

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2021
1[39]

Издаётся с 1968 года,
выходит 4 раза в год

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



Москва, 2021

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

Идея обложки Екатерина Трушина

Макет журнала Сергей Зиновьев

Верстка Анастасия Меерсон

Корректура Лариса Яркина

Редакторы составители главных тем

Александр Агаджанян и Ирина Стародубровская

Редакционная коллегия:

*Апполонов А.В., канд. филос. наук; Беглов А.Л., канд. ист. наук; Белякова Н.А.,
канд. ист. наук; Бобровников В.О., д-р ист. наук; Васильева О.Ю., д-р ист. наук;
Вдовина Г.В., д-р филос. наук; Верховский А.М.; Гараджса В.И., д-р филос. наук;
Гусейнов Г.Ч., д-р филолог. наук; Давыдов И.П., канд. филос. наук; Кравчук В.В.,
канд. филос. наук; Лопаткин Р.А., канд. филос. наук; Лукиан Р.Н., канд. филос.
наук; Малеев 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; Рацковский Е.Б., д-р ист.
наук; Светлов Р.В., д-р филос. наук; Селезнев Н.Н., д-р филолог. наук;
Смирнов М.Ю., д-р соц. наук; Токарева Е.С., д-р ист. наук; Шахнович М.М.,
д-р филос. наук; Шабуров Н.В., канд. культурологии; Юдин А.В., канд. ист. наук*

Международный научный совет:

*R. Беккан (Швеция); M. Благоевич (Сербия); T. Бремер (Германия); R. Бхаргава
(Индия); Ж.-П. Виллем (Франция); Г. Дэйви (Великобритания); B. Еленский
(Украина); R. Ингхарт (США); B. Макридес (Германия); A. Пабст
(Великобритания); K. Руссле (Франция); Дж. Ситтон (Великобритания);
K. Струп (США); E. Федякова (Чили); A. Филоненко (Украина);
Э. ван дер Зеерде (Голландия); Д. Чидестер (ЮАР); K. Штекль (Австрия);
M. Эпштейн (США)*

Сайт журнала в интернете: www.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, Erih Plus и ATLA Religion Database.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Тема номера: Религия и COVID-19

Александр Агаджанян. Пандемия и религия: толкования и практики. Введение	7
Александр Агаджанян. Сопротивление и покорность. Вызовы пандемии, позднемодерные эпистемы и русский православный ethos	12
Ксения Лученко. Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия	39
Архимандрит Кирилл (Говорун). «Богословие ковида», или «Знаменательная буря» коронавирусной пандемии	58
Софья Рагозина. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии	76
Галина Зеленина. Тора против вируса, раввины против правительства: ультраортодоксия перед лицом пандемии	101
Елена Гордиенко. Духи, защитившие от эпидемии: культ полководца Доан Тхыонга во Вьетнаме в условиях пандемии COVID-19.	123

Тема номера: Франция и новая политика в отношении ислама

Ирина Стародубровская. Введение в тематическую подборку	144
Ирина Стародубровская. Европа и мусульмане: обоснование альтернативных вариантов политики	146
Даниил Ситкевич. «Сепаратизм» и «ценности Республики»: дискуссии вокруг новой стратегии борьбы с исламистским радикализмом во Франции	175
Приложение 1. Проект закона, укрепляющего уважение к принципам Республики	191

Приложение 2. Хартия принципов ислама во Франции.	197
--	-----

Приложение 3. Исламистский радикализм: встретить лицом к лицу и бороться с ним вместе. Краткая версия доклада Комиссии Сената Франции по расследованию реакции властей на развитие исламистской радикализации и борьбы с ней	205
--	-----

Круглый стол. Франция против «сепаратизма» и «параллельных обществ»: новая политика в отношении мусульман, ее возможные последствия и альтернативы (Участники: Ирина Стародубровская, Денис Брилев, Дамир Мухетдинов, Екатерина Деминцева, Ахмет Ярлыкапов, Олег Хухлаев, Ольга Павлова).	212
--	-----

VARIA

ВЛАДИМИР МАЛАХОВ, Денис Летняков. Постхристианское или постатеистическое общество? Некоторые особенности российского режима секулярности.	245
---	-----

СЕРГЕЙ Воронцов. К истории понятия «священник»: от сакрального статуса к функции в обществе	267
--	-----

ПАВЕЛ НОСАЧЕВ. Гностический троп в современной медиакультуре	295
---	-----

Справочная информация

Авторы	316
------------------	-----

Аннотации	320
---------------------	-----

About the Journal	327
-----------------------------	-----

Table of Contents

Theme of the Issue: COVID-19 Pandemic and Religion

ALEXANDER AGADJANIAN. Pandemic and Religion: Interpretations and Practices. Introduction	7
ALEXANDER AGADJANIAN. Resistance and Submission. Pandemic, Late Modern Epistemes, and Russian Orthodox Ethos.	12
XENIA LUCHENKO. The Digitalization of Worship Practices during the Coronavirus Pandemic in the Context of the Mediatization of Orthodoxy	39
ARCHIMANDRITE CYRIL HOVORUN. “COVID Theology”, or the “Significant Storm” of the Coronavirus Pandemic	58
SOFYA RAGOZINA. Piety, Authority and “Popular Ijtihad” in the Online Space of Russian Muslims during the Pandemic	76
GALINA ZELENINA. Torah against the Virus, Rabbis against the Government: Ultra-Orthodoxy Facing the Pandemic	101
ELENA GORDIENKO. Spirits Offering Protection: The Cult of General Đoàn Thượng in Vietnam in the Context of the COVID-19 Pandemic	123

Theme of the Issue: France and the New Politics towards Islam

IRINA STARODUBROVSKAYA. Introduction.	144
IRINA STARODUBROVSKAYA. Europe and the Muslims: Debating the Foundations of State Policy	146
DANIIL SITKEVICH. “Parallel Society” against “Values of the Republic”: Discussing France’s New Strategy of Combatting Islamist Radicalism	175
ANNEX 1. A Bill Strengthening Respect for the Principles of the Republic	191
ANNEX 2. The Charter of Principles of Islam in France	197

ANNEX 3. Islamist Radicalism: Facing and Fighting It Together. Summary of the Report of the French Senate Commission of Inquiry into the Response of the Authorities to the Development of Islamist Radicalisation and the Fight against It	205
A ROUNDTABLE. France against “Separatism” and “Parallel Societies”: A New Policy towards the Muslims, Its Possible Consequences, and Alternatives (Participants: Irina Starodubrovskaya, Denis Brilev, Damir Mukhedinov, Ekaterina Demintseva, Akhmet Yarlykapov, Oleg Huhlaev, Olga Pavlova)	212

VARIA

VLADIMIR MALAKHOV, DENIS LETNYAKOV. Post-Christian or Post-Atheistic Society? Some Characteristics of the Russian Regime of Secularity	245
SERGEY VORONTSOV. Towards a Conceptual History of “Priest”: From Sacred Position to Social Function	267
PAVEL NOSACHEV. The Gnostic Trope in Contemporary Media Culture.	295

Reference Information

Authors	316
Summaries	320
About the Journal	327



Пандемия и религия: толкования и практики. Введение

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-7-11>

Длинный ряд всевозможных проблем, вызванных пандемией, включал беспрецедентный вызов системе здравоохранения, перетряску большинства экономических структур, «сжатие» рынков, дестабилизацию политических режимов, обострение всех социальных и психологических проблем в результате тяжелого испытания социальной изоляцией. Все эти последствия были частью повседневной и политической прагматики, но в силу чрезвычайности и лихорадочной непредсказуемости ситуации заставляли гораздо более жестко, остро и нервно формулировать более общие вопросы — от допустимых пределов свободы и меры государственного насилия до принятия моральных решений на границе жизни и смерти.

«Религиозное измерение» эпидемического кризиса можно рассматривать как звено в этом длинном ряду. Разумеется, значение и общественный резонанс религиозного измерения пандемии в серьезной мере варьировали в зависимости от уровня религиозной насыщенности, «нагруженности» того или иного общества: в одних случаях, как в Индии или Иране, религиозные «отражения» пандемии были постоянно в центре внимания; в других — как в секулярных странах Европы — они были строго локализованы в сравнительно ограниченных социальных пространствах.

Для всех религиозных сообществ, как и всех прочих общественных групп, пандемия создавала множество практических неудобств и прямых материальных потерь, которые все нарастили и становились критическими. В то же время иногда, в силу самого характера религиозного дискурса и целей ключевых религиозных практик, именно в этой сфере в наиболее прямой форме ставились «последние», фундаментальные вопросы о смыслах

и ценностях свободы, общения, и даже самого существования — коллективного или индивидуального. Любой «практический» вопрос — например, способы и сама возможность исполнения ритуала в условиях санитарных ограничений — вследствие его включенности в трансцендентную перспективу мог достигать высокого метафизического напряжения. В рамках богословского дискурса или проповеди это напряжение проявлялось в чистом виде (см. статью Кирилла Говоруна в нашей подборке). И хотя в большинстве случаев в центре внимания были вопросы повседневной адаптации практик к нестандартной ситуации, фундаментальные темы, затрагивающие самое ядро каждой из религиозных традиций, время от времени выходили на первый план.

Именно эти ключевые темы и являются объектом статей нашей подборки. Мы хотели показать дискурсивные и перформативные реакции на пандемию и ее последствия для религиозных групп, т. е. понять, как осмысливается эта чрезвычайная ситуация внутри религиозного воображения и в ходе совершения религиозных действий; каковы ощущимые и возможные трансформации внутри религии, которые происходят под воздействием этой ситуации или которые ею выявлены и ускорены.

Одной из таких тем была семиология пандемии — толкование ее смысла с точки зрения религиозной картины мира и «прорицательской логики»: эта тема неизбежно возникает в статьях, посвященных авраамическим религиям. Мы встречаем разные объяснительные схемы — от неочевидного божественного замысла до очевидных козней сил зла, идентификация которых входила в репертуар конспирологических подозрений, столь популярных в ходе этого уникального санитарного кризиса (см., например, в статье Галины Зелениной о включении события пандемии в герменевтическую традицию иудаизма; или, в статье Софьи Рагозиной — об оживлении эсхатологических ожиданий среди мусульман).

Второй важнейший слой нашей проблематики — усилия по сохранению индивидуальной праведности и чистоты в широком смысле слова: определение такой линии поведения, которая позволяла бы, несмотря на чрезвычайные обстоятельства, сохранять верность системе базовых правил, оставаться «истинным мусульманином», «истинным православным» или «истинным иудеем». Это касалось всей совокупности предписанных практик — от ключевых обрядов до повседневного поведения и мобилизации целительных материальных объектов для борьбы с болезнью. Разумеется, в этой связи возникали расхождения и споры,

которые стимулировали новое, актуальное проговаривание идеалов и образцов.

