий. № 218. 5 ноября 1965. С. 3.

42. Мельникова Е. Руками народа: следопытское движение 1960–1980-х гг. в СССР // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 20–53.

с особыми (государственно значимыми) мертвыми — письма, написанные от их лица и обращенные к далеким потомкам. Данное руководителем новороссийского кружка задание написать письма от лица погибших юных героев предполагало, что авторы этих произведений смогут поставить себя на их место, представить себя в их роли. Однако эта практика не получила широкого распространения.

Новороссийский проект разрушал ту композицию ролей в голосе подростка, говорящего о войне, которую мы находим в сценариях праздников и которая во многом сохраняется по сей день вместе с традицией читать фрагменты из «Реквиема» Рождественского в дни памяти о войне, проводимые в школах Российской Федерации. Принципиальный взгляд советской педагогической системы на подростка предполагал, что тот, читая тексты, написанные взрослыми профессиональными поэтами и, в идеале, вошедшие в государственный мемориальный канон, должен быть не только умелым *аниматором*, но и одновременно сознательным и искренним *принципалом*, представляющим скорбящее и благодарное советское общество. И это отличает его голос от тех жанров ритуальной речи, где намерения говорящего оказываются полностью оставлены за рамками коммуникативного события⁴³. Значительная часть ответственности за произносимые подростком слова при этом отдавалась автору стихов и тем взрослым, которые организовали это конкретное коммеморативное событие. Подростку, неспособному из-за своего возраста исполнять роль полноправного социального актора, классический текст должен был помочь обрести социально одобряемый голос и сформировать себя. Чтобы это произошло, публично декламируемое поэтическое высказывание должно быть усвоено в качестве собственного, с которым говорящий принципиально согласен. Голос поэта должен стать голосом подростка. Если это произойдет, подросток сможет стать искренним и ответственным носителем чувства долга перед погибшими на войне.

43. Lempert, M. (2015). "Discourse and Religion", in D. Tannen, H. E. Hamilton, D. Schiffrin (eds) *The Handbook of Discourse Analysis*, 2nd ed., p. 904. Malden, MA: Wiley Blackwell.

Библиография/References

Архивные материалы

НМ-11938/30 — «Письмо №702 Владислава Бурухина, члена «Шхуны ровесников», написанное от имени Виктора Чаленко, малоземельца, погибшего в 1943 г. о жизни и подвиге юного десантника», ГБУК КК «Новороссийский исторический музей-заповедник», инвентарный шифр экспоната НМ-11938/30.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. М-1. Оп. 34. Д. 70. С. 110–116.

Литература

Болтунова Е. «Пришла беда, откуда не ждали»: как война поглотила революцию // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2017. № 6. С. 109–128.

Буравкин В. «Сага о Шхуне». Прозаическое сказание. Новороссийск: Одиссей, 2015.

Васинский А. День памяти // Известия. № 40. 16 февраля 1968. С. 6.

«Великая книга дня...»: радио в СССР: документы и материалы / Сост. Т. М. Горяева. М.: РОССПЭН, 2007.

Веселкова Н., Вандышев М., Прямикова Е. Продолженное настоящее: капсулы времени как социальная практика и метод исследования // Laboratorium: журнал социальных исследований. 2023. № 15(1). С. 4–32.

Габович М. Памятник и праздник: этнография Дня Победы // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / Под. ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 8–26.

Генкин Д. Массовые праздники. Учебное пособие для институтов культуры. М.: Провещение, 1975.

Димке Д. В. Незабываемое будущее: советская педагогическая утопия 1960-х годов. М.: Common place, 2018.

Димке Д. В. Юные коммунары, или Крестовый поход детей: между утопией декларируемой и утопией реальной // Острова утопии: Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е) / Сост. И. Кукулин, М. Майофис, П. Сафронов. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 360–397.

Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

Келли К. Товарищ Павлик: взлет и падение советского мальчика-героя. М.: НЛО, 2009.

Козлов Д. С. Неофициальные группы советских школьников 1940–1960-х гг.: типология, идеология, практики // Острова утопии: Педагогическое и социальное проектирование послевоенной школы (1940–1980-е) / Сост. И. Кукулин, М. Майофис, П. Сафронов. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 451–494.

Малая Е. К. Капсула времени и прогулки на Марс: об инструментах колонизации будущего // Неприкосновенный запас. 2023. № 4(150). С. 14–34.

Маслинский К. Взрослый язык детской литературы оттепели // Новое литературное обозрение. 2021. Т. 170. № 4. С. 45–61.

Мельникова Е. А. Руками народа: следопытское движение 1960–1980-х гг. в СССР // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 20–53.

Надточий Э. Тимур и его агсапа: социально-антропологическое значение советской «революции детства» в 1920–30-е годы // Социология власти. 2014. № 3. С. 81–98.

- Нерар Ф.-К., Дворкин А. «Но разве от этого легче?» Критические заметки о мероприятиях в Память о Великой отечественной войне в Санкт-Петербурге // Памятник и праздник: этнография Дня Победы / Под. ред. М. Габовича. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 62–80.
- Письмо второе // Новороссийский рабочий. № 164. 18 августа 1967. С. 3.
- Подыма К.И. Счастливого плавания, «Шхуна ровесников»! М.: Детская литература, 1975.
- Полеатаев Л. Минута молчания // Правда. № 129. 9 мая 1970. С. 6.
- Попов А.Д. «С памятью в сердце»: патриотическое воспитание и мемориальные традиции в городах-героях Севастополь, Керчь и Новороссийск (1950–1980-е гг.) // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Исторические науки. 2019. Т. 5(71). № 4. С. 80–90.
- Прохоров А. Унаследованный дискурс: парадигмы сталинской культуры в литературе и кинематографе «оттепели», СПб.: Академический проект, 2007.
- Рябкин А. Шхуна романтиков // Смена. № 17. Сентябрь 1968 г. С. 10–13.
- Шхуна ровесников // Новороссийский рабочий. № 218. 5 ноября 1965 г. С. 3.
- Юдкина А.Б. «Памятник без памяти»: первый Вечный огонь в СССР // Неприкосновенный запас. 2015. № 101. С. 112–134.
- Юдкина А.Б. Могила Неизвестного солдата в советском мемориальном ландшафте // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 256–279.
- Astuti, R. (2007) “What Happens After Death?”, in R. Astuti, J. Parry, Ch. Stafford (eds) *Questions of Anthropology*, pp. 227–247. Oxford: Berg.
- Dahlin, J. (2017) “‘No one is Forgotten, Nothing is Forgotten’: Duty, Patriotism, and the Russian Search Movement”, *Europe-Asia Studies* 69(7): 1070–1089.
- Davis, A. (2015) *The Myth of Malaia Zemlia: Remembering World War II in Brezhnev’s Hero-city, 1943–2013*. Doctoral dissertation, UCL (University College London).
- Davis, A. (2018) *Myth Making in the Soviet Union and Modern Russia: Remembering World War Two in Brezhnev’s Hero City*. London: I. B. Taurus.
- Endres, K., Lauser, A. (2011) “Contests of Commemoration: Virgin War Martyrs, State Memorials, and the Invocation of the Spirit World in Contemporary Vietnam”, in K. W. Endres and A. Lauser (eds) *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, pp. 121–143. New York and Oxford: Berghahn.
- Gabovitsch, M. (2021) “Victory Day before the Cult: War Commemoration in the USSR, 1945–65”, in D. L. Hoffman (ed.) *The Memory of the Second World War in Soviet and Post-Soviet Russia*, pp. 64–85. London, New York, Routledge.
- Harris, A. (2011) “The Lives and Deaths of a Soviet Saint in the Post-Soviet Period: The Case of Zoia Kosmodem’ianskaia”, *Canadian Slavonic Papers* 53(2–4): 273–304.
- Keane, W. (1997) “Religious Language”, *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71.
- Keane, W. (2000) “Voice”, *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1–2): 271–273.
- Konkka, O. (2022) “Teaching and Remembering the Great Patriotic War in Soviet Schools”, in D. L. Hoffman (ed.) *The Memory of the Second World War in Soviet and Post-Soviet Russia*, pp. 86–106. London, New York, Routledge.
- Lempert, M. (2015) “Discourse and Religion”, in D. Tannen, H. E. Hamilton, and D. Schiffrin (eds) *The Handbook of Discourse Analysis*, 2nd ed., pp. 902–919. Malden, MA: Wiley Blackwell.

- Mosse, G.L. (1990) *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World War*. New York-Cambridge: Oxford University Press.
- Nelson, J. (2003) "Social Memory as Ritual Practice: Commemorating Spirits of the Military Dead at Yasukuni Shinto Shrine", *Journal of Asian Studies* 62 (2): 443–467.
- Tumarkin, N. (2003) "The Great Patriotic War as Myth and Memory", *European Review* 11(4): 595–611.
- Tumarkin, N. (1994) *The Living & the Dead: the Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*. New York: Basic Books.
- Weiner, A. (2001) *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*. Princeton, NJ, & Oxford: Princeton University Press.

«Моральный вред» и «оскорбленные чувства»: особенности перевода религиозной эмоциональности на язык судебных документов

ЕКАТЕРИНА А. ХОНИНЕВА

Рекомендация для цитирования:

Хонинева Е. А. «Моральный вред» и «оскорбленные чувства»: особенности перевода религиозной эмоциональности на язык судебных документов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 109–136.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-109-136>

For citations:

Khonineva, E. A. (2024) “‘Moral Injury’ and ‘Offended Feelings’: Peculiarities of Translation of Religious Emotionality into the Language of Court Documents”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 109–136.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-109-136>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 26.05.2024;
принята в печать: 26.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 16.05.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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 лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург, Россия). ekhonineva@eu.spb.ru

ORCID:

В фокусе данной статьи — дискурсивное конструирование внутренних состояний, ассоциируемых с оскорблением религиозных чувств. В основе исследования лежит анализ материалов судебных решений по уголовным делам по статье 148 УК ч. 1 и ч. 2, а также гражданских дел с требованием компенсации морального вреда за «оскорбление чувств верующих» по статье 151 ГК. В правовых документах создается модель интерсубъективной ситуации оскорбления, рассматриваемой с опорой на внутренние состояния участников этой ситуации — интенций в случае обвиняемых и эмоций в случае потерпевших, которые выводятся посредством юридического языка. Дискурсивная реконструкция интенций обвиняемых оформляется с опорой на морально-правовые категории, вследствие чего создается образ личности, последовательно и намеренно нарушающей нормы морального порядка. Для защиты этого порядка избираются «религиозные чувства», которые «переводятся» в термины морального вреда и нрав-

ственных страданий. Таким образом, в контексте современной правовой защиты «чувств верующих» антиобщественное поведение обвиняемых противопоставляется поведению общественному, то есть моральному — а именно уважительному по отношению к определенным (чаще всего православным) символам. Типичным же антиподом обвиняемому выступает человек религиозный, или, вернее, тот, кто должным образом демонстрирует эмоциональную реакцию на трансгрессию моральных границ.

Ключевые слова: антропология морали, аффективный поворот, оскорбление чувств верующих, моральный вред, интердискурсивность

“Moral Injury” and “Offended Feelings”: Translation of Religious Emotionality into the Language of Court Documents

Ekaterina A. Khonineva

European University at St. Petersburg; The Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia).
ekhonineva@eu.spb.ru

ORCID:

The article presents the results of the study of discursive construction and moralization of subjectivity in court documents. The research is based on the analysis of court decisions in criminal cases under Article 148 of the Criminal Code, Part 1 and Part 2 (better known as the article ‘on insulting the feelings of believers’), as well as demanding compensation for moral injury for ‘insulting the feelings of believers’ under Article 151 of the Civil Code. The documents create a model of an intersubjective situation of insult, considered with the reliance on the internal states of the participants of this situation — intentions in the case of the accused and emotions in the case of the victims, which are expressed through the legal language. The discursive reconstruction of the intentions of the accused is framed with reference to legal moral categories, this creates an image of a person who consistently and deliberately violates the norms of the moral order. To protect this order, ‘religious feelings’ translated into terms of moral injury and moral suffering. Hence, in the context of the legal protection of the ‘feelings of believers’, the anti-social behaviour of the accused is contrasted with social, i.e. moral, behaviour, namely, respect for certain (most often Orthodox Christian) symbols. The

typical antipode for the accused is a religious person, or, rather, someone who properly demonstrates an emotional reaction to acts of transgression of moral boundaries.

Keywords: anthropology of morality, affective turn, offense to the feelings of believers, moral injury, interdiscursivity

ОДИН из ярких риторических приемов в социальных исследованиях права строится на небольшом парадоксе. С точки зрения повседневного здравого смысла, правовое регулирование общественных отношений понимается как пространство, где нет места для индивидуальных чувств, эмоций и аффектов¹. В особенности это касается религиозных чувств и эмоциональности, определяемых как антипод правовой и экономической рациональности и неизбежно требующих перевода на язык секулярных институтов для того, чтобы быть принятыми ими всерьез.

В то же время это вовсе не означает, что субъективный опыт не становится предметом правовой защиты. Хрестоматийный пример такого рода защиты, в свое время широко обсуждавшийся в академической литературе по теме, — это юридическая концепция «чувств верующих» и криминализация их «оскорбления», установленная в ряде государственных правовых систем².

Благодарности: Я выражаю глубокую признательность за помощь в подготовке этой статьи аспирантке факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге Алине Куличковой, а также Никите Шевченко, Анне Алтуховой, Александре Касаткиной, Дмитрию Колядову, Екатерине Рудневой, Александру Мартыненко и Сергею Штыркову за внимательное чтение и критические комментарии к ее черновому варианту.

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

Acknowledgments: I am deeply grateful for the in preparing this article to Alina Kulichkova, PhD student at the Department of Anthropology, European University in St. Petersburg, as well as to Nikita Shevchenko, Anna Altukhova, Alexandra Kasatkina, Dmitry Kolyadov, Ekaterina Rudneva, Alexandra Martynenko and Sergey Shtyrkov for giving critical comments on the draft version.

This research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>.

1. Bens, J. (2022) *The Sentimental Court: The Affective Life of International Criminal Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Cliteur, P., Herrenberg, T. (2016) *The Fall and Rise of Blasphemy Law*. Leiden: Leiden University Press; Rollier, P., Frøystad, K., Engelsen Ruud, A. (2019) *Outrage: The Rise of Religious Offence in Contemporary South Asia*. London: UCL Press; Masud, M. K.,

Российская специфика понятия «оскорбление чувств верующих» в основном исследуется в рамках академической дискуссии о границах секулярного и религиозного, ценности свободы слова и религиозных табу как предмете публичных дебатов³. При этом обращение к собственно правовой перспективе конструирования категории «оскорбленных чувств» остается, пожалуй, недооцененным направлением исследования.

В российском контексте нормативно-правовые акты, в которых проблематизируются религиозные чувства и эмоции, составляют сравнительно малую и в определенном смысле уникальную часть нормативной базы документов, в той или иной форме затрагивающих категорию человеческих «чувств»⁴. Само понятие «оскорбление религиозных чувств» существует в российской законодательной системе немногим более 20 лет — сначала в качестве предмета привлечения к административной ответственности в рамках ст. 5.26 КоАП («Нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях») вместе с осквернением почитаемых предметов, знаков и эмблем, а затем и в качестве предмета уголовного регулирования в рамках статьи 148 Уголовного кодекса. Изначально указанная статья предусматривала привлечение к ответственности за незаконное воспрепятствование деятельности религиозных организаций и совершению обрядов. В 2013 году в качестве реакции на выступление группы Pussy Riot в храме Христа Спасителя в Москве в статью была внесена поправка⁵, которая регла-

Vogt, K., Larsen, L., & Moe, C. (eds) (2021) *Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws*. London, New York, Dublin: I. B. Tauris.

3. См. например: Bernstein, A. (2013) “An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair”, *Critical Inquiry* 40(1): 220–241; Kormina, J. (2021) “‘The Church Should Know its Place’: The Passions and the Interests of Urban Struggle in Post-Atheist Russia”, *History and Anthropology* 32(5): 574–595; Shevzov, V. (2014) “Women on the Fault Lines of Faith: Pussy Riot and the Insider/Outsider Challenge to Post-Soviet Orthodoxy”, *Religion and Gender* 4(2): 121–144; Uzlaner, D., Stoeckl, K. (2019) “From Pussy Riot’s ‘Punk Prayer’ to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia”, *Journal of contemporary religion* 34(3): 427–445; Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2(31). С. 93–133.
4. Разогреева А. М. Преступления как возмущение коллективных чувств: концепция Э. Дюркгейма и Актуальные арт-практики // Философия права. 2017. № 4(83). С. 133–138.
5. Федеральный закон РФ от 29.06.2013 № 136-ФЗ «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные

ментировала наказание за «публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу и совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих» (ст. 148 ч. 1), в том числе в местах для религиозных обрядов, богослужений и церемоний (ст. 148 ч. 2). Изменения затронули, соответственно, и статью 5.26 КоАП, предметом регулирования которой в итоге осталось только осквернение предметов.

Палитра деяний, которые в судебной практике квалифицированы как «оскорбление чувств верующих», оказалась довольно разнообразна. С момента существования актуальной редакции обсуждаемой статьи в качестве «оскорбления чувств верующих» квалифицировались такие действия, например, как размещение фотографий и видео в социальных сетях, на которых обвиняемые представляли в «неподобающем» виде на фоне религиозных сооружений или внутри них; публикация статей с некомплементарным по отношению к религии и религиозным институтам содержанием; комментарии к видеосъемке игры с дополненной реальностью в пространстве храма; оскорбительное высказывание в адрес верующих или религии как таковой во время трансляции онлайн-игры; публикация карикатур или съемки, на которой запечатлены люди, моющие обувь святой водой.

Между тем вопросы правового определения публичности совершаемых действий и доказательства существования преступного умысла, направленного на выражение «явного неуважения к обществу» и «оскорбление религиозных чувств», имеют очевидную моральную окраску. Разъяснение значения первой формулировки «явного неуважения к обществу» дается в комментарии Пленума Верховного суда РФ по делам о хулиганстве: «явное неуважение лица к обществу выражается в умышленном нарушении общепризнанных норм и правил поведения, продиктованном желанием виновного противопоставить себя окружающим, продемонстрировать пренебрежительное отношение к ним»⁶. После вступления в силу Федерального закона от 30.12.2020 № 513-ФЗ «О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях» схожим образом определяется и «оскорбление» как «унижение чести и достоинства другого

акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан».

6. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 15.11.2007 № 45 «О судебной практике по уголовным делам о хулиганстве и иных преступлениях, совершенных из хулиганских побуждений».

лица, выраженное в неприличной или иной противоречащей общепринятым нормам морали и нравственности форме»⁷. И «общепринятые нормы морали и нравственности», и «противопоставление себя обществу» здесь могут видеться в большей степени как категории повседневного морального воображения или практического знания о моральном порядке, нежели как правовые категории со строго очерченным содержанием. В то же время мы можем говорить о генезисе ряда формулировок в судебной практике по защите неимущественных прав и нематериальных благ, а также в специфической идеологии коллективной морали советского права, оперирующей концепциями «антиобщественного поведения», «общественной опасности», «явного неуважения к обществу» и т.п.⁸

Каким образом осуществляется юридическая морализация внутренних субъективных состояний, будь то религиозные чувства или мотивы к совершению их оскорбления? Здесь, как кажется, наиболее подходящий аналитический язык предлагает теоретическая программа антропологов Талала Асада и Сабы Махмуд. Понятие дискурсивных процессов «перевода» является центральным для асадианского проекта постколониальной критики и критики секуляризма. В общем виде Асад понимал перевод как компонент масштабных процессов реализации власти и подчинения, основанных в том числе на т.н. неравенстве языков⁹. Ученица Талала Асада — Саба Махмуд — в своем комментарии к публичным дебатам вокруг скандальных «датских карикатур» 2006 г. предлагает сфокусироваться на том, каковы последствия «перевода» религиозного аффекта и моральных страданий на язык юридической нормы. Исследовательница ставит ряд вопросов: «почему

7. В то время как в старой редакции статьи 5.61 КоАП РФ об оскорблении личности состав преступления определялся как «унижение чести и достоинства другого лица, выраженное в неприличной форме».

8. См. например: Fitzpatrick, Sh. (2006) "Social Parasites: How Tramps, Idle Youth, and Busy Entrepreneurs Impeded the Soviet March to Communism", *Cahiers du monde russe et soviétique* 47 (1/2); Ластовка Т. В. Тунеядство в СССР (1961–1991): юридическая теория и социальная практика // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 212–229; Черкаева К. Достоинство личности как личная собственность: Метаморфоза российских законов о порочащих сведениях // Новое литературное обозрение. 2018. № 3. С. 65–80.

9. Asad, T. (1986) "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", In J. Clifford, G. E. Marcus *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, p. 189. Berkeley, CA: University of California Press. См. также: Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-state, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press.

в научных и общественных дискуссиях так мало внимания уделяется тому, что представляет собой моральная травма в современном секулярном мире? Каковы условия понятности, которые делают прозрачными одни моральные притязания, а другие — заглушают? Какие издержки влечет за собой обращение к закону или государству для разрешения такого конфликта?»¹⁰.

В западных либеральных обществах, пишет Махмуд, «понятия психической, телесной и исторической травмы пронизывают юридический и публичный дискурсы». Исследовательница показывает, как перевод религиозной эмоциональности в юридические термины «морального вреда» и «травмы», «разжигания ненависти» или «возмещения ущерба», осуществляемый мусульманами для того, чтобы объяснить, какого рода оскорбление им нанесли карикатуры, неизбежно предполагает трудности с соизмерением различных концепций религии и религиозной субъектности. В либеральном праве религия предстает как предмет свободного выбора и как вера в определенный набор убеждений, и, соответственно, ее статус рассматривается как спекулятивный, а значит менее реальный. В более широком смысле опора права на нормативную концепцию религии существенно влияет на то, что считается убедительным и объективным доказательством морального ущерба, а что — лишь плодом воображения, абберацией внутреннего опыта¹¹. В итоге попытка перевода морального страдания из области религиозного этического домена со своей онтологией субъекта в моральные термины гражданского права, а нанесенного оскорбления — в наказуемое преступление, по мнению Махмуд, приносит результаты едва ли не противоположные поставленным целям, то есть еще больше дереализует «религиозную чувствительность».

Следуя за логикой рассуждений Сабы Махмуд, в данной статье я рассмотрю, как перевод субъективных состояний на юридический язык морали и язык эмоций (в такие термины, как «оскорбленные чувства», «нравственные страдания», «чувство вседозволенности и безнаказанности» и т.п.) осуществляется непосредственно в правовой дискурсивной реальности — в судебных документах. В силу письменного характера российского уго-

10. Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", *Critical Inquiry* 35(4): 842.

11. Ibid, p. 853.

ловного судопроизводства¹², в основе исследования лежит анализ текстов судебных решений уголовных дел по статье 148 УК ч. 1 и ч. 2 (более известной как статья «об оскорблении чувств верующих»), а также гражданских исков по статье 151 ГК о компенсации морального вреда за «оскорбление чувств верующих» и дела в рамках уголовного судопроизводства по ст. 213 ч. 2 УК РФ (известного как «дело Pussy Riot»). Судебная практика анализировалась по материалам базы «Судебные и нормативные акты РФ» и ГАС РФ «Правосудие»¹³ с момента внесения поправки в статью 148 УК в 2013 году по 2023 год. Всего в результате поиска было обнаружено более 60 судебных решений по статье 148 УК, из которых была исключена часть актов, не содержащих релевантной информации для поставленных в рамках исследования вопросов.¹⁴ В качестве примеров в данной статье использовались текстовые материалы 25 судебных решений.

Субъект и юридический документ

Бюрократические документы, в том числе и правовые акты органов судебной власти, долгое время представляли сравнительно малый интерес для антропологов¹⁵. Одно из объяснений, которое дает подобному положению дел антрополог Дэвид Гребер, — это то, что бюрократические документы слишком скучны¹⁶, а антропологическая наука все еще имеет слабость ко всему яркому и экзотическому. Обнаружить в бумажно-бюрократической реальности ее собственную поэтику и источник интеллектуальных прозрений для «традиционных» антропологических тем —

12. См. подробнее об этом: *Панеях Э., Тутаев К., Шклярчук М.* Траектория уголовного дела: институциональный анализ. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018; *Тутаев К.Д., Шклярчук М.С.* «Языком протокола»: исследование связи юридического языка с профессиональной повседневностью и организационным контекстом // *Социология власти.* 2015. № 27(2). С. 168–206.

13. Данные с сайтов российских судов были выгружены преимущественно с помощью парсера, созданного в рамках проекта «Если быть точным».

14. В первую очередь использовались судебные решения и приговоры первых инстанций. Апелляционные определения и решения о перенаправлении в другие инстанции были исключены в силу отсутствия в них содержательной информации о позиции потерпевшего.

15. Hull, M. (2012) “Documents and Bureaucracy”, *Annual Review of Anthropology* 41: 251–267.

16. Graeber, D. (2012) “Dead Zones of the Imagination: on Violence, Bureaucracy, and Interpretive Labour”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 105–128.

значит увидеть в бюрократическом документе «не только текст» в буквальном и метафорическом смысле.

Основная проблема, которая возникает при изучении бюрократических документов, — это инерция их интерпретации как прозрачного «стекла», как будто бы в точности позволяющего увидеть те фрагменты реальности, которые это «стекло» призвано отразить, или текст — задокументировать. В сущности, обсуждаемая особенность документов составляет одну из базовых функций медиа, призванных, растворяясь в восприятии, переключать человеческое внимание на то, что они опосредуют¹⁷. Задача антропологии документов — отстраниться от такой лингвистической идеологии, которая утверждает пропозициональность в качестве основания языка, и вернуть этим артефактам статус медиаторов, которые не просто репрезентируют, но участвуют в создании, конструировании и трансформации значений и их связи с объектами и субъектами.

Если рассуждать об этой проблеме применительно к судебным актам по делам об «оскорблении чувств верующих», то здесь напоминание о необходимости отличать репрезентацию от опосредования едва ли необходимо. Дело в том, что сама категория «чувств верующих» и их «оскорбления» оказывается семантически темной как для правоприменителей, так и для представителей общественности, комментирующих это правовое нововведение на различных публичных площадках. Существует ли особый тип чувств, которые могут испытывать только верующие? Как возможно оскорбить не личность, а именно его или ее чувства? Можно ли оскорбить чувства неверующих? Все эти местами ироничные вопросы ставят под сомнение наличие референта у обсуждаемой правовой категории.

Медиальные свойства рассматриваемых правовых документов становятся очевидны еще и благодаря, если вольно процитировать Клода Леви-Стросса, «избытку означающего»¹⁸, то есть обилию эзотерической лексики и риторических конструкций, создающих множественные «барочные складки» на «ткани» судебных

17. Eisenlohr, P. (2011) "Anthropology of Media and the Question of Ethnic and Religious Pluralism", *Social Anthropology* 19(1): 44.

18. Леви-Стросс К. Колдун и его магия // К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 171–213.

решений¹⁹. Но что прячется в этих барочных — а вернее, бюрократических — «складках»? Еще один вызов, который ставит перед антропологией обращение к бюрократическим документам, — преодоление предубеждения, согласно которому сама природа бюрократии предполагает дегуманизацию, устранение из своего дискурсивного поля всего человеческого. Этой задачей мотивирован ряд исследований, сконцентрированных на эмоциях и аффектах, создаваемых документами и в документах²⁰, и моделях субъекта, конструируемых в бюрократических текстах²¹. В нашем же случае в документах создается не биографическая репрезентация личности и ее аффекты, а скорее модель intersubjectивной ситуации оскорбления, рассматриваемой с опорой на внутренние состояния участников этой ситуации — интенций в случае обвиняемых и эмоций в случае потерпевших, которые выводятся посредством юридического языка.

19. Mertz, E. (1994) “Legal language: Pragmatics, poetics, and social power”, *Annual Review of Anthropology* 23: 435–455; Tiersma, P. (1999) *Legal Language*. Chicago, London: University of Chicago Press; Руднева Е.А., Троценкова Е.В. Проблема понятности юридических документов в контексте профессиональной идентичности // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 489. С. 25–35; Тумаев К.Д., Шклярук М.С. «Языком протокола»: исследование связи юридического языка с профессиональной повседневностью и организационным контекстом // Социология власти. 2015. 27(2): 168–206.
20. См., например, исследование: Navaro-Yashin, Y. (2007) “Make-Believe Papers, Legal Forms, and the Counterfeit: Affective Interactions between Documents and People in Britain and Cyprus”, *Anthropological Theory* 7(1): 79–96.
21. Например: Jacob, M. A. (2007) “Form-Made Persons: Consent Forms as Consent’s Blind Spot”, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 30(2): 249–268; James, E. (2004) “The Political Economy of ‘Trauma’ in Haiti in the Democratic Era of Insecurity”, *Culture, Medicine and Psychiatry* 28: 127–149. Однако здесь стоит помнить о необходимости воздерживаться от «вульгарного фукольдизма», как это обозначил уже упомянутый Дэвид Гребер (Graeber, D. (2014) “Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(3): 73–88), и не фетишизировать генеративные возможности бюрократического дискурса. Документы действительно могут создавать «больного», «жертву насилия», «беженца» или «преступника», а также их чувства и эмоции для государственных или иных управленческих структур. В то же время между конструируемыми образами и самим субъектом всегда остается зазор, который может быть использован обеими сторонами для собственных целей (бюрократами или теми людьми, чья личность становится предметом документации). Тобиас Келли предлагает это называть «удвоением субъектности» (“doubling” of subjectivity): Kelly, T. (2006) “Documented Lives: Fear and the Uncertainties of Law During the Second Palestinian Intifada”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 91. Как кажется в этой связи, концепция «перевода» субъектности, свойств личности и ее переживаний на язык бюрократического документа несколько удачнее схватывает суть этих процессов, не выделяя в качестве основной функции их перформативность.

Интенциональность здесь следовало бы рассматривать как предмет конструирования и обсуждения в конкретных социальных и политических контекстах, как «металингвистические утверждения об отношениях между публичными свидетельствами и внутренними состояниями»²². В антропологических дискуссиях по этому вопросу исследователи связывают локальные соображения о степени значимости внутренних состояний для интерпретации поведения с местным отношением к власти и подотчетности. Так, использование языка интенций часто отражает тип социального контроля над публичной объективацией внутренней жизни субъекта. Интерес в контексте обсуждения связи между социальным контролем и принятыми формами догадок о внутренних состояниях и мотивировках субъектов может представлять правовая специфика доказательств совершения преступления по прямому умыслу. Для судебных стратегий спекуляции об интенциях может быть применимо понятие *mind legibility*, предложенное Натальей Бьютрон и Хансом Стейнмюллером в контексте рассмотрения государственных форм контроля над «разумами», — то есть «публичное чтение мыслей, возможность и даже требование публичного обсуждения, сравнения и оценки внутренних состояний, что создает иллюзию преодоления непрозрачности... для установления отношений подотчетности и власти в интересах государства»²³. В случае судебных приговоров дискурсивная реконструкция интенций обвиняемых оформляется с опорой на морально-правовые категории. Так создается образ внутренних состояний своеобразной моральной личности, последовательно и намеренно нарушающей нормы морального порядка.

При этом цитируемые голоса пострадавших, описания их эмоций и страданий, также служат построению образа личности обвиняемого как субъекта антиобщественного, а значит и аморального — указанную особенность можно считать специфической формой правовой интересубъектности, создаваемой в судебных документах, предмет которых составляет правовое регулирова-

22. Keane, W. (2008) "Others, Other Minds, and Others' Theories of Other Minds: An Afterword on the Psychology and Politics of Opacity Claims", *Anthropological Quarterly* 81(2): 474.

23. Buitron, N., Steinmüller, H. (2021) "State Legibility and Mind Legibility in the Original Political Society", *Religion and Society* 12(1): 39–55.

ние и защита субъективной жизни людей²⁴. Цитирование становится частью более общего процесса «перевода» субъектности, в частности повседневного языка эмоций, аффекта и страданий в судебный нарратив²⁵. В лингвистической антропологии практики цитирования рассматриваются как один из инструментов интердискурсивности²⁶: в такой перспективе цитирование видится основанием для формирования субъектности в языке через «сложные комбинации голосов»²⁷. Благодаря свойству интердискурсивности этих текстов мы можем увидеть за (на первый взгляд) безличными судебными документами то, как люди описывают свои оскорбленные чувства:

«Ему было очень неприятно²⁸, что с могилы его мамы был вынут крест. Бумажки на дверях храма и порушенные могилы, это оскорбление верующих».

24. Поскольку моральная личность обвиняемого собирается из голосов стороны обвинителей (правоохранителей, свидетелей и пострадавших), представителей психологической, лингвистической и религиоведческой экспертизы и голосов стороны защиты (адвокатов и свидетелей защиты), эти голоса вступают в противоречие друг с другом по вопросу морального облика обвиняемого. Так, образ обвиняемого в тексте судебного решения может создаваться одновременно и высказываниями типа «*ФИО добрый, отзывчивый человек, трудолюбивый и всегда окажет помощь. Помогает по хозяйству, любит чистоту, ухаживает за животными, за растениями. Он не курит, наркотики и алкоголь не употребляет*» (цитата из показаний свидетеля защиты) и «*преступные действия ФИО имели безнравственный, циничный характер, носили в себе религиозную ненависть и вражду к усопшим*» (Дело № 1-49-2019).
25. Giordano, C. (2008) "Practices of Translation and the Making of Migrant Subjectivities in Contemporary Italy", *American Ethnologist* 35(4): 588–606; Hastrup, K. (2003) "Violence, Suffering and Human Rights: Anthropological Reflections", *Anthropological theory* 3(3): 309–323. Юристы и сами могут определять себя как своеобразных переводчиков с субъективного, «человеческого», языка на профессиональный. Об этом красноречиво свидетельствует одна из приведенных Е.А. Рудневой и Е.В. Троценковой цитат из интервью: «*И вот я работаю переводчиком: мне мама там скажет свою мысль, так а-ах [размахивая руками], а я это все перепишу, мама потом прочитает и говорит: «Ох, как хорошо все изложено: строго, официально и по существу»*»: Руднева Е., Троценкова Е. Проблема понятности юридических документов в контексте профессиональной идентичности. С. 30.
26. Goodman, J. E., Tomlinson, M., Richland, J. B. (2014) "Citational Practices: Knowledge, Personhood, and Subjectivity", *Annual Review of Anthropology* 43: 449–463.
27. Irvine, J. T. (1996) "Shadow Conversations: The Indeterminacy of Participant Roles", *Silverstein & Urban*, p. 151.
28. Здесь и далее в цитатах из правовых документов курсив авторский — Е.Х. Орфография и пунктуация сохранены. Большинство текстов судебных решений, использованных в статье, были опубликованы с анонимизацией участников судеб-

«После этого увидел сломанные кресты на кладбище, два или три креста. *Было как-то очень нехорошо*». (Дело № 1-49-2019)

«Она была крайне возмущена и потрясена, поскольку такие изображения ее (свидетель № 1) и (свидетель № 2), как православных и верующих людей, оскорбили». (Дело № 1-176/2022)

«...глубоко оскорбили и унизили их религиозные чувства, осквернили объект духовного почитания в виде иконы, содержащей лики Иисуса Христа и Девы Марии». (Дело № 01-0009-11-2021)

«...чем публично выразила явное неуважение к обществу и оскорбила религиозные чувства православных верующих, в том числе Х А. Ю., который, используя глобальную телекоммуникационную сеть Интернет, обзрев указанную видеозапись, *испытал нравственные страдания*». (Дело № X/2022-40)

Некоторые фрагменты здесь можно опознать как прямые цитирования слов свидетелей, включенные в текст приговора без кавычек, — речь пострадавших вводится без синтаксических модификаций, характерных для косвенной речи; сохраняются индивидуальные особенности описания внутренних состояний (ср. «было как-то очень нехорошо», «было очень неприятно»). Другие же явным образом представляют результат перевода в юридические термины «нравственных страданий» и, шире, морального вреда. Нужно заметить, что этот язык описания эмоций порой не так аффективно насыщен, как юридические формулировки.

Кто осуществляет этот перевод в каждом конкретном случае — правоохранители или сами свидетели и пострадавшие — сказать затруднительно в силу специфики используемого материала (тексты без контекстов). Свидетели действительно могут добавлять в свои показания элементы юридического языка эмоций, но в данном случае мы не столько заинтересованы в том, чтобы оценить аутентичность этих формулировок и их авторство, сколько в том, чтобы показать, как устроена дискурсивная драматизация внутренних состояний участников ситуации «оскорбления» и их оформление в моральных терминах в юридическом докумен-

ного процесса. В иных случаях цитируемые фрагменты решений были анонимизированы автором статьи самостоятельно.

те. Иными словами, вопрос о том, как высказывания типа «очень неприятно» превращаются в «оскорбленные чувства» и «нравственные страдания» заслуживает отдельного антропологического внимания.

Интенциональность и умысел в «оскорблении религиозных чувств»

Судебный приговор состоит из вводной, описательно-мотивировочной и резолютивной части. Вводная часть содержит формальную информацию и метаданные о судебном разбирательстве, резолютивная — о назначении наказания. Для предмета исследования интерес представляет описательно-мотивировочная часть приговора, которая содержит: (1) описание преступного деяния, признанного судом доказанным, с указанием места, времени, способа его совершения, формы вины, мотивов, целей и последствий преступления; (2) доказательства, на которых основаны выводы суда в отношении подсудимого, и мотивы, по которым суд отверг другие доказательства; (3) указание на обстоятельства, смягчающие и отягчающие наказание, а в случае признания обвинения в какой-либо части необоснованным или установления неправильной квалификации преступления — основания и мотивы изменения обвинения; (4) мотивы решения всех вопросов, относящихся к назначению уголовного наказания, освобождению от него или его отбывания, применению иных мер воздействия; (5) обоснование принятых решений по другим вопросам.

Оскорбление чувств верующих, будучи с юридической точки зрения уголовным преступлением, имеет ряд квалификационных признаков: (1) публичность; (2) проявление явного неуважения к обществу; (3) оскорбительная форма. В данном случае второй и третий квалификационные признаки требуют подтверждения имеющегося у оскорбителя прямого умысла и желания совершить действие, которому приписывается преступный характер. Обвинителю необходимо доказывать, что злоумышленник знал и понимал, что он делал, и желал именно оскорбить, тогда как обвиняемый может утверждать, что он ничего не знал и не желал.

Согласно ст. 25 УК РФ, умысел признается таковым, если «лицо осознавало общественную опасность своих действий (бездействия), предвидело возможность или неизбежность наступления общественно опасных последствий и желало их наступления». Границы между неосторожностью и умыслом (а квалификация

деяния как «оскорбления чувств верующих» происходит в случае наличия прямого умысла) проводятся через наличие «желания» по отношению к последствиям. Неосторожность предполагает, что интенции, направленной на совершение действий, у человека нет. Соответственно задача обвинителя в делах по ст. 148 УК РФ доказать, что человек действительно хотел оскорбить верующих своими действиями. При этом единой инструкции по доказательству наличия умысла не существует — в каждом составе преступления будут применяться свои риторические инструменты для обоснования субъективной стороны преступления в зависимости от устоявшегося в данном районе шаблона.

Оформление разрозненных фактов, показаний, реплик в непротиворечивую и упорядоченную картину преступления посредством «языка протокола» относится к области экспертизы следователя. Социологи права Кирилл Титаев и Мария Шклярук выделяют ряд языковых навыков обвинительной драматургии российского следователя, которые позволяют переписывать все действия обвиняемого в терминах преступления («переименование обычного в преступное»), а также выводить мотивы и желания, то есть преступный умысел, из фактов произошедших действий и событий («приписывание смысла»)²⁹. На основании данных судебных решений можно заметить, что в структурном отношении доказательство наличия умысла строится преимущественно на эмфатических конструкциях, постоянных повторах и своеобразных цитационных рондо, содержащих формулы и отдельные понятия из правовых актов. Так, к примеру, в приговоре по делу № 1-471/2016 от 28.09.2016 обосновывается наличие преступного умысла к совершению оскорбления чувств верующих у женщины, которая, будучи в состоянии алкогольного опьянения, оголила части тела в православном храме и резко выразилась в адрес людей, ассоциирующих себя с православием:

...выражая явное неуважение к обществу, осознавая общественную опасность и противоправность своих действий, умышленно, публично, нарушая общепризнанные нормы и правила поведения, желая противопоставить себя окружающим и продемонстрировать пренебрежительное отношение к ним, желая оскорбить религиоз-

29. Титаев К.Д., Шклярук М.С. «Языком протокола»: исследование связи юридического языка с профессиональной повседневностью и организационным контекстом. С. 194–196.

ные чувства верующих, осознавая, что своими действиями нарушает ч. 2 ст. 19, ст. 28, ч. 2 ст. 29 Конституции Российской Федерации, выражаясь грубой нецензурной бранью, подняла свое платье, тем самым продемонстрировала свои половые органы в присутствии прихожан храма и в нецензурной форме публично заявила, что данный храм построен на денежные средства лиц, занимающихся проституцией, после чего была выведена прихожанами из храма.

В описании мотивировочной части преступления мы видим, как составители документа «присваивают» действия обвиняемой интенции, оформленные в терминах из юридической области. Заметный объем в обосновании субъективной стороны преступления занимает подчинительный комплекс, состоящий из последовательности деепричастных оборотов. Будучи расположены в начале описательно-мотивировочной части, эти конструкции («осознавая», «выражая», «желая», «нарушая») как будто наращивают напряжение в описании преступления. Обороты, относящиеся к более или менее наблюдаемым последствиям действий (выражение явного неуважения к обществу, публичность, нарушение общепризнанных норм и правил поведения), здесь ожидаемы, коль скоро они имплицитно предполагают экспертную оценку внешнего по отношению к субъекту преступления авторитета (то есть института права). Однако те описательные конструкции, которые отсылают к внутренним состояниям субъекта правонарушения — ее желания или осознание своих действий в качестве преступных по тем или иным признакам — имеют довольно спекулятивный характер. При этом они помещаются в пресуппозиционную часть высказывания и подаются как нечто логически и заведомо известное: мы не можем знать наверняка, что женщина, выругавшаяся и обнажившаяся в храме в состоянии алкогольного опьянения, осмысляла свои действия как «общественно опасные», то есть как те, которые нарушают конституционные гарантии «свободы совести, свободы вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (соответствующие цитаты из конституционных статей для подтверждения наличия умысла в совершении общественно опасных действий зачастую приводятся в приговорах целиком).

Рассмотрим еще один пример (дело № 1-66/2022; 1-360/2021). Предметом судебного разбирательства стал случай, имевший место в г. Крымске (Краснодарский край) в 2021 году, в день, когда православные христиане праздновали Пасху. Согласно тексту судебного документа, мужчина купил кулич в продуктовом магазине «Пятерочка», после чего, отправившись в одно из местных кафе, сделал из кулича нечто наподобие колбы для кальяна, заложил в нее табак и угли. Процесс курения импровизированного кальяна был заснят другим мужчиной на камеру телефона. На видео снимающий за кадром говорит: «Христос Воскрес», на что герой видео отвечает ему: «Алюминь». Видео было выложено в аккаунт социальной сети обвиняемого и сопровождено ироничным поздравлением с праздником, содержащим нецензурную лексику. Приведем объемную цитату из описательно-мотивировочной части приговора по этому делу:

...у ФИО1 находящегося в кафе VOSK, расположенного по адресу: <адрес>, достоверно знающего, что ДД.ММ.ГТТГ в Российской Федерации отмечается один из самых главных христианских праздников — Пасха (Воскресение Христово), возник умысел на курение табака через устройство для курения кальян, путем помещения табака в кулич — пасхальный хлеб, являющийся главным традиционным символом Пасхи, возник умысел на совершение публичных действий, оскорбляющих религиозные чувства верующих. ФИО1, реализуя свой вышеуказанный противоправный умысел, ДД.ММ.ГТТГ примерно в 17 часов приобрел в магазине ООО Агроторг «Пятерочка», расположенном по адресу: <адрес> кулич (пасхальный хлеб), после чего вернулся в кафе VOSK по вышеуказанному адресу, где, пренебрежительно относясь к православной вере, преследуя цель оскорбить религиозные чувства верующих, действуя умышленно, то есть сознавая общественную опасность своих действий, предвидя наступление общественно опасных последствий в виде нарушения конституционных прав и оскорбления религиозных чувств неопределенного круга православных верующих и желая их наступления, изготовил из приобретенного им кулича (пасхального хлеба) чашу, в которую заложил табак и разожженные угли, подготовил кальян для курения табака.

Помимо уже указанного наращивания напряжения за счет перечисления внутренних состояний (желая/осознавая/предвидя), в которых было совершенно инкриминируемое преступление,

важно отметить несколько особенностей приведенного фрагмента. Правоприменитель пытается продемонстрировать некоторую последовательность возникновения преступного умысла, который обязательно должен хронологически предшествовать совершенным действиям, а значит, и быть их источником. Порою выведение в текст приговора такой хронологической последовательности приводит к курьезным описаниям, как, например, в данном случае: поскольку два «типа» умысла здесь грамматически не отождествляются и перечисляются через запятую, получается, что сначала возник умысел на курение табака, а потом уже только на оскорбление. Очевидно, что правоприменитель не может знать, как именно протекал внутренний процесс размышлений, который привел к совершению определенных действий обвиняемым. Тем не менее в тексте приговора реконструируется этот процесс, чему поэтапная расшифровка намерений и внутренних состояний призвана добавить убедительности.

Утверждения о наличии интенций оскорбить изобилуют отсылками к своеобразному глоссарию морально-правового воображения: действия, «лишенные всяких основ нравственности и морали», «направленные на нарушение нравственной чистоты», «общественная опасность», «явное неуважение к обществу» и «противопоставление себя окружающим», «чувство вседозволенности и безнаказанности», а также «глумление». Как отмечает Вебб Кин, современная дифференциация сфер ответственности, о которой писали классики социальной теории Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер, привела к тому, что в современных обществах сфере религии зачастую приписывается производство моральных обоснований действий и этических позиций, а в некоторых контекстах религия полностью идентифицируется с моралью как таковой (и, добавим, становится гарантом ее сохранения в обществе)³⁰.

В рассматриваемом контексте эту ответственность за собой признают и сами представители религиозной власти. В 2021–2022 гг. в России случилась вспышка инициированных уголовных дел по статье 148 УК, предметом которых стали однотипные провокационные фотографии или видео на фоне культовых сооружений. Большинство таких медийных материалов были опубликованы в социальных сетях (что делало очевидным возможность

30. Keane, W. (2010) "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 78–79. New York: Fordham University Press.

их квалификации в качестве «оскорбления чувств верующих» по признаку публичности). Эти случаи оголения себя на фоне храмов, а также публичные извинения за свое поведение широко освещались в СМИ и становились предметом обсуждения и морального осуждения в социальных сетях. Даже те пользователи, которые не определяли себя в качестве православных или верующих, тем не менее высказывались резко негативно о подобном поведении, нарушающем правила порядка в общественных местах. Обозначили свою позицию по вопросу и представители Русской православной церкви. Так, председатель Синодального отдела по взаимоотношениям церкви с обществом и СМИ Московского патриархата Владимир Легойда в интервью новостному изданию РИА «Новости» отметил, что

...угроза в таких случаях, разумеется, не в горе-активисте, а попытке отменить, обнулить ценность святыни для личности, государства и общества. Уравнять икону с газетной вырезкой, а храм с декорациями к пошлому водевилю. Думаю, что церковь, выступая против нормальности подобных явлений, защищает не себя, а человека и общество от скатывания в варварское состояние³¹.

В схожем ключе представил позицию церкви и заместитель председателя указанного отдела Вахтанг Кипшидзе в беседе с журналистами издания «Газета.Ru»:

Задача статьи 148 УК РФ не в том, чтобы как можно больше людей получило обвинительные сроки, а чтобы как можно меньше людей пытались сеять рознь в нашем обществе по религиозным признакам, оскорбляя и унижая религиозные символы, которые являются ценными для большинства наших соотечественников, к какой бы традиционной религии они ни относились.

Также он добавил, что «воспитанному человеку не придет в голову мысль раздеться на любой площади по незнанию³².

31. Патриарх осведомлен о провокационных фото на фоне храмов, заявил Легойда // РИА Новости. 01.02.2022 [<https://ria.ru/20220201/patriarkh-1770430390.html>], доступ от 24.12.2024].

32. В РПЦ оценили извинения девушки, оголившей грудь на фоне храма Василия Блаженного // Газета.Ru. 21.10.2021 [https://www.gazeta.ru/social/news/2021/10/21/n_16728013.shtml], доступ от 24.12.2024].

Расширение кощунственных действий до аморального поведения в целом можно встретить и в показаниях священнослужителей, данных по делам об оскорблении чувств:

...оглашенными в судебном заседании с согласия сторон показаниями свидетеля **** о том, что он несет службу в **** в должности священника. Он имеет профильное теологическое образование. В ходе опроса сотрудник полиции предъявил ему для ознакомления акт осмотра интернет-ресурса «телеграм» *** с приложением на 7 листах, он полагает, что данные публикации оскорбляют его религиозные чувства и могут оскорбить религиозные чувства не только христиан, но и любого человека, воспитанного в культурных рамках нашей страны, т.к. умышленное размещение данных фотографий в открытом доступе в социальной сети является нарушением всех канонических норм поведения для православных христиан и направлено на осквернение христианской религии, основ этики и морали любого человека, могут сформировать у других людей (в том числе несовершеннолетних детей) негативный образ православного христианства и являются осквернением символики религиозного почитания (из показаний свидетелей стороны обвинения, приговор по уголовному делу № 1-13/113/2023 от 16 августа 2023 г., г. Москва).

В обсуждаемых текстах приговоров мы видим, как посредством манипуляции конструируемыми интенциями и правовыми категориями морали создается личность «индивидуалистичная» и сознательно противопоставляющая себя обществу, то есть нарушающая нормы публичного поведения и «культурности»³³. Несмотря на то, что в большинстве случаев речь идет, по сути, о кощунстве или богохульстве, и сама диспозиция уголовной статьи, и содержательное наполнение описательно-мотивировочных частей приговоров во многом направлены на осуждение аморального поведения, на наказание таких членов общества, которые не демонстрируют достаточного уважения к символическому порядку коллективной жизни³⁴. Здесь религиозное становится изоморф-

33. Об использовании понятия «культурности» в значении морального достоинства в постсоветской России см.: Rivkin-Fish, M. (2009) "Tracing Landscapes of the Past in Class Subjectivity: Practices of Memory and Distinction in Marketizing Russia", *American Ethnologist* 36(1): 79–95.

34. Показательна в этой связи ссылка Вахтанга Кипшидзе на превентивную функцию законодательства.

но социальному *per se*, что, безусловно, довольно ярко контрастирует со случаем противостояния исламского и либерального моральных воображений в современных западных обществах, где «религиозное» поведение конструируется секулярными институтами как противоположность «социальному»³⁵, а также с советской правовой культурой, которая помещала определенные формы религиозной жизни в разряд антиобщественного поведения³⁶.

Как отмечает Татьяна Ластовка применительно к исследованию «тунеядства» в советской правовой теории и практике, «общим мерилom для их [тунеядцев] социального выделения служила их подразумеваемая инаковость, резко контрастирующая с рекомендуемым образом “настоящего советского человека”». Подобный образ при этом конструировался апофатически: «для того, чтобы судить о том, каким должен быть советский человек, важно знать, как выглядит его антипод»³⁷. В контексте современной правовой защиты «чувств верующих» антиобщественное поведение обвиняемых противопоставляется поведению общественному — а именно уважительному по отношению к определенным (чаще всего православным) символам. Типичным же антиподом обвиняемому выступает тот, кто должным образом демонстрирует эмоциональную реакцию на акты трансгрессии границ сакрального и морального порядков.

Морализация религиозной эмоциональности

Можно предположить, что в силу высокой неопределенности правовой категории «оскорбления чувств верующих» и из-за непривычной в таких процессах «чувствительности» поднимаемых вопросов правоохранители подбирают в качестве аналога максимально близкие в структурном отношении правовые понятия, затрагивающие сферу внутренней жизни людей. Как уже было отмечено ранее, такой ближайшей смысловой категорией

35. См. об этом исследование Нади Фадил, посвященное осмыслению эмоциональной реакции общественности на отказ мусульман от рукопожатия с представителями противоположного пола: Fadil, N. (2009) “Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17 (4): 439–454.

36. Панченко А.А. «Трясуны»: дисциплинарное общество, политическая полиция и судьбы пятидесятничества в России // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 223–255.

37. Ластовка Т.В. Тунеядство в СССР (1961–1991): юридическая теория и социальная практика // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 221.

оказывается понятие «морального вреда». Согласно ст. 151 Гражданского кодекса Российской Федерации (далее ГК РФ), «если гражданину причинен моральный вред (физические или нравственные страдания) действиями, нарушающими его личные неимущественные права либо посягающими на принадлежащие гражданину нематериальные блага, а также в других случаях, предусмотренных законом, суд может возложить на нарушителя обязанность денежной компенсации указанного вреда». Под «неимущественными правами» понимаются, согласно ст. 150 ГК РФ, «жизнь и здоровье, достоинство личности, личная неприкосновенность, честь и доброе имя, деловая репутация, неприкосновенность частной жизни, неприкосновенность жилища, личная и семейная тайна, свобода передвижения, свобода выбора места пребывания и жительства, имя гражданина, авторство, иные нематериальные блага, принадлежащие гражданину от рождения или в силу закона, неотчуждаемы и непередаваемы иным способом», то есть все те права, негативные последствия от нарушения которых сложно «измерить».

При этом российская правовая система настаивает на том, что компенсация морального вреда возможна только в денежной форме. В п. 8 Постановления Пленума Верховного Суда РФ от 20.12.1994 № 10 «Некоторые вопросы применения законодательства о компенсации морального вреда» содержатся положения о том, чем суды должны руководствоваться при принятии решения о взыскании компенсации морального вреда, в том числе ее размере. Критерии принятия подобных решений довольно размыты: «размер компенсации зависит от характера и объема причиненных истцу нравственных или физических страданий, степени вины ответчика в каждом конкретном случае, иных заслуживающих внимания обстоятельств... степень нравственных или физических страданий оценивается судом с учетом фактических обстоятельств причинения морального вреда, индивидуальных особенностей потерпевшего и других конкретных обстоятельств, свидетельствующих о тяжести перенесенных им страданий»³⁸.

38. Денежная компенсация на территории России не всегда была обязательной формой возмещения ущерба: советские правоведы и законодатели считали моральный вред и нравственные страдания такими категориями, которые невозможно измерить деньгами. Этот институт был введен после распада СССР 1991 году и является относительно новым для российской правовой системы. До 1995 года российский закон также допускал возмещение морального вреда нематериальными

Тем примечательнее, что перевод оскорбленных чувств в термины морального вреда не приобретает финансовые коннотации, оставляя только символические. Описание оскорбленных чувств как моральных или нравственных страданий не предполагает постановку вопроса соизмерения внутренних переживаний и денежных сумм, призванных их компенсировать. В самом деле, кому конкретно должен быть возмещен моральный вред за подобное «антиобщественное поведение»? Это уже не вполне конкретные пострадавшие, а само «общество», которое оскорбленные чувства верующих призвано риторически репрезентировать. Соответственно, компенсация такого морального вреда требует других ритуалов символической коррекции морального порядка — например публичных извинений, которые были принесены многими обвиняемыми на камеру по установившейся традиции³⁹.

Описание оскорбленных чувств как моральных или нравственных страданий мы обнаруживаем уже в первом деле ст. 213 ч. 2 УК РФ, повлиявшем на внесение поправки в статью 148 УК. В тексте приговора приведено значительное число показаний свидетелей и потерпевших. Вот лишь некоторые из них:

Ему (ФИО) был причинен *моральный вред — боль в душе*. Подобное поведение недопустимо.

Он (ФИО) воспринял действия девушек как осквернение Храма, ему была причинена *душевная боль, нанесен моральный вред*.

Ему как православному христианину действиями этих девушек причинен *моральный вред*.

Ей (ФИО) причинили *моральный вред*, она общалась с духовником, ходила на исповедь. Извинения подсудимых не искренние, она (ФИО) их не принимает.

Их действия его (ФИО) унизили, оскорбили, *морально травмировали*.

благами, такими как подарки или путевки в санатории. Благодарю за уточнения по этому вопросу Алину Куличкову.

39. См. подробнее об этом: Капустина Е.Л., Хонинева Е.А. «Извинистан»: публичные извинения и моральный порядок в современном Дагестане // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 111–133.

Судя по всему, широкий резонанс, который получил этот случай, мог предопределить дальнейшую ориентацию на категорию морального вреда при составлении решений внутри судебной практики. Взять, к примеру, приговор по громкому делу об «оскорблении чувств верующих», в рамках которого осудили двух молодых Блогеров, которые сняли на камеру, имитирующую оральный половой акт, на фоне Храма Василия Блаженного. Девушка при этом была одета в форму сотрудника полиции. Приведем цитату из показаний пострадавших по этому делу, в результате которого молодые люди получили уголовные сроки:

Такая фотография на фоне святого места, где православные молятся и проходят церковные служения с имитацией орального полового акта, находящаяся в общедоступном месте, где ее могут увидеть другие верующие, в том числе и несовершеннолетние дети — это оскорбление чувств всех православных, которое причиняет *глубокое моральное страдание* и выражает явное неуважение к обществу и к огромному количеству православных верующих. (Дело № 1-40/2021)

Схожим образом описывают свои оскорбленные чувства пострадавшие по другому делу, инициированному вскоре после случая на Красной площади в Москве. На этот раз предметом уголовного судопроизводства стали фотографии из социальных сетей блогерши, оголившей ягодицы на фоне Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге (дело № X/2022-40, см. цитату выше). Существуют и примеры, когда в терминах «морального вреда» недостаточно уважительное отношение к сфере сакрального интерпретируют истцы. Примером здесь может выступить случай гражданского иска о взыскании компенсации морального вреда, поданного арендатором помещения для богослужений одной местной религиозной организации (Церкви евангельских христиан) в г. Томске после того, как четверо судебных приставов прервали своим появлением богослужение в арендуемом помещении. Не вдаваясь в подробности о содержательной стороне обвинения и причинах отказа в удовлетворении исковых требований, приведем некоторые цитаты из показаний истца:

Закрыв двери и не выпуская из помещения Церкви, они тем самым ограничили свободу многих верующих. Действиями судебных приставов Богослужение было сорвано. Полагает, что данными дей-

ствиями было нарушено его право на свободу вероисповедания. По причине небрежного отношения к святыням он *испытал нравственные и физические страдания*.

Кроме того, не понятно, на каком основании описано личное имущество в виде музыкальных инструментов, которое принадлежит физическому лицу, а проведение богослужения без музыки невозможно, поэтому ему пришлось взять музыкальные инструменты на ответственное хранение. *Он испытал невероятные нравственные и физические страдания*. (Дело № 2-2336/15)

Вероятно, истец заблаговременно ознакомился с содержанием статьи КоАП о компенсации морального вреда и использовал соответствующие формулировки («невероятные нравственные и физические страдания») для придания убедительности своей позиции. Но в отличие от предыдущих двух случаев отсылки к нравственным страданиям не были сочтены достаточным основанием для удовлетворения иска. В целом здесь можно видеть свидетельство своеобразного неравенства языков, на которое указывал в свое время Талал Асад, рассуждая о культурном переводе. «Голоса» православных верующих, представляющих официальное религиозное большинство, в правовой дискурсивной реальности имеют высокий символический статус, на который другие религиозные группы не могут претендовать.

Однако важнее всего то, что в указанном случае «нравственные страдания» не представлялись следствием столкновения с антиобщественным поведением, переступающим нормы публичной морали, как это происходит в других обсуждаемых делах по статье 148 УК. Также в отличие от более стандартных случаев причинения морального вреда (например в контексте медицинского права или даже рассмотренном выше судебном решении), моральное измерение «нравственных страданий», в которые «переводятся» оскорбленные чувства верующих, не становится синонимом нематериального. Это моральное в социальном, то есть дюркгеймианском, смысле этого слова. Общество в истолковании Эмиля Дюркгейма — это источник, объект, объяснительный принцип и цель всей моральной жизни. Именно общество, обладая особым авторитетом в глазах индивидов, обеспечивает обязательность следования моральным правилам и именно общество предстает как моральное благо, идеал или добро, что обуславливает влечение к нему индивидов. В дюркгеймианской логи-

ке значение общества настолько велико, что в секулярном мире в качестве обоснования моральной жизни людей оно занимает место, принадлежавшее Богу. Тем интереснее и парадоксальнее выглядят те дискурсивные процессы, которые можно наблюдать на примере обсуждаемых судебных документов: моральная реакция на неподобающее публичное поведение, получая сначала обрамление в юридической категории «оскорбленных чувств верующих» и представляясь в качестве спонтанного религиозного аффекта, вновь обретает моральные коннотации, будучи обращена в термины морального вреда и нравственных страданий.

В заключение вернемся к проблеме перевода религиозной эмоциональности на юридический язык, которую в свое время обозначила Саба Махмуд. В российском контексте юридический перевод моральных притязаний людей, оскорбленных кощунственными действиями, не обнаруживает несоизмеримости образов морального порядка, лежащих в основе современного российского права и религиозной (то есть православной) семиотической идеологии. Такой трансфер значений из одной системы в другую оказывается возможным благодаря тому, что в правовых документах оскорбленные религиозные чувства оказываются синекдохой нравственным чувствам *per se*. Тогда вопрос можно было бы поставить иначе: это религиозная чувствительность «переводится» в морально-правовые категории или же моральное возмущение обретает форму «оскорбленных религиозных чувств»? Однако вне зависимости от того, как мы бы ответили на данный вопрос, все это говорит о том, насколько актуальным остается для современного российского общества такой тип морального воображения, который оперирует образами общественного как культурного и достойного поведения и индивидуалистичного как его морального антипода.

Библиография / References

- Капустина Е.Л., Хонинева Е.А. «Извинистан»: публичные извинения и моральный порядок в современном Дагестане // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 111–133.
- Ластовка Т.В. Тунеядство в СССР (1961–1991): юридическая теория и социальная практика // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 212–229.
- Леви-Стросс К. Колдун и его магия // К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 171–213.
- Панченко А.А. «Трасуны»: дисциплинарное общество, политическая полиция и судьбы пятидесятилетия в России // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 223–255.

- Панеях Э., Титаев К., Шклярук М. Траектория уголовного дела: институциональный анализ. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.
- Разогреева А. М. Преступления как возмущение коллективных чувств: концепция Э. Дюркгейма и Актуальные арт-практики // Философия права. 2017. № 4(83). С. 133–138.
- Руднева Е. А., Троценкова Е. В. Проблема понятности юридических документов в контексте профессиональной идентичности // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 489. С. 25–35.
- Титаев К. Д., Шклярук М. С. «Языком протокола»: исследование связи юридического языка с профессиональной повседневностью и организационным контекстом // Социология власти. 2015. № 27(2). С. 168–206.
- Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2(31). С. 93–133.
- Черкаева К. Достоинство личности как личная собственность: Метаморфоза российских законов о порочащих сведениях // Новое литературное обозрение. 2018. № 3. С. 65–80.
- Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-state, Modern Self, and Calculative Reason*. New York, NY: Columbia University Press.
- Asad, T. (1986) “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, In J. Clifford, G. E. Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 141–164. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bens, J. (2022) *The Sentimental Court: The Affective Life of International Criminal Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, A. (2013) “An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair”, *Critical Inquiry* 40(1): 220–241.
- Buitron, N., Steinmüller, H. (2021) “State Legibility and Mind Legibility in the Original Political Society”, *Religion and Society* 12(1): 39–55.
- Cliteur, P., Herrenberg, T. (2016) *The Fall and Rise of Blasphemy Law*. Leiden: Leiden University Press.
- Eisenlohr, P. (2011) “Anthropology of Media and the Question of Ethnic and Religious Pluralism”, *Social Anthropology* 19(1): 40–55.
- Fadil, N. (2009) “Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17 (4): 439–454.
- Fitzpatrick, Sh. (2006) “Social Parasites: How Tramps, Idle Youth, and Busy Entrepreneurs Impeded the Soviet March to Communism”, *Cahiers du monde russe et soviétique* 47(1/2).
- Giordano, C. (2008) “Practices of Translation and the Making of Migrant Subjectivities in Contemporary Italy”, *American Ethnologist* 35(4): 588–606.
- Goodman, J. E., Tomlinson, M., Richland, J. B. (2014) “Citational Practices: Knowledge, Personhood, and Subjectivity”, *Annual Review of Anthropology* 43: 449–463.
- Graeber, D. (2012) “Dead Zones of the Imagination: on Violence, Bureaucracy, And Interpretive Labour”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 105–128.
- Graeber, D. (2014) “Anthropology and the Rise of The Professional-Managerial Class”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(3): 73–88.
- Irvine, J. T. (1996) “Shadow Conversations: The Indeterminacy of Participant Roles”, See *Silverstein & Urban*, pp. 131–59.

- Hastrup, K. (2003) "Violence, Suffering and Human Rights: Anthropological Reflections", *Anthropological Theory* 3(3): 309–323.
- Hull, M. (2012) "Documents and Bureaucracy", *Annual Review of Anthropology* 41: 251–267.
- Jacob, M. A. (2007) "Form-Made Persons: Consent Forms as Consent's Blind Spot", *PolAR: Political and Legal Anthropology Review* 30(2): 249–268.
- James, E. (2004) "The Political Economy of 'Trauma' In Haiti on the Democratic Era Of Insecurity", *Culture, Medicine and Psychiatry* 28: 127–149.
- Keane, W. (2008) "Others, Other Minds, and Others' Theories of Other Minds: An Afterword on the Psychology And Politics of Opacity Claims", *Anthropological Quarterly* 81(2): 473–482.
- Keane, W. (2010) "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics", in M. Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 64–83. New York: Fordham University Press.
- Kelly, T. (2006) "Documented Lives: Fear and The Uncertainties of Law During the Second Palestinian Intifada", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 89–107.
- Kormina, J. (2021) "'The Church Should Know its Place': The Passions and the Interests of Urban Struggle In Post-Atheist Russia", *History and Anthropology* 32(5): 574–595.
- Mahmood, S. (2009) "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", *Critical Inquiry* 35(4): 836–862.
- Masud, M. K., Vogt, K., Larsen, L., Moe, C. (eds.) (2021) *Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws*. London, New York, Dublin: I. B. TAURIS.
- Mertz, E. (1994) "Legal Language: Pragmatics, Poetics, and Social Power", *Annual Review of Anthropology* 23: 435–455.
- Navaro-Yashin, Y. (2007) "Make-Believe Papers, Legal Forms, and The Counterfeit: Affective Interactions Between Documents and People in Britain and Cyprus", *Anthropological Theory* 7(1): 79–96.
- Rivkin-Fish, M. (2009) "Tracing Landscapes of the Past In Class Subjectivity: Practices of Memory and Distinction in Marketizing Russia", *American Ethnologist* 36(1): 79–95.
- Rollier, P., Frøystad, K., & Engelsen Ruud, A. (2019) *Outrage: The Rise of Religious Offence in Contemporary South Asia*. London: UCL Press.
- Shevzov, V. (2014) "Women on the Fault Lines of Faith: Pussy Riot and the Insider/ Outsider Challenge to Post-Soviet Orthodoxy", *Religion and Gender* 4(2): 121–144.
- Tiersma, P. (1999) *Legal Language*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Uzlaner, D., Stoeckl, K. (2019) "From Pussy Riot's 'Punk Prayer' to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia", *Journal of Contemporary Religion* 34(3): 427–445.

«Богохульство» на выставках современного искусства в России, или Почему искусство оскорбляет

Юлия Н. СЕНИНА

Рекомендация для цитирования:

Сенина Ю. «Богохульство» на выставках современного искусства в России, или Почему искусство оскорбляет // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 137–174.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-137-174>

For citations:

Senina, J. (2024) “‘Blasphemy’ in Contemporary Art Exhibitions in Russia, or Why Art Offends”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 42(4): 137–174.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-137-174>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 27.06.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 27.06.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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 (Россия). jsenina@eu.spb.ru
ORCID: 0000-0002-7701-1520

В статье рассматриваются выставки современного искусства в России XXI века, вызвавшие обвинения в «богохульстве» и обширную общественную дискуссию и ставшие поводом для обращения в правоохранительные органы. В первой части статьи я ретроспективно покажу историю наиболее громких «богохульственных» выставок современного искусства в России, ставших прецедентами применения 282 статьи УК РФ в отношении художников, которые после кейса Pussy Riot, привели к внесению изменений в статью в Уголовном кодексе, ужесточающую наказание за оскорбление чувств верующих. Это, в свою очередь, дало верующим и радикальным националистическим и православным движениям основание обращаться в правоохранительные органы для инициирования проверок и привлечения к ответственности художников и акционистов. Во второй части статьи я подробнее остановлюсь на двух выставках, которые проходили в одном из наиболее консервативных российских государственных художественных музеев — Государственном Эрмитаже — выставке английских художников братьев Чеп-

мен «Конец веселья» 2012 года и выставке бельгийского художника Яна Фабра «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты» 2016 года. С помощью концепции, предложенной голландским антропологом Дж. Веррипсом, я постараюсь рассмотреть, как недовольные выставкой концептуализировали свое возмущение и задеты чувства. А также как разные стороны (сотрудники Эрмитажа, православные верующие, прокуратура) оспаривали и обосновывали «богохульственный» характер выставок.

Ключевые слова: современное искусство, богохульство, чувства верующих, Эрмитаж

«Blasphemy» in Contemporary Art Exhibitions in Russia, or Why Art Offends

Julia N. Senina

European University in St. Petersburg (Russia). jsenina@eu.spb.ru

ORCID: 0000-0002-7701-1520

The article examines the contemporary art exhibitions in twenty-first-century Russia that sparked accusations of “blasphemy” and extensive public debate and prompted law enforcement interventions. In the first part of the article, I retrospectively illustrate the history of the most prominent “blasphemous” contemporary art exhibitions in Russia, leading to the application of Article 282 of the Russian Criminal Code against the artists. These incidents, which followed the “Pussy Riot” case, resulted in the amendments to the Criminal Code that tightened the penalties for offending religious sentiments. Consequently, religious and radical nationalist movements were empowered to approach law enforcement agencies to initiate investigations and hold artists and activists accountable. In the second part of the article, I delve into two exhibitions held in one of the most conservative Russian state art museums, the State Hermitage Museum. These exhibitions are the 2012 Chapman Brothers’ “The End of Fun” and the 2016 “Jan Fabre: Knight of Despair — Warrior of Beauty.” Employing the concept proposed by the Dutch anthropologist Jojada Verrips, I aim to explore how the critics of the exhibitions conceptualized their outrage and offended sensibilities. Additionally, I analyze how various stakeholders, including Hermitage staff, Orthodox believers, and the prosecution, contested and justified the “blasphemous” nature of the exhibitions.

Keywords: contemporary art, blasphemy, religious sentiments, Hermitage

Введение

В ШИРОКОМ значении термин «религиозное искусство» употребляется для определенного круга художественных произведений, обладающих спектром религиозных значений¹. Четкое деление на религиозное — символическое искусство на религиозные темы, и искусство церковное — создаваемое для церковного обихода, особо характерно для России. Уже во второй половине XIX века утвердилось религиозная тема в светской живописи, как реакция на бытовизм и «социальную тенденцию» искусства. От произведений искусства, которые создавались по заказу и для церкви, искусство религиозное отличалось главным образом художественным языком и экзистенциальным пониманием священных образов². Период государственного атеизма XX века и советские иконоборческие кампании, направленные на борьбу с церковным искусством и его почитанием, этот разрыв только усугубили. Когда в 1990–2000-х годах религиозные темы вернулись в публичное художественное пространство, отношения между художественным сообществом и церковными институциями оставались противоречивыми. Зачастую эти отношения радикализировались как со стороны представителей Русской православной церкви, так и со стороны художников.

Ситуация взаимоотношений современного религиозного искусства и церкви в постсоветской России значительно отличалась от ситуации в западных христианских странах. Так, уже на Втором Ватиканском соборе в 1965 году в Конституции о священной Литургии Совет санкционировал: «Современное искусство, а также искусство всех народов и стран должно обладать в Церкви свободой выражения, если оно с должным благоговением

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

This work was supported by Russian Science Foundation under Grant number 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

1. Тульпе И.А. Религиозное искусство: проблема взаимоотношения религии и искусства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 4. С. 245.
2. Флорковская А.К. Религиозная тема и поиски современного искусства // Искусствознание. 2015. № 3–4. С. 430.

и должной честью служит священным храмам и священным образам, чтобы благодаря этому оно могло присоединить свой голос к тому дивному песнопению славы, которым величайшие мужи воспели католическую веру за прошедшие века»³. Постепенно в пространстве церквей появились значимые работы современных художников⁴, и дистанция между искусством религиозным и церковным начала сокращаться. В начале XXI века все чаще наблюдаются ситуации диалога между современным искусством и религией. Христианские общины (как католиков, так и протестантов) в отдельных случаях инициируют размещение произведений религиозного искусства в храмовом пространстве⁵. Также в Европе еще во второй половине XX века был создан ряд международных художественных центров современного искусства, связанного с христианством, которые не преследуют специфически миссионерских задач, а допускают вполне критические замечания в адрес церкви⁶. Для отечественных же актуальных художников религиозная тема оказалась не только приобщением к «возвышенному» и «экзистенциальному», но и часто способом провокации и обновления художественного языка и смысла за счет экспроприации религиозных произведений прошлого в той или иной форме⁷.

Провокативные стратегии современного российского искусства распространяются и на религиозную тему, в связи с этим в среде Русской православной церкви сложилось представление о современных художниках как о безбожниках, которые ищут повод — сенситивные темы — для оскорбления. Обоснование позиции патриархии в отношении развития современного искусства выражены в нормативных документах РПЦ, а также в трудах известных русских религиозных философов и богословов. На официальном сайте Московского патриархата в разделе «Основы социальной концепции» изложена следующая позиция церкви

3. Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline. 2004. С. 56–57.
4. Schwebel, H. (1997) “Kunst und Religion zwischen Moderne und Postmoderne“, *Kunst und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik*. Band 13, p. 47.
5. Барашков В. В. Основные тенденции эстетико-выразительной модернизации христианских религиозных образов в Европе начала XXI века // Религиоведение. 2018. № 2. С. 122–130. С. 123.
6. Гор Чахал. Диалог Церкви и современного искусства: европейский опыт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(1). С. 140.
7. Флорковская А. К. Религиозная тема в актуальном искусстве Москвы. 1990–2000-е // Художественная культура. 2020. № 4. С. 92–127.

по отношению к современному искусству: «Если творчество способствует нравственному и духовному преображению личности, Церковь благословляет его. Если же культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной или античеловечной, превращается в антикультуру, то Церковь противостоит ей»⁸. Данные положения последовательно реализуются церковью, что видно из деятельности православных протестных движений. Когда авторские интерпретации религии не соответствуют христианской этике, православные активисты выходят на митинги, пишут петиции или иначе выражают свое недовольство и протест⁹. Анализ ситуаций подобных несовпадений и посвящена данная статья.

История «богохульственных» выставок в России

Искусствовед Анна Флорковская приводит¹⁰ хронологию основных художественных событий актуального московского искусства на религиозные темы, которая берет начало с 1994 года и индивидуальных акций Олега Кулика «Проповедь на рынке» и «Миссионер». Однако практика уголовного преследования художников за богохульство начинается с акции-выставки Авдея Тер-Оганьяна.

Первым прецедентом для применения 282 статьи УК РФ¹¹ в отношении художника, чьи работы или действия общественностью и правоохранительными органами были расценены как богохульные¹², стал перформанс российского художника Авдея Тер-Оганьяна, который состоялся в декабре 1998 года. Художник принял

8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата. 9.06.2008 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>, доступ от 11.01.2023].

9. Морозов Е. М. Реакция Церкви на современное искусство // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 44. С. 13–21.

10. Там же. С. 98–99.

11. Статья 282 в редакции от 13.06.1996: Действия, направленные на возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды, унижение национального достоинства, равно пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку из отношения к религии, национальной или расовой принадлежности, если эти деяния совершены публично или с использованием средств массовой информации. // Консультант Плюс [<https://demo.consultant.ru/cgi/online.cgi?n=10699&diff=310893&from=310893-4751-diff&req=doc&base=LAW&rnd=E8EtA#EZf2osTKMcvnYpH4>, доступ от 14.09.23].

12. Стоит отметить, что термин «богохульство» в данном контексте является гипонимом к таким терминам как кощунство, осквернение, вандализм и т. п. Эмическое употребление этих терминов будет рассмотрено в статье.

участие в московской международной художественной ярмарке «Арт-Манеж 1998» в центральном выставочном зале «Манеж» 4 декабря со своим перформансом под названием «Юный безбожник»¹³. Тер-Оганьян приобрел несколько картонных репродукций икон массового производства и распространил следующий пресс-релиз: «Уважаемые ценители современного искусства, здесь вы можете приобрести замечательный исходный материал для богохульства». Сам Тер-Оганьян приобрел иконы в магазине «Софрино», где продавалась церковная утварь массового производства. По словам куратора Елены Романовой, художник «собирался противопоставить свое видение мира ортодоксальному христианству»¹⁴. Желаящих заказать осквернение не нашлось, и тогда художник взял топор и сам начал рубить иконы. Служба безопасности «Манежа» остановила действие после получения жалоб от зрителей. Вскоре после этого против Тер-Оганьяна был возбужден судебный процесс по редкой для России тогда статье — 282 УК РФ. Обвинение стало первым уголовным делом, в котором статья 282 УК РФ была использована против художника. В обвинительном заключении по делу приводилась историко-искусствоведческая экспертиза, согласно которой «Наносящий бесчестие изображению... наносит оскорбление тому самому, изображением чего оно служит... Указанные положения лежат в основе теории, учения и практики православной церкви, в том числе Русской православной церкви»¹⁵. В своем заключении эксперт оперирует терминами «бесчестие» и «оскорбление» в отношении православных верующих. Граждане, которые подавали обращения в правоохранительные органы, также наиболее часто используют именно термин «осквернение» в значении действия, направленного на надругательство над святыней. Например, Ельцев, член Союза художников, направил следующий текст: «Против... осквернителей православных святынь должны быть приняты меры, так как их действия оскорбляют чувства верующих

13. Название перформанса отсылало к названию советской антирелигиозной организации «Юных воинствующих безбожников», которая была учреждена в 1929 году на II Всероссийском съезде Союза безбожников. Слезин А.А. Роль союза безбожников в реализации государственной политики в отношении религии (1924–1929 гг.) // Вестник Калининградского юридического института МВД России. 2009. № 2. С. 88.

14. Безбожник разжигал религиозную вражду // Газета «Коммерсантъ». Электронное издание. 04.03.1999 [<https://www.kommersant.ru/doc/214180>, доступ от 12.09.2023].

15. Обвинительное заключение об акции А. Тер-Оганьяна в Манеже // Современное искусство в сети [<http://old.guelman.ru/avdei/sud/obv.htm>, доступ от 9.06.2024].

и провоцируют столкновения на религиозной почве»¹⁶. А обращение старшего научного сотрудника МГУ Симоновой начинается со слов: «Может быть, голос мой слишком слаб, но я считаю, что такое надругательство над чувствами православных верующих должно быть осуждено по закону, как разжигание религиозной розни в нашем обществе, и так слишком далеко от стабильности»¹⁷. Тер-Оганьян не стал дожидаться суда и уехал за пределы страны.

Тогда возбуждение уголовного дела в отношении художника вызвало обеспокоенность и дискуссию со стороны правозащитных движений. «Комитет защиты свободы совести», созданный в России в 1995 году общественным деятелем и священником Апостольской православной церкви Глебом Якуниным, направил 15 марта 1999 года ходатайство прокурору Москвы С. И. Герасимову о прекращении уголовного дела Авдея Тер-Оганьяна, где отметил, что «возбуждение уголовного дела по факту богохульства является крайне опасным прецедентом, фактическим отказом государства от принципа идеологической свободы, покушением на конституционные права человека, признанием духовной цензуры». В документе также отмечалась прагматика действий художника: «Акция А. С. Тер-Оганьяна была проведена в специально установленном месте (выставочном зале) и имела исключительно художественное значение»¹⁸. Однако уголовное дело было закрыто только в марте 2010 года. Мотивировочная часть решения суда не была опубликована, но, скорее всего, дело было прекращено из-за истечения срока давности.

Первой и наиболее резонансной коллективной «богохульственной» выставкой в актуальном российском искусстве, за которой последовало возбуждение уголовного дела, стала «Осторожно, религия!», открытая 14 января 2003 года в Музее и общественном центре им. Андрея Сахарова¹⁹. Сам Сахаровский центр был создан по инициативе Елены Георгиевны Боннэр, а также коллег и друзей Андрея Дмитриевича Сахарова. Здание в центре Москвы было предоставлено правительством города в безвозмездное пользо-

16. Там же.

17. Там же.

18. Ходатайство прокурору С. И. Герасимову о прекращении уголовного дела Авдея Тер-Оганьяна // RAAN [<https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D472>, доступ от 15.09.23].

19. Организация «Сахаровский центр» внесена в реестр иностранных агентов.

вание. И в основном центр занимался формированием музейной экспозиции и библиотечного фонда, так или иначе связанного с именем А.Д. Сахарова, а также организацией историко-архивной работы. Первой художественной выставкой современного искусства в центре стала именно выставка «Осторожно, религия!», которая просуществовала всего четыре дня, так как уже 18 января была разгромлена вооруженными людьми.

Вариантов названия выставки, как пишет один из ее участников художник Арутюн Зулумян, было несколько: «Название этой выставки могло оказаться и другим. Предполагались такие, как “Религия: за и против”, “Религия — как она есть”, “Толерантность духа”, и др., ибо поднятая нами тема удивительно полифонична и многогранна»²⁰. Выбранное же название, как было сказано в пресс-релизе выставки, передает двойственность замысла: «Бережное (“осторожно”) отношение к религии, вере и верующим людям, и знак “опасность”, когда дело касается религиозного фундаментализма, сращения религии с государством и мракобесия»²¹. Одна из участниц, Марина Пожарицкая, в своем тексте для выставки отмечает новизну темы для современной арт-сцены: «Слова “осторожно — религия” скорее всего подразумевают некий “взгляд со стороны”, критическое отношение к предмету религии, которое хоть и зародилось еще в незапамятные времена одновременно с искусством философии, тем не менее не является избитой темой для московского современного искусства»²².

В выставке приняли участие 35 художников, три художественных дуэта и одна арт-группа, среди которых были и достаточно известные: Олег Кулик, Владислав Мамышев-Монро, Василий Флоренский и другие. Свою работу для выставки сделал и Авдей Тер-Оганьян, к тому моменту уже находившийся в эмиграции. Среди наиболее обсуждаемых работ выставки была «Иксисос» 1991 года Елены Елагиной — деревянный крест на «горке», у основания которой было написано название работы, внутри креста вместо изображения распятия по всей поверхности — накле-

20. Зулумян А. «Осторожно, религия» // RAAN [<https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D9813>, доступ от 15.09.23].

21. Волошинов А. «Осторожно, религия!» — 20 лет спустя. Как разгром выставки ускорил политические преследования в России // Спектр [<https://spektr.co/ostorozhno-religiya-20-let-spustya-kak-razgrom-vystavki-uskoril-politicheskie-presledovaniya-v-rossii/>, доступ от 15.09.23].

22. Пожарицкая М. Текст для выставки «Осторожно, религия!» // RAAN [<https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D9804>, доступ от 15.09.23].

ны советские плакаты-предупреждения вроде «Остерегайтесь ранения рук», а к рукам креста полукольцом была подвешена гирлянда сосисок. Работа Александра Косолапова «Кока-кола», широко обсуждавшаяся в СМИ, представляла собой цветной рекламный плакат, в композицию которого включен лик Иисуса Христа с официальным логотипом компании «Coca-Cola» и надписью на английском языке: “This is my blood”²³. Триптих Александра Дорохова «В начале было слово» являл из себя трехчастное изображение силуэта распятого человека: в первом фрагменте — на кресте и на фоне текста из Евангелия, во втором — на пятиконечной звезде и на фоне текста из «Манифеста коммунистической партии», а в третьем — на свастике и на фоне текста из «Майн кампф» Адольфа Гитлера²⁴.

Через четыре дня экспозицию разгромили шестеро прихожан и алтарников храма Святителя Николая в Пыжах. После себя погромщики оставили разбитые и испорченные экспонаты и несколько надписей, в том числе: «Вы — бесы», «Это воздается», «Кошунство» и «Вы ненавидите православие — вы прокляты». Против нападавших было возбуждено уголовное дело за порчу имущества и хулиганство, но оно было закрыто уже через полгода за отсутствием состава преступления. Однако в феврале 2004 года против директора Сахаровского центра Юрия Самодурова, руководителя выставочной группы Людмилы Василовской и художницы Анны Михальчук, как и в случае с Тер-Оганьяном, было возбуждено дело по статье 282 часть 2 УК РФ. Как отмечает Аня Бернштейн в статье об этой выставке, в 1990-х годах статья 282 УК РФ применялась в основном против правых экстремистов, признанных виновными в распространении ксенофобской пропаганды и антисемитизме. Ультранационалисты называли это «русской статьей», утверждая, что большинство людей, осужденных по статье 282, являются этническими русскими. Однако ситуация изменилась в 2010-х, поскольку праворадикальные группы стали истцами в судебных исках против художников в «разжигании религиозной ненависти»²⁵.

23. «Сие есть кровь моя» (библ.).

24. Материал включен в список экстремистских материалов Министерства юстиции Российской Федерации.

25. Bernstein, A. (2014) “Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars”, *Public Culture* 26(3): 424.

Достаточно скоро два прецедента применения 282 статьи УК РФ сделали ясным посыл инициаторов уголовного преследования представителей современного искусства: к вопросам религии в России нельзя относиться легкомысленно. Стала заметной тенденция самоцензуры, когда кураторы и организаторы стали крайне избирательны в случаях выбора работ для выставок на религиозные темы, что привело к желанию некоторых кураторов снять табу с подобного рода искусства. Так появилась идея выставки «Запретное искусство». Искусствовед и куратор Андрей Ерофеев, в то время директор отдела современного искусства Государственной Третьяковской галереи, вместе с директором Сахаровского центра Юрием Самодуровым открыли ее в 2006 году.

Концепция экспозиции отличалась от «Осторожно, религия!». Это была «метавыставка» с работами, отклоненными по соображениям цензуры. По словам организаторов выставки, ее целью был «мониторинг и обсуждение характера и тенденций институциональной цензуры в сфере культуры»²⁶. Работы были выставлены за временной стеной с глазками, установленными высоко наверху. Если посетители были недостаточно высоки, чтобы дотянуться до глазков, им приходилось взбираться по стремянке, чтобы посмотреть, что символизировало восприятие объекта искусства вообще: человек не может случайно увидеть арт-объект, он должен приложить для этого осознанные усилия.

В отличие от «Осторожно, религия!», «Запретное искусство» включало в себя не только работы современных художников, но и работы советских авторов. Многие из них повторялись. Выставка немедленно подверглась нападкам со стороны русского национально-консервативного православного движения «Народный собор», «Народной защиты» и Союза православной молодежи. Однако на этот раз обошлось без вандализма. Вместо этого истцы предпочли оспорить характер экспонатов, подав иск по той же статье 282 УК РФ. Судебный процесс начался в 2008 году, став одним из важных культурных и политических дел года. Хотя было запрошено тюремное заключение в качестве наказания для организаторов и художников, суд вынес постановление только об оплате штрафа. Через несколько лет после начала судебного процесса в 2010 году Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на встрече с общественностью в Одесском нацио-

26. Запрет на искусство // ПравоRU. 24.07.2008 [<https://pravo.ru/review/view/1095/>, доступ от 6.06.2023].

нальном академическом театре оперы и балеты осудил организаторов выставки «Запретное искусство» Андрея Ерофеева и Юрия Самодурова «за то, что у них нет любви к людям». «Когда мы видим, что художник пакостничает, причем эту пакость и грязь, есть такое современное слово — чернуху, выплескивает из себя, то он этим заражает других»²⁷, заявил там же патриарх Кирилл.

Аня Бернштейн пишет, что, помимо относительного отсутствия поддержки выставки со стороны интеллигенции, озадачивало и время проведения. Потенциально скандальное искусство, затрагивающее религиозные темы, процветало в России на протяжении 1990-х годов, но прошло совершенно незамеченным широкой общественностью. Теперь не только существовало общее неодобрение, но оно часто выражалось через концепции «богохульства» и «кошунства», через термины, которые казались архаичными, но которые теперь прочно вошли в общественный дискурс²⁸.

Поворотным же моментом в изменении законодательства в случаях «богохульства» в искусстве и во многом в общественном сознании стала реакция на перформанс феминистской панк-рок-группы «Pussy Riot», состоявшийся 21 февраля 2012 года. В этот день в храме Христа Спасителя в Москве участницы панк-рок-группы провели «панк-молебен “Богородица, Путина прогони!”». Девушки в разноцветных балаклавах и платьях заняли место на алтаре, повернулись спиной к иконостасу, достали электрогитары и начали петь песню, которая представляла собой смесь панк-роковых риффов и традиционного православного песнопения. В тексте песни критиковались тесные отношения между российским патриархом Кириллом и президентом Владимиром Путиным, а также консервативная в отношении женщин и ЛГБТ²⁹ риторика православной церкви, в то время как припев, стилизованный под традиционное православное молитвенное песнопение, напрямую обращался к Божьей Матери, умоляя ее «прогнать Путина» и «стать феминисткой». Женщины были задержаны меньше, чем через минуту, службой безопасности, до того как они смогли закончить песню. А уже в марте того же

27. Патриарх осудил современных художников, оскорбляющих чувства верующих // РИА Новости. 22.07.2010 [<https://ria.ru/20100722/257457453.html>, доступ от 11.09.2023].

28. Bernstein, A. “Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars”.

29. Международное общественное движение ЛГБТ признано в РФ экстремистским.

2012 года три участницы панк-группы были задержаны и начался знаменитый суд над Pussy Riot³⁰.