В центре третьей ключевой темы, затронутой всеми авторами, и, конечно, прочно связанной с предыдущей, были сами религиозные институты. С одной стороны, перед нами тема сообщества, общины, самой сути «общинности»; проблема поддержания солидарности и идентичности, определение меры интенсивности общения — вопросы, которые ставились особенно остро в месяцы сильной разобщенности, диктуемой санитарными требованиями. С другой стороны, это тема религиозного авторитета и власти, в частности, вопрос о том, какие скрепляющие группу механизмы предпочтительны, с точки зрения традиционных установлений, — горизонтальные или вертикальные, духовные или сакрментальные, непосредственные или транслокальные и транссоциальные. Тем самым пандемия подвергала испытанию всю действующую институциональную систему старых религий.

Четвертая группа вопросов — проблематика взаимоотношений религиозных групп, институтов и ценностей с «большим обществом», иноконфессиональными или нерелигиозными институтами и группами населения; наконец, с государством, которое обладало полномочиями чрезвычайного регулятора кризиса. В России, как и других странах, где религиозные группы представляют собой сравнительно ограниченные сегменты, трения на границе религиозной идентичности достигали большого напала, обостряли вопрос о непримиримости «своих» и «чужих»; иногда вели к стиранию межрелигиозных барьеров ради противопоставления светской гегемонии; или, наоборот, стимулировали поиск компромиссов с «секулярным миром» ради признания неких универсальных норм. Излишне говорить, что далеко не все религиозные люди легко шли на такие компромиссы, особенно когда «универсальные нормы» диктовались доминирующими нерелигиозными установками. Поэтому вопрос о «религиозной идентичности», ее содержании и границах внутри современной культуры был одним из центральных (этому напрямую посвящена статья Александра Агаджаняна).

Пятая группа тем, которые неизбежно всплывают во всех публикуемых нами исследованиях и отражают в себе все, что было сказано выше, — это проблематика баланса между сохранением и обновлением; вопрос о традиции и ее допустимых модификациях; вопрос о мере и легитимности реформирования базовых установлений религиозных институтов. Разумеется, это постоянные

вопросы, которые уникальная ситуация эпидемии не столько породила, сколько заново спровоцировала и предельно обострила.

С последним обстоятельством связан, наконец, еще один большой слой нашей проблематики, к которой неизбежно обращаются все авторы, пишущие о пандемии, о какой бы сфере ни шла речь, — ускоренное смещение повседневности (в том числе религиозной) в новые медиа, в цифровую среду, включая интернет и другие электронные сети. Жизнь — отчасти поневоле, но иногда согласно глубоким, независимым от эпидемического кризиса тенденциям — переместилась в виртуальную среду, и все авторы нашей подборки так или иначе касаются последствий этого очередного витка информационной революции (см. особенно статью Ксении Лученко). Новая медиатизация религий, которую изучают уже полтора десятилетия¹, стала в месяцы пандемии не только временным убежищем, но и вызовом всем традиционным устремлениям, сильным фактором индивидуализации всей системы производства религиозного знания и действия (см., например, явление, которое Софья Рагозина называет «народным иджтихадом» среди российских мусульман).

В нашей подборке, представленной в этом номере, три текста посвящены русскому православию, один — российскому исламу, еще один — ортодокальному иудаизму в разных странах, и, наконец, один — традиционному культу духов-предков в постсекулярном Вьетнаме. Последний пример (статья Елены Гордиенко) важен, поскольку очевидным образом контрастирует с остальными: здесь нет герменевтики кризиса и сложных богословских споров, но в то же время, подобно другим случаям, здесь тоже очевидна вызванная пандемией трансформация социointегрирующих функций святыни и обряда.

В целом, для академических дисциплин, изучающих религию, пандемия 2020–2021 годов предоставила не только уникальный материал, но и обострила требования к теоретическому пониманию современных религий. Например, в центре внимания оказываются такие концепции и исследовательские поля, как «материальная религия»; «семиотические идеологии»; структура религиозности (соотношение обряда, веры, поведения, сакральных объектов); природа религиозного авторитета и его трансформации; «виртуальная религия»; «живая религия» (в противовес формально-институциональной); транснациональные процес-

1. Этой теме наш журнал посвятил целый тематический блок в № 2(38), 2020.

сы и смешения (и, наоборот, их разрывы); «традиция» как всегда подвижная, воспроизведимая и реконструируемая категория, и другие.

С начала пандемии (примерно с марта 2020 г.) появились сотни репортажей и публицистических статей по нашей теме; изданы десятки небольших книг, в основном, популярно-богословских, но есть уже и научные издания (в основном также в рамках академического богословия)²; созданы специальные исследовательские сайты³; наконец, уже были опубликованы десятки, если не сотни статей в рецензируемых академических журналах⁴. Несколько крупных журналов объявили о работе над специальными номерами, посвященными разным аспектам темы. Возможно, наш журнал является одним из первых, кто публикует отдельный тематический блок о влиянии пандемии на религиозные процессы.

Александр Агаджанян

2. Например, Hampton A. (ed.) (2020) *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*. London: Routledge.
3. См., например, специальный раздел COVID-19 в междисциплинарном блоге *Religion and Global Society* Лондонской школы экономики (<https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/category/covid-19/>); открытая группа в Фейсбуке *The Role of COVID-19 in pilgrimages* (<https://www.facebook.com/groups/206400057252459/>); исследовательский блог Сингапурского университета, посвященный азиатским религиям в период пандемии (<https://ari.nus.edu.sg/coronavirus-all/>).
4. Вполне ожидаемо, это, прежде всего, журналы, которые так или иначе связаны с медициной и здравоохранением, такие как *The Journal of Religion and Health*, но и другие.

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНЯН

Сопротивление и покорность. Вызовы пандемии, позднемодерные эпистемы и русский православный ethos

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-12-38>

Alexander Agadjanian

Resistance and Submission. Pandemic, Late Modern Epistemes, and Russian Orthodox Ethos

Alexander Agadjanian — Russian State University of the Humanities; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

The article discusses the reactions within the Russian Orthodox Church to the Coronavirus pandemic in 2020. Based on materials from the press, religious and secular Internet-resources and online forums, the article systematizes the variety of responses of Orthodox priests, laity and church leaders to the unprecedented interruption of liturgical cycle and church sociality in the period of sanitary restrictions. The extraordinary challenges of the pandemic period revealed otherwise less obvious trends within the Orthodox milieu, and the nature of its ambivalent correlation with the basic epistemes of the late modern secular society.

Keywords: pandemic of COVID-19, Russian Orthodoxy, *homo somatis*, Eucharist, sociality, secularity, late modern society.

ПАНДЕМИЯ коронавируса 2020 года, кроме всего прочего, обнажила серьезные проблемы внутри общественных и культурных систем, сделала предельно явными конфликтные интерпретации их оснований, обострила споры разных групп вокруг образа идеального порядка и ускорила ранее начавшиеся культурные трансформации в разных сферах.

Статья подготовлена в рамках государственного задания по проекту FSZG-2020-0001 «Вызовы глобальных конфликтов и национальная идентичность».

Все это касается религии, как и всех других общественных сфер. В этой статье моя задача состоит в том, чтобы показать некоторые из этих процессов на материале российского православия. Пандемия и карантин вызвали кризис Церкви, как и прочих общественных институтов, на всех уровнях — с точки зрения ее экономических оснований (резкое падение повседневных сбров), конструкции власти (децентрализация механизма принятия решений), нормативной определенности (адаптация и трансформация обрядовых практик), социально-политического участия (кризис публичного присутствия и политической вовлеченности).

Но помимо всех этих сторон кризиса, воздействие которых требует специального внимания, я хотел бы в этой статье, через призму православных реакций, приблизиться к пониманию более фундаментальных культурных напряжений. В религиозной среде эти напряжения были резко усилены взрывом спонтанных эмоциональных реакций, вызванных тем обстоятельством, что эпидемия совпала с ожиданием и празднованием Пасхи (12 апреля 2020 г. в большинстве христианских церквей и 19 апреля в русском православии) — ключевым и наиболее насыщенным периодом годового богослужебного цикла.

План статьи следующий: сначала я излагаю суть одного конкретного и наиболее острого вопроса карантинного времени — о (не)возможности и (не)допустимых формах обряда причащения; затем я делаю попытку ввести некоторые теоретические объяснения, сопоставляя основания религиозного этоса с проявленными во время пандемии доминирующими культурными нормами современного общества; затем, опираясь на описанные культурные напряжения, я возвращаюсь к эмпирическому материалу и обращаюсь к спорам вокруг соотношения «духовности» и «телесности», а также вокруг меняющихся форм религиозной социальности; наконец, в последнем разделе я рассмотрю ставшие более осозаемыми во время кризиса подвижные границы православной идентичности.

Это исследование основано на текстах церковных документов, средств массовой информации и социальных сетей, в основном опубликованных весной 2020 года, во время «первой волны» эпидемии и вызванных ею карантинных ограничений. Хотя более поздние данные и оценки мы отчасти учитываем, центральным в этом исследовании остается именно пасхальный период 2020 года, когда новые вызовы предстали в наиболее концентрированном виде и когда ответы на них только формировались.

Главный вопрос, о котором здесь идет речь, это, в конечном итоге, именно вопрос об особой религиозной идентичности — об амбивалентном месте религиозного (христианского) этоса и тех групп, которые себя с ним ассоциируют, внутри российского общества в целом; и шире — вопрос о соотношении этого этоса с культурой, которую можно назвать культурой «позднего модерна».

Споры вокруг Чаши

Ограничения, вводимые светскими и церковными властями в связи с эпидемией, вызвали резкие споры вокруг центрально-го христианского обряда — Евхаристии. «Внезапно обнаружилась необходимость отвечать на вопрос о самой сути веры — во что верим? Что в чаше? Что сущностно, а чем можно поступиться?»¹ В этих спорах были две составляющие, к анализу которых я впоследствии вернусь: в категориях христианского языка их можно назвать тематикой *характеристической* и тематикой *соборной*; в категориях внешнего анализа это проблема «сущности культа» и проблема религиозной социальности.

Введение «нерабочего режима» в марте 2020 г. в России делегировало права на введение ограничений региональным органам власти, и те, в свою очередь, ввели карантинные меры разной степени жесткости. Параллельно московская патриархия постепенно вводила ограничения и публиковала рекомендации. Общий принцип сохранялся неизменным и весной 2020 г., и в начале 2021 г.: евхаристия в храме *in situ* не может быть отменена ни при каких обстоятельствах и не может быть замещена дистанционными формами, однако ограничения и новшества неизбежны. Собственно, сутью спора был вопрос о границах допустимых модификаций².

Первое официальное заявление Синода от 11 марта было выдержано в этом же ключе: «полноценное участие» в таинствах неотменимо, но также «недопустимо легкомысленное отношение»

1. Лученко К. Мученическая корона // Такие дела. 01.04.20 [https://tinyurl.com/yyn789wk, доступ от 26.01.2021].
2. Так определенно высказывались и официальные представители русской патриархии: «Таинства не могут быть переведены в интернет» (Легойда В.Р. Пасху праздновали и во время чумы — отпразднуем и сейчас // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 05.04.2020 [https://tinyurl.com/y65zd2g8, доступ от 26.01.2021]). Столь же определенно говорил один из самых авторитетных православных богословов, митрополит Иоанн Зизиулас (Panay, J. (2020) “Metropolitan John Zizioulas: “The Church without the Eucharist Is No Longer the Church”, Orthodoxy.com, March 29 [https://tinyurl.com/yxpgw3rt, accessed on 26.01.2020]).