В итоге Мария Алехина и Надежда Толоконникова³¹ были признаны виновными по обвинению в «хулиганстве, мотивированном религиозной ненавистью» и получили два года колонии общего режима, а Екатерина Самуцевич — два года условно. В то время как большинство зарубежных репортажей об этом судебном процессе были сосредоточены на рассуждениях о свободе слова и богохульстве, светском и священном, или о рациональности и мракобесии, реакция российской общественности была в лучшем случае смешанной. Независимо от того, поддерживали Pussy Riot или осуждали, общим мнением было то, что они перешли таинственную невидимую черту, нарушив ранее невысказанное табу и тем самым подтвердив его существование³².

В дискуссиях вокруг дела Pussy Riot, как отмечает Дмитрий Узланер, проявилась новая постсекулярная ситуация, в которой государство, представители власти оказались втянутыми в (квази-) богословские споры. Российскому суду пришлось принимать решение в области богословия, чтобы восстановить «подвешенную» границу между религиозным и светским. Панк-молебен в храме Христа Спасителя затронул не только глобальные проблемы определения, кто такие христиане, что такое храм, что является настоящей молитвой, что есть акт святотатства и т.д. Этот спор потребовал государственные органы выступить арбитром в конкретном решении в вопросах богословия и вернуть на место оспоренные границы светского и религиозного и развести две конфликтующие стороны по разным углам³³. И суд принял решение в пользу оскорбленных религиозных верующих.

Акция Pussy Riot повлияла на законодательство. До 2013 года оскорбление чувств верующих квалифицировалось как административное правонарушение по ст. 5.26 КоАП РФ «Нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях». В июне 2013 года после судебного дела в отношении Pussy Riot были внесены поправ-

30. Prozorov, S. (2014) "Pussy Riot and the Politics of Profanation: Parody, Performativity, Veridiction", *Political Studies* 62(4): 766–783.

31. Надежда Андреевна Толоконникова признана иностранным агентом в РФ.

32. Bernstein, A. (2013) "An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair", *Critical Inquiry* 40(1): 220–241.

33. Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2(31). С. 93–133.

ки в ст. 148 УК РФ. Вместо «Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и вероисповеданий» она стала называться «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий» и была дополнена двумя пунктами:

1. Публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу и совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих.
2. Деяния, предусмотренные частью первой настоящей статьи, совершенные в местах, специально предназначенных для проведения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний³⁴.

После принятия поправок в законодательстве обвинения в богохульстве были формализованы в конкретной статье Уголовного кодекса, что дало больше оснований для обращений в правоохранительные органы не только в случае высказываний современных художников, но и в случаях с кино, рекламой, фотографией и т.д. Религиозные ценности стали находиться под защитой государства, а в культурных институциях появилось больше случаев самоцензуры в отношении выбора работ на религиозную тему.

Эрмитаж 20/21

В одном из наиболее консервативных государственных художественных музеев — Государственном Эрмитаже в Санкт-Петербурге в 2007 году начал работать проект «Эрмитаж 20/21», целью которого было проведения выставок современного искусства. До этого времени особо не проявлявшая интереса к живым художникам институция начала регулярно проводить выставки современного искусства: «Америка сегодня», «Чак Клоуз. Семь портретов», «Пространство Тимура: Петербург — Нью-Йорк», «Борис Смелов. Ретроспектива», «Вим Дельвуа. D11», «Новояз. Британское искусство сейчас», «Центр Помпиду в Эрмитаже». 19 октября 2012 года в здании Главного штаба Эрмитажа открылась выставка работ британских современных художников братьев Чепмен «Конец веселья», вызвавшая небывалый до этого скандал в современной истории Эрмитажа. И хотя выставки проекта «Эрмитаж 20/21» не всегда принимались гладко, особенно ко-

34. Ст. 148 УК РФ // Справочная правовая система Консультант Плюс [https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/3f061fb01a04145dc7e07fe39a97509bd2da705f/, доступ от 14.09.2023].

гда дело касалось исторических залов Государственного Эрмитажа, ни одна из них не вызывала подобной бури общественного негодования со стороны религиозных верующих. Выставка британских художников была открыта сразу после вынесения приговора по делу Pussy Riot и на волне бурного обсуждения этого дела. В случае дела Pussy Riot был «осквернен» храм Христа Спасителя, символ «имперской мощи», задуманный как символ победы русской армии над Наполеоном, символ отказа от советского прошлого и восстановления определенным образом понятой исторической преемственности, кафедральный собор Русской православной церкви. В случае с братьями Чепмен был «осквернен» «храм искусства», бывшая резиденция Российских монархов, ставшая главным художественным собранием и самым посещаемым музеем страны.

Дальше я хочу посмотреть, как работают механизмы нарушения границ секулярного сакрального на примере двух наиболее громких выставок в главном «храме российского искусства» — выставки братьев Чепмен и выставки Яна Фабра, которая состоялась через четыре года. Отличие этих двух экспозиций от описанных ранее заключается в том, что в случае с перформансами Тер-Оганьяна, выставкой «Запретное искусство» или акцией Pussy Riot — религиозное содержание как объект провокации и источник оскорбления было заложено в этих проявлениях современного искусства внутри. Выставки же братьев Чепмен и Яна Фабра являются искусством светским и выступают как поле провокации и нарушения норм. Хотя сущностно эти два вида трансгрессивного искусства различны, механизм оскорбления, как будет показано в последней части статьи, работает сходным образом.

Выставка братьев Чепмен «Конец веселья»

Братья Чепмен, наравне с Херстом и Трейси Эмин, принадлежат к образовавшейся в начале 1990-х группе «Молодые британские художники». Их выставки вызывали острые дискуссии и до появления на российской арт-сцене. Например, в 1997 году, в Королевской академии искусств, прошла выставка «Сенсация», утвердившая статус «Молодых британских художников». Экспозиция была раскритикована и в прессе, и зрителями, и мэром Нью-Йорка Рудольфом Джулиани, когда она показывалась в США. Особое недовольство вызвали составленный из отпечатков детских ладошек портрет детоубийцы Майры Хиндли, выставившийся Мар-

кусом Харви, — в Лондоне в знак протеста его закидали яйцами и залили чернилами, а Бруклинский музей был лишен господдержки из-за выставки в целом и работы «Дева Мария» Криса Офили, в которой в качестве материала использовался в том числе навоз. На этом фоне работа Чепменов «Деяния ради мертвых» — переосмысленная и выведенная из плоскости скульптура гравюра Франсиско Гойи с тремя изуверченными солдатами, и скульптура «Зиготная акселерация» были встречены относительно спокойно³⁵.

5 октября 2012 года в Государственном Эрмитаже открылась временная выставка «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья», представленная в отреставрированных помещениях первой очереди Восточного крыла Главного штаба. Центральная работа «Конец веселья», которая и послужила предметом дискуссий, представляла собой трехмерный коллаж, составленный из миниатюрных пластмассовых фигурок (их было около 5000), помещенных в девять стеклянных витрин. Витрины располагались в пространстве зала таким образом, что сверху их общее очертание отдаленно напоминало свастику. Тысячи фигурок были выстроены во множество сцен, где так или иначе представлены сюжеты насилия. Например, в одной из витрин можно было увидеть множество окровавленных, казненных фигур людей, которые соседствуют с отрубленными головами, посаженными на колья, в другой — переправляющихся через реку скелетов в военных касках. Наибольшее же внимание общественности и православных верующих привлекла сцена, где было изображено распятие на кресте клоуна Макдональда и плюшевых мишек. Как было указано в пресс-релизе выставки, «в витринах был развернут единый ландшафт ада, в котором нацисты со зверской жестокостью неустанно убивают друг друга»³⁶. По словам художников, в работе запечатлен всего лишь один миг: все происходящее за стеклом совершается в одно и то же время. «Подобно архивариусам старинной кунсткамеры, братья Чепмены «запирают» фашистов в капсулу самонаслаждения зверством. Помещая жестокость в закупоренные музейные витрины-диорамы, художники стремятся

35. Котломанов А. О. «Эрмитаж 20/21» и Чарльз Саатчи: история и предыстория сотрудничества // Искусство в современном мире. М.: Памятники исторической мысли, 2011. Вып. 4. С. 106.

36. Пресс-релиз выставки «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья». Государственный Эрмитаж, 2012.

исцелить от нее общество»³⁷, — говорилось в официальных текстах к выставке. «Чепменовские фигурки вернут нам ужасы войны и ощущение, что на войне бывают не только победы. Пришло время про это напомнить»³⁸, — говорил М. Б. Пиотровский, генеральный директор Государственного Эрмитажа. Эксперты от искусства, как например Джеральдин Норман, отмечали, что выставка братьев Чепмен была крайней формой антивоенной пропаганды: «Чепмены? взяли за основу знаменитую серию гравюр Гойи “Бедствия войны” и утрировали их»³⁹. В выставке кураторы использовали и оригинальные работы Гойи из собрания музея, и средневековые орудия пыток из Арсенала.

После открытия выставки в петербургскую прокуратуру было подано 117 заявлений: авторы требовали наказать музей и его директора за нарушение закона о противодействии экстремизму, а также широко обсуждался вопрос об оскорблении чувств верующих, а сама выставка наряду с акцией Pussy Riot, вероятно, выступила еще одним аргументом в общественной дискуссии в пользу принятия закона о защите чувств верующих. Сюжеты и видеоролики, сделанные на выставке, постоянно показывали по телевидению, тему широко обсуждали самые разные общественные деятели. Директора Эрмитажа Михаила Пиотровского некоторое время даже сопровождала охрана. В результате широкого общественного обсуждения первую выставку, организованную в отреставрированном здании Главного штаба, посетили 22 тысячи человек, что стало рекордом для нового выставочного пространства⁴⁰.

Инициатором массового написания писем в прокуратуру выступил протоиерей Дмитрий Смирнов (1951–2020), глава Синодального отдела РПЦ по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными органами, его движение «Отдельный дивизион» и Всероссийское общественное движение «Народный Собор», которое также в 2006 году инициировало уголовное дело в отношении руководителей Сахаровского

37. Там же.

38. Больше ада. В Эрмитаж пришли прокуроры // Lenta RU. 10.12.12 [<https://lenta.ru/articles/2012/12/10/charman/>], доступ от 13.06.2023].

39. Джеральдин Норман. Пиотровские. Хранители ковчега // Артгид [<https://artguide.com/posts/1511>], доступ от 16.09.23].

40. Там же.

центра⁴¹ за выставку «Запретное искусство». Данное движение в своей идеологии, как заявлено на сайте, опирается на идеи национал-патриотизма и православия и занимается защитой общественной нравственности и «традиционных семейных ценностей»⁴². Текст, который нужно было отправлять в прокуратуру, предвосхищал текст о сути выставки, он был не подписан, но, вероятнее всего, его писал сам протоирей Смирнов или кто-то из его окружения:

Обращение в прокуратуру по поводу очередной выставки гельминтов — теперь в Питере, в Эрмитаже

Печально известное своим недружественным отношением к нашей стране международное сообщество гельминтов организовало очередную выставку, на которой представлены «произведения», издаваемые над христианской верой. Теперь в это дело оказались втянутыми государственные структуры России, а именно ФГУК «Государственный Эрмитаж», в стенах которого развернута выставка «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья». Братья-гельминты Чепмены изобразили распятыми на святом Кресте, главном символе христианства, клоуна и плюшевых мишек. Действия братьев-гельминтов Чепменов и организаторов выставки — Озеркова Дмитрия Юрьевича, заведующего Отделом современного искусства, и директора Государственного Эрмитажа Пиотровского Михаила Борисовича — очевидным образом унижают достоинства граждан, исповедующих христианство, и не могут быть расценены иначе, как действия, направленные на глумление над чувствами верующих лиц, исповедующих христианство, а также на возбуждение ненависти или вражды по признакам отношения к религии. <...>

Распятие является главным символом христианства. Почитание Креста неразрывно связано с Искупительной Жертвой Богочеловека Иисуса Христа. Почитая крест, христианин воздает почитание Господу Иисусу Христу, воплотившемуся и избравшего крест знамением победы над грехом и смертью, примирения и соединения человека с Богом, дарования новой, преображенной благодатью Святого Духа жизни. Святой подвижник Русской Церкви преп.

41. Организация «Сахаровский центр» внесена в реестр иностранных агентов.

42. Официальный сайт движения «Народный собор» [<https://narodsobor.ru/ideologiya/>, доступ от 17.08.23].

Иосиф Волоцкий⁴³ писал: «Следует поклоняться и почитать не только тот один Животворящий Крест, на котором был распят Христос, но и всякому Кресту, сотворенному по образу и подобию того Животворящего Креста Христова» <...>⁴⁴.

Это был первый серьезный скандал с прокурорской проверкой в Эрмитаже, поэтому формы первых официальных заявлений были очень эмоциональными. Так, комментарий по поводу прокурорской проверки директора Государственного Эрмитажа М.Б. Пиотровского породил еще большую волну возмущения. Пиотровский заявил:

Только идиоты могут считать, что это оскорбляет крест, и могут не понимать, что речь идет о Страшном суде, который приходит в наше время и который изображен братьями Чепмен. Городские сумасшедшие возмнили, что они вправе считать, что есть кощунство. Мнение толпы не должно быть критерием кощунства⁴⁵.

Контраргументация сотрудников Эрмитажа, которую они изложили во внутренних документах и ответах на часто задаваемые вопросы, строилась прежде всего на квазибогословском споре о семиотике креста и толковании текста «Просветителя» Иосифа Волоцкого. В случае с крестом автор ответа «Народному собранию», глава проекта «Эрмитаж 20/21» Дмитрий Озерков отсылал к тому, что крест в работе братьев Чепмен используется как традиционное языческое орудие казни, которая была известна в древних цивилизациях, в том числе и в Древнем Риме, а использованные в работе братьев Чепмен системы знаков и символов отсылают не к христианской идеологии, а к языческой. Поскольку именно языческая идеология была поставлена на службу нацизму. А основная идея всей экспозиции — критика идей нацизма.

43. Стоит отметить, что текст «Просветителя» Иосифа Волоцкого взят представителями «Народного фронта» неслучайно, его цитирование имеет очевидный антисемитский подтекст, поскольку трактат Иосифа Волоцкого написан против ереси жиждовствующих. Вероятно, в этом контексте эмический термин «гельминты» обозначает евреев.

44. Обращение в Прокуратуру // Отдельный дивизион [<http://odivizion.ru/obrashnenie-v-prokuraturu-po-povodu-ocherednoy-vyistavki-gelmintov-teper-v-pitere/>], доступ от 19.06.2023].

45. Директор Эрмитажа отбивается от «городских сумасшедших» // Утро.ру [<https://utro.ru/articles/2012/12/07/1088461.shtml>], доступ от 18.09.23].

В случае с толкованием «Просветителя» Иосифа Волоцкого Озерков контекстуализирует приведенную цитату и указывает на то, что речь в древнем тексте идет именно о Честном, Животворящем кресте: «Христос явил нам на земле небесную жизнь и Честным Крестом даровал победу на бесов». Так как само сочинение, полемическое по своему духу, было направлено против деятельности «еретиков» жидовствующих, речь не идет о знаке креста вообще, а о кресте, «сотворенном по образу и подобию того Животворящего Креста Христова», т. е. прежде всего и исключительно о кресте, освященном церковью. Что, по мнению заведующего отдела современного искусства, делает неправомерным толкование «Просветителя» применительно к крестообразным фигуркам в выставке «Конец веселья».

Наконец, работники Эрмитажа настаивали на присутствии юмора в работах британских художников. Михаил Пиотровский писал:

Противно? Да. Страшно? Да. А в результате — смешно, так смеялись Босх, Брейгель и Гойя. Смех XX века не столь гуманистичен. Он значительно более банален и примитивен, как банален сегодня массовый зритель-бюргер. Но и его можно заставить понять или, хотя бы, вспомнить, что мир ужасен, а особенно ужасна сегодняшняя война. В аду бывает еще и пожар. Когда все еще хуже. Это и смех, и предостережение⁴⁶.

Однако механизм комического для противников выставки не сработал. Участники «Народного собора» сняли ряд видеороликов, в которых человек, переодетый в Михаила Пиотровского, берет интервью у посетителей, в них можно увидеть спонтанную реакцию зрителей. Одна из посетительниц там говорит следующее:

Для молодежи, для христиан всех мастей, все христианские мотивы опошлены. Христиане всех мастей, не то, что православные, христиане всех мастей: католики, протестанты, евреи, все жертвы Холокоста и ... репрессий. Масса категорий населения, которым это очень неприятно. А еще писать, что он смеется над фашистами, ко-

46. Пиотровский М. Б. Как шутят после Освенцима // Каталог выставки «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья». СПб: Государственный Эрмитаж, 2012. С. 7.

гда в виде свастики это все сделано, какое же это издевательство, это, наоборот, получается, скрытая пропаганда⁴⁷.

Пенсионерка, дающая интервью на видео, не видит в представленной инсталляции ни абсурдного эффекта, ни иронии, юмора или сарказма. В ее восприятии Чепмены оказываются пропагандистами национал-социалистической идеологии. Если говорить об этом в терминах скрипто-семантической теории юмора⁴⁸, в сознании интервьюируемой не возникла точка бисоциации, то есть пересечения двух независимых, но логически оправданных ассоциативных контекстов. В ее восприятии контекст был только один — нацистская символика и нацистская форма, в которую одеты все фигурки, затмили все остальные контексты идеи братьев Чепмен.

Первый большой скандал в истории выставок современного искусства в Государственном Эрмитаже закончился лишь медийным шумом. Проверка выставки со стороны прокуратуры, инициированная более чем сотней заявлений, не выявила признаков экстремизма в экспозиции британских художников братьев Чепмен⁴⁹. Сами же авторы прокомментировали обвинения с юмором, заявив, что они приносят свои «экстремальные извинения» и добавив, что в «Россию больше ни ногой»⁵⁰.

Выставка «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты»

После проведения выставки британских художников братьев Чепмен и появления в российском законодательстве статьи, защищающей «чувства верующих», художественных высказываний на религиозную тему стало действительно меньше. Российские кураторы при выборе тем и работ для выставок стали больше беспокоиться о реакции общественности и возможном уголовном преследовании. После резонанса, вызванного выставкой «Конец

47. «Искусство» по Пиотровскому // YouTube. 28.12.2012 [https://www.youtube.com/watch?v=yH3dpwFbrjo, доступ от 09.09.2023].

48. Raskin, V. (1985) *Semantic Mechanisms of Humor*. Dordrecht: Reidel.

49. Прокуратура не нашла экстремизма в экспозиции братьев Чепмен в Эрмитаже // Ведомости. 12.12.2012 [https://www.vedomosti.ru/politics/news/2012/12/12/prokuratura_ne_nashla_ekstremizma_v_ekspozicii_bratjev, доступ от 19.07.2023].

50. Братья Чепмен после скандала с выставкой в Эрмитаже заявили, что «в Россию больше ни ногой» // Фонтанка.ру. 9.12.2012. [https://www.fontanka.ru/2012/12/09/035/, доступ от 21.06.2023].

веселья», к своей выставочной политике стал строже относиться и отдел современного искусства Государственного Эрмитажа. Однако это не уберегло сотрудников музея от нового скандала, связанного с оскорблением уже не религиозного, а скорее светского сакрального — осквернения «храма искусства», которым в представлении многих является сам Эрмитаж.

Доминировавшая в XX веке концепция классического музея как «гранд-показа», или рассказа об истории шедевров, в XXI многим историкам искусства кажется безнадежно устаревшей и постепенно начинает подменяться принципом «документальности» (термин Н. Буррио) или идеологией аутентичности момента⁵¹. В этом контексте многие классические музеи начинают испытывать потребность в реактуализации материала, который они стремятся преподнести зрителю не столько как «сакральное прошлое» (концепция музея как храма), но прежде всего как нечто живое и не утратившее своей актуальности. Идея «сопоставлений» и желание ревитализации исторического материала создают ситуацию, в которой на смену традиционным выставкам в специально отведенных пространствах приходят «внедрения-интервенции», предполагающие достаточно активное вторжение современного искусства, часто разрушающего исторический нарратив⁵².

Одним из первых музеев мирового значения, который стал прибегать к такому трансисторическому подходу в музейной экспозиции, стал Лувр, пригласивший в 2003 году одиннадцать современных художников для сотрудничества. В России выставки-интервенции современного искусства в постоянную экспозицию классического музея стали проходить несколько позже. Одной из самых громких подобных выставок стала «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты», открывшаяся 21 октября 2016 года в Государственном Эрмитаже. Как и выставка братьев Чепмен, она была подготовлена отделом современного искусства в рамках проекта «Эрмитаж 20/21». Один из известнейших представителей европейского искусства, бельгийский художник и театральный режиссер Ян Фабр представил в Эрмитаже двести тридцать

51. Данилова А.А. О музейной репрезентации. Стратегии экспонирования современного искусства в мировой практике последних 20 лет: сравнения, интервенции, карамболяжи // Материалы международной научной конференции «Випперовские чтения 2018». М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 2019. Вып. XLIX. С. 98.

52. Там же. С. 98.

работ: графику, скульптуру, инсталляции, фильмы, часть из которых были созданы специально для эрмитажного проекта⁵³.

Для Фабра, чей творческий путь начался в 1970-е с провокативных перформансов, экстремальные и провокативные стратегии — одна из ключевых характеристик творчества. Его первые акции были связаны с рисунками собственной кровью и сжиганием денежных купюр зрителей. Тогда же была проведена знаменитая акция «Русская рулетка», в ходе которой художник предложил шести критикам разных искусств стрелять в него из револьвера. В 1980-е Фабр занялся постановкой собственных пьес по правилам и законам традиционного и авангардного театра. Он создавал спектакли в реальном времени, своеобразные живые инсталляции. Объектом его постановок (как, например, «Звук хлопка одной руки» или «Сладкие искушения») всегда было человеческое тело во всех его ракурсах и аспектах. В начале 2000-х годов художник стал экспериментировать с материалами для своих работ и создал несколько крупных инсталляций из мяса, фарша и бекона⁵⁴.

Одна из характерных черт творчества Фабра — попытка взаимодействия и взаимного проникновения современного и классического, традиционного искусства, что особо значимо для его художественных выставок. В 2002 году по заказу бельгийской королевы Паолы художник создал масштабное произведение «Небо восхищения» (Heaven of Delight). Используя почти полтора миллиона надкрыльев тайландских жуков, Фабр покрыл ими потолок и центральную люстру в Зеркальном зале Королевского дворца в Брюсселе, официальной резиденции бельгийского монарха. «Мир насекомых и надкрылья жуков как материал для творчества стали фирменной визитной карточкой художника»⁵⁵, которую он продолжает активно использовать в своих скульптурах и коллажах. По свидетельству самого Фабра, он является внуком знаменитого энтомолога Жана-Анри Фабра, автора тру-

53. "Jan Fabre. Knight of Despair / Warrior of Beauty", *Angelos* [<https://www.angelos.be/eng/exhibitions/jan-fabre-knight-of-despair-warrior-of-beauty>, accessed on 19.09.2023].

54. Александрова С. Народ против Яна Фабра? // Новый Мир Искусства. 2008. № 3(62). С. 25–27.

55. Бу И. Выставочные проекты Яна Фабра в классических художественных музеях: аспекты диалога традиции и современности // Музей. Памятник. Наследие. 2018. № 1. С. 34.

да «Жизнь насекомых»⁵⁶, что во многом определяет его интерес к миру насекомых, ставший постоянным рефреном его художественного творчества⁵⁷.

Известно, что идея проведения выставки Фабра в Эрмитаже родилась благодаря тому, что его директор Михаил Пиотровский в 2008 году увидел другую масштабную персональную выставку художника в Лувре⁵⁸ — «Ангел метаморфозы». Для выставки было отобрано более 30 работ художника: живопись, графика, скульптура, инсталляция, видео-арт. «Ангел метаморфозы» проходила в залах классической живописи голландской, фламандской и немецкой школ в крыле Ришелье. Таким образом, произведения современного художника Яна Фабра вторглись на территорию признанного классического искусства. Идея художника была в диалоге и взаимодействии различных стилей и эпох. Одно из самых спорных произведений луврской выставки — автопортрет Фабра в виде огромного червя, лежащего на надгробных плитах, заполнивших зал Марии Медичи. Такая интервенция современного искусства в сакральное для французской истории и искусства место породила обширную дискуссию. Не было единого мнения, нужно ли подобное «смешение» искусств и среди профессионального сообщества. Французский критик Од де Керрос писала, что цель выставки лишить привычного статуса главного художественного французского музея: «Стратегия этой выставки — изменить отношение публики к культурным ценностям. Принижая Лувр, лишая его «ореола» высокой культуры, публику приучают к мысли о возможной децентрализации части этих ценностей, их сдачи в долгосрочную аренду. А вместо одолженных шедевров можно будет показать что-нибудь другое, например современное искусство — искать его недолго»⁵⁹.

Выставка «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты» в Эрмитаже была устроена таким же образом, как и в Лувре: в тело постоянной выставочной экспозиции главного художественного музея России были внедрены произведения современного искусства. Однако масштаб был значительно больше парижского — для выставки

56. Там же.

57. См.: Beauviche, M., Van Den Dries, L. (2013) *Jan Fabre: Esthetique du paradoxe*. Paris.

58. Цибуля А., Озерков Д. Ян Фабр: Рыцарь отчаяния — воин красоты. Ответы на вопросы посетителей [www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/what-s-on/museum-blog/blog-post/fabr/], доступ от 12.09.2023].

59. Од де Керрос. Какова цель выставки Яна Фабра в Лувре? [<https://forum.artinvestment.ru/showthread.php?t=2545>], доступ от 17.09.23]

были использованы не только залы классической западноевропейской живописи XVII века (Нидерланды, Фландрия), но и Рыцарский зал Зимнего Дворца, а также новое эрмитажное здание Главного штаба. Кроме графики, живописи, скульптуры и инсталляций в выставочный проект вошел художественный перформанс, в ходе которого облаченный в рыцарские доспехи Фабр путешествовал по залам и анфиладам Эрмитажа, преклоняя колено перед произведениями искусства старых мастеров. Видео акции было включено в экспозицию, и его (вместе с семью другими видеопроизведениями Фабра) демонстрировали во время выставочного проекта.

Одной из наиболее обсуждаемых инсталляций стали «Карнавал мертвых дворняг» (2006) и «Протест мертвых бездомных котов» (2007), которые соседствовали в пространстве красного зала-трансформера Главного штаба вместе с картинами фламандских мастеров XVII века Пауля де Воса и Якоба Йорданса «Повар у стола с дичью». Персонажи инсталляций — умершие уличные животные. Фабр, как было заявлено в путеводителе по выставке, «возвращает» их к жизни «путем включения в макабрический карнавал в традициях средневековой алхимии, целью которой всегда было осуществление перерождения одушевленного или неодушевленного объекта»⁶⁰. В официальных текстах выставки заявлялось, что отношение Фабра к собакам и кошкам традиционно, вопреки обвинениям защитников животных, в собаке, верном спутнике человека, он видит «зеркало души», поскольку общение и взаимодействие с этим животным раскрывает концептуальную и этическую основу человека — отношение к подобным себе и стремление занять определенное место в обществе⁶¹.

Интенсивная общественная дискуссия по поводу выставки Фабра, как и случае с братьями Чепмен, затронула самые разные группы: от самих сотрудников Эрмитажа до зоозащитников и православных верующих. Выставка стала также поводом для массового обращения в прокуратуру с просьбой провести проверку. В качестве низовой инициативы пользователями социальных сетей 11 ноября 2016 года был запущен хештег под названием

60. Озерков Д. Ю. Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты. Путеводитель по выставке. Государственный Эрмитаж, 2016. С. 62.

61. Там же.

«позорэрмитажу», набравший тысячи упоминаний в Instagram⁶². В сообщениях с этим хештегом выставка Фабра описывалась так: «На окнах: чучела убитых кошек, царапающих стекла, с соответствующим звучанием. Собака: подвешена за кожу на крюки. Люди ходили любоваться картинами, а натолкнулись на ужас... не спали всю ночь... у детей шок от увиденного...»⁶³. Низовую акцию в социальных сетях поддержали известные пользователи с большой аудиторией, как, например, певица Елена Ваенга и депутат Государственной Думы Виталий Милонов.

Эрмитаж столкнулся со второй самой обсуждаемой выставкой в своей современной истории. Но если в случае с выставкой братьев Чепмен главной претензией было использование религиозных символов в ненадлежащем контексте и размещение свастики в залах музея, в случае выставки Фабра оскверненным оказалось историческое пространство музея и традиционное искусство.

В связи с возмущением разных групп населения сектор социологических исследований Эрмитажа провел исследование реакций и статистики выставки, мониторинг на основании опросов посетителей. Согласно этому документу, выставку посетило не менее одного миллиона человек, и не менее половины из них составили петербуржцы. Около 70% — женщины. Основными зрителями (60%) стали лица в возрасте от 17 до 30 лет. В отчете Эрмитажа отмечено, что впечатление о выставке у посетителей оказалось неоднозначным. У 7% посетителей основного музейного комплекса выставка вызвала раздражение, у 1,7% — внутренний протест, у 20% — недоумение, у 8% — радость, у 35% — восхищение. Отдельно сектор социологических исследований предоставил данные о реакции посетителей в здании Главного штаба, где процент недовольства был выше: 7,5% — раздражение, 10% — внутренний протест, 25% — недоумение, 2% — радость, 10% — восхищение⁶⁴.

Наиболее ценным материалом для анализа спонтанных реакций посетителей выставки служат полностью исписанные восемь книг отзывов, которые в настоящее время хранятся в отделе современного искусства Государственного Эрмитажа. Все

62. Instagram — проект Meta Platforms Inc., деятельность которой в России запрещена.

63. Светлана Сова // ВКонтакте. 10.11.2016 [https://vk.com/id115028346?wall115028346_4420, доступ от 2.06.2024].

64. Богачева И.А. Отчет об исследовании на временной выставке «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты». Государственный Эрмитаж. Сектор социологических исследований, 2017.

записи там, оставленные «по свежим следам», условно можно разделить на реакции положительные, отрицательные и нейтральные, то есть записи, напрямую не выражающие ощущений от выставки. Сам жанр книги отзывов не предполагает развернутого комментария, как правило, это 3–4 предложения с четко обозначенной позицией: благодарности, неприятия, восторга и т. д. Анализ всех книг отзывов с выставки Яна Фабра дает возможность заключить, что негативные отзывы преобладали над позитивными и нейтральными. Весь корпус негативных можно разделить на несколько групп, в зависимости от того, чем именно недовольны, шокированы или возмущены были зрители:

- нахождение выставки в Государственном Эрмитаже;
- нахождение выставки рядом с классическим искусством;
- нахождение выставки с Санкт-Петербурге и в России;
- использование в качестве экспонатов трупов животных.

Все эти четыре группы отзывов были концептуализированы в понятиях кощунства и святотатства эксплицитно или имплицитно, а само их выражение зачастую включало физиологическую лексику, выражавшую отвращение. Рассмотрим несколько из них.

Первая группа комментариев касается представления об Эрмитаже как месте сакральном. Его сакральность, с одной стороны, определяется историей, то есть тем, что долгое время это место было резиденцией российских монархов, а потом главной «сокровищницей» с российским искусством. В сознании людей, особенно старшего поколения, Эрмитаж ассоциируется и с подвигом сотрудников музея во время Второй мировой войны и блокады Ленинграда.

Если нужна искусствоведческая дискуссия, найдите специализированную и изолированную площадку для желающих «сильных» впечатлений. Классический любитель искусства идет в музей с иными целями.

Не оскверняйте Храм искусства и пощадите психику нас, любителей и ценителей лучшего, созданного человечеством. Эрмитаж унижен, оплеван и оскорблен псевдоискусством Фабра. Негоже идти на поводу у модных пустышек.

С сожалением и надеждой на лучшее будущее

О. В. Алексеева, Москва

Или:

Эрмитаж осквернен. Посетители оплеваны. Этим экспонатам предметам здесь не место. 19.01.2017 О. В. Александрова, Москва

Следующая, вторая группа комментариев свидетельствовала о том, что важным источником осквернения стало «смешение» в одном пространстве искусства классического и современного. Цель художника выстроить диалог между произведениями разных эпох не была принята, зрителям казалось, что таким образом оскверняется «великое»:

Здравствуйте!

По поводу выставки Фабра:дохлых собак и кошек комментировать не хочется, а вот надругательство над картиной великого Рубенса, живописью вообще и христианством в частности, оставляет отвратительный осадок. Кто позволил это кощунство?

06.12.16

Или:

Выставки современного искусства надо делать в музее современного искусства, а не здесь в Эрмитаже и примазываться к великому искусству. И с чучелами домашних животных смотреть невозможно, сердце сжимается ужасно. Не устраиваете в Эрмитаже, пожалуйста, подобное. Это не только мое мнение, но и нескольких моих знакомых. Мы пенсионеры, но наше мнение тоже надо учитывать. Вера Ивановна 10.02. 2017 год

Некоторым зрителям было трудно поверить, что подобное «смешение» было свободной волей сотрудников Эрмитажа, что в этом виделся заговор и подлог:

Просто нет слов, чтобы выразить мое возмущение размещением выставки Фабра вперемишкy со старыми мастерами. Для почитателей его таланта надо бы отвести отдельные залы в Штабе или на 3 этаже. Сейчас я просто боюсь ходить по моим любимым залам

из-за этих «кошмариков». Насколько прекрасна выставка каталонских сюрреалистов (спасибо огромное за нее!), настолько отвратительна выставка Фабра. И действительно напрашивается вопрос: «Кому и сколько заплатили, чтобы разместить ее таким образом?» Я думаю, в Прокуратуре тоже этим вопросом заинтересованы.

Елена Зотикова, СПб. 13.01.17

Комментарии третьей группы были оставлены зрителями, которым показалось, что осквернен даже не столько главный российский художественный музей и полотна мастеров, сколько вообще вся Россия. Сама фигура Фабра и его новое и непонятное большинству современное искусство было причислено к условному «западу» — источнику нечистого и несправедного:

Господин Пиотровский думает, что мы мало видели дохлятины. Мало мы с Запада дерьма взяли? Не хватает? Своего мало? Ну ладно, у Вас в Питере теперь много мест будет, где Ваши грехи озвучивать: это уже не кризис, это агония.

20.02 И. Копылова из Москвы

Или:

Выставка Фабра? Позор!!! Не выставка, а пропаганда насилия и садизма! И где? Среди прекрасного! Прочь из России и показывайте свое убожество в другом месте.

Уважаемое руководство Эрмитажа, подобные «выставки», наверное, имеют место быть, но очень далеко от Северной Пальмиры (в подвале разрушенных домов и фабрик). Просьба не пугать, настроенную на шедевры мирового уровня, публику.

Наиболее физиологичными и эмоциональными были комментарии последней, четвертой группы, касающиеся «осквернения» пространства музея трупами животных, демонстрация которых была понята не как художественный акт, а как надругательство и над самими животными, и над классическим музеем:

Мерзотная инсталляция Фабра вызывает только отвращение. Он не пытается возратить животных к жизни, а смакует мертвечи-

ну и это окно Овертона по внедрению мерзости. Это не искусство, а высер.

7.02.2017

Типологически реакции на «богохульственные» выставки похожи — как в случае с заявлениями и комментарии по поводу выставки братьев Чепмен, так и в случае с книгами отзывов о выставке Яна Фабра. Они все построены на механизме трансгрессии, переходе некой непроходимой границы, в природе которого мы постараемся разобраться далее.

Почему искусство оскорбляет?

С тех пор как в XIX веке искусство и религия пережили своего рода сегрегацию, появилось много художников, которые в своих произведениях использовали элементы устоявшейся христианской иконографии. Наиболее сильный акцент делался на биографии Иисуса Христа и сюжетах, связанных с его непорочным зачатием и рождением, тайной вечерей и распятием. Последнее на протяжении веков изображалось с намерением укрепить веру христиан через иллюстрацию страдания и боли, основанную на Священных Писаниях⁶⁵. Со второй половины XIX века художники начали регулярно изображать тайную вечерю и распятие в том виде, который многие люди считали кощунственным. Классическая сцена распятия в последние десятилетия была представлена художниками в отклоняющихся или искаженных формах. Пожалуй, наиболее известным примером работы, вызвавшей в Соединенных штатах большой скандал и обвинения в богохульстве в конце 1980-х годов, является фотография Андреа Серрано, на которой распятие погружено в стеклянный контейнер с мочой самого художника. Для многих людей, особенно христиан, это изображение ощущалось как «жуткое и тревожащее». Подобных примеров, когда художники использовали важные элементы христианской иконографии, комбинируя их с «неуместными» контекстами или материалами, достаточно много. Подобное смешение было характерно и для выставки «Конец веселья» братьев Чепмен в Эрмитаже: священный образ распя-

65. Merback, M. B. (1999) *The Thief, the Cross, and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*. University of Chicago Press.

тия для православных верующих был совмещен, во-первых, с неуместными фигурами плюшевых мишек и клоуна, а во-вторых, с пространством, насыщенным разными фашистским символами: свастикой, нацистской формой и т. д. Многим посетителем казалось кощунственным выстраивать в большую свастику сами витрины инсталляции, и не случайно многие подчеркивали, что свастика размещена в центре Петербурга, городе, пережившем блокаду. В работе осквернен был и священный для православия образ деревянного креста. В случае же с выставкой Фабра осквернены были не религиозные символы, а представления о сакральном городе, музее и классическом искусстве. Про плюшевых мишек и клоуна уже было выше, в части о выставке братьев Чепмен. И ниже ещё будет

«Чистота» и «порядок» этих представлений с точки зрения людей, которых возмутило их нарушение, заключается в первую очередь в традиционном, привычном их восприятии. Так, Санкт-Петербург священен в своей героической истории, классической архитектуре и высоком уровне культуры, к которой относится и «жемчужина» города — Государственный Эрмитаж. Главный музей Петербурга символизирует не только «сокровищницу» с шедеврами мирового значения, но и бывшую резиденцию российских монархов. Порядок экспонирования художественной классики в Эрмитаже для противников выставок современных художников определяется концепцией «гранд-показа», то есть рассмотрения отдельных работ в определенном хронологическом отрезке. Немаловажным оказывается и понимание музея как храмового пространства («храм искусства» — отмечают посетители в книгах отзывов). Как пишет теоретик постмодернизма в современной архитектуре Чарльз Дженкс: «Вокруг современного музея все еще сохраняется легкий ореол религии, слабый, но все же еще различимый нимб»⁶⁶. По его мнению, сакральная функция музея состоит в том, что классический музей становится местом верификации искусства. Посетители приходят в музей, чтобы увидеть оригинал, обретая таким образом некоторую стабильность в ситуации общей дезориентации»⁶⁷. Когда же посетители приходят в постоянную экспозицию музея и видят нарушения ожидаемого порядка — трупы животных, произведения незнакомого их авто-

66. Jencks, C. (2000) "The Spectacular Museum — the Museum Between Cathedral and Shopping Center. Facing Contradictions", *Pinakoteka* 12: 6.

67. Ibid.

ра, соседствующие рядом с шедеврами, — у многих это вызывает реакцию отторжения и диссоциации.

Чтобы лучше разобраться, как устроен механизм нарушения табу, обратимся к работе Энтони Джулиуса *“Transgressions: The offences of art”*⁶⁸, где он выделил характерные черты, присущие всем трансгрессивным или нарушающим табу произведениям искусства. Последние, как пишет Джулиус, «объединяют элементы, которые должны оставаться обособленными в своей гибридности, отказываясь от того, что можно было бы назвать обычной целостностью вещей»⁶⁹. Другие характеристики трансгрессивного искусства, по словам исследователя, заключаются в том, что они «рассматривают боль, смерть и расчленение с отстраненной, спекулятивной точки зрения», «нарушают негласные отношения между табу, правовыми нормами и моральными принципами» и «являются недавними работами, примерами того, что воспринимается как новый жанр», «шоковое искусство» (или родственное этому жанру)⁷⁰.

Лучше понять механизм работы «шокирующего искусства», как мне кажется, можно через работы, рассматривающие более телесно ориентированный подход. В работе «Цвет ангелов» антрополог Констанс Классен⁷¹ рассматривает три направления искусства: символизм, футуризм и сюрреализм, а также способы, с помощью которых они пытались вернуть все чувственные ощущения на сцену, хотя и с различиями в акценте на конкретные чувственные переживания. Исследователь подробно показывает, как художники, принадлежащие к этим движениям, выступили против довольно рациональной сенсорной ориентации современной науки с ее сильным акцентом на зрение и слух и как вместо этого они пропагандировали мультисенсорный эстетизм, в котором забытые так называемые низшие чувства обоняния, вкуса и осязания заняли бы свое надлежащее место снова. Символисты, футуристы и сюрреалисты, каждый по-своему, пытались создать произведения искусства, которые отдавали бы должное всем чувственным переживаниям и, следовательно, были обращены ко всем чувствам публики. Классен рисует мультисенсор-

68. Julius, A. (2003) *Transgressions: The Offences of Art*. University of Chicago Press.

69. Ibid., p. 145.

70. Ibid.

71. Classen, C. (2002) *The Colour of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. Routledge.

ные космологии трех художественных течений и борьбу за их воплощение во всех видах произведений искусства, от живописи до поэзии. Как замечает нидерландский антрополог Джоджада Веррипс, чтобы глубже понять часто шокирующее и сбивающее с толку воздействие современного искусства на различные группы, особенно христианские, подход Классен необходимо расширить⁷².

Веррипс считает, что все произведения, нарушающие табу, трансгрессивное искусство, обладают тем, что он называет сенсорной космологией. Антрополог предлагает обратиться к мультисенсорному подходу к пониманию эстетического опыта людей, потребляющих произведения искусства в музеях, разработанный Аннаммой Джой и Джоном Шерри⁷³. Объединив теоретические идеи Мерло-Понти о природе восприятия, Лакоффа и Джонсона о воплощенных метафорах и Тернера о концептуальном смещении, они попытались понять, как тело не только воспринимает искусство, но и формирует логику мышления об искусстве⁷⁴. Таким образом, для того чтобы лучше понять сенсорное воздействие, искусство в целом и искусство, нарушающее табу, в частности, исследователи призывают радикально по-другому подойти к пятикратной иерархической классификации чувств, со зрением вверх и осязанием вниз.

В своей уже ставшей классической статье⁷⁵ Веррипс утверждает, что понимание художественных произведений может значительно расшириться, если вернуться к идее Аристотеля о том, что прикосновение является фундаментальным способом восприятия. Он полагает, что другие модусы, которые мы научились различать, расставлять в определенном иерархическом порядке и ассоциировать с телом (эмоциями) и разумом (рациональным мышлением) — это особые разновидности тактильности⁷⁶.

72. Verrips, J. (2008) "Offending Art and the Sense of Touch", *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 4(2): 204–225.

73. Joy, A., Sherry, J. F. (2003) "Speaking of Art as Embodied Imagination: A Muitsensory Approach to Understanding Aesthetic Experience", *Journal of Consumer Research* 30: 259–283.

74. Irving, A. A. (2006) "Sense of Things to Come: On the Emergent Dialogue between Contemporary Art and Anthropology", *Senses and Society* 3: 391–397.

75. Verrips, J. "Offending Art and the Sense of Touch".

76. Chidester, D. (2005) *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*, pp. 72–75. University of California Press.

Антрополог убежден, что доступ к тому, что испытывают зрители искусства, нарушающего табу, лежит в плоскости телесности. Если мы признаем, что наши сенсорные переживания имеют тактильную природу, мы могли бы в итоге получить менее рационалистическую и более материалистическую интерпретацию «реакций» зрителей на то, что они воспринимают как отвратительное и тревожащее искусство. В этой связи могло бы быть полезно, уделить большее внимание тому, что пишут ученые-когнитивисты, которые пытаются понять роль воплощения (олицетворения) в получении и использовании религиозных знаний⁷⁷. По мнению этих ученых, люди вовлечены в непрерывный процесс хранения, извлечения и повторного объединения знаний, ощущений и осязаний в теле. Такой подход может помочь не только лучше понять обсуждаемые здесь реакции отвращения, но и то, как чтение текста, просмотр фильма (и просмотр спектакля) может вызвать впечатляющий мультисенсорный (или эстетический) опыт положительного или отрицательного типа. В этой связи важно понимать, что не всегда нужно испытывать непосредственное прикосновение к чему-либо, слышать звук, запах или попробовать что-то на вкус, поскольку это также может происходить с помощью интероцептивного прикосновения, то есть восприятия через внутренние сигналы тела.

Таким образом, христианская символика (как например, кресты и распятия) вместе с ее обоснованием когнитивно и эмоционально конституировали, формировали по образцу, структурировали или настраивали религиозные предметы как телесные сущности и продолжают делать это до тех пор, пока они остаются в рамках религиозных контекстов. Можно утверждать, что у верующих святое постоянно присутствует в определенном телесном формате. Это своего рода материальный критерий, который каждый религиозный субъект использует для измерения всего, к чему он прикасается с помощью органов чувств.