к инфекции³. 17 марта был опубликован ключевой документ — «Инструкция», подтверждающая сохранение реальной Евхаристии (причащения), но с подробным перечислением способов соблюдения множества особых «гигиенических правил» в связи с эпидемией — от ограничений количества прихожан до использования конкретных приспособлений для снижения рисков заражения⁴. «Инструкция» подтверждала положение о центральности и неотменимости Евхаристии: «Принесение Бескровной Жертвы ни в коем случае не может быть отменено, ибо там, где нет Евхаристии, нет церковной жизни»; а также: «Святые Тело и Кровь Христовы преподаются во здравие как души, так и тела». «Инструкция», в то же время, обосновывала принимаемые ограничительные меры каноническими ссылками (ссылки на «исторические практики» служения в условиях эпидемий; на «Настольную книгу для священно-церковно-служителей» С.В. Булгакова; на «Пидалион» с толкованиями преподобного Никодима Святогорца на 28-е правило VI Вселенского собора)⁵.

В апреле, в посланиях на церковный день памяти преподобной Марии Египетской, на праздник Благовещения, позднее на Страстной неделе, и в дальнейшем общее решение о закрытии храмов и отказе от таинств, несмотря на рост эпидемии, не было принято: в этом смысле позиция Русской церкви отличалась от политики большинства христианских, в том числе православных, церквей, которые храмы закрыли. Однако позиция Московской патриархии также состояла в повторяющихся призывах воздерживаться от богослужений⁶.

3. Заседание Священного Синода РПЦ // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 11.03.2010 [<https://tinyurl.com/yuyvb59hq>, доступ от 26.01.2021].
4. Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской православной церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4kecs4xe>, доступ от 26.01.2021]. Вот некоторые из предписаний: «преподавать Святые Христовы Тайны с обтиранием после каждого причастника лжицы пропитанным спиртом платом (с регулярным обновлением пропитки) и окунанием затем ее в воду с последующей утилизацией воды согласно практике, предусмотренной при стирке платов»; «преподавать «запивку» только индивидуально — по отдельности каждому причастнику — в одноразовой посуде»; «для раздачи антидора использовать одноразовые гигиенические перчатки» и т. д.
5. Там же.
6. На Пасху греческие, кипрские, румынские, украинские, болгарские храмы, храмы Константинопольского патриархата были закрыты для прихожан, как и католические храмы во всем мире; Русская и Грузинская церкви стали исключением,

Все конкретные решения о доступе в храмы и к таинствам зависели от местных властей и местных архиереев. Строгость карантина варьировалась от региона к региону, и большинство архиереев действовали согласно предписаниям светских властей. Но в некоторых случаях ограничения и новые правила, вводимые светскими и церковными властями, вызывали сильное раздражение и сопротивление. Для некоторых священников и мирян угроза заражения от причастия с трудом укладывалась в голове, а для других казалась немыслимой ересью и абсурдом. Если игумен Валаамского монастыря Панкратий осторожно избежал слова «карантин», называя ограничения «некоторыми мерами», а митрополит Ростовский Меркурий, избегая слова «запрет», сделал акцент на «призывае» (к ограничениям), то в Троице-Сергиевой Лавре первой реакцией было неподчинение, а затем было принято гибридное решение: предоставить выбор между двумя чашами — традиционной и «гигиенической»⁷.

Наиболее резко позиция сопротивления отразилась в послании диакона Илии Маслова, перепечатанном и активно обсуждаемом на православных форумах: в послании говорилось о невозможности заражения в стенах церкви; резко осуждалось «одноразовое «богословие», с прямым упреком в адрес митрополита Илариона Алфеева, и «богохульная тема ложечек» (обоснования использования одноразовых ложечек для причастия); отказ от служб сравнивался с советской политикой геттоизации церкви⁸. Иларион Алфеев ответил на это послание диакона через несколько дней с резкой отповедью, говоря о «фарисействе» и «безответственной браваде» тех, кто «выпячивает себя в качестве исповедников». Однако митрополит привел и богословский аргумент в споре о Чаше:

Мы твердо верим в то, что никакая зараза не может передаться через Святые Дары. Тело и Кровь Христовы принимаются верующими «во исцеление души и тела», то есть они сами являются источниками

хотя фактически ограничения и здесь были значительны (см. AP with Euronews (2020) “Orthodox Easter: Churches Largely Empty Amid Coronavirus Pandemic”, *Euronews*, April 19 [<https://tinyurl.com/y7cc5xts>, accessed on 26.01.2020].

7. О позиции Панкратия // РИА-Новости. 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/y2jk6pxs>, доступ от 26.01.2021]; о позиции Меркурия см. комментарий о. Георгия Максимова: Как понимать слова патриарха (мнения двух митрополитов и мой комментарий) // Отец Георгий. 8.04.2020 [https://youtu.be/nGqSrfutO_w, доступ от 26.01.2021]; о Троице-Сергиевой Лавре см. Лученко К. Мученическая корона.
8. Маслов И. Коронавирусные дрессировки Церкви // Аналитический центр св. Василия Великого, 19.03.2020 [<https://tinyurl.com/yzm4be2h>, доступ от 26.01.2021].

ком исцеления. Но чаша и ложка для причащения — это те предметы, которые не защищены от попадания на них бактерий и вирусов.

Он также еще раз напомнил о канонических прецедентах, указанных в Инструкции⁹.

Сообщения об относительно высокой доли инфицированных среди священников звучали на протяжении всего года¹⁰. Но они не стали решающим аргументом в спорах, которые продолжались в социальных сетях в интернете. «Если Христос не воскрес, то и вера наша тщетна!», пишет один пользователь; вторая напоминает, что «Сам Господь дал нам образ причащения на Тайной вечере», когда все его ученики пили из одной Чаши, и ссылается на главу о причастии из «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина; «нельзя искажать данный самим Господом образ причащения», и потому одноразовые ложечки — это «сомнение в святости Тела и Крови Господних». Другие участники форумов, наоборот, резко отвергали эти крайние позиции: «повылезали тут всякие ревнители», «слишком православные»; они противопоставляли «разумность» настоятеля Валаамского монастыря ревностной строптивости монахов из Троице-Сергиевой Лавры¹¹.

Прагматическая позиция, которую можно назвать умеренно-идентитарной, исходила из невозможности противопоставлять себя обществу в целом: «Одно дело сказать, что вы неверующие, 98 процентов населения, отстаньте от нас, мы будем делать как сочтем нужным... а другое дело сказать, что мы часть страны, и как часть страны, выполняем санитарные требования»¹².

Один из священников, отвечая на вопрос форума, дает ответ, как бы заведомо оставляя открытое противоречие:

9. Митрополит Иларион: «Не боишься заразиться сам, подумай о других» // РИА-Новости. 24.03.2020 [<https://tinyurl.com/y2q4gl7o>, доступ от 26.01.2021].
10. См. Священники оказались в зоне риска // Новая газета. № 45 от 27.04.2020 [<https://novayagazeta.ru/issues/2969>, доступ от 26.01.2020]. На «отчетном» Московском епархиальном собрании в конце 2020 г. Патриарх привел статистику о росте количества смертей священников и монашествующих — в три раза по сравнению с предыдущим годом: Кирилл, Патриарх. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 24.12.2020 [<https://tinyurl.com/ухоавкpm>, доступ от 26.01.2021].
11. Сообщения пользователей «С. К.», «Гlorия», «Сергий» в теме «Вопросы про коронавирус и не только» // Азбука веры. 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/y6uy7jqds>, доступ от 26.01.2021].
12. Там же, пользователь «Сергий 1970».

И мы, православные христиане, верим в то, что инфекция через Причастие передаваться не может, потому что хлеб и вино на литургии таинственным, непостижимым для человека образом претворяются в Тело и Кровь Господни, а в них никакая зараза и никакой вирус не могут жить. Поэтому заразиться через Причастие бояться не надо. Однако, учитывая опасности, которые таит в себе распространение вируса, Священный Синод Русской Православной Церкви принял инструкцию о том, как должна идти приходская жизнь, в том числе Причастие, в эти непростые времена¹³.

Наконец, была и некая синтетическая позиция, в которой заметно смешение двух языков, двух объяснительных стратегий — условно говоря, языка веры и языка науки: «[Я] ни в учебнике догматического богословия, ни в Писании не встречал утверждения о том, что Тело и Кровь Христовы убивают все бактерии и вирусы». Другой пользователь воспроизводит дифференцирующий аргумент официального дискурса, который мы уже встречали: не Святые Дары, но лжица и плат могут быть заражены¹⁴.

Жизнь и смерть, *homo somatis* и позднемодерные эпистемы

Если говорить о глубоком, фундаментальном основании дискомфорта и отторжения, которое, как мы видели в спорах о Чаше, испытывали многие христиане, нужно обратиться к наиболее важному принципу, обнаружившему свою почти абсолютную власть над умами в период пандемии — безусловному приоритету ценности физической человеческой жизни, жизни как биологической данности, над всеми остальными ценностями. Доминирование этого принципа проявилось как в решениях об ограничениях, принятых правящими элитами большинства стран, так и соглашением в целом общественного мнения с их необходимостью. Разумеется, триггером, обнажившим этот уже глубоко укорененный биодетерминизм, стала угроза смерти, связанная с вирусом; биологическая жизнь как последняя, исчерпывающая и невозвратимая данность, хотя и не отменила все прочие ценности или дру-

13. Ответ протоиерея Андрея Ефанова, там же.

14. Там же, пользователи Георгий 77, Мария.

гие базовые инстинкты, но стала безусловной отправной точкой для принятия решений¹⁵.

Этот приоритет био-принципа, оставаясь в самом центре современной культуры, разумеется, может быть не вполне совместим с рядом человеческих реакций — стремлением следовать рассудочной целесообразности, приверженности безрассудным желаниям, или даже осознанному пренебрежению к собственной смерти — фаталистическому или альтруистическому по происхождению. Мы также можем увидеть, что этот принцип далеко не всегда согласуется с некоторыми базовыми идеями «христианского сознания».

На каких основаниях поконится этот центральный элемент современного *Zeitgeist*? Этот факт недостаточно объяснить только «само собой разумеющимся инстинктом самосохранения»: ведь как раз важно понять, почему такое объяснение «разумеется само собой». Никогда угроза смерти, связанная с эпидемией, не вызывала такого широкого консенсуса в выборе действий с целью защиты человеческих жизней¹⁶.