Когда верующий сталкивается с искусством, нарушающим табу, возникает тревожное столкновение или несоответствие. Зрители выражают эту коллизию на телесном уровне в том числе через язык, который важно учитывать, чтобы понять, почему они используют выражения, подобные тем, что присутствуют в книгах отзывах на выставке Фабра («меня тошнит от этого вашего искусства» или «мерзотная инсталляция Фабра вызывает только

77. Cp. Barsalou, L. W. (2008) "Grounded cognition", *Annu. Rev. Psychol.* 59: 617–645.

отвращение»). Это не просто метафоры, но язык, который указывает на фундаментальные телесные переживания, вызывающие когнитивный диссонанс. Художники, нарушающие табу, демонстрируют нетрадиционные сочетания (как плюшевые мишки на кресте у братьев Чепмен) и замену элементов христианской иконографии, а также довольно необычные материалы, как, например, в случае выставки Фабра — чучела животных. Использование таких смещений и материалов сопряжены в терминологии Мэри Дуглас с нечистотой — с реакцией, отторгающей любые предметы или идеи, не отвечающие или противоречащие значимым для нас классификациям⁷⁸.

Таким образом, Веррипс выступает за более телесно обоснованное понимание реакции на современное искусство, когда верующие сталкиваются с образами и текстами, воспринимаемыми в качестве священных, но при этом значительно и намеренно отклоняющимися от последних. Острота реакции на то, что осуждается как богохульство, по-видимому, непосредственно связана с переживанием фундаментальных онтологических нарушений физической целостности человека или групп лиц. Мультисенсорный подход голландского антрополога кажется эффективным для анализа реакций людей, выражающих отторжение и неприятие современного искусства. Ключом к пониманию таких реакций служит их лексическое выражение. На протяжении всей статьи приводились примеры этических категорий, которые мы можем концептуализировать под термином «богохульство»: это как прямое употребление ранее казавшихся устаревшими терминов: «кошунство», «святотатство» и само «богохульство», так и выражение своей тревоги через различные синонимы нечистого: «пакость», «грязь», «чернуха» (и т.п.) и различные термины уничижающего: «оскверняет», «бесчестие», «оскорбляет».

Выставка братьев Чепмен и Фабра, как и рассмотренные выставки в первой части статьи, подтверждают и общие тенденции конфликтов вокруг искусства, обозначенные историками Крутловой и Гомес. Во-первых, «расширяется и постоянно увеличивается круг тем, мотивов, предметов, квалифицируемых публикой как оскорбительные»⁷⁹. Если в конце 1990-х оскорбление

78. Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс-Ц-Кучково поле, 2000. С. 66.

79. Гомес К.-Дж., Крутлова Т.А. Феномен конфликтов вокруг искусства в контексте устройства современной публичной сферы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 2. С. 272.

находили в физическом уничтожении икон, то в 2016 году кощунственным казалось соседство современных произведений искусства рядом с классическими образцами живописи. Во-вторых, исследователи отмечают, что «проявление протеста становится все более агрессивным, сопровождающимся насилием в самых разных формах»⁸⁰. Это характерно для экспозиций, где описана порча предметов современного искусства, которые были восприняты как оскорбительные. В-третьих, «возмущение и протестные действия направлены не столько на отдельные произведения искусства, сколько на деятельность художественных институций»⁸¹. Особо заметно это в конфликтах вокруг Эрмитажа, где объектом критики выступает руководство государственной институции. И, в-четвертых, «протест носит коллективный и организованный характер»⁸². К этой тенденции можно отнести массовое написание заявлений в прокуратуру и использование единых хештегов для выражения несогласия. К чертам, выделенным коллегами, хочется добавить тенденцию, особо характерную для российского контекста — ужесточение законодательства в отношении ситуаций, когда современное искусство оскорбляет. Идеология «традиционных ценностей» поддерживается государством на законодательном уровне, расширяя поле запретного и усиливая карательные функции за соответствующие нарушения табу.

Библиография / References

Источники

- Безбожник разжигал религиозную вражду // Газета «Коммерсантъ». Электронное издание. 04.03.1999 [<https://www.kommersant.ru/doc/214180>, доступ от 12.09.2023].
- Богачева И. А. Отчет об исследовании на временной выставке «Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты». Государственный Эрмитаж. Сектор социологических исследований, 2017.
- Больше ада. В Эрмитаж пришли прокуроры // Lenta RU. 10.12.12 [<https://lenta.ru/articles/2012/12/10/chapman/>, доступ от 13.06.2023].
- Братья Чепмен после скандала с выставкой в Эрмитаже заявили, что «в Россию больше ни ногой» // Фонтанка.ру. 9.12.2012. [<https://www.fontanka.ru/2012/12/09/035/>, доступ от 21.06.2023].
- Джеральдин Норман. Пиотровские. Хранители ковчега // Артгид [<https://artguide.com/posts/1511>, доступ от 16.09.23].

80. Там же.

81. Там же.

82. Там же. С. 273.

- Директор Эрмитажа отбивается от «городских сумасшедших» // Утро.ру [https://utro.ru/articles/2012/12/07/1088461.shtml, доступ от 18.09.23].
- Запрет на искусство // ПравоRU. 24.07. 2008 [https://pravo.ru/review/view/1095/, доступ от 6.06.2023].
- Зулумян А. «Осторожно, религия» // RAAN [https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D9813, доступ от 15.09.23].
- «Искусство» по Пиотровскому // YouTube. 28.12.2012 [https://www.youtube.com/watch?v=yH3dpwFbrjo, доступ от 09.09.2023].
- Обвинительное заключение об акции А. Тер-Оганьяна в Манеже // Современное искусство в сети [http://old.guelman.ru/avdei/sud/obv.htm, доступ от 9.06.2024].
- Обращение в Прокуратуру // Отдельный дивизион [http://odivizion.ru/obrashhenie-v-prokuraturu-po-povodu-ocherednoy-vyistavki-gelmintov-teper-v-pitere/, доступ от 19.06.2023].
- Од де Керрос. Какова цель выставки Яна Фабра в Лувре? [https://forum.artinvestment.ru/showthread.php?t=2545, доступ от 17.09.23].
- Озерков Д. Ю. Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты. Путеводитель по выставке. Государственный Эрмитаж, 2016.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата. 9.06.2008 [http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html, доступ от 11.01.2023].
- Патриарх осудил современных художников, оскорбляющих чувства верующих // РИА Новости. 22.07.2010 [https://ria.ru/20100722/257457453.html, доступ от 11.09.2023].
- Пиотровский М. Б. Как шутят после Освенцима // Каталог выставки «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья». СПб: Государственный Эрмитаж, 2012. С. 6–9.
- Пожарицкая М. Текст для выставки «Осторожно, религия!» // RAAN [https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D9804, доступ от 15.09.23].
- Пресс-релиз выставки «Джейк и Динос Чепмены. Конец веселья». Государственный Эрмитаж. 2012.
- Прокуратура не нашла экстремизма в экспозиции братьев Чепмен в Эрмитаже // Ведомости. 12.12.2012 [https://www.vedomosti.ru/politics/news/2012/12/12/prokuratura_ne_nashla_ekstremizma_v_ekspozicii_bratrev, доступ от 19.07.2023].
- Ходатайство прокурору С. И. Герасимову о прекращении уголовного дела Авдея Тер-Оганьяна // RAAN [https://russianartarchive.net/ru/catalogue/document/D472, доступ от 15.09.23].
- Цибула А., Озерков Д. Ян Фабр. Рыцарь отчаяния — воин красоты. Ответы на вопросы посетителей [www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/what-s-on/museum-blog/blog-post/fabr/, доступ от 12.09.2023].

Литература

- Александрова С. Народ против Яна Фабра? // Новый Мир Искусства. 2008. № 3(62). С. 25–27.
- Барашков В. В. Основные тенденции эстетико-выразительной модернизации христианских религиозных образов в Европе начала XXI века // Религиоведение. 2018. № 2. С. 122–130.
- Бу И. Выставочные проекты Яна Фабра в классических художественных музеях: аспекты диалога традиции и современности // Музей. Памятник. Наследие. 2018. № 1. 33–40.

- Волошинов А. «Осторожно, религия!» — 20 лет спустя. Как разгром выставки ускори политические преследования в России // Спектр [<https://spektr.co/ostorozhno-religiya-20-let-spustya-kak-razgrom-vystavki-uskoril-politicheskie-presledovaniya-v-rossii/>, доступ от 15.09.23].
- Гомес К.-Дж., Круглова Т.А. Феномен конфликтов вокруг искусства в контексте устройства современной публичной сферы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 2. С. 268–280.
- Гор Чахал. Диалог Церкви и современного искусства: европейский опыт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(1). С 139–166.
- Данилова А.А. О музейной репрезентации. Стратегии экспонирования современного искусства в мировой практике последних 20 лет: сравнения, интервенции, карамболяжи // Материалы международной научной конференции «Виперовские чтения 2018». М.: ГМИИ им. А. С. Пушкина, 2019. Вып. XLIX.
- Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline. 2004.
- Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс-Ц-Кучково поле, 2000.
- Котломанов А.О. «Эрмитаж 20/21» и Чарльз Саатчи: история и предыстория сотрудничества // Искусство в современном мире. М.: Памятники исторической мысли, 2011. Вып. 4. С. 100–107.
- Морозов Е.М. Реакция Церкви на современное искусство // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2018. №. 44. С. 13–21.
- Слезин А.А. Роль союза безбожников в реализации государственной политики в отношении религии (1924–1929 гг.) // Вестник Калининградского юридического института МВД России. 2009. № 2. С. 85–90.
- Тульпе И.А. Религиозное искусство: проблема взаимоотношения религии и искусства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. № 4. С. 245–254.
- Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.
- Флорковская А.К. Религиозная тема в актуальном искусстве Москвы. 1990–2000-е // Художественная культура. 2020. № 4. С. 92–127.
- Флорковская А.К. Религиозная тема и поиски современного искусства // Искусствознание. 2015. № 3–4. С. 428–438.
- Barsalou, L. W. (2008) “Grounded cognition”, *Annu. Rev. Psychol.* 59: 617–645.
- Beauviche, M., Van Den Dries, L. (2013) *Jan Fabre: Esthetique du paradoxe*. Paris.
- Bernstein, A. (2013) “An Inadvertent Sacrifice: Body Politics and Sovereign Power in the Pussy Riot Affair”, *Critical Inquiry* 40(1): 220–241.
- Bernstein, A. (2014) “Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars”, *Public Culture* 26(3): 419–448.
- Chidester, D. (2005) *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. University of California Press.
- Classen, C. (2002) *The Colour of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. Routledge.
- Irving, A. A. (2006) “Sense of Things to Come: On the Emergent Dialogue between Contemporary Art and Anthropology”, *Senses and Society* 3: 391–397.
- “Jan Fabre. Knight of Despair / Warrior of Beauty”, *Angelos* [<https://www.angelos.be/eng/exhibitions/jan-fabre-knight-of-despair-warrior-of-beauty>, accessed on 19.09.2023].

- Jencks, C. (2000) "The Spectacular Museum — the Museum Between Cathedral and Shopping Center. Facing Contradictions", *Pinakoteka* 12: 4–15.
- Joy, A., Sherry, J.F. (2003) "Speaking of Art as Embodied Imagination: A Multisensory Approach to Understanding Aesthetic Experience", *Journal of Consumer Research* 30: 259–283.
- Julius, A. (2003) *Transgressions: The Offences of Art*. University of Chicago Press.
- Merback, M.B. (1999) *The Thief, the Cross, and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*. University of Chicago Press.
- Prozorov, S. (2014) "Pussy Riot and the Politics of Profanation: Parody, Performativity, Veridiction", *Political Studies* 62(4): 766–783.
- Raskin, V. (1985) *Semantic Mechanisms of Humor*. Dordrecht: Reidel.
- Schwebel, H. (1997) "Kunst und Religion zwischen Moderne und Postmoderne", *Kunst und Religion. Jahrbuch der Religionspädagogik*. Band 13.
- Verrips, J. (2008) "Offending Art and the Sense of Touch", *Material Religion. Thy Journal of Objects, Art and Belief* 4(2): 204–225.

Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде

СЕРГЕЙ Н. АСТАПОВ

Рекомендация для цитирования:

Астапов С. Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 175–199. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-175-199>

For citations:

Astapov, S. (2024) "Legitimization of the Sacred in Modern Discourses about the Miracle", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 175–199. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-175-199>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 16.05.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 16.05.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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.

Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону, Россия). snastapov@sfedu.ru
ORCID: 0000-0001-7697-2170

В статье рассматриваются различные современные дискурсы о чуде-сах, активизирующие религиозные на-строения, с целью показать, как эти дискурсы легитимируют сакральное, то есть обосновывают его «законное» присутствие в картине мира. Дискур-сы о чудесах — это дискурсы о явлени-ях внезапных, необыкновенных, резко отличающихся от событий и обста-новки повседневной жизни. В них нар-ративы о чудесах принимают норма-тивную окраску: возникают сюжеты о должных и недолжных действиях в контакте с чудесным объектом, со-держащие информацию о негативных или позитивных результатах, жела-тельных или нежелательных транс-формациях в жизнедеятельности кон-тактеров. В статье анализируются институционально-религиозные дис-курсы Русской православной церкви в сравнении с современными неинсти-туционализированными дискурсами, об-основывается мысль, что первые целе-направленно используют нарративы о чудесах для формирования и поддер-жания конфессиональных норм и выра-жают негативное отношение ко вто-рым с их магическим пониманием сакрального, когда и чудо, и сакраль-ное включаются в определенный набор

действий, одно совершение которых обеспечивает получение желаемого результата. Вместе с тем в статье утверждается, что именно неинституционально-религиозные дискурсы порождают «чудесные» сюжеты, в том числе и те, которые обеспечивают воспроизводство религиозных чувств и представлений конфессиональной традиции.

Ключевые слова: дискурс, нарратив, религиозное, сакральное, святой, святыня, чудо

Legitimization of the Sacred in Modern Discourses about the Miracle

Sergey N. Astapov

Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia). snastapov@sfnedu.ru

ORCID: 0000-0001-7697-2170

The article examines modern discourses about miracles to show how the discourses legitimize the sacred, i.e., justify its presence in the picture of the world. These discourses contain narratives about miracles as having a normative character: there are stories about proper and improper actions in contact with a miraculous object and about negative or positive results, desirable or undesirable transformations in the life of someone who had such contact. The article analyzes institutional religious discourses of the Russian Orthodox Church in comparison with modern vernacular discourses. The institutional religious discourses use narratives about miracles to form and maintain confessional norms and ideas, and they view negatively the vernacular forms with its emphasis on magical use of the sacred. At the same time, the article argues that the vernacular religious discourses generate miraculous plots, including those that ensure the reproduction of confessional norms and ideas.

Keywords: discourse, narrative, Russian Orthodox Church, the sacred, saint, shrine, miracle

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00254, <https://rscf.ru/project/23-28-00254/>

This work was supported by Russian Science Foundation under Grant number 23-28-0054, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00254/>

Введение

МАССОВОЕ сознание современного общества, испытавшего процессы секуляризации, выдвигает на первое место эгоцентрические и социоцентрические ценности, основными качествами которых являются функциональность, рациональность и практичность. Равным образом и в онтологическом плане формируется неустойчивая, ситуативная картина мира, в которой завтра главным может оказаться то, что вчера считалось малозначительным. Поскольку крайний релятивизм в восприятии мира деструктивен как для психики отдельного индивида, так и для социальной интеграции, десакрализация приводит в истории общества не к исчезновению представлений о священном, а лишь к уменьшению значения традиционных религиозных символов или же к сакрализации профанных объектов и формированию квазирелигиозных феноменов: культов правителей, нации, государства, научно-технического прогресса и т.п. В первом случае представления о сакральном, равно как и о должном по отношению к нему поведении, активизируются в дискурсах о чудесах. Во втором случае, как сказано выше, происходит ресакрализация профанного.

В различных пониманиях сакрального общим моментом является суждение о его выделенности из многообразия предметов и явлений окружающего мира, утверждающее, что священное не только радикально отличается от всех их своими качествами, но и имеет наибольшую значимость для человеческой жизнедеятельности. Мы используем идущее от Э. Дюркгейма понимание религии как системы «верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделенным, запретным, вещам»¹, и эффективно применяемую разными исследователя-

1. Дюркгейм Э. *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 96–97). Несмотря на распространенность в современном религиоведении нон-эссенциалистских подходов к определению религии, мы считаем отказ от фиксации в определении сущности или сущностных характеристик исследуемой действительности причиной размыwania границ предметной области и расширительных толкований ключевых понятий. Кроме того, мысль Дюркгейма продолжается в некоторых современных определениях религии, например: «Религия есть конкретная система ценностно-целевых связей, обуславливающих жизнедеятельность общества в соответствии с трансцендентными идеалами, представления о которых опираются на полагаемый сакральным авторитет» (Лагунов А.А. Социально-философское определение религии // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2008. № 11[62]. С. 10).

ми религии (Р. Кайуа, М. Элиаде и др.) оппозицию «сакральное — профанное», выступающую характерной чертой религиозного отношения к сущему². Исключительное значение сакрального, в аксиологическом измерении, и исключительное его положение, в измерении онтологическом, обуславливают особое поведение человека по отношению к нему. Характеристиками такого поведения выступают его тщательная продуманность, осторожность, предельная внимательность, почтительность и даже трепетность (если обратиться к определению Р. Отто нуминозного как *mysterium tremendum et fascinans*). Все это находит выражение в стереотипных действиях религиозных ритуалов и стереотипных запретах и предписаниях религиозных норм, регламентирующих обращение с сакральными предметами, местами и событиями.

В предлагаемой статье будут рассмотрены различные современные дискурсы о чуде, активизирующие религиозные настроения³. Это рассмотрение нацелено на демонстрацию того, как дискурсы о чудесах легитимируют сакральное, то есть обосновывают его «законное» (устойчивое, необходимое для объяснения про-

2. Важно отметить, что, несмотря на имеющиеся различия в понимании сакрального у разных авторов, сама оппозиция «сакральное — профанное» используется ими для выражения дуализма религиозного мировоззрения. Мы не согласны с мнением, что эта оппозиция утратила свою операциональность и не применяется в исследованиях религии. Достаточно посмотреть хотя бы на отечественные исследования последних лет (например, *Козлова А. В.* Сакральное и профанное в субъектно-объектной организации русских народных заговоров // *Linguistica Juvenis*. 2021. № 23. С. 57–67; *Кузнецова О. Н.* «Сакральное» и «профанное» в понимании смыслов православной иконы // *Культурное наследие Сибири*. 2019. № 2(28). С. 14–23; *Алексеева С. А.* Профанное и сакральное пространство северных тунгусов: повседневность, коммуникации и современные символические репрезентации территорий идентичности // *Общество: философия, история, культура*. 2017. № 12. С. 96–99), чтобы увидеть, что она применяется как вполне надб́жный исследовательский подход.
3. В связи с тем, что нас интересует то, как дискурсы о чуде активизируют религиозные настроения, теоретические дискуссии в философии религии и теологии о том, как следует понимать чудо, мы не рассматриваем. Во-первых, это дискурсы и дискуссии профессионалов, не выходящие в массовую аудиторию, во-вторых, они представлены в весьма большом количестве публикаций, как зарубежных (см., например, хоть не совсем новую, однако обширную библиографию в *Arlandson, J.* (2007) *Bibliography on Miracles*, [http://www.biblicalstudies.org.uk/miracles_7_arlandson, доступ от 20.10.2023] или вышедшие позже широко известные книги Р. Лармера (Larmer, R. A. (2014) *The Legitimacy of Miracles*. Plimouth: Lexington Books) Д. Бесинджера [Basinger, D. 2018 *Miracles*, Cambrige University Press]), так и отечественных (например, статьи таких авторов, как С. Н. Астапов, И. П. Гудыма, В. В. Яковлев), поэтому их исследование достойно отдельной статьи.

исходящих процессов) присутствие в картине мира, указывают на его силу, а также на необходимость изменения привычного образа жизни в связи с обнаружением этого присутствия. Направленность их на легитимацию сакрального объясняется тем, что чудо во все времена выступало манифестацией сакрального. Даже если под чудом понималось просто нечто неожиданное, удивительное или, наоборот, пугающее своей неестественностью, то это нечто, вызывавшее чувства восхищения и трепета, или страха и желания от него избавиться, предполагало особое, отличное от обыденных вещей и событий, к нему отношение, т. е. обретало черты сакрального.

В современном массовом сознании даже понимание Бога не имеет характеристик сакрального — Бог предстает в весьма абстрактном образе: либо как фигура трансцендентная, запредельная этому миру с его нуждами и потому недоступная к общению или индифферентная к выполнению просьб, либо же как фигура предельно имманентная, находящаяся у каждого «в душе», и потому не требующая к себе исключительного (трепетного, предельно осторожного и т. п.) отношения. Но в нарративах о чудесах сакрализуются и чудотворцы, и чудесные события — независимо от того, как они соотносятся с вероучительными положениями «религии большинства».

Если в теоретических теистических дискурсах чудо — это явление божественной силы, действующей либо непосредственно, в природных явлениях или судьбе человека, либо опосредованно, через предметы культа или праведников, это символ воли Бога, явленный в форме экстраординарного феномена с целью трансформации поведения религиозного индивида или религиозной группы, — то в повседневном религиозном сознании чудом оказывается любое экстраординарное происшествие, независимо от его источника или исполнителя⁴. Исследователи отмечают отличие представлений о чудесном в русской традиционной культуре от содержания концепта «чудо» в церковно-богословском

4. В этой связи стоит обратить внимание на сознательно проводимое раннехристианскими авторами различение теистического понимания чуда и народного, которое отмечает, анализируя переводы Библии, Р. Гарланд. Он указывает, что в греческом тексте Библии чудо передается словами *sēmeion* (знак), *ergon* (действие), *teras* (знамение), *dunamis* (сила), а не привычным для античных текстов словом *thauma*. Также и в Вульгате вместо *miraculum* употребляются *signum*, *prodigium*, *virtus* (Garland, R. (2011) "Miracles in the Greek and Roman World", in G. H. Twelftree (ed.) *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press).

дискурсе⁵. Поэтому, в силу различия в семантике, логичным будет рассмотреть «официальные» и «неофициальные» религиозные дискурсы отдельно, даже если темой этих дискурсов является одно и то же событие⁶.

Особенности религиозных и нерелигиозных дискурсов о чуде

В исследовании нарративов о чудесах мы исходим из суждения, что содержание понятия «чудо» конституируется дискурсами. Некоторое событие обретает статус чудесного, когда о нем рассказывают именно как о чуде. Одно и то же событие по-разному будет восприниматься индивидами с разными мировоззренческими установками, уровнем критического мышления, психологическими чертами и т.п.: одни лишь удивятся, другие, пораженные случившимся, начнут искать ему объяснения, третьи воспримут как знамение, знак свыше. В одних объяснениях чудесное событие будет выглядеть как необычное, но естественное явление, в других — как прорыв сверхъестественной силы в естественный порядок, как сверхъестественное нарушение законов природы⁷.

5. См., например: *Кормина Ж.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М.: Пробел-2000, 2021. С. 116–118; *Никитина С. О «чуде» в устных народных текстах* // Там же. С. 60–62. В народной среде, как отмечают эти авторы, слово «чудо» применяется не к христианским феноменам, что аналогично предыдущему примечанию.
6. Принимая во внимание дискуссионность разделения религиозных верований на официальные и неофициальные, институциональные и неинституциональные, мы всё же сохраняем эту оппозицию, поскольку она существует в самой религии как выражение противопоставления сущего и должного и в содержании верований, и в культовых практиках. Даже если это противопоставление отмечают не сами верующие, а исследователи, то это не означает что статичность «должного», удерживаемая догматами и канонами или просто ритуалами и запретами религиозной традиции, не отличается от динамичной религиозной повседневности, характеризующейся многообразием индивидуальных представлений и коммуникаций верующих. Мы будем использовать термин «неофициальный» для обозначения близких друг другу религиозных феноменов: форм обыденного религиозного сознания, внеинституциональной религиозности, народной религии в противопоставлении «официальным» дискурсам, как нормативным для институционализированного религиозного сообщества.
7. В исследовательской логике «от дискурса к функции» мы отталкиваемся от методики Ж. Ле Гоффа (*Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001), который в исследовании двигался от семантического поля «чудесного» к его классификации, хронологии и установлению его функций.

Особенность религиозных дискурсов состоит в том, что их главной целью является не передача информации, а демонстрация значимости религиозного переживания и исключительного (спасительного) значения того вероисповедания, относительно которого строится коммуникация. Следовательно, нарратив о чуде имеет направленность на укрепление веры и религиозную трансформацию личности, если реципиенты — единоверцы, если же нет, то на убеждение их относительно необходимости религиозного обращения, демонстрацию превосходства или исключительности своей религии. Таким образом, понимание чуда конституируется дискурсом о чуде, причем, главным образом, целью или интенцией дискурса.

Нарративы о чудесах свойственны не только религиозным дискурсам. Е. В. Золотухина-Аболина, например, выделяет три вида дискурсов о чуде, различающиеся по их мировоззренческим или онтологическим предпосылкам: «Первый дискурс предполагает разговор о чуде как о феномене решительно сверхъестественном и в принципе непознаваемом, хотя благом, прекрасном и не исключающем коммуникацию. Второй вид дискурса рассматривает чудо как явление собственно культурное и вполне рукотворное: “Чудеса мы умеем делать сами!” Третий вид дискурса предполагает возможность одновременно первого и второго варианта, и их совмещение в разных пропорциях»⁸. Мы же предлагаем взять основанием для типологии дискурсов о чудесах оппозицию «сакральное — секулярное», позволяющую определить интенциональную специфику каждого из них. Признавая, что данная типология, как и любая классификация, условна, мы видим в ней лишь инструмент исследования: понимание направленности дискурса о чуде является необходимым моментом в рассмотрении способов и результатов легитимации сакрального в дискурсе.

Главная особенность религиозных дискурсов о чудесах состоит в том, что причину и источник чудес они усматривают в сакральном, как превосходящем повседневное бытие, господствующим над ним, и в силу этого требующим к себе почтительного отношения или, по крайней мере, дистанцирования от него. Вариативность понимания самого сакрального служит причиной

8. Золотухина-Аболина Е. В. Дискурсы о чуде: спектр позиций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 796–797.

многообразия религиозных дискурсов. Однако все это многообразие можно разделить на две группы дискурсов: теистические и мифо-магические. Теистические дискурсы источником чуда полагают Бога, а причиной — его промысел, независимо от того, кто является агентом чуда (ангелы, святые чудотворцы или природные стихии). В мифо-магических дискурсах источником чуда выступает сам его агент: дух или человек. Результат, к которому приводит чудесное событие, понимается здесь как изменение естественной среды или хода событий, то есть материальное превращение, реализующее интересы этого агента. В ряде мифо-магических дискурсов интересы агента могут пониматься как выражение воли Бога, некое делегирование Богом полномочий творить чудеса, такие дискурсы приближены к теистическим, но отличаются от последних сакрализацией самого агента, а не его дара чудотворения. Цель современных мифо-магических дискурсов — демонстрация превосходства агента чуда над другими людьми, его сверхъестественных способностей или связи со сверхъестественными силами, а значит, в его способности влиять если не на судьбы, то на благополучие респондентов. Для удобства определения каналов передачи, норм и жанров теистические дискурсы можно обозначить как официально-религиозные, транслируемые институционально, а мифо-магические — как неофициально религиозные, стихийно распространяющиеся в народной среде.

Кроме того, следует выделить такой тип дискурсов о чуде как секуляризованные дискурсы. Сакральное в них носит неопределенный статус — нечто превосходящее устойчивые связи и отношения мира, но не вызывающее радикальной трансформации личности или условий ее существования, а значит не имеющее прямого господства над личностью. Можно сказать, что секуляризованные дискурсы — это сниженный, профанизированный вариант религиозных дискурсов, в котором стратегии отношений с сакральным мыслятся неопределенно, они не выражены в виде запретов и повелений. Например, в эзотерических дискурсах причиной и источником чуда мыслится некая внешняя сила, имеющая способность радикально изменять действительность или отдельные ее элементы. Но это не сила персонифицированного Бога теистических религий, между которым и людьми религии отношения строго регламентированы. Чаще всего источником такой внешней силы объявляется весь космос или какие-то его особые сферы, внеположенные нашему миру

и неисследованные наукой. Эта сила требует не столько почтения, сколько специфического познания, поэтому цель такого рода дискурсов состоит не в ритуальной регламентации, а в демонстрации исключительного значения эзотерического знания и способов его получения.

Наличие разных типов дискурсов в пространстве общественных коммуникаций не является чем-то специфичным для современности. Специфичной чертой современного общества, называемого постсекулярным, является не разнообразие, а равный ценностный статус дискурсов, в том числе и дискурсов о чуде. Дискурсы о чуде являются, с одной стороны, весьма желательными для СМИ, поскольку они, как правило, связаны с сенсационностью и тем самым привлекают массового потребителя информации. Вместе с тем, по той же причине, они рассматриваются в качестве желательных для религиозных сообществ, использующих медийное пространство в целях собственной презентации. Поэтому и «официальные», и «неофициальные» дискурсы о чуде — это эффективный способ заявить если не прямо о религии, то о сакральном объекте, а через тему сакрального потом выйти на религиозное отношение к действительности.

В догматико-дидактическом и керигматическом жанрах религиозных нарративов, то есть в официально-религиозных дискурсах о чуде, отношение к чуду выражается следующей максимой: «Не хули и не принимай чуда, пока о нем нет удостоверения со стороны священноначалия Церкви». Значение чуда здесь состоит не в самом событии, а в том, что оно — яркое свидетельство присутствия Бога. Для глубоко верующего индивида оно как бы и не нужно, поскольку отношения с сакральным у него уже выстроены и главным становится сохранение этих отношений. Вместе с тем нарративы о чудесах — неотъемлемый элемент религиозного сознания и его репрезентации в публичном пространстве. Наиболее показательными в этом плане являются чудеса, связанные со святыми, и чудеса, связанные со святынями.

Чудеса святых в современных религиозных дискурсах

Совершение чудес является одним из признаков святости в тех религиях, где имеется культ святых. В подавляющем большинстве случаев чудеса представлены свидетельствами об исцелении в результате молитвенного обращения к святому либо контакта с от-

носящимися к нему реликвиями. Сам акт канонизации святого, в котором провозглашаются документально подтвержденные сведения о чудесах, служит одним из видов дискурса, направленного на утверждение сакральности провозглашаемой святым персоны⁹. Иногда во время совершения богослужебного чина причисления к лику святых, открытия или перенесения мощей происходят какие-либо редкие природные явления, которые более сильно воздействуют на эмоции и воображение, чем зафиксированные комиссией по канонизации сверхъестественные чудеса. И тогда в дискурсах о чудесах этого святого маркером его или ее святости становятся именно такие явления, сообщения о которых рассеиваются по разным СМИ, а не чудеса, описанные в составленном для нового святого каноническом житии. Так, например, на сайте Таганрогского благочиния Ростовской-на-Дону епархии РПЦ опубликован информационный материал «Житие святого праведного Павла Таганрогского» (дата публикации — 10.01.2017), в котором сообщается: «20 июня 1999 года Русская Православная Церковь канонизировала праведного Павла, причислив его к лику местночтимых святых. В момент прославления великое множество людей стало очевидцами чудесного события: в середине литургии, вокруг солнца, стоявшего в зените над Никольским храмом, среди ясного неба появился большой радужный круг». Сообщение подкрепляется цветным фотоснимком солнечного гало над храмом. Упоминание же о сверхъестественных чудесах, связанных с именем святого, весьма скромное: «Обращаясь с молитвой к праведному, люди неизменно получают, по его заступничеству пред Богом, помощь и исцеление»¹⁰.

9. «Для рассмотрения синодальной Комиссией по канонизации святых вопроса о канонизации праведников и подвижников благочестия епархиальной комиссии необходимо изучить и представить в синодальную Комиссию документы, убедительно свидетельствующие о почитании праведника в наше время, о чудесах и молитвенной помощи по его предстательству. Все случаи исцелений по молитвам представляемого к канонизации лица должны быть убедительным образом документированы», — указывает Православная энциклопедия (Канонизация // Православная энциклопедия. Т. 30. С. 269–359 [https://www.pravenc.ru/text/1470233.html, доступ от 20.10.2023]). В Католической церкви документирование чуда при канонизации является более формализованной и сложной процедурой, регламентируемой специальными положениями Кодекса канонического права, которые периодически уточняются разного рода документами, исходящими от Папы Римского.
10. Житие святого праведного Павла Таганрогского // Сайт Таганрогского благочиния Ростовской-на-Дону епархии [http://pravtaganrog.ru/zhitie-svyatogo-pravednogo-pavla-taganrogskogo, доступ от 10.06.2024].

В «официальных» религиозных дискурсах большая часть нарративов о чудесах того или иного святого носит агиографический характер. О том, что агиографические свидетельства не тождественны историческим свидетельствам и следуют законам своего литературного жанра, опубликовано очень много исследований. В связи с этим примечательно не столько то, что в церковных дискурсах агиографические сюжеты зачастую выдаются за исторические факты, сколько то, что современные респонденты индифферентно относятся к разграничению литературного и исторического. При рецепции информации о святых они не пытаются критически отнестись к ее содержанию, но если в диалоге им предложить провести рефлексию над ней, то различие между агиографической и исторической интерпретацией события будет сделано, хотя и с оговорками относительно того, что авторы житий не были исследователями и писали для простых людей, которым такая форма изложения более доступна.

Немалое значение для официально-религиозных дискурсов о чудесах имеют нарративы о чудесных случаях помощи святых в современной жизни. Например, некоторые православные интернет-порталы, интернет-журналы, приходские сайты имеют отдельные страницы, посвященные данной теме. Показателен пример сайта паломнической службы «Маковец», имеющего страницу «Чудеса святых», которая еще не заполнена сюжетами о чудесах, но уже имеет рубрики, посвященными чудесам конкретных, наиболее почитаемых, святых. Заранее подготовленные к заполнению рубрики указывают на планируемый целенаправленный отбор сюжетов, что вполне соответствует реализации задач паломнической службы¹¹. Как правило, такие нарративы представляют собой мемораты православных верующих, проводящие идею о необходимости почитания святых. Они в большинстве своем воспроизводят традиционные (фольклорные) мотивы, образы и сюжеты, в которых выражается эмоционально окрашенное личное представление о произошедшем в недалеком прошлом событии.

Согласно практике канонизации святых в Русской православной церкви, свидетельством о святости праведника считается большое почитание его народом, возникавшее иногда

11. Чудеса святых // Сайт паломнической службы «Маковец» [<https://www.makovec-ps.ru/chudesa-svyatyh/?ysclid=lo185scumx305031654>, доступ от 10.06.2024].

еще при его жизни. Однако народное почитание в большинстве случаев складывалось на основе историй о чудесном исцелении или удачном решении семейных проблем, торговых сделок, успеха в промысле при обращении к праведнику или о его прозорливости. Исследователи отмечают, что в народных представлениях святость связывалась не столько с праведностью, сколько с рассказами о чудесах, даже если чудеса в этих рассказах были связаны с поведением, не соответствующим церковным канонам. В качестве примера можно привести фрагмент интервью Т. А. Сережки, взятого у одной пожилой сельской жительницы Белгородчины: «Моя бабушка знала одного святого... Монастырь здесь у нас строился, и он сказал: “Не стройте этот монастырь — будет этот монастырь хвостами обтрепанный и не пригодится”. И действительно, в этом монастыре и свиньи были, и коровы были, и потом малолетняя колония была там...»¹². Такие «святые», скорее всего, не получали официального признания (прославления или канонизации), но мемораты о них как о личностях, хорошо знакомых в пределах того или иного поселения, передавались и передаются от старшего поколения местных жителей к младшему, создавая этим личностям легендарный ореол благодатных чудотворцев. Важно отметить, что такого рода мемораты транслируют не секулярные представления о людях с особыми способностями, а представления о сакрализованных личностях, поскольку они наделяются статусом святости.

В силу того, что чудеса в «неофициальных» религиозных дискурсах понимаются как опыт контакта со сферой сверхъестественного, в этой сфере они могут быть отнесены к не к божественному, а к тому, что нормативно является оппозиционным ему, агентами чудес в этих дискурсах (которые ближе к мифо-магическому типу дискурсов, чем к теистическому) выступают разные нечистые духи и недобрые люди. Разумеется, чудеса такого рода воспринимаются как нежелательные, если они случились, то от них нужно избавиться, а верным средством избавления считается обращение за помощью к Богу, Богородице или наиболее почитае-

12. *Сережка Т.А.* Трансляция народного религиозного знания в семейных преданиях и меморатах (по материалам полевых исследований в селах Центрального Черноземья) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 2(73). Вып. 11. С. 223.

тому святому (Николаю Чудотворцу, например). Как само такое «нечистое» чудо происходит, по рассказам, неожиданно и помимо воли переживающего его, так и избавление от него происходит внезапно по случайному упоминанию Бога, Богородицы или имени святого¹³.

Таким образом, если в «официальных» дискурсах чудеса — это свидетельства святости, то в «неофициальных» наряду с пониманием чудотворения как атрибута святости, имеется и противоположное понимание — в качестве проявления чуждой сверхъестественной силы. Последнее понимание характерно для устных каналов традиционной культуры, конфессиональные же средства массовой информации распространяют первое, атрибутируемое святым.

Особого рода дискурсы о чудесах имеют место в харизматических религиях. Эти дискурсы следует отнести к официально-религиозному теистическому типу, т.к. их цели состоят в том, чтобы продемонстрировать силу Бога, истинность религии, связь верующего с Богом, исключительный статус верующих. В этом плане показательны пятидесятники: у них отсутствует культ святых (которые в «официальном» дискурсе церковью традиционно-го христианства выступают чудотворцами), но считается, что верующий обретает святость при прохождении ритуала «крещения Духом Святым», получая дары Святого Духа, самыми частыми из которых является дары говорения иными языками (глоссолалия), исцелений и пророчеств. Таким образом, совершение чудес является неперменным делом каждого верующего, поскольку он избран Богом. Посредством рассказов о совершении чудес совершается своеобразная, причем очень эффективная, проповедь религии. Специфика легитимации сакрального в пятидесятнических дискурсах состоит в том, что они приближают сакральное к повседневной жизни человека, не профанизируя его, так как, хоть и считается, что каждый принявший крещение может исцелять и пророчествовать, реализуется эта спо-

13. В связи с этим очень точным является наблюдение Ж. В. Корминой: «Раз чудо — нечистая сила, неслучайно, что единственный упоминаемый в подобных рассказах способ избавиться от наваждения — помянуть Бога или помолиться. Надо сказать, что идея помолиться (перекреститься) никогда не приходит в голову героям таких рассказов. Упоминание Бога происходит случайно, например как непроизвольное восклицание» (*Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика. С. 126*).

способность только при глубокой вере субъекта, служит признаком его избранности, то есть в пятидесятнических дискурсах сакрализуется сам субъект, наделенный такими качествами. Например, «в Движении веры, одном из направлений пятидесятничества, подчеркивается, что человек, твердо верующий в Божьи обетования, уже живет в Царстве Небесном и по небесным законам; непременно случающееся чудо, в частности исцеление, это подтверждает»¹⁴.

Понятие «сакральное» и «святое» очень близки, что проявляется в почитании святых как наделенных через божественную благодать особыми способностями, в том числе способностью к чудотворению. Святой — это тот, кто причастен божественному бытию. В этой причастности проявляется его особый онтологический статус: он за рамками обычного, превосходит обыденное и повседневное. Но в религиозных дискурсах первое место занимает не его онтологический статус, а нравственный: святой — потому что праведный (не обязательно в соответствии с церковными канонами, как в случае с «народными святыми»). Оценка в категории праведности влечет за собой особое ритуальное значение: культовое или просто поведенческое (стереотипический характер действий, выражающий должное отношение). Онтологический (а не преимущественно нравственный) статус на первое место выходит в дискурсах о святынях.

Дискурсы о чудесах как легитимация святынь

Святыня как предмет или локус, наделенный силой сакрального объекта, необходимо должна порождать дискурсы о связанных с ней чудесных событиях. Действительно, таких рассказов — большое количество, так как много и самих святынь: в каждой местности свои святыни и свои истории о чудесах, связанных с ними (хотя исследователи выделяют в этих историях типичные сюжеты, которых на порядки меньше самих историй¹⁵). В различных типах дискурсов они обретают раз-

14. Куропаткина О.В. Чудо как насущная необходимость: Идея и практики чудес в пятидесятнических общинах // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2021. № 1. С. 96.

15. «... Чудесное путешествие святыни по небу, перемещение ее из далекого сакрального центра, явление ее в пустынном, нежилом пространстве простым людям, по-

ный смысл, обусловленный прежде всего их прагматикой. Если в «официальных» религиозных дискурсах преследуется цель показать действие божественной благодати через святыню, то в «неофициальных» целью является демонстрация необычной силы святыни — силы, которая не обязательно благотворна, благодатна и божественна. В секуляризованных дискурсах на первое место выходит возможность апроприации этой силы, сакральные локусы становятся «местами силы», «энергетическими центрами», сакральные предметы наделяются «высокой энергетикой». Нельзя сказать, что «неофициальные» религиозные дискурсы лишены мотива апроприации¹⁶, но в них он не первостепенный, приоритетными являются указание на особую роль предмета или локуса для жизнедеятельности людей (прежде всего, местных жителей), подтверждение значимости каких-то элементов местных традиций, демонстрация связи данного предмета или локуса, непосредственной или опосредованной другими предметами, с какими-либо сакральными персонками. В секулярных дискурсах нарративы о чудесах, связанных со святынями, используются не только как вызывающая повышенный интерес информация, благодаря которой возрастает популярность рассказчика или СМИ, но и как информация, формирующая привлекательный образ локуса, где случилось чудо или находится святыня. Такая информация нередко используется в целях брендинга территорий. Наиболее

лучение чудесного знака, который указывает на местонахождение святыни (например свечение), нежелание святыни пребывать в каком-либо уже существующем храме или построенном не на месте обретения, а в более удобном для людей месте, самовольное возвращение перенесенной святыни на место ее обретения и вообще надделение сакрального предмета агентностью, — представляют собой набор широко используемых как в книжности, так и в фольклоре клише, которые призваны обосновать и месторасположение святыни, и ее сакральное значение» (Мороз А., Семиврагова Э. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 188–189.

16. «Широкий кластер различных, внешне непохожих действий, совершаемых в церкви, в паломничестве или в домашнем пространстве клириками и мирянами, можно охарактеризовать как апроприацию силы — присвоение, использование и перенесение на новый предмет незримой благодати, источаемой чудотворным объектом. Здесь акцентировано не обращение к Богу или святому, а манипулятивное действие, направленное непосредственно на объект, заключающий в себе благодатную энергию и окруженный ей, как “вторым телом”, невидимым, но очерченным в пространстве» (Антонов Д. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 10–11).

частыми сюжетами нарративов о чудесах как в официально-религиозных дискурсах, так и в неофициально-религиозных, и даже в нерелигиозных (в силу своей популярности) являются чудесное обретение или явление святыни, проявления чудесных качеств святыни (миро- и кровотоечение, «плач» икон, обновление изображений, бесконтактные отпечатки), чудесные исцеления от контакта со святынями, чудеса, связанные с погребением святынь.

Дискурсы о чудесном обретении какого-либо предмета религиозного культа (чаще всего икон и крестов): неожиданным образом в непривычном месте (у источников, на берегах водоемов, на пустошах и пожарищах и т.д.) или же по указанию на такое место во сне или видении или каким-то знамением, привлекают внимание и к самому предмету, и к месту, где он был найден. Как правило, впоследствии о таких предметах, помещенных в культовые сооружения, появляются нарративы, связанные с другими видами проявления их чудесных свойств. Таким образом они становятся полноценными святынями и включаются в ритуальные практики. Места же обретения святыни становятся сакральными локусами в дискурсах местных жителей, а в настоящее время в основном благодаря паломническим и туристическим дискурсам.

И у паломников, и у туристов явно выражен мотив апроприации чудотворной силы локуса, но если у паломника этот мотив включен в личный религиозный опыт и коллективный опыт религиозной традиции, то у туристов мотив «подзарядиться» или попросить исполнения какого-нибудь желания формируется стихийно и очень часто возникает либо непосредственно в самом локусе, либо на подступах к нему. «Туристические дискурсы» находят выражения в пабликах социальных сетей интернета, блогах, видеороликах YouTube. Эти секуляризованные дискурсы отличаются высоким уровнем эклектизма: личные наблюдения, переживания и оценки смешиваются с историями, услышанными от гидов и местных жителей, информацией, полученной из приобретенных буклетов или найденной в интернете. Они очень привлекательны для реципиентов и являются эффективным каналом дискурсов о святынях, поскольку легки для восприятия, весьма эмоциональны и часто снабжены фотографиями и видеоматериалами.

Дискурсы о неожиданно начавшихся мироточениях или кровотоечениях икон, «плачах» икон Богородицы, неконтакт-

ных отпечатках иконных изображений на стеклах киотов разворачиваются и на приходских сайтах, и в средствах массовой информации, и в устной коммуникации верующих. Такого рода чудесные события носят более долговременный характер, чем другие чудесные происшествия, а дискурсы о них появляются не тогда, когда событие уже совершилось, но сразу после того, как оно началось. Поэтому они могут быть подвергнуты проверке. Результаты экспертных процедур не всегда подтверждают необъяснимость событий, которая служит аргументом в пользу чуда, некоторая часть истечений и отпечатков объясняется естественными причинами, описаны и случаи фальсификации. Последние, разумеется, дискредитируют религиозную организацию, в которой они происходят. Однако даже выявленное публичное объявление чудесами процессов естественного характера накладывает негативный отпечаток на репутацию религиозной организации, поскольку создает мнение о невежественности ее членов. Для средств массовой информации и новость о чуде, и сообщение о его разоблачении одинаково интересны, ведь они носят характер сенсации, в то время как для религиозной организации последний повод ее информационной представленности крайне нежелателен, поэтому сообщений о чудесных событиях, совершающихся в настоящем, намного меньше, чем о тех, которые уже завершились.