На мой взгляд, биодетерминизм поконится на двух «китах», на сочетании двух культурных оснований, или эпистем: сциентизме и эксклюзивно-экспрессивной субъектности. Наукоцентрическая (сциентистская) эпистема, с биологического-эволюционной логикой сохранения вида как ее центральным элементом, безусловно, определяла стратегию глобального ответа на пандемию¹⁷. Применительно к нашему случаю речь идет о центральном значении биомедицины, научно обоснованной медицинской индустрии и системы здравоохранения, обладающих легитимной почти-монополией на интерпретацию состояний здоровья, болезни и смерти. Важно то, что, несмотря на поиски некоей альтернативной — холистической

15. Тенденция к выстраиванию биологического, и даже физиологического детерминизма такого рода была точно подмечена в знаменитой иерархической пирамиде потребностей, предложенной Абрахамом Маслоу в 1940-е гг. (Maslow, A. (1943) “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review* 50(4): 370–396). Вопрос о небесспорной эмпирической валидности «иерархии Маслоу» в данном случае значения не имеет.
16. Важно иметь в виду, что в отличие, например, от прямой угрозы смерти от голода, которая мотивировала бы действия инстинктивно в силу неизбежности смерти, угроза возможной смерти от вируса означала осознанный выбор движимого страхом поведения, поскольку физическая жизнь *per se* является первой и главной ценностью.
17. Не претендуя здесь на сколько-нибудь полное представление этой эпистемы, сошлись на недавнюю книгу о сциентизме как «новой ортодоксии», как о *religion of science*: Williams R., Robertson D. (eds) (2015) *Scientism: The New Orthodoxy*. London etc.: Bloomsbury Academic. Различая *scientism* и *science*, авторы пишут о «чрезмерной опоре и чрезмерной уверенности в науке как источнике знаний относительно всех аспектов человеческой жизни и, в конечном итоге, всех человеческих проблем» (р. 2–3).

или интегративной медицины; несмотря на значительное развитие биоэтики, медико-биологическим мейнстримом все же остается восходящее к просвещенческой парадигме понимание человека как *homo naturalis*, *homo somatis* по преимуществу.

Вторая фундаментальная позднемодерная эпистема — то, что я обозначил как эксклюзивно-экспрессивную субъектность — является продолжением специфически модерного «Я-проекта» и предполагает центральное значение индивидуального субъекта, автономной личности; эта категория лежит в основе базовых критериев идеального коллективного порядка и включает такие приоритеты, как благополучие, безопасность, индивидуальные права, эмоциональный опыт, рефлексивность, свободу самовыражения и самоопределения¹⁸.

Очевидно, что две эти эпистемы находятся в сложных отношениях между собой: «субъектная» эпистема в некотором смысле противостоит сциентизму с его претензией на универсальную объективность; с другой стороны, она вполне согласуется с ним в силу своего несомненного акцента на соматической, телесной Я-экспрессии. Хотя в период карантина перечисленные внешние цели индивидуального субъектного само-утверждения были, казалось бы, временно свернуты, обе эпистемы, в разгар пандемии, усилили друг друга и прочно слились в указанной выше точке — в безусловном приоритете ценности индивидуальной жизни как таковой, фактически, в сакрализации физической жизни отдельного человека, а также тех действий, которые были направлены на ее защиту: неслучайными были спонтанные формы героизации работников медицины и переход наивысшего публичного авторитета от политических лидеров, шоу-*celebrities* и крупных бизнесменов к медикам и биологам¹⁹.

18. В самом общем виде анализ этой тенденции вошел в некоторые ставшие классическими исследования: Энтони Гидденс делает акцент на Я-рефлексивности как важнейшем элементе общества «позднего модерна»: Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press. Особенно pp. 71–80, где рассматривается влияние «Я-рефлективности» на Я-нарративы, социальные роли и жизненные стили. См. также идею «Я-эмансипации» как основы «текущего модерна» у Зигмунта Баумана: Baumann, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, особенно pp. 16–52. Наконец, важнейшей обобщающей работой остается книга Чарльза Тэйлора: Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press; Тэйлор развивает концепцию «эксклюзивного гуманизма» в другой своей книге (Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, pp. 18–19 and passim. Cambridge and London: Harvard University Press).

19. Например, в Румынии эта тенденция проявились в появлении билбордов с изображением врачей с атрибутами христианских святых; местная церковь выступила против этих изображений как богохульных: Iftimiu, A. (2020) “Romanian Orthodox Church condemns posters of doctors as saints. ‘A blasphemous act’”, *Basilica.ro*, April 30 [<https://tinyurl.com/y4oexx02>, accessed on 26.01.2020].

Последовательному христианскому сознанию непросто признать индивидуальную телесную жизнь высшей ценностью, а смерть — наибольшей опасностью. Некоторые радикальные православные клирики озвучивали в этих терминах несогласие с ограничениями на причастие и запретом на литургию. Андрей Ткачев, весьма популярный священник и медиапроповедник, объявил отказ от участия в богослужении «концом христианства». Он утверждал, выражая распространное мнение, что отмена Пасхальных богослужений ради спасения от смерти абсурдна, т.к. праздник Воскресения есть торжество жизни и абсолютное «попрание» смерти как таковой: «Боящемуся смерти не поверят, что Христос воскрес»²⁰. Разумеется, слова «жизнь» и «смерть» наделяются здесь особым значением. Один из архиереев (епископ Каменский Мефодий) столь же резко утверждал принципиальную невозможность подчинения ценностей Церкви (фактически, ценности вечного спасения) страху перед физической смертью:

В храме можно заразиться только вечной жизнью... Здесь в храме — победа над смертью, а не боязнь смерти... Все равно нас сюда привнесут в храм, лучше ходить в храм своими ногами...оставлять следы надо — торить дорогу в Царствие небесное...²¹

Другой архиерей (митрополит екатеринбургский Кирилл Наконечный) обозначил такую иерархию опасностей: «враг Воскресшего Христа, к сожалению, реален и значительно опасней, чем любой вирус. Он хочет похитить нас друг у друга, а у нас похитить наши храмы, а из храмов изгнать Евхаристию»²². Петиция «Откройте храмы на Пасху» общества «Сорок сороков», активно обсуждавшаяся в социальных сетях, провозглашала, что «для миллионов людей в России Хлеб Небесный дороже хлеба земного, и лишать их этого хлеба в то время, когда работают продуктовые магазины и многие другие учреждения — это серьезное оскорблечение их религиозных убеждений»²³.

В одной из первых работ, посвященных православным реакциям на пандемию, подобные резкие реакции были удачно назва-

20. «Пасха дома — это конец христианства» // Союз православных журналистов. 2.04.2020. [<https://tinyurl.com/y3lknwej>, доступ от 26.01.2021].

21. «Мы так или иначе умрем» // Znak. 13.04.2020 [<https://tinyurl.com/yynt74lko>, доступ от 26.01.2021].

22. Лученко К. Мученическая корона.

23. Петиция «Откройте храмы на Пасху» // CitizenGo. 14.04.2020 [<https://tinyurl.com/yxcpssrk>, доступ от 26.01.2021].

ны «магическим фундаментализмом»²⁴. Глухие сомнения, в менеे радикальной форме отразившиеся и в высказываниях некоторых епископов относительно закрытия храмов, и споров вокруг евхаристической чаши, вписываются в ту же линию сопротивления господствующей эпистеме биодетерминизма. Один из православных публицистов напомнил, что, с христианской точки зрения, наука не может дать решающих ответов на вопросы жизни и смерти, отчасти отсылая к классическому конфликту «веры и разума» (если, разумеется, абстрагироваться от более сложного современного понимания механизма разумного размышления-и-действия)²⁵. Другой публицист, близкий к правому политическому движению, радикально ставит под сомнение определяющий статус физической смерти: «если жизнь человеческая — самое важное в мире, то все мученики и герои — просто неадекватные глупцы или религиозные фанатики», точно так же, напоминает он далее, как и те «герои, кто жертвовал жизнью ради Отечества». Его полемика направлена против «атеистов», для которых, как он выразился, «банан — троюродный брат» — с намеком на экологически ориентированную этику²⁶. Наиболее резко прозвучал следующий диагноз: «сегодня свою веру и свою свободу люди продают за идол под названием “здравье”»²⁷.

Патриарх Кирилл в одном из своих посланий во время эпидемии (на Благовещение) прямо осуждает «антропоцентристическую цивилизацию», ставящую себя выше Бога и рассчитывающую на строго научные доводы²⁸. В этом осуждении патриарх продолжает критику, которую он вел на протяжении почти тридцати лет²⁹.

24. Системные проблемы православия: анализ, осмысление, поиск решений / под ред. С. Чапнина. Москва: Проект «Соборность», 2020. С. 70–72.
25. Широков Е., Горбуликов В. От конца свет спасет Бог или наука? // Фома. 9.04.2020 [https://tinyurl.com/y2dpb8tc, доступ от 26.01.2021].
26. Михаил Смолин, руководитель Православного центра имперских политических исследований. См. Смолин М. Самое страшное: власть не боится одного — Бога // Двухглавый орел. Общество развития русского исторического просвещения [https://tinyurl.com/uxhr3bxha, доступ от 26.01.2021].
27. Маслов И. «Коронавирусные дрессировки Церкви».
28. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя г. Москвы // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 7.04.2020 [https://tinyurl.com/y2anhvju, доступ от 26.01.2021].
29. См. Agadjanian, A. (2003) “Breakthrough to Modernity, Apologia of Traditionalism: The Russian Orthodox Views of Society and Culture in Comparative Perspective”, *Religion, State and Society* 31(4): 332–333.

Православная критика биодетерминизма присоединяется к многочисленным голосам, осуждавших карантинные ограничения; по сути, однако, она резко отличается, например, от частого осуждения карантина, в России и других странах, с позиций угрозы экономической стагнации и безработицы. Зато такая религиозная критика во многомозвучна, например, отчаянным, и даже провокационным — с учетом ужасных масштабов весенней эпидемии в Италии — памфлетам Джорджа Агамбена, обвинившего сограждан в «немыслимом» отказе от базовых прав и ценностей в угоду «неясному риску» заражения. Агамбен объясняет подобную «сдачу позиций всем обществом» разрывом внутри жизненного опыта человека между биологическим и культурным (в силу изобретения медицинских технологий, искусственно поддерживающих вегетативное существование). Разумеется, критика Агамбена, в отличие от приведенных выше религиозных голосов, не направлена против «антропоцентризма» как такового; не отсылает она и к трансцендентному. Однако он не преминул упрекнуть католическую церковь, «ставшую служанкой науки», в отмене пасхальных месс и в забвении мучеников и святых, сознательно (подобно св. Франциску) шедших на смертельный риск ради веры и любви к ближнему³⁰.

Вернемся к православному церковному дискурсу: мы видели, что официальная позиция Русской церкви с самого начала была двойственной (и вряд ли могла бы быть иной). Это было очевидно во всех обращениях, которые предлагали христианскую (богословскую) легитимацию вводимым ограничениям: христианские аргументы звучали скорее как напоминание об особой, иной, христианской иерархии ценностей, которая, однако, подлежит временной отмене. Ограничения вводились «при сохранении твердой веры в действие благого промысла Божия и в Божественное всемогущество»³¹, но в то же время приводились и другие аргументы в пользу обрядовых ограничений: ссылка на евангельский стих об искущении Господа (т. е. отказе без необходимости риско-

- 30. Agamben, G. (2020) “L’invenzione di un’epidemia”, *Quodlibet*, February 26 [<https://tinyurl.com/rdnat4k>, accessed on 26.01.2020].; Agamben, G. (2020) “Una demanda”, *Quodlibet*, April 13 [<https://tinyurl.com/y82sxt6k>, accessed on 26.01.2020] (русский перевод: Агамбен Д. Один вопрос // Центр политического анализа [<https://tinyurl.com/y55ojoup>], доступ от 26.01.2021]).
- 31. Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Русской православной церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции.

вать собственной жизнью)³² и заповедь любви к ближнему (к этому последнему аргументу мы вернемся ниже).

В тех же официальных церковных текстах, однако, все нововведения прямо и недвусмысленно вписывались в биомедицинскую, научную логику, особенно в Инструкции от 17 марта, которая, как уже было сказано, включала подробные указания конкретных дезинфекторов и воспроизвела медико-протокольную лексику («с последующей их утилизацией»; «организовать замер температуры» и т.п.). Необходимость ограничений была прочно встроена в медицинскую парадигму. Два языка, отражающие разные системы взглядов, соприкасались, но напрямую не взаимодействовали в одном и том же тексте. В этом смысле, как было верно замечено, компромиссное соседство двух чаш в Троице-Сергиевой Лавре, о котором я упомянул выше, было очень символичным³³. Очевидно, что современное церковное сознание обнаружило на глубинном уровне базовое согласие с позднемодерной эпистемой торжества *homo somatis*, даже если это согласие выражалось неохотно или в виде умолчания; и, в то же время, сохранялся и унаследованный христианский язык, построенный вокруг понятий духа и благодати. Эту неразрешимую раздвоенность ярко выразил митрополит Ростовский Меркурий (Иванов), обращаясь к пастве и соглашаясь на вынужденное закрытие храмов: «...Лучше осудите [меня за поддержку карантина], чем потом будете проклинать меня за гробы своих близких, которые понесут по улицам»³⁴.

Дуализм «телесного и духовного», проявившийся в «спорах вокруг Чаши», оставался центральной темой. В этой связи интересно, что канонически зафиксированное и практически прорывающееся наружу отрицание антропоцентристической культуры *homo somatis* напоминает о следующем парадоксе: большинство ортодоксальных религиозных традиций, и, возможно, православие в особенности, сами по себе в высшей степени «соматичны». Общеизвестно, что православная практика требует глубокой «сенсорной» вовлеченности, активной работы всех пяти чувств и постоянного телесного движения. Это касается как канонических, так и вернакулярных

32. Там же, п. 22. Приводимые здесь слова «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф 4:7 означают призыв не подвергать себя опасности без надобности, полагаясь только на божественную помощь.

33. Лученко К. Мученическая корона.

34. Нужда закон меняет. Интервью и митрополитом Меркурием // Панорама. 10.04.2020 [<https://tinyurl.com/uyxn78o8u>, доступ от 26.01.2021].

практик³⁵. Кроме того, сильная аскетическая направленность православного благочестия, традиционно следующая монашеским образцам, делает решающий акцент именно на телесных практиках. Важно, что это культивирование благочестивой телесности может трансформироваться, за пределами фрейма монашеской аскезы, в свою противоположность — культ физического исцеления, достигаемого с помощью различных видов освященной материи (святая вода, иконы и т.д.), венцом которой может считаться пресуществленная материя Евхаристии. Все это граничит с тем самым «магическим фундаментализмом», о котором упоминалось выше.

В этом отношении «забота о себе» в физических категориях, которую мы находим в среде православных верующих и которая включает, условно говоря, «магические» действия, сопоставима с «заботой о себе» в рамках сциентистской позднемодерной эпистемы: ведь последняя тоже предполагает определенные действия, ограничения и стандарты потребления, «освященные» современной наукой.

Впрочем, помимо очевидных различий между этими двумя системами в их объяснительной аргументации, христианская картина мира, разумеется, не сводится к «магии»: во-первых, она теоретически всегда интерпретирует целительные свойства «материи» в категориях благодати, и, во-вторых, она ставит категории земной жизни и смерти в перспективу высшей цели спасения.

Однако в реальности подобные теоретические сопоставления вряд ли были центральным предметом размышлений во время эпидемии. Церковные лидеры старались найти срединный путь, отвергая и тотальный скепсис по отношению к таинствам, и «сомнознание магизма, который есть, на самом деле, холодное суеверие, личина веры...»³⁶. Но при этом надо было найти способы замены отмененных эпидемией обрядовых практик такими, которые были бы столь же эффективными. Патриарх совершил объезд Москвы с чудотворной иконой («Умиление») в классическом духе пространственно-апотропейской (оберегающей) магии, и его

35. Luhrmann, S. (ed.) (2017) *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington; Лидов А. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Москва, «Индрик», 2006; Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / под ред. О.В. Кириченко, Х.В. Поплавской. Москва: Наука, 2002; Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
36. Кирилл, Патриарх. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы.

примеру последовали многие епархиальные архиереи, совершившие «воздушные крестные ходы» — облеты городов и территории³⁷. С другой стороны, храмы, если не были закрыты, оставались почти пустыми; в годовом отчете говорилось, что даже летом и осенью, уже после отмены основных ограничений, «число прихожан за воскресными и праздничными богослужениями снизилось на треть, а где-то и на половину»³⁸. Как показала эпидемия, большинство людей, считающих себя верующими, все же предпочли медицинскую логику защиты физической жизни христианской логике «благодатного материализма».

Однако и в этом случае, отказ от сенсорной, соматической мистики храмового богослужения (и некоторых сопутствующих вернакулярных практик) ощущался как вынужденный; полное согласие с нерелигиозной эпистемой «жизнь превыше всего» означало бы потерю идентичности и когнитивный диссонанс; следовательно, этому отказу требовалась некая рационализация. Это требование выразилось в двух формах: во-первых, в мотиве «любви к ближнему»; во-вторых, в усилившейся тенденции, которую можно условно назвать поисками спиритуализации веры.

Аргумент другого ряда: «любовь к ближнему»

На фоне позиции большинства клириков и мирян, находящихся в фарватере официальной синодальной позиции и воздерживавшихся от богословских рассуждений, аргумент любви к ближнему (заботы о ближнем) естественным образом вписывался в рамки христианского дискурса как в России, так и других странах. Аргумент «заботы о ближнем» может быть интерпретирован по-разному: выше мы видели, что для Агамбена отсылка к нему служила для напоминания о жертвенном преодолении биодетерминизма. Однако в целом аргумент «заботы о ближнем» в период пандемии

37. Патриарх Кирилл объехал Москву с иконой // Новая газета. 03.04.2020, [<https://tinyurl.com/yubjgjpe>, доступ от 26.01.2021]; облеты в Курске, Златоусте, Ханты-Мансийске, Омске, Костроме, в Беларуси и других местах, см. например: Состоялся обезд Курска с чтимым списком Курской-Коренной иконы Божией Матери «Знамение» // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 7.04.2020 [<https://tinyurl.com/y4uzxhbw>, доступ от 26.01.2021]; В Ханты-Мансийской митрополии состоялся воздушный крестный ход с иконой Божией Матери «Отрада и Утешение» // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 8.04.2020 [<https://tinyurl.com/y5wxwhug>, доступ от 26.01.2021].

38. Кирилл, Патриарх. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы.

не только в устах религиозных лидеров, но и — в несколько других выражениях — в светском дискурсе, был, несомненно, главным этическим обоснованием необходимости карантина: «забота о ближнем», будучи как бы оборотной стороной «заботы о себе», является наиболее интуитивной и универсальной этической нормой, восходящей к «золотому правилу» этики, кантианскому «категорическому императиву», а также некоторым евангельским текстам.

В католической традиции аргумент «любви к ближнему» прочно встроен в широкий дискурс «общего блага» (*common good*)³⁹. На глубинном уровне аргумент «заботы о ближнем»очно со-гласован и с другим важным дискурсом — святыми человеческой жизни как высшей ценности⁴⁰. Католическое учение утверждает: «Жизнь и физическое здоровье — драгоценные блага, доверенные нам Господом. Мы должны благородно заботиться о них, принимая во внимание нужды других и общее благо». Но сразу после этого следует важная оговорка, подчеркивающая особость христианской позиции: «Если нравственный закон и призывает к уважению к телесной жизни, он, однако, не делает из нее абсолютной ценности. Он восстает против неоязыческой концепции, стремящейся распространять культа тела...»⁴¹.

Русская церковь предлагает очень похожие идеи в своих официальных документах. Она «исходит из основанных на Божественном Откровении представлений о жизни как бесценном даре Божием». Но и здесь следует та же оговорка: хотя «попечение о человеческом здоровье — душевном и телесном — искони является заботой Церкви», однако «поддержание физического здоровья в отрыве от здоровья духовного с православной точки зрения не является безусловной ценностью»; а также: «Церковь предостерегает от попыток абсолютизации любых медицинских теорий, напоминая о важности сохранения духовных приоритетов в человеческой жизни»⁴².

39. Специальный раздел «Общее благо», основанный на папских энцикликах и восходящий к классическому томистскому богословию и традиции естественного права, подробно прописан в Катехизисе Католической церкви (*Катехизис Католической церкви*, Часть III, Раздел I, Гл. 2 (Человеческая сопричастность) [<http://ccsonline.ru/>, доступ от 26.01.2021].

40. Там же, Часть III, Раздел 2, Гл. 2 («Возлюби ближнего своего как самого себя»), статья 5 (Пятая заповедь): 2258.

41. Там же, 2288, 2289.

42. Основы социальной концепции Русской православной церкви, XI.1; XII // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 9.06.2008 [<https://tinyurl.com/y5wxwhug>, доступ от 26.01.2021].

Аргумент «заботы о ближнем» прозвучал, как мы видели, и в упомянутой выше «Инструкции» о совершении Евхаристии в условиях эпидемии; на нем настаивал и митрополит Иларион (в цитированном выше интервью) и многие другие. Московский священник о. Иоанн Гуайта, отражая мнения либеральной церковной традиции, утверждал, что люди должны соблюдать санитарные ограничения «как цивилизованные люди, как ответственные граждане, и как верующие, как христиане». Он назвал отрицание ограничений с позиций «высших ценностей» проявлением гордыни, искушением и духовным шантажом⁴³. Однако чаще, на мой взгляд, этот аргумент звучал скорее pragматически, на языке здравого смысла, без опоры — в отличие от приведенной аскетической критики биоцентризма — на богословские обоснования, по-видимому, оттого, что особый христианский язык социальной ответственности до сих пор не получил глубокого развития в русском православии⁴⁴.