Отчасти для того, чтобы избежать дискредитирующих сообщений о чудесах, а в большей степени для того, чтобы остановить волну ищущих чудесных знамений среди православных верующих, в 1998 г. при Отделе религиозного образования и катехизации РПЦ была создана Комиссия по описанию чудесных событий, в ноябре 2004 г. преобразованная в рабочую группу при Богословской комиссии Московской патриархии. Ее председатель, профессор П. В. Флоренский, так определил характер ее деятельности: «В каждом конкретном случае есть два аспекта, два рода вопросов. Один касается фактической стороны дела: имело ли место данное событие, при каких обстоятельствах, можно ли его объяснить естественными причинами. Если на последний вопрос ответ положительный, то на этом наша работа заканчивается. Так бывало не раз. Если нет, тогда наша работа только начинается. Тогда мы переходим от пехотной атаки к долговременной осаде, стараясь исследовать событие всеми доступными нам научными мето-

дами»¹⁷. В итоге необъяснимое с позиции научного знания явление официально признается в церкви имеющим чудесное происхождение.

Дискурсы о чудесных исцелениях от контакта со святынями, наверное, являются наиболее многочисленными из числа дискурсов о святынях, так как чудесные исцеления — самый многочисленный кластер чудес. Если дискурсы иницируются индивидами, глубоко уверенными в чудесном избавлении от какого-либо недуга, то они весьма убедительно воздействуют на реципиентов, формируя у последних желание подобного контакта, причем часто не для того, чтобы исцелиться от такой же болезни, а чтобы попытаться решить какую-то свою проблему с помощью возможного чуда. Если попытка окажется неудачной, то нового нарратива о чуде, разумеется, не возникнет, но это не означает, что в сознании индивида обязательно произойдет десакрализация святыни, скорее всего, произойдет какое-либо иное объяснение случившегося. Среди объяснений нередко встречаются и такие, которые формируют у индивида желание найти более «сильную» или более «подходящую», то есть целенаправленно действующую святыню.

Особую группу дискурсов о чудесах составляют те, которые связаны с нарративами о поругании святынь. Такие нарративы имеют следующую фабулу: какой-то неверный или маловерный человек своими нечестивыми действиями оскверняет святыню: пытается разрушить ее или совершает другие действия, запретные в отношении святыни, за что получает сверхъестественное наказание: смерть, болезнь, ранение, «окаменение» (кататонию), иногда в продолжение следует чудесное избавление в результате глубокого раскаяния, молитв праведников или родственников и других очистительных действий, восстанавливающих сакральный статус объекта. Часты варианты, когда после поругания святыня начинает кровоточить, ее материал или изображение, имеющееся на ней, обновляется, что воспринимается народом как знак грядущих недобрых событий¹⁸.

17. Шумский А. Комиссия по чудесам // Интернет-журнал «Религия и СМИ» [http://www.religare.ru/2_27159.html?ysclid=lo9ytmjko656165116 доступ от 20.10.2023].

18. Примеры нарративов см.: Белова О.В. «Калиновский крест»: резонансное чудо 1923 г. в контексте фольклорных нарративов // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2021. № 1. С. 120–140; Бутов И.С. Бытование нарратива об «окаменевшей женщине» и «плясуне-святотатце» на территории Беларуси и ее

Прагматика дискурсов о поругании святынь в высокой степени зависит от исторического и социокультурного контекста. Если в дореволюционную эпоху основными их персонажами были святотатцы из городской среды, противопоставлявшиеся, очевидно, крестьянской среде с ее крепкими религиозными традициями, или «чужаки», игнорировавшие местные обычаи¹⁹, то в советские годы, годы массовой атеизации населения, социальная база богохульников и святотатцев становится очень широкой: красноармейцы, партийные работники, рабочие, деревенские пьяницы, комсомольцы, несознательная молодежь. Дискурсы советского периода со временем меняют свою прагматику. Когда в основе их лежит рассказ о совсем недавнем событии, они имеют явно выраженный нормативно-дидактический характер: их основная цель — не просто обозначить какой-то объект в качестве сакрального, а показать недопустимость профанных действий по отношению к нему. К дидактизму добавляются апокалиптические мотивы (ожидание скорого Божьего суда над всеми), которые также направлены на формирование должного религиозного поведения. Однако в большинстве случаев нарративы о поругании святынь рассказывают о чудесных событиях,

пограничья // Kant. 2021. № 1(38). С. 88–94; Бутов И. С. Влияние рассказов о самопроизвольном обновлении икон на формирование и распространение нарративов о чудесах в народной традиции белорусов в XX — начале XXI в. // Kant. 2021. № 2(39). С. 147–153. Красочный фольклорный рассказ приведен в: Никитина С. О «чуде» в устных народных текстах. С. 70–71.

19. «Чужаки» или «чужие люди» — это персонажи, не принадлежащие к местным жителям, конкретной сельской общине. Таковыми могли быть иноверцы и инородцы, помещики, чиновники, но чаще всего пастухи, так как пасты скот нанесли беднейшие крестьяне «со стороны». А. А. Панченко, считая, что мотивы святотатства составляют интегративную часть крестьянского почитания святынь, в монографии «Исследования в области народного православия» указывает пастуха в качестве главного персонажа-святотатца народных нарративов. При этом автор отмечает: «...пастух вполне пригоден для роли “антагониста”: он не является рядовым членом общины; его встреча с женщиной легко может породить ситуацию, конфликтную с точки зрения магических нормативов поведения; и, наконец, пастух все же предстает существом, до определенной степени нечистым» (Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб: Алетей, 1998. С. 249). В приведенных в этой книге примерах святотатство происходит по неведению субъекта (пастуха или кого-то иного), даже если объектом его действий оказываются каменные кресты, когда субъект решает использовать их в бытовом назначении, не будучи осведомленным об их сакральном характере. Совсем иначе дело обстоит, если субъект, зная о религиозном почитании какого-либо предмета, использует его в профанном контексте или разрушает его. Такой святотатец получает суровое наказание за умышленное преступление против святыни, ее намеренное осквернение.

отстоящих от коммуникативной ситуации дискурса на несколько десятков лет: его свидетелями были представители старшего поколения, от них-то и стало известно о том или ином чуде. Такие нарративы уже утрачивают апокалиптический характер, а дидактизм в них усиливается. Наконец, они репродуцируются уже в современных дискурсах в связи с обретением святынь или брендингом территорий в целях привлечения паломников и туристов. При этом их дидактизм сменяется сигнификацией и легитимизацией: объект представляется как связанный с чудесными событиями, оттого имеющий сакральное значение, в любом случае важный для посещения.

В этом отношении весьма показательным является нарратив о стоянии Зои Куйбышевской. В силу того, что он очень хорошо проанализирован в исследовательской литературе²⁰, нет необходимости подробно разбирать ни его сюжетную линию, ни его трансформации, достаточно посмотреть, как в различных дискурсах при изменении прагматики он легитимирует сакральные элементы культуры современного города.

В 1956 г. в Куйбышеве стали активно распространяться слухи и рукописные листовки («письма») о том, что девушка Зоя, пытавшаяся пуститься в танец с иконой Николая Чудотворца, застыла на месте и простояла более ста дней, причем ее нельзя было оторвать от пола, а медики не могли объяснить случившееся. Рассказы об этом чуде родились в народной среде и несли посыл наказания за безбожие, а некоторые из них имели и апокалиптическую составляющую: «Теперь надо ждать знамения в великий День, если же оно не последует, не далеко конец мира», — сообщалось в одном из «писем»²¹. Результатом стал всплеск религиозности в Куйбышеве, зафиксированный в отчете уполномоченного ЦК КПСС по делам РПЦ²². Поскольку этот нарратив был представлен в «неофициальных» религиозных дискурсах, а в «офици-

20. Петров Н. В. «Зоино стояние»: фольклорный сюжет и социальная реальность // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 112–125; Петров Н. В. Каменная Зоя: от православной легенды к городскому бренду // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 1. С. 65–75; Шахматова Е. Реабилитация чуда в постсоветской России // International Independent Scientific Journal. 2020. № 2(20). С. 56–61.

21. Петров Н. В. Каменная Зоя: от православной легенды к городскому бренду. С. 67–68.

22. Шахматова Е. Реабилитация чуда в постсоветской России. С. 57.

альном» он не проявился, активная атеистическая работа заглушила дискурсы о «стоянии Зои».

Новый всплеск нарратив об этом чуде получил в постсоветскую эпоху. На волне всплеска религиозности архиепископ Самарский и Сызранский благословил исследовать «чудо о Зое», результатом чего стало появление брошюры «Стояние Зои. Чудо святителя Николая в Самаре» тиражом в 25 000 экземпляров и двадцатиминутного фильма «Стояние Зои». Далее информационный маховик стал раскручиваться: год за годом появлялись посвященные чуду телевизионные фильмы и передачи, публикации в газетах и журналах²³. Таким образом, нарратив вышел в официально-церковные и секуляризованные дискурсы. Названия публикаций свидетельствуют о том, что все они тем или иным образом выражают религиозный посыл. В Самаре, бывшем Куйбышеве, в храме во имя св. Иоанна Воина находится большая икона Николая Чудотворца с клеймами, посвященными чуду стояния Зои, а недалеко от дома, где, по преданию, произошло чудо, установлены скульптура святителя с табличкой на постаменте: «Явление Святителя Николая Архиепископа Мир Ликийских на месте чудотворного события Стояния Зои в январе 1956 года» и стенд с рассказом об этом чуде. Таким образом, религиозные дискурсы о «стоянии Зои» отразились в культурном пространстве города. Теперь эта скульптура, как туристический объект, вместе с ее информационным сопровождением сама служит источником дискурсов о чуде. Н. В. Петров отмечает, что в настоящее время прихожане самарских храмов транслируют медийный вариант нарратива о Зоинном стоянии, добавляя от себя некоторые детали²⁴.

В 2009 г. на экраны вышел художественный фильм «Чудо» режиссера А. Прошкина, представивший уже хорошо известный к тому времени нарратив «стояния Зои» в секулярном дискурсе. Несмотря на нравственный акцент, сделанный создателями фильма, в нем прослеживается и мысль, что духовность, как бы

23. Конкретные сведения о «тиражировании» нарратива в церковных и светских СМИ представлены в: *Петров Н. В.* Каменная Зоя: от православной легенды к городскому бренду. С. 69–70; *Шахматова Е.* Реабилитация чуда в постсоветской России. С. 57–58.

24. *Петров Н. В.* Каменная Зоя: от православной легенды к городскому бренду. С. 72. Впрочем, исследователь приводит и фольклорные нарративы о чуде, весьма далёкие от медийного варианта, например: «...Зоя занималась сексом со своим молодым человеком, и все застряли» (Там же).

она ни понималась, — в светском ключе или религиозном, основу имеет не в повседневной жизни, вырастает не из сложившихся социальных отношений, а из того, что стоит выше их, что трансцендентно им. Это, в свою очередь, означает, что чудо даже в светском дискурсе легитимирует сакральное.

Выводы

Представления о чудесах, выраженные в различных дискурсах, — религиозных и нерелигиозных — связаны с переживаниями экстраординарных событий, которые оставляют неизгладимый отпечаток в эмоциях и сознании как нарраторов, так и реципиентов. Это обусловлено тем, что чудо вызывает особое к себе отношение, в котором любопытство соседствует с настороженностью, восторг — с чувством превосходства агента чуда над условиями и образом его жизни. Нарративы о чудесах служат основой для формирования убеждений в том, что нечто необъяснимое способно внезапно и значительно повлиять на жизнь отдельного человека или даже какого-либо сообщества, поэтому относиться к нему следует с крайней осторожностью. Эти убеждения, подкрепленные представлениями о сверхъестественном, сформированными «официальной» или «неофициальной» религиозной традицией или информацией, стихийно получаемой из СМИ и по разным каналам коммуникации, становятся основой сакрализации чудесного объекта. Дискурсы о чудесах порождают у современного человека мысли о двойственном характере действительности — за объяснимым кроется необъяснимое, в отношении которого привычные способы действий нерезультативны или вызывают негативный результат. Окружающий мир в таких представлениях становится иерархичным: в нем проявляются, наряду с природными закономерностями, сверхъестественные действия, превосходящие эти закономерности.

В средствах массовой информации сообщений о разоблачении «чудес» намного меньше, чем о самих чудесах, что обуславливает в массовом сознании убеждения о существовании чудес мнимых и настоящих. Первые считаются результатом либо сознательного обмана, либо ложного понимания события, в то время как последние «проходят проверку временем» — рассказы о них воспроизводятся в новых и новых дискурсах, обретают новые детали и даже сюжеты. В цепи коммуникативных ситуаций формируется, наряду с нарративами о чудесах, нормативность

отношений с чудесным объектом, он одновременно и мифологизируется, и ритуализируется — в том смысле, что возникают сюжеты о должных и недолжных действиях в контакте с ним. При этом действиям дается не только оценка в категориях поощряемого и запретного, но и своего рода «онтологическое» обоснование запрета на ряд действий: сюжеты содержат информацию о негативных для их агентов результатах, нежелательных трансформациях в их жизнедеятельности.

Несмотря на то, что нарративы о чудесах являются необходимым элементом религиозного сознания, средой, порождающей такие нарративы, оказываются не институциональные религиозные дискурсы, а народные, «неофициальные», выражающие синкретическое мифологическое мировоззрение. В «официальных» религиозных дискурсах лишь происходит отбор и своего рода «форматирование» тех сюжетов о чудесах, которые обеспечивают воспроизводство конфессиональных религиозных чувств и представлений. Официально-религиозные, теистические, дискурсы целенаправленно используют нарративы о чудесах для формирования и поддержания конфессиональных норм и представлений и выражают негативное отношение к неофициально-религиозным дискурсам, транслирующим, в большинстве случаев, магическое отношение к действительности, когда сакральное включается в определенный набор действий, одно совершение которых обеспечивает получение желаемого жизненно важного результата. Однако особенностью современного общества является отсутствие доминирующего мировоззрения, что дает пространство различным дискурсам о чуде.

Библиография / References

- Алексеева С.А.* Профанное и сакральное пространство северных тунгусов: повседневность, коммуникации и современные символические репрезентации территорий идентичности // Общество: философия, история, культура. 2017. № 12. С. 96–99.
- Антонов Д.* Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 7–25.
- Белова О.В.* «Калиновский крест»: резонансное чудо 1923 г. в контексте фольклорных нарративов // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 1. С. 120–140.
- Бутов И.С.* Бытование нарратива об «окаменевшей женщине» и «плюсуне-святоотатце» на территории Беларуси и ее пограничья // Kant. 2021. № 1(38). С. 88–94.

- Бутов И.С. Влияние рассказов о самопроизвольном обновлении икон на формирование и распространение нарративов о чудесах в народной традиции белорусов в XX — начале XXI в. // Kant. 2021. № 2(39). С. 147–153.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
- Житие святого праведного Павла Таганрогского // Сайт Таганрогского благочиния Ростовской-на-Дону епархии [http://pravtaganrog.ru/zhitie-svyatogo-pravednogo-pavla-taganrogskogo, доступ от 10.06.2024].
- Золотухина-Аболина Е.В. Дискурсы о чуде: спектр позиций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 793–808.
- Канонизация // Православная энциклопедия Т. 30. С. 269–359 [https://www.pravenc.ru/text/1470233.html, доступ от 20.10.2023].
- Козлова А.В. Сакральное и профанное в субъектно-объектной организации русских народных заговоров // Linguistica Juvenis. 2021. № 23. С. 57–67.
- Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М.: Пробел-2000., 2021. С. 116–129.
- Кузнецова О.Н. «Сакральное» и «профанное» в понимании смыслов православной иконы // Культурное наследие Сибири. 2019. № 2(28). С. 14–23.
- Куропаткина О.В. Чудо как насущная необходимость: Идея и практики чудес в пятидесятнических общинах // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 1. С. 90–98.
- Лагунов А.А. Социально-философское определение религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 11(62). С. 7–13.
- Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001.
- Мороз А., Семиврагова Э. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(3). С. 184–208.
- Никитина С. О «чуде» в устных народных текстах // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М.: Пробел-2000, 2021. С. 59–63.
- Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб: Алетейя, 1998.
- Петров Н.В. «Зоино стояние»: фольклорный сюжет и социальная реальность // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 112–125.
- Петров Н.В. Каменная Зоя: от православной легенды к городскому бренду // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 1. С. 65–75.
- Сережко Т.А. Трансляция народного религиозного знания в семейных преданиях и меморатах (по материалам полевых исследований в селах Центрального Черноземья) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010. № 2(73). Вып. 11. С. 221–226.
- Чудеса святых // Сайт паломнической службы «Маковец» [https://www.makovec-ps.ru/chudesa-svyatyh/?ysclid=10185scumx305031654, доступ от 10.06.2024].
- Шумский А. Комиссия по чудесам // Интернет-журнал «Религия и СМИ» [http://www.religare.ru/2_27159.html?ysclid=109ytmjkou656165116 доступ от 20.10.2023].

- Garland, R. (2011) "Miracles in the Greek and Roman World", in G.H. Twelftree (ed.) *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larmer, R. A. (2014) *The Legitimacy of Miracles*. Plimouth: Lexington Books.
- Arlandson, J. (2007) Bibliography on Miracles [http://www.biblicalstudies.org.uk/miracles_7_arlandson, accessed on 10.06.2024].
- Basinger, D. (2018) *Miracles*. Cambridge University Press.



Воображая священника XIX века: (по материалам романа А. С. Стурдзы «Письма о должностях священного сана»)

Рекомендация для цитирования:

Лютко Е. И. Воображая священника XIX века: (по материалам романа А. С. Стурдзы «Письма о должностях священного сана»)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 200–223.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-200-223>

For citations:

Lutko, Ye. I. (2024) "Imagining a modern priest: (based on the novel by A. Sturdza "Letters on the Offices of the Holy Order")", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 199–223.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-199-223>

Поступила в редакцию: 23.02.2024;
прошла рецензирование: 16.06.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 23.02.2024; Revised: 16.06.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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.

ЕВГЕНИЙ И. ЛЮТКО

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия). e.i.lutjko@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7292-0303

Статья посвящена изучению вопроса о том, в какой степени интуиции, выраженные в художественной литературе, могут предвосхищать трансформации религиозной жизни эпохи модерна и, в частности, фигуры православного священника в Российской империи. В центре внимания эпистолярный роман А. С. Стурдзы «Письма о должностях священного сана» (1840–1841). Священник, изображаемый Стурдзой, должен соответствовать требованиям современности, быть «священником XIX века». Отстраняясь от ситуации словесного быта, Стурдза рисует священника, находящегося поверх всех культурных и социальных разделений, исключенного из рыночного формата взаимодействия, запускающего экономику дарообмена и раннюю религиозную социализацию детей. Все это позволяет ему «становиться со-

вестью» христианина, вне зависимости от социальных барьеров, их разделяющих. Сам священник, в свою очередь, не мыслится без духовника, который, позволяет выдержать стресс интенсивных взаимосвязей в современном обществе. Священник Стурдзы видит обширное поле задач, стоящих перед церковью как агентом социального развития, что невозможно без интенсивного сотрудничества между клириками, особенно в ситуации быстрорастущих городов. Решению этих — пастырских и социальных — задач должно быть посвящено и взаимодействие священника и архиерея, которое Стурдза мыслит гораздо более тесным, чем оно могло быть в первой половине XIX в. Как в этом вопросе, так и в целом, ситуация священника Стурдзы значительно опережает свое время: в романе Стурдзы угадываются многие тенденции в развитии как нормативных нарративов о православном священстве, так и социальных процессов российского общества. В этом смысле можно говорить о том, что «воображение» автора имело характер художественной разработки его историко-религиозных интуиций, позволивших ему спрогнозировать развитие ряда элементов историко-религиозного характера.

Ключевые слова: Стурдза, современный священник, сословное общество, православное духовенство, духовник, воображение, клирикальный роман

Imagining a Modern Nineteenth-Century Priest: (Based on the Novel by A. Sturdza “Letters on the Offices of the Holy Order”)

Eugene I. Lutko

Saint Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Russia).

e.i.lutjko@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7292-0303

The article is devoted to the study of the extent to which the fiction can have predictive potential in describing the religious life of the modern era and, in particular, the figure of the Orthodox priest in the Russian Empire. The focus is on the epistolary novel by Alexander Sturdza “Letters on the Offices of Holy Orders” (1840–1841). The priest depicted by Sturdza must meet the requirements of modernity, be a “priest of the 19th century.” Moving away from the situation of estate-based social structure, Sturdza depicts a

priest who overcomes all cultural and social differences, excludes himself from the market interactions and triggers gift economy and early religious socialization of the children. All this allows him to “become the conscience of the Christians,” regardless of the social barriers separating them. The priest himself, in turn, cannot be imagined without a confessor, who allows him to withstand the stress of intense relationships in modern society. The priest image in Sturdza’s novel is significantly ahead of his time: many changes can be found in both normative narratives about the Orthodox priesthood and the social processes in Russian society. In this sense, we can say that the author’s “imagination” in this case was an artistic development of his historical anticipations that allowed him to predict the further course of development of the Russian religious life.

Keywords: Sturdza, modern priest, estate society, Orthodox clergy, confessor, imagination, clerical novel

«ЭПОХА историзма» (XIX в.) — это открытие прошлого как явления, в сравнении с которым осознается своя иная-ность. Это осознание, в свою очередь, предполагает идею реформы, т. е. воображение вариантов возможного; того, чего еще нет, но то, что сначала нужно помыслить, а затем воплотить в жизнь. Представление о том, что Церковь должна измениться, чтобы стать иной, современной, традиционно увязывают с эпохой Великих реформ, когда вокруг этого тезиса развернулась обширная полемика в церковной и светской печати. Явным образом одним из первых вопросов о том, что значит для Церкви «вызов современности», ставил архим. Феодор (Бухарев)¹. Но работа воображения относительно этого вопроса началась еще в предыдущем поколении.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

The work was supported by the Russian Science Foundation under grant No 19-78-10143, <https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>. The project was organized by St. Tikhon’s Orthodox University.

1. Бухарев А. М. О православии в отношении к современности. СПб.: Тип. Торгового дома С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и К°, 1860.

В этой статье речь пойдет о книге Александра Скарлатовича Стурдзы² (1791–1854) «Письма о должностях священного сана» (Одесса: Гор. тип., т. I — 1840, т. II — 1841). Это эпистолярный роман про молодого священника, который под руководством духовного отца проходит путь церковного служения. Тот факт, что эту книгу написал мирянин, не принадлежащий даже к духовному сословию, не помешал впоследствии рассматривать ее в качестве руководства для священнослужителей³. Но Стурдза не писал текст, который должны были проходить в духовной школе. Книга, которая стала бестселлером⁴, должна была, захватив читателя остросюжетным повествованием, открыть новый горизонт того, чем мог бы быть священник в Российской империи, и, одновременно, показать священника как того, кем бы мог вообразить себя читатель. В точности так, как писал затем Иван Аксаков:

Недавно прочел целую книгу Стурдзы: «Письма о должностях священного сана». Книга очень интересная; вся жизнь священника, в столкновении с разными происшествиями и эпохами жизни, изложена в письмах его к одному монаху. По крайней мере,

2. Несмотря на существенное политическое, культурное, а во второй половине жизни церковно-политическое значение А. С. Стурдзы в России своего времени, его личность и деятельность не изучена в достаточной мере. Существует лишь одна монография, которая претендует на целостный взгляд на его фигуру, хотя в действительности она по большей части посвящена прежде всего его политическим проектам начала XIX в.: Ghervas S. (2008) *Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*. Paris: Honoré Champion. См. также брошюру того же автора: Ghervas S. (1999) *Alexandre Stourdza (1791–1854). Un intellectual orthodoxe face à l'Occident*. Genève: Ed. Suzanne Hurter. См. также исследование межконфессиональной дискуссии Стурдзы и де Местра: Парсамов В. С. (2004) *Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи*. Саратов: Изд-во Саратовского университета. Можно отметить также биографические очерки: Домникова Г. М. Александр Скарлатович Стурдза (опыт характеристики) // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 2002. Т. 4. С. 250–278; Минаков А. Ю. А. С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. № 1. С. 176–194. Довольно большая литература о Стурдзе существует в Румынии и Молдавии. Последним значимым событием стала докторская диссертация отца Октавиана Мосина, Mosin, O. (2019) *Umanismul filosofiei creștine în opera lui Alexandru Scarlat Sturza*. Teză de doctor în filosofie. Chișinău: USM.
3. *Иннокентий (Пустынский), иером.* Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1899. С. 155–183.
4. Домникова Г. М. Александр Скарлатович Стурдза (опыт характеристики). С. 263.

я прочел ее с пользой, и были минуты, когда мне хотелось быть священником⁵.

Две книги «о должностях»

Выявление характера отношений между «Письмами о должностях священного сана» и книгой «О должностях пресвитеров приходских» (1776) — первым развернутым русскоязычным текстом об обязанностях православного священника⁶ — позволяет понять, что значил труд Стурдзы в контексте эпохи, в ситуации, когда сама форма нормативных высказываний о священстве только зарождалась, а наименование «пастырского богословия» — то направление мысли, с которым впоследствии будет связана фигура священника — встречалось в России разве только в конспектах профессоров духовных академий. То, что Стурдза придавал своим «Письмам» большое значение, явствуется не только из тех усилий, которое он предпринял для того, чтобы это новаторское произведение — роман в письмах о жизни священника, к тому же с весьма претенциозным названием, все же было опубликовано⁷. С другой стороны, надо отметить,

5. Аксаков И. С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. В 3 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 1: Письма 1838–1849 гг. С. 212.
6. *Парфений (Сопковский), еп., Георгий (Конисский), архиеп.* О должностях пресвитеров приходских от Слова Божия, Соборных Правил и учителей церковных сочиненная. СПб.: Синодальная типография, 1776. Она была издана в Синодальной типографии, а экземпляры были разосланы по всем храмам. См.: Лютько Е. «О должностях пресвитеров приходских» в контексте Синодальной эпохи // Доклад на семинаре «Современные проблемы богословия священства» 20.02.2016 г. [URL: https://www.academia.edu/116795458/_О_должностях_пресвитеров_приходских_в_контексте_Синодальной_эпохи] [доступ 04.04.2024].
7. Крайне критический отзыв о «Письмах» дал свт. Филарет (Гумилевский): «Он любил писать о многом, и нередко писал о том, что сам недостаточно знал. а) Из назидательных сочинений его самое лучшее — “Письма о должностях священника”, в 2 ч., Одесса 1841–42. В 1843 г., впрочем, они не только исправлены, но и переделаны мос. духовной цензурой. Иначе в них много было безотчетности, произволов и ошибок». *Филарет (Гумилевский), свт.* Обзор русской духовной литературы. 862–1863. СПб., 1884. Кн. 2. С. 477. Свт. Филарет являлся ректором Московской духовной академии до 1841 г., где, собственно, базировалась Московская духовная цензура, и очевидно застал за работой цензора прот. Феодора Голубинского, который много трудился над тем, чтобы выправить текст русско-молдавского аристократа, решившего описывать жизнь русского приходского священника. Не совсем понятно, что, таким образом, имеет ввиду свт. Филарет под переделкой 1843 г., т.к. все вопросы, касающиеся цензуры «Писем», были решены между автором и цензором уже к началу 1841 г. См. об этом: *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московска-

что в самом авторском тексте слово «должность» не употребляется ни разу в том значении, в котором оно используется в названии⁸. К середине XIX в. слово «должность» уже понимается, преимущественно, как «служебное место», в то время как для середины XVIII в., эпохи расцвета специфической литературы «о должностях», «должность» — это прежде всего «обязанность». Очевидно, что архаизм, который использует Стурдза, является преднамеренной отсылкой к книге «О должностях пресвитеров приходских» (1776)⁹. Стурдза этот текст хорошо знал¹⁰ и, несомненно, помещал свой труд в своего рода диалог с этим классическим произведением. Выполненная в формате восходящего к античным образцам рассуждения о *de officiis*¹¹, книга «О должностях» представляла собой трактат об идеальном священнике. Это был монументальный образ, имеющий много черт античного риторика — акцент в книге «О должностях» сделан на учительской функции пресвитера и проповедническом искусстве в частности. Вместе с тем, обратной стороной его монументальности была герметичность и социальная изолирован-

го и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. 1885. Т. 3. С. 3–10.

8. Применительно к собственно служению священника понятие «должности» в тексте также не используется. Характерный пример: «я не отказываюсь от учительской должности и работы в поте лица». *Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана*. М.: Синодальная типография, 1861. Т. 1. С. 14.
9. Примечательно, что автор «писем о должностях» указывает на книгу «о должностях» как источник сведений об «обязанностях пастырского служения»: «а чтобы подробно узнать обязанности пастырского служения Церкви, пусть изучает он изданную, по благословию Св. Синода, книгу о должностях пресвитеров приходских». Там же. С. 20. См. также к истории понятия «должность»: *Виноградов В. В.* История слов: ок. 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связ. М., 1999. С. 145.
10. В одном из своих произведений — написанной на греческом в годы греческой революции «Ручной книге православного христианина», Стурдза указывает на четыре обязанности священника: «молитву, священнодействие, поучение и соединять с оными пример благочестивой жизни», то есть те самые четыре должности, о которых идет речь в книге «О должностях». *Стурдза А. С. Ручная книга православного христианина / перевод с греч. С. Дестунис*. СПб.: Тип. К. Крайя, 1830. С. 234.
11. «Слово должность выступает как эквивалент лат. *officium*, оно сохраняет связь с идеей задолженности, положением подданства и распространяется на область религиозных императивов (...) Должность как служебная (общественная) обязанность в XVIII веке приобретает ореол сакральности». *Маслов Б. П.* От долгов христианина к гражданскому долгу (очерк истории концептуальной метафоры) // *Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В. М. Живова*. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 252–253.

ность: не было понятно ни то, как священник должен мыслить и чувствовать, ни то, с кем и как он должен общаться. И в этом смысле роман в письмах Стурдзы — это естественное продолжение книги «О должностях», призванное представить ее содержание на «территории субъективности» и на языке новой эпохи — эпохи расцветшей эмоциональности и культивирования приватного¹². Стурдза попытался воплотить совершенный образ священника, показанный в «Книге», в конкретных жизненных ситуациях, наделить его чувствами, судьбой, поместить в контекст человеческих отношений. Момент языка, безусловно, имел не меньшее значение: книга «О должностях» была написана на до известной меры осовремененном церковнославянском, Стурдза же стремился сказать о священнике на языке пушкинской эпохи¹³.

Две книги «О должностях» были в равной степени далеки от реальности и представляли собой своего рода *Idealbildung*. Среднестатистический священник начала XIX в. не имел семинарского образования, в культурном плане он был отделен и от крестьянства, и от дворянства — меньше процента клириков были выходцами из мирских семейств¹⁴. Сословная замкнутость делала русское духовенство (прежде всего среднерусское) одной из наиболее обособленных социальных групп в Европе («касты» — как нередко называли ее даже сами духовные начиная с середины XIX в.¹⁵).

12. Связь между областью приватного и жанром эпистолярного романа прослеживает Ю. Хабермас: «Когда к жанру обратился Руссо со своей “Новой Элоизой”, а затем и Гёте со “Страданиями юного Вертера”, эпистолярные романы хлынули неудержимым потоком. Территория субъективности, почти неизведанная в начале столетия, на его исходе осваивается уверенно и с удовольствием». Хабермас Ю. Структурная трансформация публичной сферы: исследования относительно категории буржуазного общества / под ред. М. Беляева; пер. В. И. Иванова. М.: Весь мир, 2016. С. 104.
13. Один из рецензентов замечает: «Когда-то издана была “Книга о должности пресвитерской”, написанная церковным языком и напечатанная славянскими буквами; но это сочинение для нашего времени очень недостаточно, и притом его почти невозможно достать в книжных лавках». Н. Р. [Рец.] Письма о должностях священного сана // Северная пчела. СПб., 1842. № 86 (17 апреля). С. 543. Очевидно, что «Книга о должности пресвитерской» — это искаженное название книги «О должностях пресвитеров приходских».
14. Freeze, G. L. (1977) *The Russian Levites*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 199–200.
15. Одним из наиболее ранних обличителей «кастовости» духовенства был еп. Порфирий (Успенский), который уже в 1846 г. писал: «Наше духовенство есть каста, и как каста имеет прирожденные пороки». Порфирий (Успенский), еп. Его цер-

Но направленность двух стратегий «воображения» идеального священника была принципиально различной. Если перед книгой 1776 года стоял вопрос «каким должен быть священник?» вне всякого временного контекста, то Стурдза пытался ответить на вопрос «Каким должен быть священник XIX века?». В эпоху европейских революций представление о том, что есть что-то прочное и не нуждающееся в конкретном историческом обосновании, было скомпрометировано.

«Современный священник»

Представление о том, что «нынешняя эпоха» или «современность» отделена от прошлого цезурой, своеобразным «историческим стеклом» в эпоху, когда Стурдза писал свой роман, было для России новым. Через это стекло «современный человек» смотрит на минувшее, и он в доверок ко всему обладает зеркальным эффектом, потому что, наблюдая прошлое через историческую перспективу, он видит себя. Размещение православного священника в лишь недавно открытый в России контекст «современности» — знаковое нововведение Стурдзы. Он делает это через многозначительное словосочетание: «священник XIX-го столетия»:

Священнику XIX-го столетия непременно должно облечься во всеоружие Божие, дабы устоять противу козней диавола, преображающегося в ангела света <...> Итак, рассмотрим, во-первых, что в наше время нужно знать священнику; во-вторых, сличив этот образец с тобой, мы узнаем чего в тебе недостает, и как восполнить дознанную недостаточность твоих познаний¹⁶.

«Священник XIX века» — это не просто описательная категория; в понятии «человек XIX века» распознается социальная идентификация определенного круга в пределах дворянского образованного сообщества, в значительной мере ориентированного на Запад, который и являлся источником «современности»¹⁷.

ковная программа // О возрождении Русской Церкви. Вышний-Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1905. С. 51 (48–52). «Субобществом в большом обществе» империи называет духовенство этой эпохи Б. Н. Миронов. Миронов Б. Н. Социальная история России. СПб., 2003. Т. I. С. 102.

16. Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. 1. С. 16.

17. «На смену “новой России” XVIII века приходит ощущение себя в европейской “со-временности” — понятие, которое развивается в XIX веке и входит в новый ба-

Ориентированного, разумеется, не означает «зависимого»; в случае просвещенного консерватора Стурдзы эта ориентированность заключалась скорее в способности давать равноценный ответ. И вместе с тем для духовного сословия, которое было в меньшей степени (само)соотносимо с западной культурой, подобная постановка проблемы была новой и таила в себе сложную проблему соотношения с прошлым — традицией, преданием. Представление о «священнике XIX века» было косвенно противопоставлено образу священника, который фигурировал на страницах существовавших в тот период нормативных текстов для духовенства и, прежде всего, упомянутой уже книги «О должностях пресвитеров приходских» — «от Слова Божия, Соборных Правил и учителей церковных сочиненной», как было сказано в ее названии.

Священник и мирянин

Создавая образ священника из «Писем», Стурдза руководствовался своим специфическим видением церковно-политических проблем, которые он наблюдал вокруг. В «Заметках о России», франкоязычном произведении, написанном по просьбе друга, переселившегося в Россию из одной из европейских стран¹⁸, Стурдза касается этой проблемы. Объясняя своему другу ситуацию в сфере религиозных институций в России, он упоминает о плачевном положении русского духовенства. В результате «деспотичной реформы» Петра сакральный характер священнослужителей оказался под вопросом, они лишились того «почтительного доверия», с которым верующие относились к ним прежде¹⁹. Государство установило «дуализм приказа и подчинения» (*dualisme*

зовый набор временных представлений». *Сдвижков Д. В.* Изобретение XIX века. Время как социальная идентичность // Изобретение века: Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия / ред. Е. А. Вишленкова, Д. А. Сдвижков. М.: НЛЮ, 2013. С. 28. И далее: «Общее свойство временной идентичности XIX века, которое стоит отметить <...> связано с логикой формирования сферы социального в Новое время как последствий распада некогда цельной христианской общности. Мышление нового пространства и времени строится на аналитической перспективе, извлечении положительного смысла из разделения и партикуляризации социального мышления». Там же.

18. Stourdza, A. (1858) "Notions sur la Russie", *Oeuvres posthumes, religieuses, historiques, philosophiques et littéraires. Notion sur la Russie. Mission du Kamchatka*. Paris: Dentu.

19. Ibid., p. 53.

du commandement et de l'obéissance) а инстанция, обеспечивающая применение «сдерживающей силы» (*pouvoir modérateur*) — то есть Церковь — была лишена власти. В связи с этим размножились всевозможные секты, участники которых, отделяясь от Церкви, были движимы «естественным чувством свободы» (*instinct de liberté naturel à l'homme*). Духовенство, безусловно, виновно в таком безрадостном положении вещей, но

их крайняя нищета, которая вынуждает их жить на случайные доходы, пожертвования, сниженные до самого низкого уровня, необходимость терпеть положение наемника, чтобы выжить, унижающая их положение в общественном мнении; наконец, недостаток регулярного образования, устранение которого началось только с 1810-х годов: все это освобождает русское духовенство от большей части вины, которую оно заслужило бы, если бы оно не имело в правительстве сообщника, гораздо более виновного, чем оно²⁰.

Стурдза, как и многие, кто смотрел на сословную ситуацию в России извне, видел проблему в том, что духовенство утратило свое положение соединительной ткани общества. Еще в 1760-х годах британский просветитель Джон Браун (1715–1766), чей проект государственных реформ был, по мнению Екатерины II, одним из наиболее перспективных, говорил, что священник должен занять такое положение, чтобы быть способным излечивать как неверие высших классов, так и варварство низших²¹. Стурдза также мыслит в этом направлении:

Яркий лоск светского просвещения, и утонченность нравов, загораждают пути ниспадающим свыше лучам небесного света. <...> При таковом расположении к Церкви людей из высших сословий и при невежестве простого народа, столь слабо приготовленного к принятию пищи духовной, как скорбен и тесен бывает подвиг проповедника, даже искусного и ревностного²².

В «Письмах» читателю предлагается очень подробный эпизод «обращения гордого умствователя»: призвав священника во время недуга, он сообщил, что «он уже несколько лет не бывал у исповеди и причастия Св. Тайн, потому что боится в руки

20. Ibid.

21. Kippis, A. (1760) "Brown (John)", *Biographia Britannica*. London: by W. and A. Strahan. Vol. 2., p. 670.

22. Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. 1. С. 196–197.

попасть священнику — невежде <...>, не умеющему дать удовлетворительного ответа ни на какие умственные сомнения». Отец Александр, который, очевидно, соответствовал всем притязаниям больного, тем не менее, перебил: «грешник исповедуется Богу, а не человеку <...> Вы требуете слишком много от служителя Церкви, даже самого ученого, если хотите, чтобы он, подобно совопроснику века сего, вступил в бесконечные прения о спасительных истинах со всяким человеком, отвергающим духовную власть над собой»²³. Больной решил зайти с другой стороны, переместив разговор о своих сомнениях в плоскость традиционной великопостной исповеди: «я хочу исповедаться пред вами». — Еще не пора, возразил я вполголоса, стараясь смягчить жесткость моего отказа. Подумайте сами, возможно ли пресвитеру именем Божиим разрешать грехи неверующего, доколе он пребывает в неверии?»²⁴.

Предприняв этот рискованный, как с чисто пастырской, так и с общественной точек зрения шаг, отец Александр уходит. Тем не менее, стратегически этот шаг оказался успешным — уже через некоторое время, в течение которого он посещает этого человека, в его мировоззрении происходит перелом. В какой-то момент наступает «обращение»: «он онемел, сидел неподвижен, лице его запылало, слезы из глаз брызнули; — он бросился обнимать меня, пал на колени перед Евангелием, — и мы несколько минут молились без слов, но единодушно и вкупе. Таково было начало обращения гордого умствователя»²⁵. Человек, «отвергающий духовную власть над собой», основываясь на доводах рассудка, возвратился в ограду Церкви, но сделал это по своей воле, при помощи убеждения священника, который с самого начала отверг всякие «властные полномочия», вплоть до власти «вязать и решить». Не комментируя историческую реалистичность такой ситуации по отношению к 1830–40-м гг., необходимо заметить, что она задавала новый горизонт пастырской работы, подразумевая полный пересмотр священником своего традиционного положения в социальной иерархии.

Священник Стурдзы действует в отношении «низших слоев» не менее изобретательно. В ходе одной из поездок в сельскую местность молодой священник Александр встречает отца Иоанна

23. Там же. С. 120–121.

24. Там же. С. 122.

25. Там же. С. 134.

и описывает в письме к старцу эту встречу. Если отец Александр служит в городе и призван явить читателю должное поведение городского священнослужителя, то отец Иоанн представляет собой идеального сельского батюшку. Он успешно справляется с нетривиальной задачей возбуждения церковной жизни в простом народе:

При самом вступлении моем на многолюдную и нравственно одичалую сельскую паству, я заметил, что прихожане мои привыкли смотреть на священника как на орудие церковных треб, лишенное сочувствия к скорбям и немощам их, а потому чуждое всякой ответственности за христианское их поведение²⁶.

Проповедь в их среде первоначально не удавалась, уподобляясь «сеянию на камени» — его «покорно слушали, но весьма слабо понимали». Тогда священник предпочел заняться «прилежным оглашением малолетних и юнош и девиц». Со временем и родители стали проситься на огласительные занятия отца Иоанна. 19 лет он занимался катехизацией сельской молодежи, доводя его до поры «вступления в список рабочих душ»²⁷. При том что его подопечные не удосуживались овладевать чтением и письмом, ведь в поместье не было школы. Да и то, как рассуждал отец Иоанн, надзор за школьным обучением должен всецело принадлежать священнику, и пределом познаний для селян является овладение «первыми началами чтения, чистописания и числения»²⁸. Результат, которого добился сельский пастырь, впечатляет:

Что всего дороже, советы мои приемлют и вне храма, и в домах, и во всех приключениях многотрудной деревенской жизни — потому что юное поколение чад моих привыкло понимать меня с детства, выросло под влиянием моим, и даже угадывает причины моего печального безмолвия, когда кто-либо из них провинился²⁹.

То, что вменял Стурдза священнику в отношении способа работы с народом, имеет много общего с просветительским проектом Ж.-Ж. Руссо, изложенном в романе «Эмиль, или О воспитании». Ключевая общая идея — глубокий пессимизм по отношению к способностям социальной среды взрослых людей измениться

26. Там же. Т. 2. С. 60.

27. Там же. С. 63.

28. Там же. С. 64.

29. Там же. С. 65.

к лучшему и, соответственно, стремление дать правильное воспитание детям. Христианин воспитывается с детства во взаимодействии со священником. В обратную сторону, именно знание чад с детства позволяет священнику стать буквально «их совестью» — тем, в чьем безмолвии угадывается собственная вина. Священник же должен предельно внимательно контролировать образовательную повестку, которая не должна выходить за рамки, где священник будет беспомощен прокомментировать то или иное новое знание с христианских позиций. Здесь ярче всего проявляется консерватизм Стурдзы и его глубокое разочарование просвещенческим проектом, ведь любой выход за эти рамки, любое неконтролируемое познание, фактически, может быть чревато появлением нового человека, «отвергающего духовную власть над собой».

Отношения глубокого доверия, которые вырабатывал священник Стурдзы — как на уровне городском, так и в сельском контексте — требовал пересмотра традиционного для духовенства способа материального снабжения. Священник не может требовать какого-либо «возмещения» от человека, чьей совестью он является. Поэтому старец весьма одобряет решение отца Александра трудиться на «гражданском» поприще: «Хвалу воздаю Господу, внушившему тебе мысль: частными занятиями восполнять скудость доходов твоих, нимало не обременяя бедных прихожан, которых усердие без сомнения умножится по мере такого бескорыстия»³⁰. Опыт сельского батюшки отца Иоанна — еще одного героя книги — оказывается еще более впечатляющим:

За посещение больных, причащение, соборование умирающих и оглашение малолетних о. Иоанн строго запретил и постоянно отвергает всякое воздаяние <...> При исправлении прочих духовных треб, как-то св. Крещения, Брака и чина погребения, равным образом и поминовения усопших, установлена особая кружка, или точнее устроен ковчежец³¹.

Отец Иоанн, тем не менее, не испытывает нужды: «введенный мной вольный сбор за духовные требы вовсе не уменьшил годового дохода, который по соразмерности равен доходам ближайших моих сослужителей»³². Но, кроме того, «хозяева, деты которых у него обучаются, наперерыв с плутами выходят на цер-

30. Там же. Т. 1. С. 72.

31. Там же. Т. 2. С. 72.