Акцент на индивидуальной духовности и вызов принципу соборности

Тема приоритета «духовной» религиозности в условиях физических ограничений звучала весьма часто. Отвечая на вопрос верующего о невозможности традиционного освящения вербы на Вербное воскресенье, священник говорил о допустимости такого освящения в домашних условиях, и тут же добавлял, что, в сущности, освящение не столь важно, ибо самое главное — «внутренняя вера»: ведь даже среди тех, кто встречал Иисуса в Иерусалиме с пальмовыми ветвями, были и те, кто через несколько дней кричали «Распни его!»⁴⁵. То же самое касалось освящения

43. Священник Алексий Втулов: Сердцу больно, но в этой боли мы со Христом // Правмир. 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/y46nphvq>, доступ от 26.01.2021].
44. См. Костюк К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб: Алетейя, 2013. Костюк пишет об отсутствии развитого интереса к социальному (с. 247, 387–392); о «табуированности» социальной темы в богословии (с. 234) и изолированности светской «религиозной философии» XIX — первой половины XX в., которая пыталась восполнить эти пробелы (с. 270). Дискурс «общего блага» в целом почти отсутствует в православном богословии; как недавнее исключение можно назвать книгу Аристотеля Папаниколау, который называет идею *common good* своего рода «трансцендентным» современной секулярной демократии и обосновывает связь этой идеи с православным дискурсом «богочеловечности» — *divine-human communion* (Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, pp. 133–134; 157–159. University of Notre Dame Press).
45. Как освящать вербу на карантине. Вопросы священнику // Фома. 10.04.2020 [<https://tinyurl.com/y4cm238h>, доступ от 26.01.2021].

пасхи и куличей на Пасху: ведь то, что мы называем «освящением», напомнил один епископ, есть, в сущности, благословение Господом (так в Требнике), и каждый мирянян может сам испросить его у Бога, без какого либо посредничества⁴⁶. Кроме того, не страшно и вовсе отказаться от некоторых «благочестивых привычек»: главное не то, будут ли в доме освященные вербы и куличи, а то, что происходит в душе⁴⁷. Отвечая в онлайн-группе женщине, которая сокрушенно поведала о невозможности приехать на похороны и отпевание своей матери, другой священник напомнил, что «для молитвы нет преград ни во времени, ни в расстоянии, сама смерть не кладет преграды для молитвенного общения»⁴⁸. Другой священник даже призывал благодарить Промысл Божий за то, что благодаря карантину «мы научились тому, чего мы не имеем, исправили то, что в нас неправильно», и сделал акцент на внутренней молитве, прежде всего; другой священник посчитал благом, что карантин дал больше времени для чтения Евангелия; еще один, вторя всем предыдущим, сравнил карантин с «духовной пустыней, из которой выход — в Обетованную Землю»⁴⁹.

Этот приоритет внутренней духовной жизни отразил кризис церковной социальности; наряду с вопросом о свойствах причастия на границе материи и духа (то, что мы обсуждали выше), встал вопрос о литургии как «общем служении», вопрос о «соборности», необходимости собираться вместе, как о ключевом принципе благодатного (хаизматического) общения. Свертывание живой, физической социальности, конечно, касалось всего богослужебного цикла (а не только таинства причастия), и ощущалось особенно болезненно в самые главные пасхальные дни. Невозможность соборного участия казалась таким же нонсенсом,

46. Епископ Савва Тутунов. См. В РПЦ разъяснили вопрос освящения куличей и пасх в условиях самоизоляции // РИА Новости. 16.04.2020 [<https://tinyurl.com/y64lelv3>, доступ от 26.01.2021].
47. Вопросы к священнику // Фома. 10.04.2020 [<https://tinyurl.com/y4cm238h>, доступ от 26.01.2021].
48. Сообщество в «ВКонтакте» Батюшка-онлайн [https://vk.com/topic-25505827_26391950?offset=4480, доступ от 26.01.2021].
49. Священник Федор Бородин. Евангелие, засохший кусочек просфоры и радость // Правмир. 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/uytpprfm>, доступ от 26.01.2021]; Протоиерей Алексий Уминский: В эти дни у нас есть возможность заглянуть в глубину своего сердца // Правмир. 16.04.2020 [<https://tinyurl.com/uyx2e5ug>, доступ от 26.01.2021]; Священник Александр Сатомский: Это время рождает в каждом жажду по Богу // Правмир. 8.04.2020 [<https://tinyurl.com/y6qf5slv>, доступ от 26.01.2021].

с точки зрения христианской логики, как предположение о контагиозности Даров и даже Чаши.

Руководство Церкви, кроме аргументов «здравого смысла», предложило более каноническое обоснование, по сути своей аскетическое, со ссылками на монашеский опыт уединения. В послании от 3 апреля патриарх призывал, подобно Св. Марии Египетской, взять на себя «подвиг неотлучного пребывания в своих жилищах», «сделать свои дома пустыней», подчеркнув вместе с тем вынужденность такого решения⁵⁰. Многие священники выражали также эту метафору уединения призывом к усиленной молитве и духовной сосредоточенности, в духе той же тенденции к спиритуализации и индивидуализации веры. Повторялся и мотив благодарности за то, что карантин «промышлительно» оставил верующих наедине с Христом⁵¹. Белорусский экзарх (митрополит Минский Павел), уговаривая верующих воздержаться от храмовых богослужений, убеждал: «Молитесь дома, как это делали наши бабушки в годы гонений на Церковь. Поверьте, как у наших бабушек никто не смог отнять праздник Пасхи, так и у нас никто не сможет отнять Воскресение Христово!»⁵².

Для воцерковленных верующих наиболее болезненным разрывом была, по-видимому, отмена сакраментального и пастворского общения со священником. Рассуждая о современной католической церкви, французский социолог фиксирует подтвержденное в период карантина противопоставление «Церкви святыни» (*Église du sanctuaire*), основанной на вере в особые «онтологические свойства» священника, к «Церкви периферии» (*Église des périphéries*), то есть церкви мирян, которые могут обходиться без священников; он связывает продвижение этой последней модели с церковной идеологией папы Франциска и приводит примеры сопротивления ей в месяцы эпидемии⁵³. Так или иначе, в русском православии эта тенденция, так сказать,

50. Патриаршее послание Преосвященным архипастырям, священнослужителям, монашествующим и мирянам епархий на территории России // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 3.04.2020 [<http://www.patriarchia.ru/db/print/5616517.html>, доступ от 26.01.2021].
51. Священник Александр Насибулин. В эти дни — наедине со Христом // Правмир. 16.04.2020 [<https://tinyurl.com/y4uivomx>, доступ от 26.01.2021].
52. Митрополит Минский Павел совершил облет границ Белоруссии со святынями Белорусской Православной Церкви // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 3.04.2020 [<https://tinyurl.com/y5yfjx8k>, доступ от 26.01.2021].
53. Rauwel, A. (2020) “Les pratiques rituelles par temps de pandémie”, *Ecole des hautes études en sciences sociales*, 9.04 [<https://www.ehess.fr/fr/carnet/pratiques-rituelles-pand%C3%A9mie-confinement>, accessed on 26.01.2020].

харизматической децентрализации развита гораздо слабее. Типичным было напоминание одного из священников — как бы в полемике с призывами к внутренней духовной работе — о том, что «хотя христианство не сводится к обряду, к “рождению в Церковь”, но оно и не является умозрительной доктриной»⁵⁴.

Вряд ли кто-либо в Церкви мог оспорить такое утверждение. Некоторые священники обращались к важнейшей канонической метафоре Церкви как Тела Христова. «Церковь — для многих это, прежде всего, стены храмов, внешние предписания, обряды, иерархия. Но сегодня Церковь открывается нам как мистическое Тело Христа». «Быть Телом» значит, конечно, быть вместе: так утверждают тексты; «но всегда есть некий зазор... между тем, что проникает в наше сердце, в наше сознание, и тем, что вложено в эти тексты»; общий ответ невозможен, и главное — найти правильный ответ *для себя*⁵⁵.

Рассуждения о смысле церковной социальности в этих категориях парадоксальным образом возвращают нас к уже упомянутой выше проблеме: физические и мистические смыслы «телесности» со-положены; однако вынужденное уединение карантина подчеркивает их противоположность. Мистическое измерение соборности, в котором каждый находит свою собственную модель «для себя», «по сердцу», выносит идею общения за пределы физической социальности, добавляет к идее внутренней духовности еще один акцент, который мы упомянули выше, — акцент на индивидуализации веры.

В какой мере эти идеи были вынужденным ответом на то, что в одном эссе было названо «опытом харизматической беспомощности», с которой столкнулась церковь?⁵⁶ Редукция полноты лiturгических и повседневных практик вызывала сильное брожение, и призывы к внутренней индивидуальной духовной сосредоточенности могли быть приняты только как временная мера. Но даже и в этом случае мы можем предположить, что имплицитно эти призывы, возникшие как реакция на карантин, выявили некую тенденцию внутри христианского сознания, которая напоминает движение в сторону *Église des périphéries*. Это движение вписывается во вторую упомянутую нами выше позднемодерную эпистему,

54. Кордочкин А. Место Церкви — в сфере досуга? // Правмир. 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/y64gc2xs>, доступ от 26.01.2021].
55. Протоиерей Дмитрий Сизоненко: «Не изолируйте свое сердце» // Правмир. 6.04.2020 [<https://tinyurl.com/yyvhmlgr>, доступ от 26.01.2021]; Священник Алексий Втулов: Сердцу больно, но в этой боли мы со Христом.
56. Солдатов А. Тест для патриарха // Новая газета. 4.04.2020 [<https://tinyurl.com/y5o38w5n>, доступ от 26.01.2021].

эпистему «Я-эксклюзивности», для которой социальная дистанция — не только физическая и независимо от эпидемии — становится нормой. Эта норма проецируется на христианское сознание и делает неизбежным модифицирование практик в направлении большей «виртуальности». Очевидно и обратное движение: отчасти вынужденное, отчасти ожидаемое и естественное изобретение новых практик с использованием интернета в период карантина стало катализатором этой глубинной тенденции в религиозности⁵⁷.

Вавилон, Левиафан и подвижные контуры христианской идентичности

Обобщая все сказанное, попробуем оценить, что системный кризис, связанный с пандемией, выявил в смысле нашего понимания места религии в современном российском обществе. Нашим исходным материалом могут быть свидетельства о самоидентификации: посмотрим на те риторические фреймы, в которых место и значение религии оценивается «изнутри» самого религиозного сообщества. Очевидно, что эта особая идентичность (или спектр идентичностей), как бы она ни была поколеблена пансоциальным эффектом эпидемии, не могла исчезнуть.

Сkeptическое отношение к ограничениям церковной жизни, как правило, сводилось к неприятию того, что ощущалось как исключение религии из культурного и общественного «центра», вытеснение ее в разряд явлений вне «первичной сферы жизнеобеспечения»; как если бы «производство духовных благ», если говорить в категориях теории религиозной экономики, было бы исключено из разряда производства «благ первой необходимости»⁵⁸. Оспарива-

57. В этой статье я не рассматриваю отдельно тему новых практик, связанных с электронными медиа; эта важнейшая тема требует специального внимания и подробного анализа. О медиатизации религии в целом см. Campbell, H.A. (Ed.). (2013) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London, New York: Routledge, 2013. О медиатизации в православии см. Luchenko, K. (2015) “Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs”, *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14: 123–132; Островская Е.А. Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения. 2019. № 5 (153). С. 300–319. См. также специально посвященную этим вопросам статью К. Лученко в этом выпуске.
58. Я имею в виду подход в духе «религиозной экономики», как он представлен в работах Родни Старка и Лоуренса Ианнаконе: Stark, R., Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang; Iannaccone, L.R. (1997) “Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion”, in L. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion*, pp. 25–45. New York: Routledge.

вая такое мнение, официальный представитель патриархата полагал, что служение священников так же важно, как и работа врачей, сотрудников правоохранительных органов и социальных работников⁵⁹. Приравнивание храмов к салонам красоты, театрам и даже школам при решении о карантине казалось недопустимым; «Церковь не Диснейленд», как заявил один из священников, добавив, что сведение религии к области досуга и развлечений — оскорбительно⁶⁰. Наиболее последовательно это неприятие выразилось в упомянутой выше петиции «Откройте храмы на Пасху!», которая также рассматривала как «оскорбительное» то положение, при котором «демонстрируется, что мы живем в обществе потребления, где посещение храма приравнивается к посещению концертной площадки или музея»⁶¹. Разочарованная констатация ограниченного влияния религии в глубоко секуляризованном обществе сочетается с критикой «общества потребления», в котором просвечивает критика господствующих позднемодерных эпистем.

Вторым фреймом подобного своего рода «идентитарного противления», проявившегося с разной степенью радикальности, было дистанцирование не только от «общества потребления», но и от государства — не только (и независимо) от его политico-идеологического характера, сколько, скорее, от его метаидеологической «не-религиозности». В упомянутой «Петиции», направленной на имя президента, авторы резко критикуют «бездуховный произвол» и «циничное неуважение к православной вере» со стороны местных властей, на которые были возложены решения о закрытии храмов; петиция напоминает, что эти враждебные действия рискуют склонить к оппозиции обычно лояльных к государству верующих⁶². Открытое неприятие наиболее жестких форм административного вмешательства со стороны светских властей нередко звучало в провинциях: саратовский иерарх возмутился «отношением властей к своему народу»; столь же резкой была реакция краснодарского митрополита; в Кирове социальные сети резко отвергли политику губернатора, а местные православные каза-

59. Легойда В.Р. Пасху праздновали и во время чумы.

60. Кордочкин А. Место Церкви — в сфере досуга?

61. Петиция «Откройте храмы на Пасху». Эта риторика сравнима со словами из сходной петиции католических активистов, согласно которым «что-то ужасно неправильное происходит с культурой, которая оставляет открытыми абортарии и алкогольные магазины, но закрывает места для поклонения Богу»: “We are Easter People. An open letter to bishops” [<https://weareaneasterpeople.com>, accessed on 26.01.2020].

62. Петиция «Откройте храмы на Пасху».

ки отказались участвовать в изоляции храмов; в Республике Коми активисты собирались судиться с государственным органом (Роспотребнадзором) из-за закрытия храмов; в Волгограде и в Республике Марий Эл местные епископы отказались от закрытия храмов, несмотря на просьбы властей и рекомендации врачей⁶³. Впрочем, отчасти скрытое сопротивление жесткой политике угадывалось, как мы видели выше, и в компромиссных решениях патриархата.

Тактическое несогласие с властями, несомненно, подпитывалось и более фундаментальной идиосинкразией в отношении государства, потенциально враждебного «Левиафана» — точно так же, как и в отношении «Вавилона», «культуры потребления», с которой государство легко ассоциировалось. Это неприятие в российском христианском сознании (по крайней мере, у части православных), по-видимому, глубже, чем национал-консервативные симпатии к правящему курсу путинского правления. В более откровенной форме это неприятие выражается в апокалиптических опасениях тотального контроля. Нередкий мотив среди рядовых верующих: «правительство готовит на земле электронное государство»; но и патриарх делает прямые аллюзии на «Апокалипсис», говоря о «цифровизации»⁶⁴. По-видимому, здесь можно увидеть отголоски постпамяти о советском антирелигиозном насилии: таково сравнение с «открыто безбожной властью» и в цитированной выше «Петиции», и в комментариях в группе ВКонтакте⁶⁵. В этом безмолвном или открытом сопротивлении претензиям современного государства на то, что Мишель Фуко назвал *surveiller et punir*, надзирать и наказывать⁶⁶, верующие совпали с довольно широким «фоновым» неприятием карантина, очевидным и в России, и в других странах. Такое неприятие

63. Саратовский митрополит возмутился намерением властей непускать верующих в храмы на Пасху // Ахилла. 19.04.2020 [<https://tinyurl.com/y5d3ougg>, доступ от 26.01.2021.]; Епархия возмутилась тем, что на Кубани не разрешили ходить в храмы во время карантина // Юга. 2.04.2020 [<https://www.yuga.ru/news/449671>, доступ от 26.01.2021.]; о Кировской области, Республике Коми, Волгоградской области и Республике Марий Эл см. репортаж: «При острой необходимости». Как в регионах разрешали и запрещали верующим приходить в храмы на Пасху во время пандемии коронавируса // 7x7. Горизонтальная Россия. 16.04.2020 [<https://tinyurl.com/yxbxvrla>, доступ от 26.01.2021].

64. См. Сообщество в «ВКонтакте» Батюшка-онлайн; *Кирилл, патриарх*. Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия» // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 7.01.2021 [<https://tinyurl.com/y4oj6k9z>, доступ от 26.01.2021].

65. Сообщения пользователя «Д.» в теме «Вопросы про коронавирус и не только» // Азбука веры. 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/yb6yjqds>, доступ от 26.01.2021].

66. Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

могло вызываться экономическими трудностями, либертарианскими инстинктами или какими-либо другими причинами, а обосновываться — либо в утилитаристских категориях, либо с помощью смутных или явных конспирологических подозрений⁶⁷. При этом знаменательно, что, несмотря на ассоциации с советским прошлым и подозрения о репрессивных намерениях светской власти, антикарантинное сопротивление редко проявлялось в терминах ограничений «религиозных свобод» («свободы совести»); по-видимому, сравнительная слабость этих аргументов связана с общей неразвитостью дискурса религиозных свобод в российском обществе и, применительно к православию, фактом привилегированного публичного статуса Русской церкви⁶⁸.

Разумеется, несмотря на перечисленные примеры дистанцирования от «общества потребления» и светского властного контроля, большинство православных священников и мирян приняли правила игры. Такое принятие во многих случаях диктовалось pragmatischen лояльностью, в других — более глубинным признанием приоритета ценности автономной индивидуальной жизни.

* * *

Как мы видели, пандемия сделала более явными некоторые тенденции религиозной жизни: движение в сторону большей интериоризации практик и веры; большей внеобрядовой, внесакраментальной «духовности»; большего разъединения *believing* и *belonging*, «веры и принадлежности»⁶⁹, усиленного небывалым

67. Реальные угрозы и призраки тотального контроля и соответствующие подозрения по отношению к модерному государству — отдельная большая тема. Совершенно очевидно, что претензии «Большого Брата» (если использовать метафору Дж. Оруэлла) прямо противоречат не только христианскому этосу, но и тому, что я называл позднемодерной эпистемой Я-субъектности.

68. Как исключение, см. комментарий правового управления патриархии РПЦ от 26.03.2020 на постановление правительства Санкт-Петербурга о закрытии храмов: Правовое управление Московской Патриархии прокомментировало постановление Правительства Санкт-Петербурга, согласно которому запрещается посещение храмов // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 26.03.2020 [<https://tinyurl.com/yxufavgu>, доступ от 26.01.2021]. Мотив защиты свободы совести звучал гораздо сильнее в западных странах: например, во Франции по требованию религиозных организаций Госсовет (*Conseil d'Etat*) потребовал от правительства открыть все «места культа» вопреки введенным ранее карантинным запретам (“Le Conseil d'Etat ordonne de lever l'interdiction de réunion dans les lieux de culte”, *Le Monde*, 18.05.2020).

69. Davie, G. (1990) “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?”, *Social Compass* 37(4): 455–469.

смещением жизни в пространство виртуальных медиа. Развитие этих тенденций только подтверждается теми примерами принципиального сопротивления, которые очертили внутри российского общества сравнительно узкое пространство намеренно инаковой, «идентитарной» религиозности.

Процессы размывания и пересобирания этой идентичности — одновременны. Возможно, более глубокие ответы на этот кризис идентичности — или, в христианских терминах, на «искушения» пандемии — еще оформятся в будущем. Эти ответы, по-видимому, сложнее, чем позиция, предполагающая прагматическую, политическую лояльность Церкви как института. Эти ответы должны быть даны, как утверждает руководство Церкви, «с позиций евангельской правды, которая может существенно отличаться от проповедуемой сегодня некоторыми общественно-политическими силами идеи “новой нормальности”, предполагающей, в том числе, радикальную перестройку социальных связей, нарастающую индивидуализацию, углубление разделений между людьми»⁷⁰. Здесь проходят линии ожидаемых напряжений, порождаемых сложным диалогом с современными культурными эпистемами, которые отражают эту самую «новую нормальность» и которые я выше обозначил как сциентистский биодетерминизм и эксклюзивно-экспрессивную субъектность. Это именно сложный диалог, не предполагающий однозначного отвержения или принятия.

Впрочем, следует помнить, что и сами указанные эпистемы, несмотря на свое доминирование, отнюдь не являются, как показали месяцы пандемии, монолитными или обладающими бесспорными объяснительными средствами.

Библиография / References

Инструкция настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей

Русской православной церкви в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4kec4xe>, доступ от 26.01.2021].

Катехизис Католической церкви (русский перевод) [<http://ccconline.ru/>, доступ от 26.01.2021].

Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя г. Москвы // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 7.04.2020 [<https://tinyurl.com/y2anzhyu>, доступ от 26.01.2021].

70. Кирилл, Патриарх. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы.

- Кирилл, Патриарх.* Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 24.12.2020 [<https://tinyurl.com/ухоавкpm>, доступ от 26.01.2021].
- Кирилл, патриарх.* Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия» // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 7.01.2021 [<https://tinyurl.com/у4oj6k9z>, доступ от 26.01.2021].
- Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / под ред. О.В. Кириченко, Х.В. Поплавской. Москва: Наука, 2002.
- Кормина Ж.В.* Паломники: Этнографические очерки православногоnomadizma. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019
- Костюк К.Н.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб: Алетейя, 2013.
- Лидов А.* Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Москва, «Индрик», 2006.
- Лученко К.* Мученическая корона. // Такие дела. 01.04.20 [https://tinyurl.com/yyn-789wk, доступ от 26.01.2021].
- Островская Е.А.* Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения. 2019. № 5 (153). С. 300–319.
- Системные проблемы православия: анализ, осмысление, поиск решений / под ред. С. Чапнина. Москва: Проект «Соборность», 2020.
- Agadjanian, A. (2003) “Breakthrough to Modernity, Apologia of Traditionalism: The Russian Orthodox Views of Society and Culture in Comparative Perspective”, *Religion, State and Society* 31(4): 327–246.
- Agamben, G. (2020) “L’invenzione di un’epidemia”, *Quodlibet*, 26.02.2020 [<https://tinyurl.com/rdnat4k>, accessed on 26.01.2020].
- Agamben, G. (2020) “Una demanda”, *Quodlibet*, 13.04.2020 [<https://tinyurl.com/y82sxt6k>, accessed on 26.01.2020].
- Baumann, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Campbell, H.A. (ed.) (2013) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London, New York: Routledge.
- Chapnin, S. (ed.) (2020) *Sistemnye problemy pravoslaviia: analiz, osmyslenie, poisk reshenii* [Systemic problems of Orthodoxy: analysis, comprehension, search for solutions]. Moskva: Proekt “Sobornost”.
- Davie, G. (1990) “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?”, *Social Compass* 37(4): 455–469.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard
- Iannaccone, L.R. (1997) Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion, in L. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion*, pp. 25–45. New York: Routledge.
- Instruktsiiia nastoiateliiam prikhodov i podvoriia, igumenam i igumeniiam monastyrej Russkoi pravoslavnnoi tserkvi v sviazi s ugrozoi rasprostraneniia koronavirusnoi infektsii [Instruction to abbots of parishes and suburbs, hegumens and hegumens of monasteries of the Russian Orthodox Church in connection with the threat of the spread of coronavirus infection], *RPTs. Ofitsial’nyi sait Moskovskogo patriarkhata*, 17.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4kec4xe>, accessed on 26.01.2021].