32. Там же. С. 73.

ковную землю, радостно вспахивают назначенный участок <...>. Уборка сена и хлеба также производится руками прихожан его»³³. В «годы тесноты, скорби и лишений», которые были общими для всех, в том числе и для служителей Церкви, прихожане отца Иоанна, в отличие от прочих, изъявляли «несравненно более готовности помочь его нуждам дружной работой или добровольной складкой»³⁴. Но и при приеме добровольной помощи отец Иоанн придерживается принципа, полностью устраняющего возможность какого-либо смущения: вменив «себе в долг, отклоняя частные дары, принимать, в случае крайности, одни лишь единокоренные пособия»³⁵.

Пользуясь всеобщим доверием, отец Иоанн выступает ходатаем перед помещиком «за утесненных». Внушения его почти всегда уважаются, особенно в силу того, что делаются втайне и потому что «он никогда не преступает пределов духовной власти»³⁶. В своей сельской общине отец Иоанн — предмет всеобщей преданности:

«Кого ни спросишь: у того сын спасен им от пожара, других утешил и призрел о. Иоанн во время повальной болезни, свирепствовавшей в деревне, или делился с ними последним куском хлеба в голодный год; далее молодой парень, незаконно назначаемый в рекруты, вымолен им у сельского общества и называет его отцом родным»³⁷. Пример отца Иоанна способствовал развитию солидарности в селе: «бывали примеры, что в сонме прежних учеников моих братья добровольно подвергали себя рекрутской повинности, выкупая собой родных»³⁸. Повествование о нестяжательности отца Иоанна завершается его словами, сказанными в ответ на недоумение молодого священника, почему столь заслуженного пресвитера не возводят на высшие степени: «можно ли чем возвысить или возвеличить человека, удостоенного дара Священства?»³⁹. Примечательно, что сам отец Иоанн не занимается распределением материальных благ. Очевидно, что это и не требуется в крестьянской общине — институте, выстроенном во-

33. Там же. С. 72.

34. Там же. С. 74.

35. Там же.

36. Там же.

37. Там же. С. 75.

38. Там же. С. 68.

39. Там же. С. 77.

круг отношений взаимного дарообмена. Тем не менее жизнь отца Иоанна, сошедшего со страниц романа Стурдзы, является, пожалуй, одним из наиболее ранних примеров «воображения» дарообмена в качестве специфически «священнического» экономического действия⁴⁰.

Священник в церковном сообществе

Помимо взаимодействия с мирянами, формат романа в письмах позволил Стурдзе подробно изобразить систему надлежащих взаимоотношений между священнослужителями.

Сама структура эпистолярного романа, выстроенного в виде переписки молодого священника (отца Александра) со своим духовным отцом, делает фигуру последнего обязательной для священника. Старец-наставник играет роль более значимую, чем просто конфидент в межпоколенческой переписке. Решение о принятии сана отец Александр всецело доверяет старцу:

Совет твой я приму как изречение воли Отца небесного. Он не хочет смерти грешника; Он не напрасно вверил меня с малолетства мудрому твоему водительству; Он же Всеблагий, возлюбивый меня в Сыне любви Своея, Господе нашем, начатое твоею рукою, тобою да совершит⁴¹.

В свою очередь, старец, не отвращаясь от самой переписки, указывает:

По воле Божией, мы розно с тобою живем; избери себе ближайшего опытного руководителя, с которым бы сердце твое расширялось, мысли яснили и душа изливалась свободно. <...> Часто бывай у духовного отца твоего, жаждай укоризны и с усилием покоряй ему волю свою. Ибо, если ты сам о себе свидетельствуешь, свидетельство твое ничтоже есть⁴².

Последняя рекомендация выглядит немного парадоксально и с очевидностью показывает, что для Стурдзы понятия «ста-

40. См. подробнее: Емельянов Н., Юдин Г. Структурная позиция священника в системах дарообмена // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 9–29.

41. Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. 1. С. 3.

42. Там же. С. 32, 34.

рец», «духовный отец», «опытный руководитель» суть синонимы, то есть «духовное отцовство» не является уникальным явлением и старец не притязает на сохранение за собой этого статуса по отношению к отцу Александру. Примечательно, что в самих заголовках писем Стурдза допускает разнообразие: «духовного отца к отцу Александру» и «старца к отцу Александру». Духовник у Стурдзы, в свою очередь, понятие более узкое и употребляется по отношению к исповедующему священнику. Впрочем, и оно подчас употребляется синонимично по отношению к понятию «духовный отец», что делает терминологическую картину текста неопределенной⁴³. Фигура духовного отца/духовника/старца, тесно взаимодействующего с молодым священником, структурно выводится из его «современного» состояния. Именно в контексте «современности» — ситуации утраты устойчивых и общепринятых ориентиров — такая фигура становится необходимым элементом жизни священника⁴⁴.

Но духовник — это не единственный участник круга священнослужителей, который появляется на страницах «Писем». На определенном этапе священник оказывается призван к более тесному взаимодействию с собратьями, особенно в контексте интенсивных процессов социального развития, наблюдаемых в XIX в. Выводом из его слов является то, что социальное служение Церкви в современном городе в принципе невозможно без интенсивного взаимодействия между священниками:

43. Так, старец пишет: «Малейшая погрешность со стороны Духовника может содаться душепагубною!», и далее «Отцы духовные, просите сих небесных даров — и вы несомненно получите их от Отца Светов». Там же. С. 153, 154. Неопределенность терминов духовной власти и, в частности, понятия «духовник», которое уже подчас коррелирует с понятиями «старец» и «духовный отец», отражает раннюю фазу распространения аскетической риторики на сферу мирского душепопечения: «при сохранении базового значения “исповедующий священник” к духовнику постепенно начинают предъявляться требования, отсылающие к монашеской традиции духовного руководства. Трансформация горизонта ожиданий от духовника не столько отражает эмпирическую реальность, сколько становится своеобразным конструированием будущего». Černý, A. (2020) “Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts”, *Slověne* 11(1–2): 149.

44. О связи между нахождением в гуще общественных отношений и необходимостью духовного руководства см.: «Стяжав проповедь и преподаванием в училищах некоторую известность, я более прежнего, почтеннейший наставник мой, чувствую нужду в руководителе, потому что сношения и связи мои с людьми распространились и умножились». Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. II. С. 78.

Чем долее поживешь на поприще деятельного Пресвитерства, тем чаще будешь встречать многообразные виды искушений и напастей, требующих от нас то скорой помощи, то долготерпеливого пользования. Быстрым кругообращением производительных сил в движениях промышленности, особенно в больших городах, многие вытесняются из круга общественного труда и работы <...> Ищи убо сподвижников себе между сослужителями твоими в священном подвиге водительства искушаемых и призрения убогих. Старайся склонить их к дружному действованию, посредством взаимных сообщений и совещаний о каждом несчастном случае⁴⁵.

Отдельно стоит обратить внимание на выражение «деятельное пресвитерство». С одной стороны, в нем читается противопоставление между «деятельным» и «обыденным» (не названным Стурдзой) способом священнического бытия. Но необходимо учесть, что ключевым направлением работы Стурдзы, еще со времен его юности, была дискуссия с католичеством и его русскими сторонниками. В этом смысле напрашивается параллель между указанным фрагментом и выражением современника Стурдзы — Чаадаева о том, что католичество имеет своим началом «начало деятельное, начало социальное»⁴⁶. Может создаться впечатление, что Стурдза выстраивает своего священника как некое отрицание текущего положения вещей — стремится предложить некий гибридный тип «священника», в котором православной форме соответствует католическое «деятельное» содержание. Не отвечая однозначно положительно или отрицательно на этот вопрос, можно отметить, что понятие «деятельного» интерпретируется Стурдзой иначе, нежели у Чаадаева. Ведь если у Чаадаева «начало деятельное», оно же «начало социальное», то у Стурдзы наряду с «деятельным пресвитерством» существует также «деятельное безмолвие»⁴⁷. Это последнее выражение, восходящее к свт. Григорию Богослову⁴⁸, характеризует способ жизни, не укладываю-

45. Там же. Т. II. С. 104.

46. Чаадаев П.Я. Статьи и письма / под ред. Б.Н. Тарасова. 2-е изд. М., 1989. С. 243.

47. «Дражайший наставник! Возможно ли мне иногда не позавидовать деятельному твоему безмолвию? Оно чуждо соблазнов мира и житейских забот. Под кровом мирной обители вы находите все выгоды уединения и общежития, согласенные святой привычкой и вольным послушанием». Там же. Т. I. С. 85.

48. «С ними беседуя, великий Афанасий, как и для всех других был посредником и примирителем, подражая умиротворившему кровью Своею то, что было разлу-

щийся в традиционное различие между «деятельным» и «созерцательным». Для Стурдзы «деятельное пресвитерство» — это не характеристика активной общественной позиции, но скорее готовность к жертве и действию, среди вариантов которого существенным является действие «безмолвное», то есть молитвенное. Проблема «деятельного пресвитерства» и его соотношения с молитвенным деланием во весь рост стала в России гораздо позднее, уже в начале XX в., когда становление «типа современных пастырей» стал уже наблюдаемым явлением⁴⁹.

Сколь providенциальным, столь и неожиданным для рубежа 30–40-х гг. XIX в. выглядит явление, которое Стурдза описывает во втором томе. Молодой священник отчитывается своему старцу:

Мы собираемся к архипастырю по пятницам, и у него проводим несколько вечерних часов в разговорах, занимательных для ума и неизреченно питательных для духа. Ибо повествования красноречивого Илариона сменяются вопросами и рассуждениями архипастыря; разговор делается общим; каждый из нас непринужденно рассказывает о замечательных случаях по своей пастве, смело предлагает свои недоумения, и получает вразумление. Ты легко представишь себе, отче, сколько мирные беседы сии доставляют нам пользы и удовольствия, в вожденном союзе честного пресвитерства с иерархом⁵⁰.

Стурдза не осведомляет читателя о какой (из около 40 на тот момент) епархии Российской Церкви идет речь. Однако, по всей видимости, речь идет о Киеве⁵¹ — одной из самых крупных епар-

чено (ср. Кол. 1, 20), так примиряет и пустынножительство с общежитием, показав, что и священство совместимо с любомудрием, и любомудрие имеет нужду в тайноводстве; ибо в такой мере согласил между собой то и другое и соединил в одно как безмолвное делание, так и деятельное безмолвие (καὶ πρᾶξις ἡσυχίας, καὶ ἡσυχία ἐν τῷ πράξει), что убедил поставлять монашество более в благонравии, нежели в телесном удалении от мира». Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2007. Т. I. С. 268.

49. Василий (Бажанов), иер. Желателен ли тип современных пастырей как общественных деятелей // Тамбовская Епархиальная Ведомости. Тамбов, 1914. № 16–17. С. 310–314. См. также: Scarborough, D. L. (2012) *The White Priest at Work: Orthodox Pastoral Activism and the Public Sphere in Late Imperial Russia*, pp. 39–52. Diss. PhD. Washington, DC: Georgetown University.

50. Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. II. С. 110.

51. Стурдза использует шифр «К...в» для обозначения города, где живет отец Александр.

хий того времени, в которой к 1859 г. имелось 1078 приходов⁵². Ее епархиальный архиерей с 1837 г. — свт. Филарет (Амфитеатров), который был, по всей видимости, вторым иерархом (после свт. Филарета Дроздова) по степени своего влияния на церковную и государственную политику. Пресвитерство Киевской епархии, с 28,1% выпускников семинарий на 1836 г., было одним из наименее образованных в империи⁵³. Ежедневными занятиями епархиального архиерея в этой ситуации были осуществление взаимодействия со Св. Синодом, разрешение множественных конфликтных ситуаций, в которых оказывалось вверенное ему духовенство, суждения по поводу священнических злоупотреблений. Если и мог позволить себе собрания преосвященный Филарет, то лишь с кругом начальствующих в духовной академии и иными духовными интеллектуалами⁵⁴. Тем не менее, представление о том, что еженедельные совещания архиерея с избранным кругом духовенства, да еще и посвященные разбору пастырских ситуаций, является невероятным не только для России; несомненно, такой формат был бы нереалистичным и для Западной Европы, равно как и для Молдавии и Греции — культурных контекстов, хорошо знакомых Стурдзе⁵⁵. Кажется,

52. Freeze G. L. (2014) *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton: Princeton University Press, p. 91.

53. Для сравнения в Московской епархии доля образованных священников составляла 73,6%, в Санкт-Петербургской — 52,2%. Ibid. P. 156.

54. «Воспользовавшись случаем, когда собирались к нему начальствующие и профессора Академии монашествующие и другие, попросту на домашний обед, [митр. Филарет] завел речь о предметах, близких к сказанному, и наконец поставив вопрос, как раз тот же самый, каким задавался о. Феофан, вдруг обратился к последнему: «А ну-ка, отче, как бы ты решил этот вопрос по твоей велемудрой науке?! Когда о. Феофан начал было повторять свое мнение, высокопр. Филарет обычным простодушным тоном сказал ему: эх отче-отче Феофане!...» *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященный Филарет в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, и его время. В 3 т. Казань: тип. Окружного штаба, 1888. Т. III. С. 168.

55. Хотя, безусловно, имели место форматы похожие, в которых Стурдза мог черпать вдохновение. Так, например, устав католического епархиального дома святого Карла предполагает еженедельное «духовное собеседование», в котором участвуют священники, проживающие в доме. (1844) «*Règlement de la maison Saint-Charles*», *Circulaire de monseigneur l'évêque de Saint-Brieuc à son clergé*. Saint-Brieuc: L. Prud'Homme, p. 36. Церковные конференции для священников с самого начала стали оружием Контрреформации наряду с семинариями. Во Франции XIX в. церковные конференции стали повсеместным явлением, часто именно епископ был их инициатором, но содержание этих конференций было в большей степени образовательным, нежели пастырским. Martinazzo, E.

что выяснению происхождения идеи об этих своеобразных пастырских семинарах может способствовать фрагмент из одного из биографических исследований, посвященных Стурдзе. Примерно в 1837 г.:

«В Берлине Александр Скарлатович <...> встретя молодых своих родственников [молдован], прибывших туда для образования, он удосужился по пятницам беседовать с ними о едином на потребу, из чего составились *Etudes religieuses, historiques et morales*»⁵⁶.

Если допустить, что, действительно, Стурдза воображал желательный для священников формат взаимодействия с архиереем по мотивам собственных собеседований с молодыми родственниками, становится понятна стратегия Стурдзы в целом, выявляющая в нем, пожалуй, наиболее деликатного, но и одновременно наиболее решительного «богослова-мирянина» своей эпохи. Как отмечает прот. Павел Хондзинский, Стурдза «очевидно, поддерживал разделение Церкви на “учащую” и “учимую”»⁵⁷ — что, впрочем, не мешало ему почерпнуть в самом себе художественный образ архиерея, представив его в качестве искомого, хотя и со всей очевидностью недостижимого.

Заключение

Возможно, роман Стурдзы был далек от исторической реальности. Прежде всего, его можно было бы укорить в своеобразной «сословной слепоте» — в нем совершенно нивелируется то колоссальное культурное размежевание между духовным и иными сословиями, которое сформировалось к 1840-м годам и которое

(2010) “Les conférences ecclésiastiques et la réforme des prêtres des paroisses du diocèse de Toulouse au XVIIe siècle”, *Annales du Midi* 122(269): 5–22; Boutry, P. (2007) “Les conférences ecclésiastiques au XIXe siècle”, *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 93(1): 51–69.

56. *Неофит (Неводчиков), архиеп.* Краткое сведение о жизни и трудах А. С. Стурдзы. Одесса: Гор. тип., 1854. С. XV–XVI. Относительно Молдавии, родного для Стурдзы региона, можно сказать, что здесь дистанция между приходским духовенством и епископатом была не меньше, чем в России. Уровень образования священников был еще ниже, чем в России, а епископы были вовлечены в решение преимущественно политических вопросов, являясь этническими греками. См.: Leustean, L. N. (ed.) (2014), *Orthodox Christianity and nationalism in nineteenth-century southeastern Europe*, pp. 102–105. N.–Y.: Fordham Univ Press.

57. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 95.

продолжало нарастать и становилось все более заметным во второй половине XIX в. Однако, по всей видимости, именно это было задачей Стурдзы — представить священника в сообществе, где культурные границы оказались преодолены. Говоря об историках мирских и церковных, пишущих о Церкви, Стурдза замечает, что первые «изображают духовный чин вообще, как касту, искони враждебную успехам человеческого разума; мы описываем град Божий, приосеняющий все племена»⁵⁸. Но его священник, который и должен был быть «всем для всех» и во все времена, был не внеисторичным, а проективным — и именно в этом смысле «современным». Стурдза видел едва намечавшуюся в обществе ту или иную тенденцию, например, намечающуюся урбанизацию, со всеми сопутствующими ей социальными эффектами, проецировал ее дальнейшее развитие и предполагал каким бы мог быть «церковный ответ» — в данном случае, «дружное действование» духовенства при оказании помощи нуждающимся. Стирание границ (в т.ч. сословных), которое случится много позже и которым будет характеризоваться в большей степени XX век — это один из элементов, делающих чтение романа Стурдзы очень современным. Священник и аристократ, священник и епископ, священник и духовник, священник как педагог, священник как организатор общественной работы, священник в эпицентре дарообмена — все эти коммуникативные ситуации были вообразены Стурдзой, хотя, вероятно, не все из них были возможны в окружавшей его историко-культурной ситуации. Источником для воображения, как показывает исследование, могла быть ситуация совершенно отвлеченная и от клерикального быта, и от исторического опыта — как в случае с беседами у епископа и беседами самого Стурдзы. Но пастырские семинары, удивительно похожие на ту встречу с епископом, которую изображает Стурдза, стали частью церковной жизни в России лишь недавно, не раньше, чем произошло колоссальное увеличение числа епархий Русской Церкви, и когда к осознанию желательности схожего формата пришло церковное священноначалие⁵⁹.

58. Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. Т. II. С. 20.

59. См.: Патриарх Кирилл о пастырских семинарах: «Отмечу необходимость пастырских семинаров, которые периодически проводятся в викариатствах. Нередко, правда, эти семинары больше походят на лекцию викария или приглашенного гостя. Между тем важно, чтобы священники обменивались опытом по актуальным

Библиография / References

- Аксаков И. С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. В 3 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 1: Письма 1838–1849 гг.
- Бухарев А. М. О православии в отношении к современности. СПб.: Тип. Торгового дома С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и К°, 1860.
- Василий (Бажанов), иер. Желателен ли тип современных пастырей как общественных деятелей // Тамбовския Епархиальные Ведомости. Тамбов, 1914. № 16–17. С. 310–314.
- Виноградов В. В. История слов: Ок. 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М., 1999.
- Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2007. Т. I.
- Домникова Г. М. Александр Скарлатович Стурдза (опыт характеристики) // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 2002. Т. 4. С. 250–278.
- Емельянов Н., Юдин Г. Структурная позиция священника в системах дарообмена // Социологическое обозрение. М.: НИУ ВШЭ, 2018. Т. 17. № 3. С. 9–29.
- Иннокентий (Пустынский), иером. Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1899.
- Кирилл (Гундяев), патр. Важно, чтобы священники обменивались опытом по актуальным вопросам пастырской практики. 22.12.2016. [https://priest.today/news/patriarch_kirill_o_pastirskih_seminarah, доступ от 13.12.2023].
- Лютко Е. «О должностях пресвитеров приходских» в контексте Синодальной эпохи // Доклад на семинаре «Современные проблемы богословия священства» 20.02.2016 г. [URL:] https://www.academia.edu/116795458/_О_должностях_пресвитеров_приходских_в_контексте_Синодальной_эпохи [доступ 04.04.2024].
- Маслов Б. П. От долгов христианина к гражданскому долгу (очерк истории концептуальной метафоры) // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / под ред. В. М. Живова. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 201–270.
- Минаков А. Ю. А. С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. № 1. С. 176–194.
- Н. Р. [Рец.] Письма о должностях священного сана // Северная пчела. СПб., 1842. № 86 (17 апреля). С. 543.
- Неофит (Неводчиков), архиеп. Краткое сведение о жизни и трудах А. С. Стурдзы. Одесса: Гор. тип., 1854.
- Парфений (Сопковский), еп., Георгий (Конисский), архиеп. О должностях пресвитеров приходских от Слова Божия, Соборных Правил и учителей церковных сочиненная. СПб.: Синодальная типография, 1776.

вопросам пастырской практики. При такого рода встречах, в известной мере, уместны прения участников». Кирилл (Гундяев), патр. Важно, чтобы священники обменивались опытом по актуальным вопросам пастырской практики. 22.12.2016 [https://priest.today/news/patriarch_kirill_o_pastirskih_seminarah, доступ от 13.12.2023].

- Парсамов В. С. (2004) *Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи*. Саратов: Изд-во Саратовского университета. Порфирий (Успенский), еп. Его церковная программа // О возрождении Русской Церкви. Вышний-Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1905. С. 48–52.
- Сдвижков Д. В. Изобретение XIX века. Время как социальная идентичность // Изобретение века: Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия / ред. Е. А. Вишленкова, Д. А. Сдвижков. М.: НЛЮ, 2013. С. 15–39.
- Сергий (Василевский), архим. Высокопреосвященный Филарет в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, и его время. В 3 т. Казань: тип. Окружного штаба, 1888. Т. III.
- Стурдза А. С. Письма о должностях священного сана. М.: Синодальная типография, 1861. Т. 1.
- Стурдза А. С. Ручная книга православного христианина / перевод с греч. С. Дестунис. СПб.: Тип. К. Крайя, 1830.
- Филарет (Гумилевский), свт. Обзор русской духовной литературы. 862–1863. Кн. 2. СПб., 1884.
- Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. 1885. Т. 3.
- Хабермас Ю. Структурная трансформация публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / под ред. М. Беляева; пер. В. И. Иванова. М.: Весь мир, 2016.
- Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.
- Чаадаев П. Я. Статьи и письма / под ред. Б. Н. Тарасова. 2-е изд. М., 1989.
- “Règlement de la maison Saint-Charles” (1844), *Circulaire de monseigneur l’évêque de Saint-Brieuc à son clergé*. Saint-Brieuc: L. Prud’Homme.
- Boutry, P. (2007) “Les conférences ecclésiastiques au XIXe siècle”, *Revue d’histoire de l’Eglise de France* 93(1): 51–69.
- Černý, A. (2020) “Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts”, *Slověne* 11(1–2): 149–167.
- Freeze, G. L. (1977) *The Russian Levites*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freeze, G. L. (2014) *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton: Princeton University Press.
- Ghervas, S. (1999) *Alexandre Stourdza (1791–1854). Un intellectual orthodoxe face à l’Occident*. Genève: Ed. Suzanne Hurter.
- Ghervas, S. (2008) *Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l’Europe de la Sainte-Alliance*. Paris: Honoré Champion.
- Kippis, A. (1760) “Brown (John)”, *Biographia Britannica*, pp. 653–674. London: by W. and A. Strahan. Vol. 2.
- Leustean, L. N. (ed.) (2014) *Orthodox Christianity and nationalism in nineteenth-century southeastern Europe*. N.–Y.: Fordham Univ Press.
- Martinazzo, E. (2010) “Les conférences ecclésiastiques et la réforme des prêtres des paroisses du diocèse de Toulouse au XVIIe siècle”, *Annales du Midi* 122(269): 5–22.
- Mosin, O. (2019) *Umanismul filosofiei creștine în opera lui Alexandru Scarlat Sturza*. Teză de doctor în filosofie. Chișinău: USM.

- Scarborough, D. L. (2012) *The White Priest at Work: Orthodox Pastoral Activism and the Public Sphere in Late Imperial Russia*. Diss. PhD. Washington, DC: Georgetown University.
- Stourdza, A. (1858) "Notions sur la Russie", *Oeuvres posthumes, religieuses, historiques, philosophiques et littéraires. Notion sur la Russie. Mission du Kamchatka*. Paris: Dentu.

От Казани до Грозного: как экзистенциальная безопасность делает людей менее религиозными (на примере республик Поволжья и Северного Кавказа)

АРТУР У. МУСАЕВ

Рекомендация для цитирования:

Мусаев А. У. От Казани до Грозного: как экзистенциальная безопасность делает людей менее религиозными (на примере республик Поволжья и Северного Кавказа) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 224–254.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-224-254>

For citations:

Musaev, A. U. (2024) "From Kazan to Grozny: How Existential Security Makes People Less Religious (the Cases of Volga and North Caucasus Republics of Russia)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 224–254.
<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-224-254>

Поступила в редакцию: 13.03.2024;
прошла рецензирование: 16.05.2024;
принята в печать: 16.09.2024.

Received: 13.03.2024; Revised: 16.05.2024;
Accepted for publication: 16.09.2024.

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.

НИУ ВШЭ (Москва, Россия).

a.musaev@hse.ru

ORCID: 0009-0003-7533-4507

В статье на примере мусульманских регионов России (Северный Кавказ и Поволжье) проверяется культурная гипотеза эволюционной теории модернизации Р. Инглхарта и К. Вельцеля о снижении религиозности вследствие увеличения ощущения экзистенциальной безопасности. На данных опроса, проведенного в онлайн-сообществах, мы демонстрируем, что классическая идея эволюционной теории модернизации о большей секуляризации в более богатых регионах работает и для российских регионов с мусульманским большинством. Татарстан и Башкирия оказываются менее религиозными как по показателям субъективной религиозности (самоидентификации и важности Бога в жизни) и объективной религиозности (пост, частота молитв и посещение мечетей), тогда как регионы Северного Кавказа (Чечня, Ингушетия, Дагестан, Карачаево-Черкесия) демонстрируют противоположные черты. Более того, мы показываем, что субъективная религиозность респондентов оказывается сильно выше, чем объективная религиозность. Индекс объек-

тивной религиозности оказывается подходящим инструментом для измерения религиозности в мусульманских обществах, объясняя до половины вариации в субъективной религиозности, а социальный класс респондента (доход, возраст и образование), доля русского населения и этническая гомогенность, а также экономическое положение региона тоже оказываются связаны с религиозностью, что еще раз подтверждает гипотезу о связи секуляризации с модернизацией.

Ключевые слова: религиозность, модернизация, секуляризация, ислам, мусульманские регионы, объективная и субъективная религиозность

From Kazan to Grozny: How Existential Security Makes People Less Religious (the Cases of Volga and North Caucasus Republics of Russia)

Artur U. Musaev

HSE University (Moscow, Russia). a.musaev@hse.ru

ORCID: 0009-0003-7533-4507

The author tests the cultural hypothesis of the evolutionary theory of modernization by R. Inglehart and K. Welzel using the cases of Muslim regions of Russia (North Caucasus and Volga region). Based on survey data from online communities, the author demonstrates that the classic idea of the theory about greater secularization in richer regions also works for Russian Muslim-majority regions. Tatarstan and Bashkiria turn out to be less religious both in terms of subjective religiosity (self-identification and the importance of God in life) and objective religiosity (fasting, frequency of prayers and visiting mosques), while the regions of the North Caucasus (Chechnya, Ingushetia, Dagestan, Karachay-Cherkessia) show the opposite trend. Moreover, the subjective religiosity of respondents turns out to be much higher than the objective religiosity. At the same time, the index of objective religiosity turns out to be a suitable instrument for measuring religiosity in Muslim societies, explaining up to half of the variation in subjective religiosity. The social class of the respondents (income, age and education), the share of the Russian population and ethnic homogeneity, as well as the economic situation of the region, are also correlated with religiosity, which once again confirms the hypothesis of the above theory.

Keywords: religiosity, modernization, religious commitment, Islam, Muslim regions, objective and subjective religiosity, secularization

Введение

В СОВРЕМЕННЫХ социальных науках существует множество исследований, связанных с религией, религиозностью и воздействием, которое эти явления оказывают на жизнь людей. Социолог П. Бергер предрекал закат религии в конце XX и начале XXI века, однако этого так и не произошло¹. Исследователи фиксируют упадок религиозности в большинстве развитых стран, однако полностью религия нигде не исчезла². Современные тенденции описываются скорее в терминах постсекулярности, когда религиозность и религия не исчезают полностью, а трансформируются во многих обществах в явления, которые больше отвечают современным реалиям³. Более того, ряд стран, в частности исламского мира, все еще остается очень религиозным как в плане самоидентификации, так и в отношении религиозных практик⁴.

В российском контексте исследователи часто говорят о номинальной религиозности, когда люди относят себя к определенной конфессии, но не верят в Бога или не соблюдают большинство религиозных практик (от поста до посещения церкви)⁵. Однако в России также есть регионы, которые сильно отличаются в этом отношении от средних показателей по стране. Это регионы России с мусульманским большинством населения: Татарстан, Баш-

1. Berger, P. (2001) "Sociology: a Disinvitation?", in S. Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*, pp. 193–204. New Brunswick; L.: Transaction Publishers.
2. Inglehart, R. F. (2020) *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?*. Oxford University Press.
3. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32; Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.
4. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития; Moaddel, M. (2009) "The Iranian Revolution and its Nemesis: The Rise of Liberal Values among Iranians", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29(1): 126–136.
5. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. М.: Юнити-Дана, 2008; Филатов С., Лункин Р. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Россия и мусульманский мир. 2005. № 42(10). С. 42–53.

кирия, Чеченская Республика, Ингушетия, Дагестан, Карачаево-Черкесия и Кабардино-Балкария⁶.

Существующие теории модернизации предполагают, что с процессом социально-экономического развития происходит секуляризация, то есть религия становится менее важной для людей в личной и общественной жизни. Однако эмпирические данные по некоторым мусульманским регионам России показывают, что несмотря на десятилетия экономического роста и улучшения уровня жизни, которые приводят к росту ощущения экзистенциальной безопасности, в них все еще наблюдается высокий уровень религиозности⁷.

Таким образом, высокий уровень религиозности в регионах России с мусульманским большинством населения на первый взгляд противоречит гипотезе о секуляризации. Добавим к этому, что высокий уровень религиозности в мусульманских сообществах как в мусульманских странах, так и в регионах проживания мусульманского большинства в неисламских странах, часто приводится как опровержение теории секуляризации, так как религиозность не снижается в ответ на увеличение уровня благосостояния⁸.

В настоящем исследовании мы попытаемся доказать обратное. Секуляризация как процесс снижения роли религии в жизни общества происходит как на уровне стран, так и внутри стран, в которых происходит экономический рост, делающий жизнь людей более безопасной и предсказуемой. В ситуации тревоги и отсутствия гарантии собственной безопасности люди нуждаются в стабильных и традиционных религиозных правилах, однако улучшение условий существования снижает эту потребность⁹.

Мы пытаемся выявить связь между уровнем религиозности в регионе и уровнем экономического развития. Мы считаем, что, несмотря на потенциально высокий уровень религиозности в му-

6. Pew Research Center (2011) "The Future of the Global Muslim Population". *Projections for 2010–2030* [https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf, accessed on 24.12.2024].

7. Ситников А. В., Романов М. В., Одаев Т. Х. Религиозность в Чеченской Республике и ее влияние на социальные институты и институты власти // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2019. № 150(2). С. 262–288.

8. Inglehart, R. F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?*

9. Там же.

сульманских регионах России, они следуют тем же тенденциям, что и остальная часть страны.

Как мы покажем далее, предыдущие исследования регионов России с мусульманским большинством населения концентрировались преимущественно на проблеме внутри отдельного региона, а не кросс-региональных сравнениях.

В нашем исследовании мы используем данные онлайн-опроса по семи регионам России с мусульманским большинством населения. Мы стремимся понять, действительно ли указанные кейсы противоречат гипотезе модернизации¹⁰. Для этого мы используем данные как об субъективной религиозности (самоидентификации человека себя как религиозного и важность для него Бога), так и об объективной религиозности (различные религиозные практики: пост, посещение мечетей, частота молитв).

Работа состоит из следующих частей: обзор литературы, включающий обзор ключевых современных теорий и подходов к анализу религии, а также специфики рассматриваемых регионов РФ и методики измерения религиозности; эмпирическая часть, которая включает описание данных, методы сбора и анализа, а также непосредственно сам анализ; в заключительной части будут представлены некоторые методологические и концептуальные ограничения.

Подходы к изучению места и роли религии в обществе

Секуляризация — один из ключевых аспектов модернизации. Классические авторы, фокусирующие внимание на последствиях модернизации в XVIII–XIX вв., обращали внимание на снижение роли религии в общественной жизни, прогнозируя дальнейший упадок или полное исчезновение¹¹. В современных исследованиях схожие взгляды поддерживаются в рамках когнитивных теорий, объясняющих религию и упадок религиозности. В основе лежит

10. Ситников А. В., Романов М. В., Одаев Т. Х. Религиозность в Чеченской Республике и ее влияние на социальные институты и институты власти.

11. Вебер М. Протестантская этика и «дух капитализма» // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991; Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала. Москва: Политиздат, 1969; Eisenstadt, S. (1966) *Modernization: Protest and Change and Development*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

тезис о связи между ростом уровня жизни и образования и снижением уровня религиозности¹².

Полного исчезновения религии не случилось. Напротив, многие исследователи обращают внимание на рост религиозного фундаментализма в разных странах. Эти процессы получили название «десекуляризация». Некоторые авторы оппонируют тезису о секуляризации, замечая, что за пределами западных стран произошло небывалое «религиозное возрождение»¹³. Более того, секуляризация понимается как модернистский концепт, который совершенно не учитывает особые культурно-исторические контексты незападных обществ¹⁴.

Другая оппозиция теории секуляризации — теория религиозных рынков¹⁵. Авторы предполагают, что большая религиозность в США по сравнению со странами Европы обусловлена наличием конкуренции. Церкви с большой историей имеют монополию на представительство религиозных интересов, что, по рыночной логике, снижает качество предложения религиозных услуг. Протестантские церкви, на примере США, напротив, конкурируют за потребителя, делая предложение более качественным и повышая спрос.

Еще один подход, критикующий классическую модель секуляризации, это теория религиозной индивидуализации¹⁶. Этот

12. Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина нон-фикшн, 2021; Baker J. O., Smith B. G. (2009) "The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated", *Social Forces* 87(3): 1251–63; Smith, C. (2009) *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. New York: Oxford University Press.
13. Gorski, P., Altinordu, A. (2008) "After Secularization?", *Annual Review of Sociology* 34(1): 55–85.
14. Evans, J., Evans, M. (2008). "Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative", *Annual Review of Sociology* 34(1): 87–105; Smith, C (ed.) (2003) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University California Press.; Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернность. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
15. Regnerus, M. D., Smith, C. (1998) "Selective Deprivatization Among American Religious Traditions: The Reversal of The Great Reversal", *Social Forces* 76(4): 1347–1372; Sherkat, D., Ellison, C. (1999) "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion", *Annual Review of Sociology* 25(1): 363–94; Stark, R., Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University California Press; Warner, S. R. (1993) "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological, Study of Religion in the U.S.", *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.
16. Baumsteiger, R., Chenneville, T., McGuire, J. F. (2013) "The Roles of Religiosity and Spirituality in Moral Reasoning", *Ethics & Behavior* 23(4): 266–277.

подход предполагает не уменьшение роли религии в развитых странах, а смену формы, или деинституционализацию. Конвенциональная религия, к которой относит себя большинство населения, включающая единую церковь и общину, меняется на различные индивидуальные формы духовного восприятия или традиционные веры предков¹⁷.

Эволюционная теория модернизации и теории секуляризации

В нашем исследовании мы придерживаемся подхода к секуляризации в его культурном варианте, который является частью эволюционной теории модернизации. Мы считаем, что стабильный экономический рост приводит к росту чувства безопасности в развитых странах, что, в свою очередь, ведет к падению уровня религиозности. Это связано с тем, что на протяжении большей части человеческой истории безопасность не была данностью, а религия обеспечивала уверенность людей в будущем и была инструментом поддержки¹⁸.

Принципиальное отличие нашего подхода от более классических подходов к секуляризации в том, что она объясняется не процессом модернизации как таковым или достижениями науки и образования, а именно уровнем чувства экзистенциальной безопасности (existential security), что предполагает нелинейность этого процесса и возможность отката обратно в условиях различных кризисов, таких как война, экономическая депрессия или различные природные катаклизмы¹⁹.

Мы принципиально несогласны со многими выводами в рамках других подходов, описанных выше. Говоря о теории религиозного возрождения, подчеркивается, что количество религиозных людей в мире в последние десятилетия выросло. Однако этот вывод касается только развивающихся стран, где наблюдается высокий уровень рождаемости, относительно высокая младенческая смертность и безопасность не является гарантированной. В развитых странах, в свою очередь, секуляризация за последние десятилетия только ускорилась, как, например, в странах Восточной Европы (Чехия, Польша, Словения)²⁰.

17. Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос. 2005. № 50(5). С. 23–40.

18. Инглхарт Р., К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.

19. Inglehart, R. F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*

20. Инглхарт Р. Культурная Эволюция. М.: Мысль, 2018; Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. London: Blackwell.

Теория религиозных рынков во многом была призвана объяснить особое положение США как развитой страны с высокой религиозностью. В отличие от большинства стран Европы, а также других англоговорящих стран, таких как Великобритания, Австралия и Канада, в США социальные гарантии были гораздо ниже (общедоступная медицина и образование), что создавало чувство незащищенности. Однако экономический рост и в Америке привел к чувству большей безопасности. Это привело к тому, что за последние десять лет в США наблюдается самое большое падение уровня религиозности, несмотря на отсутствие религиозных монополий и конкуренцию между церквями²¹. Более того, другие эмпирические исследования показывают, что существуют положительная связь между наличием государственной религии и частотой посещения религиозных служб, что прямо противоречит теории религиозных рынков²².

В свою очередь, теория религиозной индивидуализации и замена религии духовностью не противоречат, по нашему мнению, тезису о секуляризации. Духовность как индивидуальное мироощущение и поиск смысла жизни не идут в дополнение к существующим религиям, а приходят ей на смену²³.

Более сильным аргументом против универсальности теории секуляризации является высокая религиозность в мусульманских сообществах. Для порядка 10 мусульманских стран, по которым были доступны данные временных рядов, среднее значение «важности Бога в жизни человека», которое измерялось от 1 до 10, где 10 — очень важен, составляло порядка 9,45 для всех стран с колебаниями от 8,67 для Азербайджана до 9,96 для Египта. При этом за временной промежуток более пятнадцати лет изменения были незначительны²⁴. Мы считаем, что такой высокий уровень религиозности объясняется не только низким уровнем экономического развития большинства стран с мусульманским большинством, но и прямой опасностью для жизни и здоровья человека в случае его нерелигиозности, выражаемой публично. Не менее важ-

21. Inglehart, R. F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*

22. McCleary, R. M., Barro, R. J. (2019) *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging*. Princeton University Press.

23. Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press; Inglehart, R. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*; Zuckerman, P. (2008) *Society Without God. In Society Without God*. New York University Press.

24. Inglehart, R. F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*

ным также является тот факт, что в список рассмотренных стран не входят нефтяные монархии Персидского залива, где уровень экономического развития в последние десятилетия достиг показателей развитых стран Запада.

Мы также считаем, что сравнение регионов с мусульманским большинством в России, преимущественно немусульманской стране, позволит в некоторой степени увидеть более реальную картину того, как работает теория секуляризации. Мы понимаем, что нерелигиозность в контексте мусульманских регионов тоже табуирована, однако полагаем, что именно влияние институтов государства, которое формировалось под влиянием христианства долгое время, имеет большее влияние на условия жизни и ценности людей, независимо от местной, региональной культуры и религии. Исходя из этого, мы ожидаем увидеть результаты, отличные от тех, которые мы видим, сравнивая именно страны с мусульманским большинством населения²⁵.

Критика рассматриваемого подхода к секуляризации направлена на ограничение понимания религиозности как «социо-психологического феномена — просто реакции на условия экзистенциальной материальной неуверенности»²⁶. В своей работе Х. Казанова также пишет о сложности интерпретации низкого уровня религиозности в странах Юго-Восточной Азии. В большинстве из них безопасность не является гарантированной. При этом высокие значения религиозности наблюдаются в Соединенных Штатах, которые являются страной с высоким уровнем доходов²⁷.

Существует также критика самого понятия секуляризации и секуляризма в отношении ислама. Т. Асад в своей работе критикует попытку использования этих концептов в отношении мусульманских сообществ как «западноцентричных», не являющихся нейтральными, а часто являющихся элементами политического контроля и власти. С другой стороны, возникнув после Реформации и Просвещения в определенном контексте, эти идеи часто переносятся на исламские сообщества, где религия не отделялась от остальных сфер общества, а всегда была с ними тесно пе-

25. Инглхарт Р., К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.

26. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 4(36). С. 143–174.

27. Там же.

реплетена, что делает ее просто неподходящей для анализа этих групп²⁸. Мы же считаем, что религия выполняет схожие функции для всех обществ, в которых безопасность не является гарантированной. Таким образом, мы подчеркиваем универсальную функцию религии, которая становится все менее необходимой по мере увеличения ощущения экзистенциальной безопасности в разных сообществах.

Далее мы рассмотрим определенный региональный контекст мусульманских регионов России, а также специфику измерения религиозности в мусульманских сообществах.

Методология

Измерение объективной и субъективной религиозности

Как отмечают многие авторы, эмпирические исследования религиозности проводятся преимущественно на материале христианских обществ. Все большую популярность приобретают исследования иных деноминаций, например, ислама²⁹. В рамках современной социологии ислама авторы фокусируются на разных аспектах, среди них проблемы прав женщин, религиозных меньшинств, а также измерение религиозности³⁰.

Интерес к исламу также обусловлен высоким уровнем религиозности в странах, где мусульмане составляют большинство населения³¹. Этот аргумент часто приводится как пример того, почему сама теория секуляризации неприменима к мусульманским сообществам³².

Некоторые авторы акцентируют внимание на том, что, в отличие от привычного в христианских обществах представления о разделении религии (церкви) и государства, в исламских обществах такого разделения не было и нет³³. По этим причинам само применение секуляризации как частного аспекта теории модер-

28. Asad T. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность.

29. Penny, E. (2012) "A Cultural Sociology of Religion: New Directions", *Annual Review of Sociology* 38(1): 247–265.

30. Kurzman, C. (2019) "Sociologies of Islam", *Annual Review of Sociology* 45(1): 265–277.

31. Inglehart, R. F. *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*

32. Asad T. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность.

33. Gorski, P.S., Altinordu, A. (2008) "After Secularization?", *Annual Review of Sociology* 34(1): 55–85.

низации является эпистемологически некорректным по отношению к мусульманским обществам³⁴.

Мы не можем полностью согласиться с этим утверждением. Во-первых, результаты различных исследований в отдельных странах показывают, что в государствах с мусульманских большинством населения мы видим схожие процессы изменения ценностей, что и в остальных, но с некоторым временным лагом, связанным с их изначально более низким уровнем социально-экономического развития³⁵. Речь идет о нефтяных монархиях Персидского залива, где последние десятилетия наблюдается резкое повышение уровня жизни. Во-вторых, наше исследование частично подтверждает актуальность использования теоретического концепта культурной теории модернизации в применении к анализу мусульманских обществ. Далее мы рассмотрим отдельные методологические аспекты измерения религиозности более детально.

Для измерения религиозности мусульман не существует единого или наиболее популярного стандарта. Чаще всего авторы используют множество различных показателей: от посещения мечетей до поста в месяц Рамадан³⁶. В кросс-национальных исследованиях зачастую используется универсальная методика оценки религиозности, которую условно можно назвать «субъектив-

34. Asad T. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность.

35. Moaddel, M. "The Iranian Revolution and its Nemesis: The Rise of Liberal Values among Iranians".

36. Ishaq, B., Østby, L., Johannessen, A. (2021) "Muslim Religiosity and Health Outcomes: A Cross-Sectional Study Among Muslims in Norway", *SSM — Population Health* 15(1): 100843.; Diehl, C., Koenig, M., Ruckdeschel, K. (2009) "Religiosity and Gender Equality: Comparing Natives and Muslim Migrants in Germany", *Ethnic and Racial Studies* 32(2): 278–301.; Mohd Dali, N.R. S., Yousafzai, S., Abdul Hamid, H. (2019) "Religiosity Scale Development", *Journal of Islamic Marketing* 10(1): 227–248; De Jong, J., Moaddel, M. (2003) "Trends in Values Among Saudi Youth: Findings from Values Surveys", *The Journal of the History of Childhood and Youth* 6(1): 151–164; Ateequr, R; Shahbaz Shabbir, M. (2010) "The Relationship Between Religiosity and New Product Adoption", *Journal of Islamic Marketing* 1(1): 63–69; Maliepaard M., Lubbers M., Mérove, G. (2010) "Generational Differences in Ethnic and Religious Attachment and Their Interrelation. A Study Among Muslim Minorities in the Netherlands", *Ethnic and Racial Studies* 33(3): 451–472; Maliepaard, M., Gijsberts, M., Lubbers, M. (2012) "Reaching the Limits of Secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(2): 359–367.; Lesthaeghe, R., Neels, K. (2000) *Islamic Communities in Belgium: Religious Orientations and Secularization In Communities and Generations. Turkish and Moroccan Populations in Belgium*, pp. 129–163. Brussels: VUB University Press.

ной религиозностью», где респонденту предлагается самому дать оценку собственной религиозности³⁷.

Под «объективной религиозностью» мы понимаем религиозные практики или религиозное участие (involvement/commitment)³⁸. В российских исследованиях, применительно к практикам русского православия, используется термин «воцерковленность». Под ним чаще всего понимаются уровень религиозной самоидентификации, частота посещения религиозных служб, реже — соблюдение поста³⁹. Один из таких примеров — индекс В. Чесноковой. В ее методике учитывается посещение храмов, регулярность причащения и молитв, а также чтение религиозных текстов⁴⁰. Между тем воцерковленность — более узкое понятие, чем религиозность, так как концентрируется не на самоидентификации, а на практиках. Эквивалентно мы используем термин «объективная религиозность», так как в отличие от воцерковленности он семантически не привязан к определенной религии, с одной стороны, и скорее говорит о действиях, а не субъективной оценке, с другой. Из этих соображений мы также не включаем самоидентификацию в наше понимание объективной религиозности.

Исламский культ состоит из пяти столпов: шахады (свидетельства исповедания веры), ежедневной пятиразовой молитвы, зяката (милостыни), хаджа (паломничества в Мекку) и поста в месяц Рамадан⁴¹. Шахаду произносят лишь при вступлении в веру, что делает ее использование как индикатора бессмысленным, а милостыня и паломничество являются обязательными лишь при определенном уровне материального достатка, поэтому в большинстве исследований их не используют. Молитва и пост в этом смысле являются обязательными для всех и подходящими индикаторами, однако в исследованиях также зачастую используется

37. Инглхарт Р., К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.

38. Aksoy, O., Wiertz, D. (2024) "The Impact of Religious Involvement on Trust, Volunteering, and Perceived Cooperativeness: Evidence From Two British Panels", *European Sociological Review* 40(1): 143–159; Uecker, J. E., McClure, P. K. (2023) "Screen Time, Social Media, and Religious Commitment among Adolescents", *The Sociological Quarterly* 64(2): 250–273.

39. Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.

40. ФОМ (2014) «Воцерковленность православных» [<https://fom.ru/TSennosti/11587>, дата обращения 14.11.2023].

41. Журавский А. Введение в ислам: 12 лекций для проекта магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2019.

вопрос о частоте посещения мечетей, так как посещение мечети, как минимум для пятничной молитвы, является желательным⁴². Исходя из этого, мы считаем, что объективная религиозность должна измеряться исходя из этих трех индикаторов: посещение мечетей, пост и частота молитв. Однако на Северном Кавказе женщины редко посещают мечеть, поэтому мы рассчитываем индекс объективной религиозности, учитывающий только пост и частоту молитв.

Субъективная религиозность измерялась по двум факторам: I. Субъективная самоидентификация по 5-балльной шкале, где 1 — религиозный человек, 2 — нерелигиозный человек, 3 — атеист, 4 — затрудняюсь ответить, 5 — другое, а также важность бога в жизни человека: от 1 — совсем не важен, до 10 — очень важен; II. Объективная религиозность измерялась с помощью трех вопросов: 6-балльная шкала частоты молитв (0 — несколько раз в день; 6 — никогда, почти никогда), 7-балльная шкала частоты посещения мечетей (1 — чаще, чем раз в неделю, 7 — никогда, почти никогда) и бинарная шкала поста (1 — держит пост, 2 — не держит).

Данные

Данные были взяты из онлайн-опроса, проведенного автором исследования. Опрос проводился весной 2022 года в онлайн-группах в социальных сетях и мессенджерах: ВК, Одноклассники и Телеграм.

Выбор групп осуществлялся путем последовательного отбора наиболее массовых групп, которые были посвящены непосредственно региону или наиболее крупным городам региона: например «Подслушано, Татарстан».

Выборка составляет 748 человек; после отсеивания людей, которые живут в регионе не большую часть жизни и не являются мусульманами, остаются 581 человек. Мы предполагаем, что ключевую роль в ценностных установках человека играет опыт жизни в том обществе, где он провел большую часть жизни, поэтому исключаем тех респондентов, которые переехали в регион уже во взрослом возрасте⁴³. Нас также интересуют только те «религи-

42. Там же.

43. Инглхарт Р., К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.

озные люди», которые относят себя к исламу, поэтому представители других религий были исключены. В выборку вошли семь регионов РФ, где мусульмане составляют большинство населения, однако Кабардино-Балкария в итоге была исключена из анализа из-за слишком маленького количества респондентов ($n < 30$).

Ниже представлено количество респондентов для каждого региона.

Таблица 1. Количество респондентов в каждом регионе

Регион	Количество респондентов
Ингушетия	32
Чечня	69
Карачаево-Черкесия	71
Кабардино-Балкария	25
Дагестан	55
Башкирия	159
Татарстан	170
Всего	581

Большинство респондентов — это люди с высшим образованием ($n=337$) и средним профессиональным ($n=120$). Более 70% — женщины ($n=411$). Такое смещение является стандартным для онлайн-опросов. Доход измерялся по 6-балльной шкале от «Нам не хватает денег даже на питание» до «Мы можем позволить себе практически все». Распределение по доходу выглядит следующим образом: самая большая группа ($n=202$) — те, кто могут позволить себе покупку дорогих вещей, но не автомобиль; две другие большие группы — «Мы можем купить автомобиль, но не можем сказать, что не стеснены в средствах» ($n=108$) и «Нам хватает денег на питание и одежду, покупка более дорогих вещей, таких как телевизор или холодильник, вызывает у нас проблемы» ($n=195$).

Респонденты были объединены в три возрастные группы из-за недопредставленности людей из наиболее старших групп: молодые люди от 18 до 30 лет ($n=251$), люди среднего ($n=238$) и старшего ($n=92$) возраста. Медианный возраст респондента — 31 год.

Уровень экзистенциальной безопасности зависит от экономического развития, который на страновом уровне определяется через валовый внутренний продукт (ВВП). Для регионов мы используем соответствующий уровень ВРП. Данные по валовому региональному продукту (ВРП) на душу населения для регионов были взяты из базы данных Росстата за 2021 год.

Социально-демографические переменные, а также показатель этнической гетерогенности и доли русского населения в регионе взяты в качестве контрольных переменных. Наличие переменной этнической гетерогенности обусловлено относительной гомогенностью этнического состава некоторых республик Северного Кавказа и гетерогенностью республик Поволжья. Эта переменная рассчитывается как доля самой крупной этнической группы в республике. В свою очередь, переменная доля русского населения в регионе взята для того, чтобы учесть влияние немусульманской культуры на местное население в регионе. Эти две переменные — этническая гетерогенность и доля русского населения — несколько похожи, однако корреляционный анализ показал, что связь между ними средняя и отрицательная ($-0,58$), что не позволяет говорить о том, что их можно использовать как взаимозаменяемые.

Анкета в части используемых данных дублирует вопросы исследовательского центра World Values Survey (WVS).

Несмотря на ограничения онлайн-опроса как метода и исследовательской стратегии у него есть ряд преимуществ. В нашем случае к ним относятся относительно малая затратность ресурсов, а также доступ к определенным социальным группам в отсутствии иных данных, собранных конвенциональными способами. Кроме того, деиерархизация это ок? коммуникации, свойственная онлайн-опросу, особенно актуально в случае сенситивности религиозной тематики для жителей мусульманских регионов.

Ограничения

Ограничением онлайн-опроса является низкая доступность наиболее старших возрастных групп. Низкий уровень урбанизации и относительно низкий уровень использования интернета существенно затрудняют возможности репрезентации результатов для регионов Северного Кавказа особенно, но и для Поволжья тоже.

Помимо этого, стоит отдельно сказать о разнице в течениях ислама, которая не учитывается в нашем исследовании. Так, на территориях республик Северного Кавказа доминирует суннитский ислам суфийского толка. Это, упрощенно говоря, более мистическое течение ислама⁴⁴. В Татарстане и Башкирии скорее присутствуют более конвенциональные течения ислама.

44. Журавский А. Введение в ислам: 12 лекций для проекта магистерия.

Также существуют разные критерии определения религиозности в исламе⁴⁵. Существует множество различных подходов, о которых ведутся споры⁴⁶. Мы взяли подход, который оценили как наиболее универсальный, чтобы результаты можно было сопоставлять с другими, но не все авторы с этим согласны, так как внутри ислама существует большое количество религиозных течений с отличающимися религиозными практиками⁴⁷.

Другим важным обстоятельством является внешняя валидность результатов. Мы предполагаем, что индекс объективной религиозности сконструирован из факторов, которые обладают для ислама и его представителей универсальной спецификой и важностью. Однако и этот индикатор, и другие выводы следует проверить на материале других исламских стран и обществ, особенно иных исламских течений, например, шиитского (Азербайджан, Бахрейн, Иран).

Еще одним ограничением является возможность вывода и причинно-следственной связи между текущим уровнем экономического развития и религиозностью. Ограниченность данных конкретным временным периодом не дает с полной уверенностью сделать вывод о каузальности или направлении связи.

Дополнительное ограничение связано с отсутствием разграничения жителей городов и сел в нашей выборке. Его мы подробнее рассматриваем в разделе с обсуждением результатов.

Анализ данных

Результаты анализа показывают, что регионы Северного Кавказа действительно оказываются более религиозны, чем регионы Поволжья, как с точки зрения субъективной самоидентификации, так и с точки зрения объективной религиозности или практик. Мы также видим подтверждение исходной гипотезы о связи между религиозностью и состоянием экономики, измеренной по ВРП (валовому региональному продукту) (см. рис. 1).

45. Kurzman C. *Sociology of Islam*.

46. Абдулагатов З. О критериях религиозности в исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 3. С. 57–71.

47. Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность.

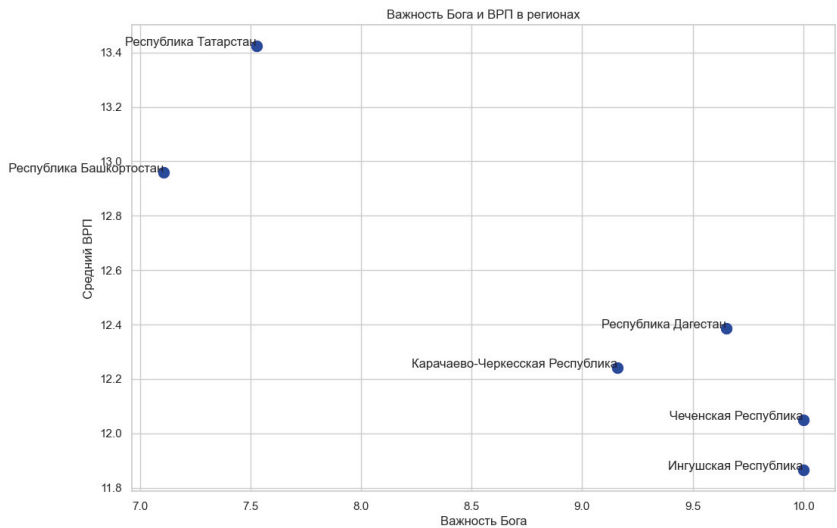


Рис. 1. Субъективная религиозность (важность Бога) и ВРП в 6 регионах России (от 0 до 10, где 1 — совсем не важен, а 10 — очень важен)

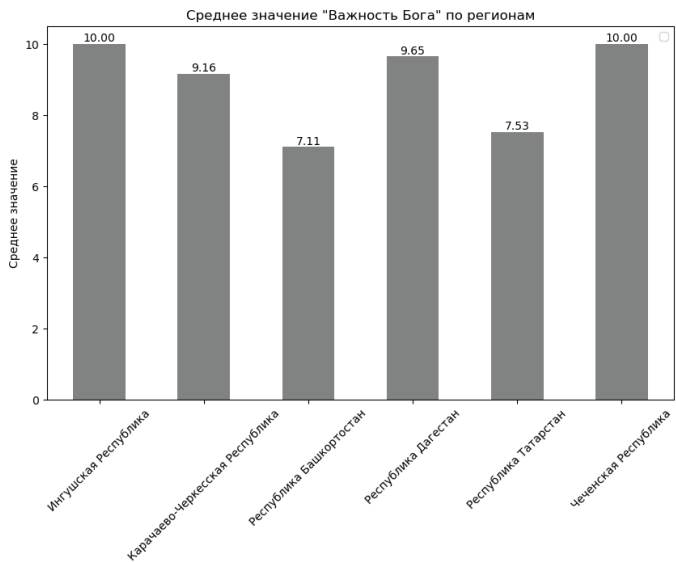


Рис. 2. Среднее значение важности Бога по шкале от 1 до 10, где 1 — совсем не важен, а 10 — очень важен, для регионов с мусульманским большинством населения

Здесь речь идет о субъективной религиозности, но результаты оказываются устойчивы и для объективной религиозности (см. рис. 3).

Мы видим, что наиболее религиозными оказываются Чеченская Республика и Ингушетия, которые одновременно являются самыми бедными с точки зрения регионального дохода, тогда как наименее религиозными оказываются Татарстан и Башкирия, в свою очередь Дагестан и Карачаево-Черкесия занимают промежуточное положение. С одной стороны, это положение можно объяснить исключительно экономической ситуацией, однако мы предполагаем, что это также может быть связано с этнической гетерогенностью Дагестана и Карачаево-Черкесии, где в отличие от Чечни и Ингушетии нет одной доминирующей этнической группы, а есть множество представителей различных национальностей.

С точки зрения переменной «важности Бога» Чечня и Ингушетия демонстрируют наиболее высокие значения. Средний балл для обеих республик равен 10. Для Карачаево-Черкесии и Дагестана значения отличаются, но в пределах одного балла. В свою очередь, для Татарстана и Башкирии средние значения равны 7,5 и 7,1 соответственно, что говорит об их более низкой религиозности (см. рис. 2).

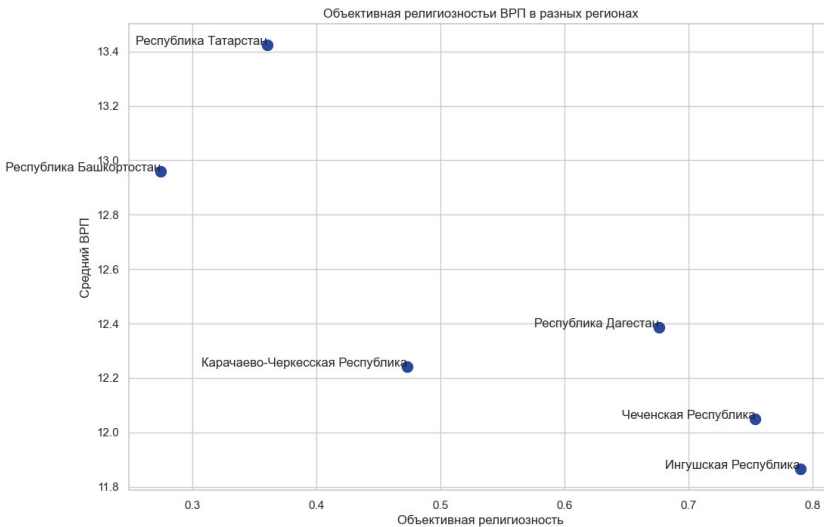


Рис. 3. Индекс объективной религиозности и ВРП для разных регионов России (индекс непрерывный от 0 до 1, где 1 — самое высокое значение; включает в себя переменные частоты молитв, посещения мечетей и пост)

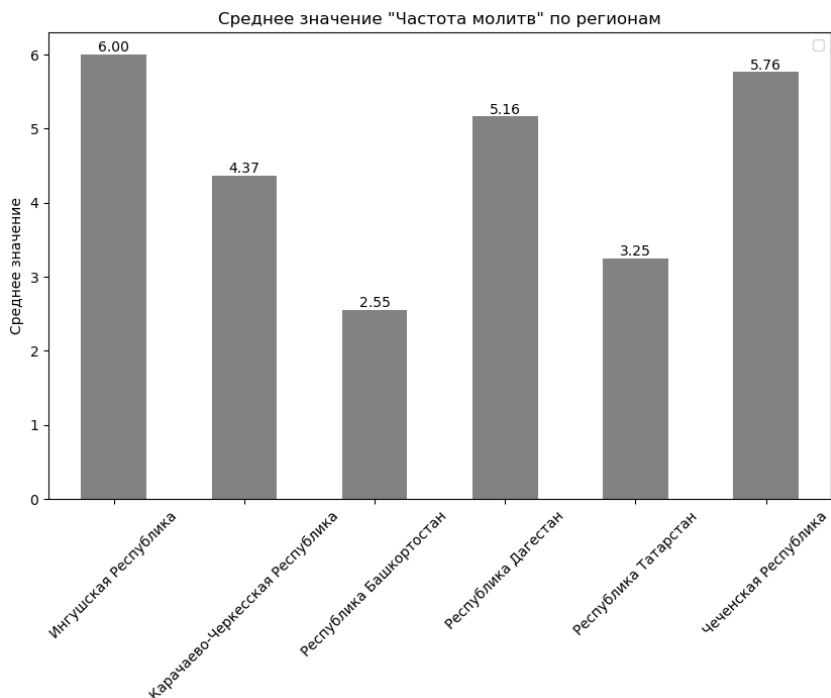


Рис. 4. Среднее в каждом регионе по переменной «частота молитв», рассчитанной от 0 до 6, где 0 — никогда или почти никогда, а 6 — несколько раз в день

Показатель частоты молитв в каждой республике во многом схож с тем, что показывает распределение по переменной важности Бога. Чечня и Ингушетия занимают наиболее высокие позиции, что означает, что каждый житель в среднем молится несколько раз в день. Для Башкирии и Татарстана значение 2,5 и 3,2 означает, что люди в среднем молятся только по праздникам или при посещении мечети. Для Карачаево-Черкесии среднее значение 4,3 означает, что люди в среднем молятся несколько раз в неделю, тогда как в Дагестане молятся в среднем раз в день (см. рис. 4).

В свою очередь, частота посещения мечетей демонстрирует схожую динамику. Наиболее высокие значения наблюдаются в Чечне и Ингушетии, где среднее значение близко к 5, что означает, что жители этих республик посещают мечеть в среднем раз в месяц. В Дагестане в среднем люди ходят в мечеть по особым религиозным праздникам, а в Карачаево-Черкесии, Татарстане

и Башкирии в среднем мечеть посещают раз в год. По этой переменной ни одна республика не приближается к наиболее высокому значению (7), что означает посещение мечетей чаще, чем раз в неделю.

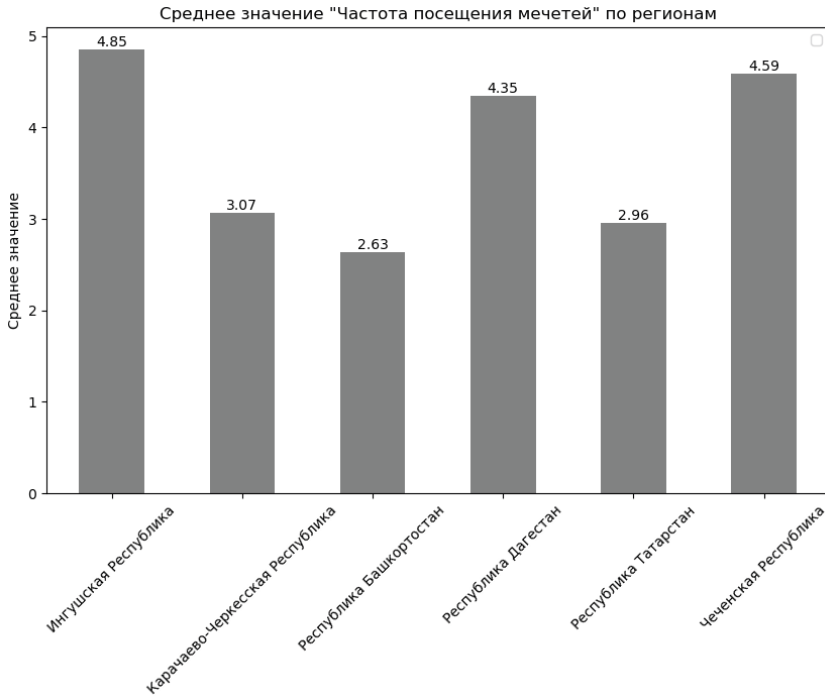


Рис. 5. Среднее значение по переменной «Частота посещения мечетей» для каждого региона. Переменная измерялась по 7-балльной шкале, где 0 — никогда, почти никогда, а 7 — несколько раз в неделю)

Еще один показатель объективной религиозности в исламе — это пост. Мы видим, что в среднем большинство людей держат пост в Чечне, Ингушетии и Дагестане. В Карачаево-Черкесии примерно половина держит и половина не держит, а в Татарстане и Башкирии большинство населения не держат пост в месяц Рамадан (см. рис. 6).

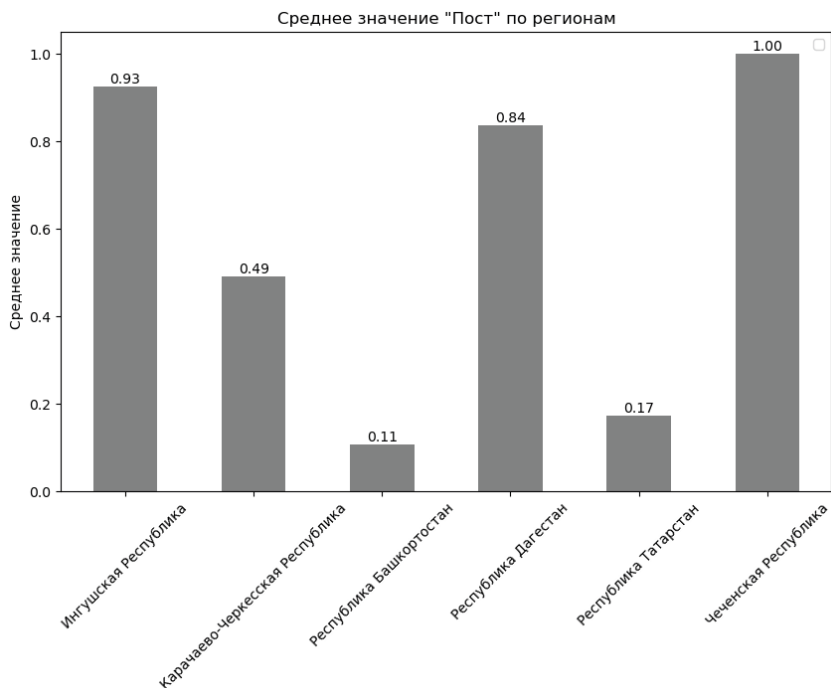


Рис. 6. Среднее значение по переменной «Пост» для каждого региона. Значение 0, если человек не держит пост, 1 — держит

Дальнейший анализ показывает, что социально-экономические факторы достаточно хорошо предсказывают как объективную, так и субъективную религиозность респондента. При добавлении в модель в качестве объясняющей переменной для субъективной религиозности непосредственно объективную религиозность объяснительная сила повышается практически до 50%.

Тем не менее мы видим, что индивидуальные характеристики респондента слабо увеличивают объяснительную силу модели. Объективная религиозность и ВРП позволяют объяснить до 40% вариации, тогда как добавление индивидуальных характеристик респондента (таких как образование, доход и гендер) увеличивает качество модели лишь на 2%. Между тем сами переменные дохода, возраста и образования оказываются незначимыми почти во всех спецификациях. Это не противоречит изначальным предположениям, напротив, культурная теория модернизации Инглхарта и Вельцеля предполагает, что макрохарактеристики (на уровне обществ) имеют большее влияние, чем индивидуальные

ные⁴⁸. Между тем добавление в модель как переменной этнической гомогенности, так и доли русского населения увеличивает объяснительную силу модели всего на 1%, при этом обе переменные оказываются незначимыми.

Таблица 2. Линейная регрессия методом наименьших квадратов с зависимой переменной — субъективной религиозностью⁴⁹

Переменные	Модель 1	Модель 2	Модель 3	Модель 4
Константа	15,01 (2,62)	11,6 (2,64)	15,02 (2,37)	15,45 (3,28)
Объективная религиозность	5,54 (0,35)	5,0 (0,34)	5,25 (0,36)	5,21 (0,36)
Внутренний региональный продукт (ВРП)	0,72 (0,2)	-0,44 (0,20)	-0,7 (0,17)	-0,75 (0,27)
Высшее образование	0,47 (0,21)			
Пол	-1,45 (0,24)		-1,14 (0,23)	-1,11 (0,23)
Возраст				
Доход				
Этническая гомогенность				
Доля этнических русских				
R2	0,42	0,40	0,43	0,43

Результаты устойчивы для иного измерения религиозности — субъективной. С одной стороны, это показывает, что люди, которые чаще занимаются религиозными практиками, чаще идентифицируют себя как более религиозных, однако значительная необъясненная доля может говорить о том, что декларируемая религиозность далеко не всегда совпадает с реальными действиями людей⁵⁰. Это показывает, что тенденция, наблюдаемая для

48. Инглхарт Р. Культурная эволюция.
49. В модели приведены только статистически значимые коэффициенты.
50. Филатов С., Лункин Р. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. Россия и мусульманский мир; Тоценко Ж. Парадоксальный человек.

остальных религий и их последователей, подтверждается и для мусульманских обществ.

Таблица 3. Линейная регрессия методом наименьших квадратов с зависимой переменной — объективной религиозностью⁵¹

Переменные	Модель 1	Модель 2	Модель 3	Модель 4
Константа	2,86 (0,33)	1,36 (0,38)		
Субъектив- ная религи- озность			0,06 (0,01)	0,06 (0,004)
Внутренний региональ- ный продукт (ВРП)	-0,20 (0,03)	-0,11 (0,03)		
Высшее образование				
Пол	0,03 (5,67)	0,21 (0,03)	0,2 (0,03)	0,17 (0,02)
Возраст				
Доход		0,03 (0,01)		
Этническая гомогенность		0,01 (0,001)	0,004 (0,001)	
Доля русско- го населения				-0,01 (0,001)
R2	0,25	0,33	0,54	0,55

При добавлении в модель переменной этнической гетерогенности, то есть доли самой крупной этнической группы в общей численности населения региона, объясненные различия в объективной религиозности несколько увеличиваются с 25% до 33%. Это может говорить о том, что этот фактор играет роль, но не очень значительную. Большая этническая гомогенность связана с большей объективной религиозностью, что может говорить о том, что большая культурная однородность предполагает большую религиозность. Однако в случае с использованием переменной доли русского населения экономическое благосостояние становится незначимым.

51. В модели приведены только статистически значимые коэффициенты; в остальных случаях в таблице показатели опущены.

Таблица 4. Линейная регрессия методом наименьших квадратов с зависимой переменной — объективной религиозностью (без частоты посещения мечетей)⁵²

Переменные	Модель 1	Модель 2
Константа	1,84 (0,51)	3,69 (0,35)
Внутренний региональный продукт (ВРП)	-0,09 (0,04)	-0,27 (0,03)
Высшее образование		0,06 (0,03)
Пол		0,01 (0,001)
Этническая гомогенность		
Доля русского населения	-0,01 (0,002)	
R ²	0,37	0,38

В моделях с индексом объективной религиозности, который не учитывает частоту посещения мечетей, мы наблюдаем те же эффекты. Более того, использование переменной доли этнических русских уже не отменяет эффекта экономического благосостояния, хотя несколько его ослабляет. Это может говорить о том, что влияние немусульманских культур на местное население имеет место и связано с меньшей религиозностью.

Кроме того, в случае когда мы не учитываем посещение мечетей в индексе объективной религиозности, у нас полностью пропадает разница в религиозности между полами. Это означает, что мы не можем говорить об устойчивой разнице в соблюдении поста и частоте молитв между мужчинами и женщинами.

Обе модели также сохраняют высокую объяснительную силу, что говорит о том, что исключение частоты посещения мечетей значительно не повлияло на результаты.

52. В модели приведены только статистически значимые коэффициенты.

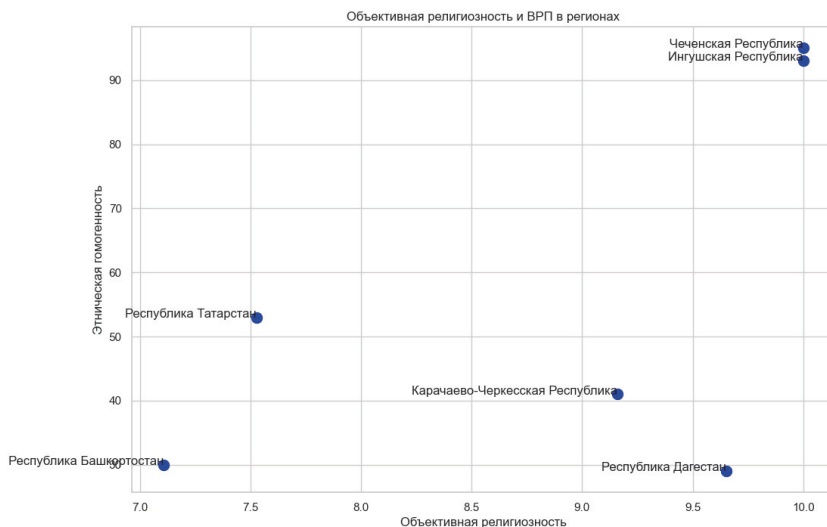


Рис. 7. Этническая гомогенность (рассчитана как доля самой крупной этнической группы среди населения республики) в разных регионах и объективная религиозность

На графике мы видим, что в Башкирии и Дагестане этническая гомогенность достаточно низкая, но по объективной религиозности Дагестан оставляет Башкирию далеко позади. И очень высокий уровень этнической гомогенности и объективной религиозности мы можем наблюдать только для Чеченской Республики и Ингушетии.

Обсуждение результатов

Мы видим, что средний уровень религиозности, измеренный как важность Бога в жизни человека, для регионов Поволжья равен от 7 до 7,5, а для регионов Северного Кавказа колеблется от 9,16 до 10. Результаты, полученные для регионов Северного Кавказа, во многом схожи с теми оценками, которые получил Р. Инглхарт при анализе стран с мусульманским большинством (в среднем 9,45). В свою очередь, оценки для регионов Поволжья хотя и являются достаточно высокими, заметно отличаются от этих показателей. С одной стороны, это может быть связано со спецификой выборки настоящего исследования. Более молодая и образованная аудитория социальных сетей более секулярна в раз-

живающихся регионах Поволжья, тогда как старшее поколение, менее представленное в соцсетях, возможно, более религиозно. С другой стороны, также возможно, что для находящихся в относительно сложной экономической ситуации регионов Кавказа (Чечня и Ингушетия, например, занимают две последние строчки в рейтинге регионов по валовому региональному продукту — ВРП — на душу населения) ситуация обратная. Молодое поколение в этих регионах, возможно, более религиозно из-за меньшего чувства безопасности, а старшее поколение, менее представленное в онлайн-сообществах, напротив, более секулярно. Это может несколько уменьшить показатель уровня религиозности для кавказских республик.

Если оба эти предположения верны, то, возможно, разница в уровне религиозности между мусульманскими регионами Поволжья и Северного Кавказа на самом деле меньше, чем представлена в настоящем исследовании. Хотя мы также можем предположить, что отсутствие более возрастных респондентов может компенсироваться более низкой представленностью жителей сельской местности, которые традиционно более религиозны, но реже участвуют в онлайн-опросах. В ином случае, если наши оценки отражают действительное положение дел, то сравнение регионов Северного Кавказа и Поволжья является хорошей иллюстрацией того, как теория секуляризации работает в мусульманских сообществах.

Исследование во многом подтверждает применимость культурной теории модернизации и индикатора объективной религиозности к представителям мусульманской религии, во всяком случае в регионах России.

В мусульманских сообществах по мере развития также происходит секуляризация. Татарстан и Башкирия, которые являются значительно более экономически развитыми, оказываются менее религиозными, чем регионы Северного Кавказа. Эти выводы подтверждают не только оценки собственной религиозности со стороны самих жителей этих регионов, но и их религиозное поведение или практики. Жители регионов Поволжья значительно реже молятся, ходят в мечеть и держат пост, в то время как на Северном Кавказе это является общепринятой нормой.

Тем не менее, отдельные аспекты заслуживают дополнительного внимания. Например, играет ли какую-то роль определенная разница между течениями ислама, распространенными в Поволжье и на Северном Кавказе? Возможно, для более точ-

ного понимания здесь лучше бы подошел качественный дизайн исследований.

Помимо этого, мы видим, что социально-экономические факторы, этническое разнообразие в связке с объективной религиозностью не могут полностью объяснить вариацию субъективной религиозности. Иными словами, на восприятие себя как религиозного, возможно, влияют и иные факторы. Мы предполагаем, что это, исходя из уже упомянутой концепции культурной модернизации, могут быть как уровень индекса ценностей самовыражения в обществе, выведенный Инглхартом и Вельцелем и отражающий восприятие обществом различных вопросов организации коллективной жизни (например отношение к гендерному равенству, доверие к незнакомцам, готовность подписывать петиции и т.п.), так и иные факторы⁵³.

Заключение

Результаты во многом подтверждают гипотезу о секуляризации, выведенную из культурной теории модернизации Инглхарта и Вельцеля. Мы видим, что уровень благополучия региона непосредственно связан как с восприятием собственной религиозности, так и с религиозными практиками. Мусульманские регионы Северного Кавказа оказываются значительно более религиозными при наиболее низких региональных экономических показателях. В свою очередь, регионы Поволжья (Татарстан и Башкирия) значительно менее религиозны и значительно реже соблюдают религиозные практики (держат пост, молятся и ходят в мечеть).

Помимо проверки классического предположения теории модернизации, мы также использовали индекс объективной религиозности для альтернативных оценок религиозности мусульманского населения. Концептуально обосновав выбор конкретных индикаторов, мы убедились, что в случае российских регионов с мусульманским населением эти оценки схожи с полученными альтернативным методом измерения — субъективным восприятием себя как религиозного. Уровень объективной религиозности, как правило, оказывается ниже, чем показатели субъективных оценок. Однако это не представля-

53. Инглхарт Р., К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.

ется чем-то необъяснимым, так как большинство современных эмпирических исследований религиозности показывают схожие результаты: декларируемая религиозность всегда выше, чем готовность прилагать дополнительные усилия и совершать какие-то действия.

В дальнейшем перспективным направлением кажется проверка полученных результатов на данных, полученных в разные периоды времени, чтобы оценить тенденцию роста или уменьшения религиозности в динамике. Случай мусульманских республик Северного Кавказа можно рассматривать с точки зрения теории религиозных рынков, так как выше уже говорилось, что в этих республиках активно конкурируют суфийская версия ислама и набирающая популярность ортодоксальная, предлагающая вернуться к истокам ислама времен Мухаммеда и отвергающая любую альтернативу и любые новшества как еретические⁵⁴. Кроме того, оставшаяся за скобками категория нерелигиозных и неверующих респондентов может быть рассмотрена с точки зрения различного опыта социализации. Возможно, люди, которые выросли в семьях с разными религиозными установками (например, христианские или мусульманские семьи), отличаются между собой внутри регионов с мусульманским большинством. Также перспективным кажется анализ межпоколенческой религиозности в рассматриваемых регионах, так как культурная теория модернизации предсказывает наибольшие изменения в более молодых когортах, которые выросли в условиях, когда безопасность является гарантированной. Исходя из этого можно предположить, что в Татарстане и Башкирии молодые поколения окажутся более секулярными, тогда как в Чеченской республике, например, когорты, выросшие в условиях вооруженных конфликтов, будут более религиозными, чем представители старших поколений, что связано с тем, что период социализации и формирования базовых ценностных установок эти люди проживали в условиях отсутствия ощущения безопасности и экономического развития, а уже сформированные к определенному возрасту (20–24 годам) ценности меняются лишь незначительно⁵⁵.

54. Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.

55. Инглхарт Р. Культурная эволюция.

Библиография / References

- Абдулагатов З. О критериях религиозности в исламе // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 3. С. 57–71.
- Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. Новое литературное обозрение, 2020.
- Вебер М. Протестантская этика и «дух капитализма» // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Дюркгейм Э. разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
- Журавский А. Введение в ислам: 12 лекций для проекта магистерия // Изд. Rosebud Publishing, 2019.
- Инглхарт Р. и К. Вельцель. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.
- Инглхарт Р. Культурная эволюция // М.: Мысль, 2018.
- Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос, 2005, 50(5): 23–40.
- Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4(36). С. 143–174.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала. Москва: Политиздат, 1969.
- Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
- Ситников А., Романов М., Одаев Т. Религиозность в Чеченской Республике и ее влияние на социальные институты и институты власти // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2019. №150(2). С. 262–288.
- Тощенко Ж. Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юнити-Дана, 2008.
- Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32;
- Филатов С., Лункин Р. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Россия и мусульманский мир, 2005 (10). С. 42–53.
- Чеснокова В. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект. 2005.
- Aksoy, O., Wiertz, D. (2024) “The Impact of Religious Involvement on Trust, Volunteering, and Perceived Cooperativeness: Evidence from Two British Panels”, *European Sociological Review* 40(1): 143–159.
- Ateequr, R, Shahbaz Shabbir, M. (2010) “The Relationship Between Religiosity and New Product Adoption”, *Journal of Islamic Marketing* 1(1): 63–69.
- Baker, J.O., & Smith, B.G. (2009) “The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated”, *Social Forces* 87(3): 1251–1263.
- Baumsteiger, R., Chenneville, T., McGuire, J.F. (2013) “The Roles of Religiosity and Spirituality in Moral Reasoning”, *Ethics & Behavior* 23(4): 266–277.
- Berger, P. (2001) “Sociology: a disinvitation?”, In S. Cole (ed.) *What’s Wrong with Sociology?*, pp. 193–204. New Brunswick; L.: Transaction Publishers.
- Bruce, S. (2002) *God Is Dead: Secularization in the West*. London: Blackwell.

- Mohd Dali, N.R.S., Yousafzai, S., Abdul Hamid, H. (2019) "Religiosity Scale Development", *Journal of Islamic Marketing* 10(1): 227–248.
- De Jong, J. Moaddel, M. (2003) "Trends in Values among Saudi Youth: Findings from Values Surveys", *The Journal of the History of Childhood and Youth* 6(1): 151–164.
- Diehl, C., Koenig, M., Ruckdeschel, K. (2009) "Religiosity and Gender Equality: Comparing Natives and Muslim Migrants in Germany", *Ethnic and Racial Studies* 32(2): 278–301.
- Eisenstadt, S. (1966) *Modernization: Protest and Change and Development*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Evans, J., Evans, M. (2008) "Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative", *Annual Review of Sociology* 34(1): 87–105.
- Gorski, P., Altinordu, A. (2008) "After Secularization?", *Annual Review of Sociology* 34(1): 55–85.
- Inglehart, R.F. (2020) *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?*. Oxford University Press.
- Ishaq, B., Østby, L., Johannessen, A. (2021) "Muslim Religiosity and Health Outcomes: A Cross-Sectional Study Among Muslims in Norway", *SSM-Population Health* 15(1): 100843.
- Kurzman, C. (2019) "Sociologies of Islam", *Annual Review of Sociology* 45(1): 265–277.
- Lesthaeghe R., Neels, K. (2000) "Islamic Communities in Belgium: Religious Orientations and Secularization". In *Communities and Generations. Turkish and Moroccan Populations in Belgium*, pp. 129–163. Brussels: VUB University Press.
- Maliepaard, M., Gijsberts, M., & Lubbers, M. (2012) "Reaching the Limits of Secularization? Turkish-and Moroccan-Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(2): 359–367.
- Maliepaard, M., Lubbers, M., Mérove, G. (2010) "Generational Differences in Ethnic and Religious Attachment and Their Interrelation. A Study Among Muslim Minorities in the Netherlands", *Ethnic and Racial Studies* 33(3): 451–472.
- McCleary, R.M., Barro, R.J. (2019) *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging*. Princeton University Press.
- Moaddel, M. (2009) "The Iranian Revolution and its Nemesis: The Rise of Liberal Values among Iranians", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29(1): 126–136.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Penny, E. (2012) "A Cultural Sociology of Religion: New Directions", *Annual Review of Sociology* 38(1): 247–265.
- Pinker, S. (2021) *Luchshee v nas. Pochemu nasiliya v mire stalo men'she* [The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined] / per. s angl. Galiny Borodinoj. M.: Al'pina non-fikshn. (In Russ.)
- Regnerus, M.D., Smith, C. (1998) "Selective Deprivatization Among American Religious Traditions: The Reversal of The Great Reversal", *Social Forces* 76(2): 1347–1372.
- Roy, O. (1994) *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Sherkat, D.E., Ellison, C.G. (1999) "Recent developments and current controversies in the sociology of religion". *Annual Review of Sociology* 25(1): 363–394.
- Sitnikov, A.V., Romanov, M.V., & Odaev, T.H. (2019). *Religioznost' v Chechenskoj Respublike i ee vliyanie na social'nye instituty i instituty vlasti* [Religiosity in the Chechen Republic and its influence on social institutions and institutions of power].

- Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i social'nye peremeny, 2 (150): 262–288.
- Smith, C. (ed.) (2003) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Smith, C. (2009) *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. New York: Oxford Univ. Press.
- Stark, R., Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Uecker, J. E., McClure, P. K. (2023) “Screen Time, Social Media, and Religious Commitment among Adolescents”, *The Sociological Quarterly* 64(2): 250–273.
- Warner, R. S. (1993) “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology* 98(5): 1044–1093.
- Zuckerman, P. (2008) *Society Without God. In Society Without God*. New York University Press.



Рекомендация для цитирования:

Сгоннова А. Ю. Храмовый свиток и современный этап его изучения.

Рецензия на Schiffman, L. H., Gross, A. D. (2021) *The Temple Scroll: 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a and 4Q365 frag.* 23. Leiden: Brill. — 519 p. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 255–261.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-255-261>

For citations:

Sgonnova, A. Yu. (2024) “Khramovyi svitok i sovremennyi etap ego izuchenii [The Temple Scroll and the modern stage of its study]. Review of: Schiffman, L. H., Gross, A. D. (2021) *The Temple Scroll: 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a and 4Q365 frag.* 23. Leiden: Brill. — 519 p.”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 255–261.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-255-261>

Поступила в редакцию: 23.09.2024;
принята в печать: 01.10.2024.

Received: 23.09.2024; Accepted for publication: 01.10.2024.

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.

Храмовый свиток и современный этап его изучения

Рецензия на: Schiffman, L. H., Gross, A. D. (2021) *The Temple Scroll: 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a and 4Q365 frag.* 23. Leiden: Brill. — 519 p.

АЛЕКСАНДРА Ю. СГОННОВА

МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия). aleksandrasgonnova@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1483-8600

ALEXANDRA YU. SGONNOVA

Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).
aleksandrasgonnova@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1483-8600

Лоуренс Шиффман является одним из виднейших современных специалистов по раннему иудаизму. Его работы стоят в одном ряду с трудами таких выдающихся ученых, как Эммануэль Тов, Флорентино Гарсия Мартинес, Джозеф Баумгартен и др. Многие его труды являются хрестоматийными; в частности, для русскоязычного читателя знаковой стала его работа «От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда»¹.

Основным полем научного интереса Шиффмана начиная с 1980-х годов являлись кумранские свитки, изучению и изданию которых он посвятил почти все свои силы. Открытие Кумрана в 1947 году, как и открытие Наг-Хаммади, в корне изменило всю библеистику и иудаику XX века, сделав все предыдущие достижения в данной сфере неактуальными: любая работа по изучению иудаизма или христианства в современности невозможна без обращения к этому материалу. Отсюда следует актуальность и необходимость более тщательного рассмотрения и изучения кумранских свитков, а также обсуждение их в рамках научной дискуссии относительно религи-

озных воззрений еврейского общества периода Второго Храма. Научную деятельность Шиффмана можно охарактеризовать как систематизаторскую и подготовительную. Помимо работ, посвященных общим вопросам иудаики, под его руководством была издана Оксфордская энциклопедия свитков Мертвого моря (*Oxford Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*)², также долгое время он являлся редактором одного из виднейших журналов по кумранистике «Dead Sea Discoveries». Данная работа была написана Шиффманом в соавторстве с Эндрю Д. Гроссом, доцентом кафедры семитских и египетских языков Католического университета Америки (г. Вашингтон), специализирующимся на расшифровке арамейских рукописей.

Это исследование, как отмечают сами авторы, было начато в 1997 году и задумывалось как необходимый фундамент для изучения Храмового свитка последующими поколениями ученых. При больших успехах в изучении религиозной картины мира раннего иудаизма, все еще остается ряд сложностей, с которыми сталкиваются исследователи. Главными проблемами в современном изучении кумранских свитков является восстано-

1. Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху второго храма и период мишны и талмуда. Иерусалим; М.: Гешарим/Мосты культуры, 2016.

2. Schiffman, L. H., VanderKam, J. C. (eds) (2008) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press.

ние утраченных частей, а также встраивание более мелких фрагментов в полотно основных рукописей. Каждая работа, которая могла бы пролить свет на данную тему, оказывается важным событием в этой сфере науки.

Монография, рассматриваемая здесь, имеет все шансы оказаться одним из важнейших опубликованных исследований за последние несколько лет.

Во-первых, она представляет собой наиболее полное издание вышеозначенных кумранских свитков с наибольшим заполнением лакун: т.е. на данный момент это самая полная реконструкция текста с комментариями и пояснениями к нему. Подготовительная работа в виде статей на тему Храмового свитка велась Шиффманом с 1989 года: всего за период от задумки до реализации текста им было выпущено порядка 70 статей.

Во-вторых, еще одной важной проблемой изучения религиозности периода раннего иудаизма является его закрытость для большинства исследователей. Наиболее известное издание всех кумранских свитков — сорокотомник *Discoveries of Judean Desert* — не использует огласовки консонантного семитского текста. Это значительно затрудняет чтение и понимание текста неспециалистами. Комментарии к тексту, который там также присутствует, отмечает

лишь самые основные проблемы, возникшие на момент издания, большинство из которых на сегодняшний момент утратило свою значимость. Огласовки и соответственно переводы кумранских свитков представлены в ряде разрозненных работ, список которых все время пополняется. Зачастую там исследователи спорят между собой, выдвигая те или иные аргументы в пользу своего прочтения, что также добавляет сложности в изучении текстов раннего иудаизма. Данная монография призвана избавить ученых от указанных проблем, и это тоже определяет ее значение как знаковое для исследователя-религиоведа.

Помимо этого у данного перевода было две более ранние версии, как отмечает Шиффман: первая — полный перевод 11Q19 — вышла в 2011 году в серии, посвященной рукописям Мертвого моря³. Вторая появилась в 2013 году в рамках трехтомника “Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture”⁴. Все возникшие

3. Charlesworth, J. H., et al. (ed.) (2011) “Temple Scroll and Related Documents”, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Tübingen: Mohr Siebeck; Louisville: Westminster John Knox Press.
4. Feldman, L. H., Kugel, J., Schiffman, L. H. (eds) (2013) *Outside the Bible:*

вокруг них разногласия, полемика и дискуссии были учтены при подготовке данного издания. Фактически перед нами не просто наиболее полное издание одного из центральных документов Кумрана, это наиболее авторитетный перевод, к которому могут обратиться все ученые, а не только специалисты по иудаике.

Книга состоит из краткого введения, где описываются ее достоинства перед более ранними изданиями Храмового свитка, детективная история открытия и приобретения кумранских свитков, а также даны краткие характеристики относительно структуры текста, его внешних данных, датировок и его основных тематик.

Храмовый свиток наряду с Дамасским документом, Правилom общины и Свитком войны является одним из центральных произведений, в которых наиболее полно раскрывается внутреннее учение общины и их мировоззрение. Автор свитка является примером развивающейся традиции понимания еврейского закона периода раннего иудаизма: не принимая Храмовое богослужение Хасмонеев, он рисует картину идеального еврейского общества и его устройства, которое,

по его мысли, могло осуществиться в постапокалиптическую эпоху. В начале произведения автор описывает иерусалимский Храм, который предстает в гиперболизированных размерах, затем обращается к религиозному календарю и связанным с ним обрядам жертвоприношения, далее переходит к законам чистоты и в конце завершает произведение парафразами на книги Исход, Левит и Второзаконие. К Храмовому свитку относятся рукописи 11Q19, 11Q20, 11Q21 и 4Q524. Долго велись споры относительно 5Q21 — он считался неотождествленным фрагментом; также споры возникали вокруг 4Q365a и 4Q365 frag. 23, известных ранее как «Переписанное Пятикнижие» (4QReworked Pentateuch). Краткая история их атрибуции и вся полемика относительно нее также изложена авторами, что облегчает понимание читателем перевода и его внутренних взаимосвязей.

Первая часть книги посвящена рассмотрению группы рукописей непосредственно Храмового свитка; во второй — рассмотрены 5Q21, 4Q365a и 4Q365 frag. 23. Главной проблемой данного произведения является его частичная утрата: верхние слои свитка достаточно сильно пострадали. Также существует несколько разных версий книги: более древние части больше основаны на библейском материале

Ancient Jewish Writings Related to Scripture. 3 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society; Lincoln, NE: University of Nebraska.

ле, в то время как более новые представляют собой самостоятельное осмысление.

Анализируя технику перевода, можно выделить несколько важных его особенностей. Как отмечают сами переводчики, они старались придерживаться в большей степени буквального подхода, не пренебрегая, однако, его идиоматичностью и необходимой интерпретативностью. Эта сложная цель была достигнута при помощи нескольких успешных переводческих решений.

Во-первых, основой послужил перевод, осуществленный Э. Кимроном, который представляет собой практически дословный перевод еврейского оригинала. Вторым текстом, к которому обращались авторы, был перевод И. Ядина, чьи работы долгое время были основными для изучения Храмового свитка. К тексту, если традиции чтения две и более, идет ссылка, где кратко оговариваются остальные альтернативы. Наконец, в наименьшем количестве фрагментов перевод берется авторский (в частности, Э. Пюэша) без изменений, но с указанием конкретного источника.

Во-вторых, восстановление утрат происходит с опорой на: 1) работы Кимрона; 2) Ядина; 3) личные заполнения лакун Шиффманом и Гроссом с опорой на текст Пятикнижия.

В-третьих, каждая колонка текста сопровождается сжатой характеристикой, в которой переводчики аргументируют те или иные стратегии восстановления и перевода. Это позволило Л. Шиффману и Э.Д. Гроссу сохранить академичность, но в то же время дать возможность проследить все возможные интерпретации для читателя.

В-четвертых, для комментариев к тексту, а также пояснений, почему был выбран тот или иной вариант перевода по отношению ко всем остальным, авторы опираются на более чем 60 работ наиболее авторитетных ученых, изучавших данное произведение: среди них имена Э. Това, Э. Пюэша, Э. Кимрона, Г.Ф. Мартинеса, Дж. Чарльсворда, Дж. Баумгартена, Дж. Вандеркама и др.

В-пятых, Шиффманом и Гроссом отмечаются моменты, связанные с возникающими в тот момент традициями толкования Писания, которые в последующие века лягут в основу галахической традиции. Авторы показывают, как и при помощи каких механизмов возникает еврейская религиозность, понимание и интерпретация Закона, которая в дальнейшем будет развиваться уже в эпоху Мишны: благодаря комментариям, обращая на это наше внимание, становится понятно, где конкретно стоит искать истоки традиции.

При работе с монографией видно, что Л. Шиффман и Э.Д. Гросс не стремились решить все существующие проблемы или закрыть какой-то дискуссионный вопрос раз и навсегда: наоборот, видна попытка отразить в наибольшей полноте все необходимые для самостоятельного исследования точки зрения. В тексте даются краткие замечания составителей о той или иной точке зрения авторов Храмового свитка, согласующейся или нет с масоретской или септуагинтической версией книг Второзакония и Левит.

Работа снабжена каталогом фотографий, «симфонией» тематических пересечений внутри текста, индексом источников, а также списком основной литературы, посвященной Храмовому свитку. Это является еще одним дополнением, подчеркивающим важность монографии для широкого читателя: не имея достаточного опыта, исследователи нередко тратят большое количество времени, чтобы составить картину актуального взгляда иудаики относительно Храмового свитка. В данном же издании отобраны ключевые работы, которые помогут религиоведам общего профиля выстроить картину религиозного мировоззрения периода раннего иудаизма.

Перед нами не просто плод кропотливой работы на про-

тяжении долгих лет, но издание, при помощи которого можно наиболее полно и, что иногда немаловажно, самостоятельно погрузиться в тему кумранской идеологии.

Однако в данном обзоре нельзя обойти и недочеты данной работы. Самый главный спорный момент, который демонстрирует монография, — очевидно узкий подход в интерпретации текстов. В отличие от классической серии *Discoveries of Judean Desert* подход в рецензируемой книге заключается в сознательном выборе одной трактовки текста по отношению ко всем остальным. Это может оказаться крайне удобно для людей, только начинающих работу с кумранскими текстами, однако если мы говорим о развитии кумранистики, подобный подход может значительно сократить возможность создания новой гипотезы. Очевидно, авторы книги выбирают наиболее принятые чтения с попыткой восстановить смысловые лакуны и недостающие фрагменты текста; но не стоит забывать, что для разработки чего-то нового придется снова и снова обращаться к наиболее академичному изданию *Discoveries of Judean Desert*.

Стоит отметить о крайне скудном описании самих физических свитков, а точнее о почти полном отсутствии этого описания. Несомненно, данное издание не дол-

жно было стать полноценной энциклопедией, однако краткая ссылка на необходимые исследования только улучшили бы работу, поскольку для рассмотрения особенностей рукописи, ее состояния, ее предполагаемых датировок и пр. читателю необходимо будет обращаться к другим справочникам.

Из двух вышеизложенных пунктов вытекает следующая общая проблема, с которой сталкиваются практически все работы подобного плана. Данная монография заявлена как наиболее полное издание Храмового свитка, с качественно составленным критическим аппаратом, со списком рекомендованной для ознакомления литературы. По некоторым вопросам приходится все равно обращаться в другие издания (и зачастую не одно, а несколько). В защиту авторов можно сказать, что, очевидно, они хотели избежать опыта последнего издания данного свитка — *“Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture”*: тогда в качестве критики издания отмечалась его излишняя обширность, из-за которой охватить весь материал не представлялось возможным.

Указанные замечания несколько не умаляют качество проделанной работы, высокий профессионализм и глубокое понимание темы. Важность данной монографии как для иссле-

дователя кумранских рукописей, так и для более широкого круга религиоведов широкого профиля очевидна. Можно смело предположить, что данная работа Лоуренса Шиффмана является важным событием не только в мире иудаики: ее выход однозначно является знаковым в исследованиях религиозных текстов прошлого. Остается надеяться, что ее появление станет началом серии подобных изданий свитков кумранской общины, которая поможет познакомить неподготовленного читателя с наследием иудаизма периода Второго храма.

Библиография / References

- Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период мишны и талмуда. Иерусалим; М.: Гешарим/Мосты культуры, 2016.
- Schiffman, L. H., VanderKam, J. C. (eds) (2008) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press.
- Charlesworth, J. H., et al. (eds) (2011) “Temple Scroll and Related Documents”, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Tübingen: Mohr Siebeck; Louisville: Westminster John Knox Press.
- Feldman, L. H., Kugel, J., Schiffman, L. H. (eds) (2013) *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*. 3 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society; Lincoln, NE: University of Nebraska.

Рекомендация для цитирования:

Бакус Г. «Компендиум злодеяний» или «Сборник о ведьмах»? Рецензия на:

Гуаццо Франческо Мария. Компендиум злодеяний / пер. с англ. и лат., [вступ. ст.] Д. Машинникова. [Б.м.]: Издательские решения, 2024. — 444 с. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 262–275.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-262-275>

For citations:

Bakus, G. (2024) “Compendium of Evildoings” or “Compendium of Witches”? Review of: Guazzo, F.M. (2024) *Kompēndium zlodeianii* [Compendium of atrocities]. Trans. from English and Latin, [intro. article] D. Mashinnikov. [B.m.]: Publishing Solutions. — 444 p.”, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(4): 262–275.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-262-275>

Поступила в редакцию: 01.12.2024;
принята в печать: 03.12.2024.

Received: 01.12.2024; Accepted for publication: 03.12.2024.

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.

«Компендиум злодеяний» или «Сборник о ведьмах»?

Рецензия на: Гуаццо Ф.М. Компендиум злодеяний / пер. с англ. и лат., [вступ. ст.] Д. Машинникова. [Б.м.]: Издательские решения, 2024. — 444 с.

ГРИГОРИЙ В. БАКУС

ИНИОН РАН (Москва, Россия).

ORCID: 0009-0008-9450-2568

“Compendium of Evildoings” or “Compendium of Witches”?

Review on: Guazzo, Francesco Maria (2024) *Kompēndium zlodeianii* [Compendium of Evildoings]. Trans. from English and Latin, [intro. article] D. Mashinnikov. [B.m.]: Publishing Solutions. — 444 p.

GRIGORY V. BAKUS

Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

ORCID: 0009-0008-9450-2568

Вышедшее недавно издание трактата Франческо Мария Гуаццо «Компендиум злодеяний» (*Compendium Maleficarum*), подготовленное Дмитрием Машинниковым, продолжает собой ряд переводов на русский язык демонологических сочинений, увидевших свет на протяжении последних нескольких лет. К числу ранее изданных текстов относятся «О демономании колдунов» Жана Бодена¹, дополненное издание «Молота ведьм» Генриха Инститориса и Якоба Шпренгера²; кроме того, в ближайшее время выходит в свет диалог «Стрига, или О глумлении демонов» Джанфранческо Пико делла Мирандола³. Эта череда научных публикаций говорит о наличии значительного читательского интереса к такому мрачному явлению позднего Средневековья и раннего Нового времени, как охота на ведьм. Данная рецензия подготовлена в рамках проекта ИНИОН РАН Re-ligare «В тени “Молота

ведьм”». Демонология представляет собой специфическую сферу мысли этой беспокойной эпохи, содержащую рефлексию проблемы сущности злонамеренного колдовства (*maleficia*) и статуса обвиняемых в нем людей с правовых и богословских позиций.

Compendium Maleficarum — одно из поздних итальянских сочинений, написанное в рамках этого интеллектуального направления после ожесточенных дебатов первой половины XVI в. К началу XVII века преследование ведьм превратилось из теологической в социальную проблему, поскольку размах насилия вышел из-под контроля. Сочинение Франческо Мария Гуаццо имеет официальный и конъюнктурный характер, а его содержание оправдывает преследования ведьм. Это объясняется тем, что автор сам был непосредственно вовлечен в эти печальные события, поскольку служил консультантом на судебных процессах о колдовстве в Милане, имевших место в 1599 и 1603 годах⁴.

Трактат Гуаццо представляет собой последовательное изложение материала по трем ос-

1. Боден Жан О демономании колдунов. Пер. с ср.-фр. и лат. Ивана Сахарчука. СПб: CHAOSSS/PRESS, 2021.
2. Инститорис Генрих, Шпренгер Якоб Молот ведьм / пер. с лат. Н. Цветкова; предисловие, комментарии и дополнения Г. Бакуса. М.: МИФ, 2023.
3. Пико делла Мирандола, Джанфранческо. Стрига, или О глумлении демонов / пер. с лат. Р.Л. Шмаракова; вступительная статья Г.В. Бакуса, комментарии Р.Л. Шмаракова, Г.В. Бакуса. СПб: Наука, 2024 (в печати).

4. Maxwell-Stuart, P.G. (2006) “Guazzo, Francesco Maria”, in R.M. Golden (ed.) *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, p. 464. Santa Barbara CA: ABC-Clío, vol. 2; Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии / пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. М.: Изд-во Астрель; МИФ; Изд-во АСТ, 2001. С. 103.

новным проблемам — природы злонамеренного колдовства, отдельных его видов и способов противодействия таковым. Каждой из них посвящена специальная книга сочинения, разделенная в свою очередь на главы, содержащие теоретические тезисы («доктрину») и «примеры», подтверждающие каждое из сформулированных ранее утверждений. Здесь стоит отметить, что рецензируемый перевод на русский язык значительно отличается от оригинала в плане структуры — на этом аспекте мы остановимся подробнее ниже. Общая концепция *Compendium Maleficarum* сводилась к попытке дать комплексное описание проблемы с опорой на труды других именитых «теоретиков колдовства» (термин У. Стивенса) — прежде всего Мартина Дель Рио и Николая Реми и с большим количеством заимствований из них. Всего, по оценкам Р.Х. Роббинса, в общей сложности в «Компендиуме» цитируется 322 различных автора. В этом отношении сочинение Гуаццо можно считать прямым приемником «Молота ведьм». Но, в отличие от знаменитого трактата-предшественника, «Компендиум» полностью соответствует своему названию — как отмечает П. Дж. Максвелл-Стюарт, сборник отличается эрудицией, но не блещет оригинальностью, поскольку тео-

ретическое обсуждение вопросов злонамеренного колдовства в нем было сведено к минимуму в пользу многочисленных «примеров»⁵. Исследователь констатирует, что книга Гуаццо была в большей степени рассчитана на досужее чтение, нежели являлась результатом серьезной рефлексии; ее известность в среде профессиональных историков и широкого круга читателей объясняется наличием доступного английского перевода.

Перевод Д. Машинникова выполнен по английскому тексту Е.А. Ошвина (Е.А. Ashwin), вышедшему впервые в 1929 году, в серии одиозного британского популяризатора демонологии М. Саммерса⁶. С 1988 г. по настоящий момент книга издается американским издательством Dover⁷. К сожалению, «Компендиум злодеяний» не содержит каких-либо указаний на конкретное издание-источник, что могло бы пролить свет на некоторые обстоятельства и прояснить масштаб проделанной работы. С целью выявления информативных возможностей рецензируемой

5. Maxwell-Stuart, P. G. "Guazzo, Francesco Maria", p. 464.
6. Guazzo, Francesco Maria (1929) *A Compendium maleficarum*. London: J. Rodker.
7. Guazzo, Francesco Maria (1988) *Compendium maleficarum: the Montague Summers edition*. New York: Dover.

книги я сопоставил перевод Д. Машинникова с английским переводом Е. А. Ошвина (1929) и оригинальным латинским текстом (1626)⁸.

Издание «Компендиума злодеяний» сопровождается оригинальной вступительной статьей, обозначенной как «Предисловие» и поясняющей значение труда Гуаццо в контексте демонологии. В ней Машинников продемонстрировал свое знакомство с рядом современных работ, посвященных истории охоты на ведьм — как российских (О.И. Тогоевой⁹, С.О. Зотов и Д.Д. Харман¹⁰), так и иностранных (Р. Кикхефера¹¹, Б. Левака¹² и ряда других авторов).

Знакомство, к сожалению, оказывается не столь глубоким, а изложение материала выглядит местами сумбурным — прежде всего в силу несколько вольного отношения автора к принятым правилам оформления справочного аппарата. Так, при цитировании исторических источников (канон *Episcopi*, сочинения блаж. Августина) и работ в тематических научных сборниках ссылки даются на страницы в самой книге без указания на авторство статьи или структурную обособленность документа. Например, Машинников цитирует статью американского историка У. Стивенса (с. 18), а ссылка указывает на сам сборник *Demonology and Witch-hunting in Early Modern Europe and the Devil*¹³. Аналогичным образом обстоят дела с цитатами из исторических источников. В случае с обширной цитатой из Канона *Episcopi* (с. 16–17) ссылка указывает не на сам документ, а на страницы в хрестоматии Б. Левака *The Witchcraft Sourcebook*. Отдельно возникает вопрос, зачем этот известный исторический источник понадобилось переводить по не очень аккуратному англий-

8. Guazzo, Francesco Maria (1626) *Compendium maleficarum ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Mediolani: Ex Collegij Ambrosianis Typographia.

9. Тогоева О.И. Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII–XVII вв. М; СПб, 2022.

10. Зотов С.О., Харман Д.Д. Средневековая магия: визуальная история ведьм и колдунов. М.: Изд-во АСТ, 2022.

11. Kieckhefer, R. (2011) *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*. London and New York: Routledge. Д. Машинников ссылается на первое издание 1973 г., при подготовке рецензии я использовал репринтное издание.

12. Levack, B. P. (2006) *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson Longman.

13. Stephens, W. (2020) “In the body”: The Canon *Episcopi*, Andrea Alciati and Gianfrancesco Pico’s *Humanized Demons*”, in J. Goodare, R. Voltmer, L. H. Willumsen, (eds.) *Demonology and Witch-hunting in Early Modern Europe*, pp. 86–106. London and New York.

скому изданию, хотя перевод на русский язык широко известен¹⁴. К этому добавляется терминологическая неточность, поскольку Машинников предлагает собственный вариант перевода названия документа — «Канон епископа» (с. 18–19). Путаница возникла из-за того, что для латинского слова *episcopus* совпадают формы именительного падежа множественного числа (что мы и находим в документе) и родительного падежа единственного числа — Машинников, ориентируясь на английский перевод, здесь просто ошибся, не имея возможности проверить этот нюанс в оригинале. Между тем, за этим нюансом стоит общепринятый принцип, согласно которому памятники канонического права и папские буллы получают наименование по первому слову (или фразе) содержательной части документа, в данном случае — «Епископы и священники...», лат. *Episcopi episcoporumque ministri...*¹⁵. Это не единствен-

ная неточность — в «Предисловии», например, упоминается некая «зловещая колдунья Цирка» (с. 15), хотя на русский язык имя волшебницы, пленившей спутников Одиссея, обычно переводится как Цирцея. Систематически повторяется ошибка в имени доминиканского инквизитора Николая Эймериха (*Eymerich*) — он указан как Эрмерих (с. 24, 25, 28), хотя правильный вариант транслитерации на русский язык приводится в указанной работе О.И. Тогоевой (с. 123, 168, 269). Более существенная проблема «Предисловия» — отсутствие каких-либо пояснений, касающихся представленного перевода.

Собственно трактат Франческо Мария Гуаццо является весьма объемным сочинением и потому разделен на три книги, материал которых объединяет общая тематика.

Книга первая *Compendium Maleficarum* состоит из девятнадцати глав, первая из которых посвящена воображению и его влиянию на разум и тело человека. Далее следует обзор основных элементов обвинения в рамках т.н. «совокупной концепции колдовства» (термин Б. Левака, обозначающий трактовку этого «преступления» представителями ученой культуры): договор с дьяволом, реаль-

Johannes Frank. Bonn, Carl Georgi Universitäts und Verlag, 1901. S. 38.

14. См.: Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. С. 209–210. В английском переводе Б. Левака были опущены ссылки на Священное писание, которые присутствуют в латинском оригинале.

15. Цит. по: русский текст — Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. С. 209; латинский текст: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter von Joseph Hansen. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von*

ность шабаша (скептики доказывали его иллюзорность), природа сексуальных отношений с демонами инкубами и суккубами, а также реальность превращений. Сюда же попал нетривиальный для демонологической литературы сюжет о реальности призраков. Первая книга «Компендиума» в переводах на английский и русский языки по своей структуре в наибольшей степени соответствует оригиналу, хотя имеет место некоторое сокращение текста. Вторая и третья книги *Compendium Maleficarum* были существенным образом переработаны Е. А. Ошвином и в таком виде попали в русский перевод Д. Машинникова. Остановимся подробнее на самых существенных изменениях.

Книга вторая трактата описывает различные средства (ядовитые или снотворные напитки, использование частей человеческих трупов для различных магических целей) и виды злонамеренного колдовства (насланная импотенция и различные болезни, поджог домов), а также затрагивает некоторые теологические (позволение со стороны Бога совершать колдовство, отношение дьявола к ведьмам) и юридические вопросы (обращение в суд, способы испытаний). Стоит отметить, что оригинальный текст второй книги трактата в издании 1626 г. отличается большим количеством погрешностей, сде-

ланных непосредственно при печати книги. Названия глав, указанные в оглавлении, не всегда совпадают с теми, что приведены в самом тексте. Двенадцатая глава была пропущена наборщиком и добавлена в книгу под своим номером уже после главы четырнадцатой, также был допущен еще один сбой нумерации — после 22-й главы шла сразу 24-я. Это обстоятельство, возможно, объясняет изменения в организации материала в переводах, глава 12 вернулась на свое истинное место, тогда как ряд других изменили свое положение в тексте. Название главы третьей «О колдовских ядах и каких родов бывают ведьмы» (*De maleficio venenariorum & quod sint genere Maleficarum*) в переводе Ошвина и Машинникова было сокращено до «О ведьмовских ядах». Ее текст также оказался существенно сокращен — от обширного теоретического раздела остался один единственный абзац. При переводе были исключены глава 7 «О колдовской любви и ненависти» (*De maleficio amoris & odij*), глава 11 «О суетном благочестии и суеверии» (*De vana obseruantia & superstitione*) и глава 13 «О жребиях» (*De sortibus*). В итоге, количество глав второй книги сократилось с 23 до 20.

Книга третья целиком посвящена различным *Remedia* — средствам противодействия кол-

довству и ряду других напастей. При переводе на английский были произведены самые существенные сокращения, серьезно видоизменившие структуру текста. Русский перевод полностью воспроизводит решения Ошвина. В итоге читателю доступны: (1) первая глава «Законно ли снимать заклятие, чтобы исцелить того, кто заколдован»; (2) главы 2 и 3 оригинального сочинения — они представлены в виде обобщенной главы II «Как отличить бесноватых от тех, кто просто заколдован» в переводах Ошвина и Машинникова; (3) глава 4 «Новые примеры милости Божьей и тирании дьявола» (она стала 3-й); заключительная 14 глава «О божественных и сверхъестественных средствах» (в переводах — 4). Исключены следующие главы оригинального сочинения: (1) 5 — о многочисленных бурях; (2) 6 — о средствах против града и бурь; (3) 7 — благословение (*benidictio*) против червей, саранчи, мышей и прочих животных, поражающих плоды, землю и воду; (4) 8 — средства против демонов: инкубов и суккубов; (5) 9 — средства против колдовской влюбленности (*amatoria*) либо ненависти (*odiosa*); (6) 10 — средства для защиты дома от вредоносных призраков (*pro domo a spectris vexata*); (7) 11 — средства против околдования скота; (8) 12 — средства против колдовских завязок; (9) 13 — о природ-

ных средствах против колдовства. Наконец, в обоих переводах с заключительной 4 (14) главой оказался объединен самостоятельный раздел третьей части «Примеры» (*Exempla* — в переводе Машинникова; с. 394–442), но были опущены формулы экзорцизма и «благословений» на различные случаи жизни. Последние представляют собой значительный интерес, поскольку являются магическими текстами, использовавшимися в практике католической церкви. По сравнению с латинским изданием 1626 года в переводах отсутствует 9 глав из 14, то есть примерно две трети текста третьей книги. Подобное масштабное сокращение серьезно нарушает логику Гуаццо, заключающуюся в том, чтобы не только перечислить все опасности колдовства, но и предложить против этих опасностей средства, непредосудительные с точки зрения церкви. Причина, побудившая автора и издателя английского перевода к тому, чтобы опустить ряд глав, нам неизвестна — ни Саммерс, ни Ошвин не оставили на этот счет никаких комментариев. Наиболее вероятно, что причиной был объем оригинального сочинения — как и «Молот ведьм», «Компендиум» является большой книгой и постоянные возвращения Гуаццо к ранее названным аспектам могут показаться избыточными

современному читателю. Демонологические трактаты стремились к рекурсивности, их авторы постоянно возвращались к сказанному ранее, к опыту предшественников, к авторитету Священного Писания, к «примерам». Такое построение материала создавало эффект длящегося повествования и убеждало читателей XVI–XVII веков в обоснованности и достоверности каждого нового сочинения. Но в наши дни это создает серьезную проблему для переводчика и издателя, поскольку требует больших усилий, времени и расходов на издательский процесс. По всей видимости Саммерс, как издатель популярной серии книг о колдовстве, посчитал возможным оптимизировать процесс за счет качества перевода и в результате пострадала полнота «Компендиума», подготовленного Машинниковым.

Наконец, есть еще одна особенность трактата, которая не нашла отражения в рецензируемом издании «Компендиума». Дело в том, что сочинение Гуаццо было одним из немногих богато иллюстрированных книг по демонологии. Издание 1626 года содержало большую серию гравюр на дереве, которые часто воспроизводятся в современных книгах о колдовстве. Наиболее вероятно, что здесь мы имеем дело с попыткой сделать текст более доступным для чи-

тателей, подчеркивая отдельные тезисы трактата изображенными сценками. Среди них мы видим отдельные способы колдовства и эпизоды поклонения дьяволу ведьм и колдунов — мужчин и женщин, одетых по последней моде. Оригинальный набор иллюстраций включал 26 изображений в первой части трактата, 17 — во второй и 1 — в третьей. Английское издание 1929 года воспроизводит их в произвольном порядке, а также включает еще 10 гравюр, происхождение которых неизвестно — Саммерс и Ошвин могли позаимствовать их из другой старинной книги или заказать стилизацию современному художнику. Поскольку никаких комментариев на этот счет нет, установить их происхождение не представляется возможным. «Компендиум злодеяний» содержит только одно изображение из оригинальной серии иллюстраций — оно вынесено на обложку, в тексте же репродукции гравюр отсутствуют. Последнее обстоятельство можно объяснить тем, что свой перевод Машинников опубликовал самостоятельно при помощи интеллектуальной издательской системы *Ridero*, функционал которой может не поддерживать возможность работы с изображениями.

Сам перевод Машинникова содержит некоторые проблемы терминологического характера. Самая очевидная из них скры-

вается в заглавии: *Compendium Maleficarum* на латыни означает просто «Сборник о ведьмах» (дословно — «сборник ведьм»). Гуаццо дал название своему сочинению по аналогии с *Malleus Maleficarum* — «Молотом ведьм», и это решение предполагало определенную реакцию читателей. «Компендиум злодеяний» как название эту аналогию разрушает, обоснования выбора такого перевода в книге отсутствуют. Пояснение особенно необходимо, поскольку термин «злодеяния» (на самом деле он означал строго колдовство — и автор перевода сам пишет об этом воступительной статье, хотя указывает его с опечаткой «*maleficum*»; с. 15) на латыни обозначался иначе — *maleficium* (ед. ч.), *maleficia* (мн. ч.), а *malefica* — это «ведьма» или «колдунья». Соответственно, обратный перевод на латынь словосочетания «Компендиум злодеяний» выглядел бы как *Compendium maleficiorum*. Есть еще один нюанс: в оригинале название трактата было пространным — *Compendium maleficarum ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. В первом издании английского перевода название было разбито на две части — как собственно название осталось *Compendium Maleficarum*, а пространное продолжение приобрело вид подзаголовка: *Showing the iniquitous*

and execrable operations of witches against the human race and the Divine remedies by which they may be frustrated. Следуя оригиналу и принятым нормам книжной культуры того времени название должно было бы быть следующим: «Сборник о ведьмах, показывающий беззаконные и отвратительные действия ведьм против рода человеческого и Божественные средства, с помощью которых они могут быть сведены на нет». Этот нюанс важен, поскольку книга Гуаццо была написана по запросу кардинала-архиепископа Милана и пространное название подчеркивало ее статус, значимый с точки зрения дискурсов власти (в терминологии М. Фуко). Поскольку преследования ведьм относились к сфере политического решения, многие авторы демонологических трактатов (например, Ульрих Молитор и Иероним Висконти) стремились подчеркнуть свою значимость через прямое обращение к представителям власти и витиевато-торжественное название. Переводчики подчас вносят некоторые изменения, но, если мы говорим об историческом источнике, подобные изменения лучше сопровождать комментарием. Можно предположить, что автор русского перевода использовал издание Dover, в котором полное наименование книги дано только в библиографической справке.

Более существенное терминологическое упрощение заключается том, что сначала Ошвин, а за ним Машинников унифицировали словоупотребление: в английском переводе повсеместно используется слово *Witch*, в русском, соответственно, — «ведьма». Наиболее вероятное объяснение, на мой взгляд, заключается в том, что Ошвин подстраивался под ожидания читателей, интересующихся именно «Охотой на ведьм» (*Witch hunt*), а тонкости латинских дефиниций могли этих читателей отпугнуть. На автора английского перевода могли также повлиять ожидания от демонологического трактата, сформировавшиеся под влиянием «Молота ведьм», концепция которого предполагала повсеместное распространение колдовства, свойственно именно женщинам. Как бы то ни было, Машинников эту исходную установку перенес уже в свой перевод на русский язык, что привело к обеднению терминологического аппарата *Compendium maleficarum*. В оригинальном тексте спектр обозначений магических практик существенно шире. Гуаццо использует слова: *Magus* — «маг» (как правило в библейских сюжетах, например о языческих жрецах Древнего Египта, «фараоновых магах», противостоявших пророку Моисею); *Saga* — собственно «ведьма», специфическое и ред-

ко встречающееся в других демонологических сочинениях обозначение (оно встречается также в книге иезуита Фридриха Шпее), которое используется исключительно в женском роде; а также традиционный (и вынесенный в заглавие трактата) термин *Malefica*, используемый не только в женском роде, но также и в мужском — *Maleficus*. При этом автор «Компендиума» не использует слово *strix*, характерное для ранних итальянских демонологических сочинений (например Джанфранческо Пико, который назвал собственный диалог «Стрига») — в этом, возможно, проявляется особенность концепции Гуаццо, ориентировавшегося прежде всего на сочинения Дель Рио и Реми. Отметим также, что автор XVII века легко рассуждает о мужчинах-колдунах, упоминаемых им наравне с женщинами-ведьмами, что выглядит неожиданно в свете идей «Молота ведьм» о большей предрасположенности к колдовству женщин и сложившихся на момент написания «Компендиума» тенденций в преследованиях.

В трактате это приобретает следующий вид. В латинском тексте 1626 года название четвертой главы первой книги выглядит лаконично: *Magi per Diabolum mira faciunt* (p. 18) — «Маги посредством дьявола творят чудеса». В переводе Ошвина

название приобретает вид пространный утверждения: *That Witches Effect their Marvels with the Help of the Devil* (p. 9) — «Что ведьмы вызывают свои чудеса при помощи дьявола». Наконец, Машинников формулирует заглавие уже как вопрос: «Какие чудеса творят ведьмы посредством дьявола?» (с. 54). Глава 16 второй книги в оригинале использует мужской род: *Malefici in curandis infirmitatibus admiscent semper aliquid Religionis* (p. 250) — «Колдуны при исцелении недугов часто примешивают нечто религиозное». В обоих переводах эта глава стала 11 и название ее стало выглядеть следующим образом: «Ведьмы при лечении болезней заимствуют нечто из религии» (с. 279).

Вместе с тем следует отметить, что Дмитрий Машинников в ряде случаев сверил свой перевод с латинским оригиналом. Названия некоторых глав второй книги «Компендиума» в русском переводе ближе к латинскому тексту, чем у Ошвина. Глава 4 в оригинале названа *De malificio ligaminis* (p. 156 — «О колдовских завязках»); в русском — «О злодеянии с помощью завязок»; в английском — *Of Tying the Points* (p. 91 — «О связывании»). Глава 17 на латыни — *De prouocatione ad Iudicium* (p. 251); Машинников дает правильный перевод: «Об обращении к суду», а у Ошвина почему-то находим

Of the Appeal to God (p. 147 — «Об обращении к Богу»). Кроме того, в «Компендиуме злодеяний» была произведена смена рубрикаторов внутри глав с английского варианта «аргументация» (*argument*) на латинский — «доктрина» (*doctrina*). Стилистически сам перевод получился скорее хорошим: нет заметных проблем с англицизмами в именах и терминологии, хотя некоторые формулировки требуют уточнения.

В некоторых случаях остались недопереведенные фрагменты текста, например — «Алонсо Тостадо в *On Genesis*» (с. 39); эта фраза идет в одном ряду с упоминаемыми на латыни названиями сочинений, однако здесь именно английский, и упоминание должно было выглядеть как «Толкование на книгу Бытия».

Ссылки на «Молот ведьм» в тексте «Компендиума» даны на латыни — трактат Генриха Инститориса указывается как *Malleus Maleficarum*. Учитывая, что речь идет о книге, давно переведенной на русский язык и известной многим читателям, здесь, возможно, стоило бы дать более детализированные комментарии. Даже если латынь в названии переводчик сознательно оставил в тексте ради стилистического единообразия, это следовало пояснить. Для демонологического трактата принципиально важно дать привязку

к другим сочинениям о ведьмах, тем более что Гуаццо создал именно компендиум, компиляцию чужих текстов (как «примеров», так и тезисов теоретического характера).

В переводе есть комментарии, но, в отличие от вводной статьи, в основном они представляют собой перевод английских примечаний столетней давности. Некоторые из них устарели — так, например, для сочинения *De imaginatione* («О воображении») ошибочно указан Джованни Пико делла Мирандола (с. 39)¹⁶, хотя автором был его племянник — Джанфранческо¹⁷. Причем примечаний в русском переводе меньше, чем в английском — например, к главе второй первой книги «Об искусственной магии» (с. 46–47) даны примечания на имена Ульриха Молитора, Иоганна Нидера, Иоганна Триттемия и Фомы Фазелли, но опущены таковые к библейскому образу Хама и волшебника по имени Труа Эшель¹⁸. В этом

ряду большой интерес представляет комментарий Саммерса о Хаме, поскольку в нем есть неочевидная для читателя отсылка к «Молоту ведьм», что позволяет лучше понять стиль мышления авторов демонологических трактатов.

Подводя итоги, отмечу, что информативность комментариев к тексту «Компендиума» была бы существенно выше, если бы при их составлении автор использовал хотя бы указанные во вводной статье фундаментальные работы Р. Кикхефера, Б. Левака, О. И. Тогоевой. Поскольку эти материалы не нашли отражения в комментариях, остается только порекомендовать читателю найти эти книги самостоятельно. Из того, что осталось вне поля зрения автора перевода, стоит также назвать работу

вольным и сокращенным пересказом примечаний Саммерса: опущены, например, сведения о биографии Иоганна Нидера. Впрочем, эти сведения нельзя считать полностью достоверными — Саммерс верно указывает, что Нидер был приором конвента доминиканцев в Базеле и защитил степень магистра теологии в Венском университете, но не был там ректором, равно как и не был он папским инквизитором. Последнее утверждение является библиографической мистификацией, результатом недобросовестной рекламы книгоиздателей конца XVI–XVII вв., которые часто добавляли пятую книгу трактата Нидера *Formicarius* («Муравейник») как приложение к изданиям «Молота ведьм» с пояснением, что автор является также инквизитором.

16. См.: Guazzo, Francesco Maria (1929) *A Compendium maleficarum*, p. 1. Комментарии в русском и английском переводах совпадают дословно, но в переводе Машинникова опущены сведения об изданиях сочинений Джованни Пико делла Мирандола.

17. См.: Stephens, W. (2016) “Skepticism, Empiricism, and Proof in Gianfrancesco Pico della Mirandola’s *Strix*”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 11(1): 7.

18. Ср.: Guazzo, Francesco Maria (1929) *A Compendium maleficarum*, p. 5. Здесь примечания Машинникова являются

А.Е. Махова, значение которой трудно переоценить для понимания демонологии как системы образов¹⁹.

Завершая обзор «Компендиума злодеяний», я хотел бы отметить, что данный перевод является, по всей видимости, первым опытом обращения Машинникова к истории охоты на ведьм. Этот проект был осуществлен автором самостоятельно, и его результат заключается в том, что на русском языке с некоторыми оговорками стал доступен пространственный текст о злонамеренном колдовстве. Научная публикация сопоставимых текстов, как правило, предполагает коллективную работу, в которой принимают участие также литературный и научный редакторы. Как популярное издание, «Компендиум злодеяний» дает читателю определенное представление об этом сложном и объемном трактате²⁰. Очевидные недостатки рецензируемого перевода объясняются отсутствием научного обсуждения данного проекта на ранних этапах работы и сводятся главным образом к отсутствию пол-

ноценной научной редакции; именно научная редакция могла бы существенно сгладить выявленные изъяны, которые, будем надеяться, еще будут устранены во втором издании. Замечания, ставшие предметом обсуждения в настоящей рецензии, не являются уникальными: в той или иной мере они относятся к большинству первых переводов демонологических трактатов на новоевропейские языки — будь то «Молот ведьм» или «Нюрнбергское руководство» Генриха Инститориса.

Библиография / References

- Боден Жан* О демономании колдунов. Пер. с ср.-фр. и лат. Ивана Сахарчука. СПб: CHAOSSS/PRESS, 2021.
- Зотов С.О., Харман Д.Д.* Средневековая магия: визуальная история ведьм и колдунов. М.: Изд-во АСТ, 2022.
- Инститорис Генрих, Шпренгер Якоб* Молот ведьм / пер. с лат. Н. Цветкова; предисловие, комментарии и дополнения Г. Бакуса. М.: МИФ, 2023.
- Махов А.Е.* HOSTIS ANTIQUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М.: Intrada, 2006.
- Пико делла Мирандола, Джанфранческо.* Стрига, или О глумлении демонов / пер. с лат. Р.Л. Шмаракова; вступительная статья Г.В. Бакуса, комментарии Р.Л. Шмаракова, Г.В. Бакуса. СПб: Наука, 2025.
- Роббинс Р.Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / пер с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. М.: Изд-во Астрель; МИФ; изд-во АСТ, 2001.
19. *Махов А.Е.* HOSTIS ANTIQUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М.: Intrada, 2006.
20. Так, упоминавшийся мной выше профессор П. Дж. Максвелл-Стюарт написал статью о Гуаццо для фундаментальной «Энциклопедии колдовства», используя именно английское издание 1929 г.

Тогоева О.И. Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII–XVII вв. М: СПб, 2022.

Demonology and Witch-hunting in Early Modern Europe, pp. 86–106. London and New York.

Guazzo, Francesco Maria (1626) *Compendium maleficarum ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Mediolani: Ex Collegij Ambrosianis Typographia.

Guazzo, Francesco Maria (1929) *A Compendium maleficarum*. London: J. Rodker.

Guazzo, Francesco Maria (1988) *Compendium maleficarum: the Montague Summers edition*. New York: Dover.

Kieckhefer, R. (2011) *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*. London and New York: Routledge.

Levack, B. P. (2006) *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson Longman.

Maxwell–Stuart, P. G. (2006) “Guazzo, Francesco Maria”, in R. M. Golden (ed.) *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, pp. 464–465. Santa Barbara CA: ABC-Clío, vol. 2.

Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter von Joseph Hansen. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Frank. Bonn, Carl Georgi Universitäts und Verlag. 1901. S. 38.

Stephens, W. (2016) “Skepticism, Empiricism, and Proof in Gianfrancesco Pico della Mirandola’s Strix”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 11(1): 6–29.

Stephens, W. (2020) “In the Body”: The Canon Episcopi, Andrea Alciati and Gianfrancesco Pico’s Humanized Demons”, in J. Goodare, R. Voltmer, L. H. Willumsen, (eds.)



Авторы

СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ АСТАПОВ — профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия). snastapov@sfedu.ru

ГРИГОРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ БАКУС — научный сотрудник ИНИОН РАН (Москва, Россия). bakusgrig@mail.ru

СТЕПАН ТИМОФЕЕВИЧ ДРОЗДОВ — младший научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). sdrozdov@eu.spb.ru

ЕВГЕНИЙ ИГОРЕВИЧ ЛЮТЬКО — научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). e.i.lutjko@gmail.com

ЕЛЕНА КОНСТАНТИНОВНА МАЛАЯ — ассоциированный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). lenmamalen@gmail.com

МАРИЯ РУСТЭМОВНА МАСАГУТОВА — старший преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; младший научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге (Россия). mmasagutova@eu.spb.ru

АРТУРА УМАРОВИЧ МУСАЕВ — стажер-исследователь Лаборатории сравнительных социальных исследований им. Р. Ф. Инглхарта Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). a.musaev@hse.ru

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ПАНЧЕНКО — профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге; ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург, Россия). aranchenko2008@gmail.com

АЛЕКСАНДРА ЮРЬЕВНА СГОННОВА — младший научный сотрудник философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия). aleksandrasgonnova@gmail.com

ЮЛИЯ НИКОЛАЕВНА СЕНИНА — младший научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). jsenina@eu.spb.ru

ЕКАТЕРИНА АЛЕКСАНДРОВНА ХОНИНЕВА — доцент факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург, Россия). ekhonineva@eu.spb.ru

СЕРГЕЙ АНАТОЛЬЕВИЧ ШТЫРКОВ — ассоциированный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге, научный сотрудник Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, CNRS-EPHE-PSL (Санкт-Петербург, Россия; Париж, Франция). shtyrkov@gmail.com

Authors

SERGEY A. ASTAPOV — Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia). snastapov@sfedu.ru

GRIGORY V. BAKUS — Research Fellow, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). bakusgrig@mail.ru

STEPAN T. DROZDOV — Junior Researcher at the Center for Anthropology of Religion, European University at Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russia). sdroz dov@eu.spb.ru

EUGENE I. LUTKO — Research Fellow, Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). e.i.lutjko@gmail.com

MARIE R. MASAGUTOVA — Senior Lecturer at the HSE University, Junior Researcher at the Center for Anthropology of Religion, EU SP European University at Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russia). mmasagutova@eu.spb.ru

ELENA K. MALAIA — Associated Fellow, Anthropology Department, European University at Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russia). lenmamalen@gmail.com

ARTUR U. MUSAEV — Research Fellow, Ronald F. Inglehart Laboratory for Comparative Social Research, HSE University (Moscow, Russia). a.musaev@hse.ru

ALEXANDER A. PANCHENKO — Professor at the European University in St. Petersburg; Leading Research Fellow at the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russia). apanchenko2008@gmail.com

JULIA N. SENINA — Junior Research Associate at the European University in Saint-Petersburg (Saint-Petersburg, Russia). jsenina@eu.spb.ru

ALEXANDRA YU. SGONNOVA — Junior Research Fellow, Lomosov Moscow State University (Moscow, Russia). aleksandrasgonnova@gmail.com

SERGEI A. SHTYRKOV — Associated Fellow, European University at St. Petersburg, Anthropology Department; Research Fellow, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, CNRS-EPHE-PSL (Saint-Petersburg, Russia; Paris, France). shtyr@eu.spb.ru

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

3(42) 2024

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*, *RSCI* 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: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev,
Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

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, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov,
Nikolai Shaburov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin,
Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia),
Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides
(Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova
(Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa),
Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

4²⁰²⁴
[42]

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

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

Цена свободная

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано к печати: 30.12.2024

Дата выхода в свет: 07.03.2025

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



9 772073 720000