- Katekhizis Katolicheskoi tserkvi (russkii perevod) [Catechism of the Catholic Church (Russian translation)]. [<http://ccconline.ru/>], accessed on 26.01.2021].
- Kirichenko, O.V., Poplavskaya, Kh.V. (2002) *Pravoslavnaya vera i traditsii blagochestii u russkikh v XVIII–XX vekakh: etnograficheskie issledovaniia i materialy* [The Orthodox Faith and Traditions of Piety among Russians in the 18th–20th Centuries: Ethnographic Studies and Materials]. Moskva: Nauka.
- Kirill, Patriarkh (2020) “Doklad Sviatishego Patriarkha Kirilla na Eparkhial’nom sobranii g. Moskvy” [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the Diocesan Assembly of Moscow], *RPTs. Ofitsial’nyi sait Moskovskogo patriarkhata*, December 24 [<https://tinyurl.com/yxoavkpm>, accessed on 26.01.2021].
- Kirill, Patriarkh (2020) “Propoved’ Sviatishego Patriarkha Kirilla v prazdnik Blagoveshcheniya Presviatoi Bogoroditsy posle Liturgii v Khrame Khrista Spasitelia g. Moskvy” [Sermon of His Holiness Patriarch Kirill on the Feast of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary after the Liturgy in the Cathedral of Christ the Savior in Moscow], *RPTs. Ofitsial’nyi sait Moskovskogo patriarkhata*, April 7 [<https://tinyurl.com/y2anhvju>, accessed on 26.01.2021].
- Kirill, Patriarkh (2021) “Rozhdestvenskoe interv’iu Sviatishego Patriarkha Kirilla telekanalu ‘Rossiiia’” [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the Diocesan Assembly of Moscow], *RPTs. Ofitsial’nyi sait Moskovskogo patriarkhata*, January 7 [<https://tinyurl.com/y4oj6k9z>, accessed on 26.01.2021].
- Kormina, Zh.V. (2019) *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism]. M.: Izd. dom Vyshei shkoly ekonomiki.
- Kostiuk, K.N. (2013) *Istoriia sotsial’no-eticheskoi mysli v Russkoi pravoslavnoi tserkvi* [History of socio-ethical thought in the Russian Orthodox Church]. SPb: Aleteia.
- Lidov, A. (2006) Ierotopia. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi [Erotopia. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moskva, “Indrik”.
- Luchenko, K. (2015) “Orthodox Online Media on Runet: History of Development and Current State of Affairs”, *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14: 123–132.
- Luchenko, K. (2020) “Muchenicheskaya korona” [Martyr’s korona], Takie dela, April 1 [<https://takiedela.ru/2020/04/muchenicheskaya-korona>].
- Luhrmann, S. (ed.) (2017) *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington: Indiana University Press
- Maslow, A. (1943) “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review* 50(4): 370–396
- Ostrovskaia, E.A. (2019) “Mediatizatsiia pravoslaviia – eto vozmozhno?” [Mediatization of Orthodoxy – is it possible?], *Monitoring obshchestvennogo mneniiia* 5(153): 300–319.
- Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. University of Notre Dame Press
- Rauwel, A. (2020) “Les pratiques rituelles par temps de pandémie”, *Ecole des hautes études en sciences sociales*, 9.04 [<https://www.ehess.fr/fr/carnet/pratiques-rituelles-pand%C3%A9mie-confinement>, accessed on 26.01.2020].
- Stark, R., Bainbridge, W.S. (1987) *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.
- Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Williams R., Robertson, D. (eds) (2015) *Scientism: The New Orthodoxy*. London: Bloomsbury Academic.

КСЕНИЯ ЛУЧЕНКО

Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-39-57>

Xenia Luchenko

The Digitalization of Worship Practices during the Coronavirus Pandemic in the Context of the Mediatization of Orthodoxy

Xenia Luchenko — Institute for Social Sciences, Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). luchenko-kv@ranepa.ru

The article describes how the closure of churches during the Easter period due to the COVID-19 pandemic and the quarantine measures led to the shift of everyday liturgical and communication practices to online forms. The experience of distance church life" in April-June 2020 has shown that both the mediatization of Orthodoxy and the development of Orthodox segment of the internet reached a fundamentally new stage. The author examines this stage using the concept of participatory culture introduced by Henry Jenkins and the cultural studies approaches based on the categories of interactivity and immersion. The shared experience of online worship over a span of several months and the degree of participants' co-presence and emotional involvement point to a new level of mediatization that entailed the production and consumption of textual, audio and video content in the course of vertical and horizontal communication. This experience also showed the active development of participatory practices, including the strengthening of interactivity of worship, the unprecedented intensity of immersion, and the prospects of substantial changes in the liturgical life driven by digitalization.

Keywords: liturgy, online worship, immersion, interactivity, coronavirus pandemic, mediatization of Russian Orthodoxy, participatory culture.

ПАНДЕМИЯ коронавируса и связанные с ней карантинные ограничения не были сами по себе причиной изменений в разных общественных и культурных областях, но катализировали существующие процессы и кризисные тенденции. Религиозная жизнь не стала исключением. Непредвиденные обстоятельства — невозможность верующим посещать богослужения и привычно жить по церковному календарю, вынужденное изменение обряда в связи с санитарными мерами, превращение храмов и монастырей в очаги заражения, смерти среди духовенства, в том числе высокопоставленного, конфликты с местной властью по вопросам ограничений, падение доходов из-за отсутствия прихожан — все это обострило ранее существовавшие противоречия и выявило тенденции, которые постепенно изменят разные сферы церковной жизни и церковно-общественных отношений. Пожалуй, наиболее радикальный опыт, который получили миллионы верующих — закрытие храмов для мирян и миграция повседневных богослужебных и коммуникативных практик в онлайн-среду.

В этом тексте я ставлю своей целью не описать устоявшуюся репрезентативную усредненную картину (ее пока и не существует), а наоборот, выявить ситуации, примеры, практический опыт и точки зрения, которые демонстрируют возможный потенциал и направление трансформаций. Опорой для этого текста стали теоретические и практические работы и концепции, принятые в большей степени в культурологических и медиаисследованиях (иммерсивность, соучастие и т. п.), а также в богословских, социологических и антропологических исследованиях (литургические практики, медиатизация религии).

Интернет и медиатизация православия

Исследователи медиатизации религии в основном мыслили в категориях присутствия религиозных организаций, сообществ и их отдельных представителей в медиапространстве, обмена информацией и коммуницирования. Один из главных теоретиков медиатизации религии, датский социолог Стиг Хъярвард считает, что медиатизация приводит к «банализации» и «меркантилизации» религии, что медийные институции забирают у религии ее функции (становятся моральными и духовными проводниками, дают чувство общности и т. п.), уравнивают ее с разнооб-

разными формами развлечений¹. Немецкий автор Оливер Крюгер в своем критическом обзоре разных подходов к описанию медиатизации религии приходит к выводу, что «Большинство исследований просто определяют медиатизацию как процесс использования новых медиа»². Крюгер показывает, что единой концепции медиатизации религии у исследователей не сложилось, все существующие трактовки так или иначе уязвимы для критики и предоставляют широкое пространство для интерпретаций и развития.

О применении концепций медиатизации к русскому православию и его цифровизации, например, писала социолог Елена Островская³. Островская считает, что «в течение двадцати лет обнаруживается неуклонная тенденция выхода российского православия на публичные социальные арены, опосредуемая его медиатизацией и цифровой реконфигурацией базовых институтов» и что у этой тенденции было два направления: «смысловое, организационное, идеологическое формирование медиа- и цифрового измерений российского православия» и «реструктуризация силами православных медиакоммуникаций широкой медиасреды и цифрового пространства». То есть речь идет, прежде всего, об использовании новых медиа как инструментов внутренней и внешней коммуникации.

С 1996 года, с появления первых православных сайтов в доменной зоне *ru*, на протяжении более чем двадцати лет, интернет выполнял почти те же функции, что и традиционные медиаканалы — функции информирования и коммуникации. И несмотря на наличие оригинальных свойств, отличающих интернет от «старых СМИ» — гипертекстуальности, мультимедийности и интерактивности⁴, и несмотря на то, что авторы церковных сайтов, как неформальных, так и официальных, пользовались всеми преимуществами, которые давали эти свойства по сравнению с традици-

1. Hjarvard, S. (2008) “The mediatization of religion: a theory of the media as agents of religious change”, *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6(1): 9–26; Hjarvard, S. (2016) “Mediatization and the changing authority of religion”, *Media, Culture & Society* 38(1): 8–17.
2. Krüger, O. (2018) “The ‘Logic’ of Mediatization Theory in Religion: A critical consideration of a new paradigm”, *Marbourg Journal of Religion* 20(1).
3. Островская Е.А. Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2019. № 5. С. 300–319.
4. Лукина М.М., Фомичева И.Д. СМИ в пространстве Интернета. М.: Факультет журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005.

онными вещательными медиа, это все еще была привычная модель потребления медийного контента: производители публиковали информацию, читатели/зрители ее получали. Этот этап подробно описан мной в предыдущих работах⁵. Постепенно появлялись интернет-сообщества, которые можно было бы назвать экстерриториальными религиозными общинами, что говорит о развитии в направлении большего взаимодействия, чем при простом обмене информацией. К таковым можно отнести, например, сообщество первого крупного независимого форума диакона Андрея Кураева (<http://kuraev.ru>), православный сегмент «Живого журнала» (www.livejournal.ru) в 2000-х годах, позднее — многочисленные православные тематические группы в соцсетях ВКонтакте и Фейсбуке. Однако в полном смысле распределенными приходскими общинами их считать нельзя в силу ограниченности все теми же функциями информирования, вертикальной и горизонтальной коммуникации.

Опыт дистанционной церковной жизни в России в режиме онлайн на протяжении апреля-июня 2020 года показал, что и в медиатизации православия, и в развитии православного интернета наступил принципиально новый этап. Это уже не просто «процесс использования новых медиа», о котором пишет Крюгер, и традиционное создание и потребление контента, присутствие религиозных тем и представителей Церкви в медиа и т.д., но массовый перенос церковных практик, в том числе богослужебных, в цифровое пространство, возникновение разнообразных гибридных форм, новый уровень вовлеченности⁶, погружения.

Отчасти это была проектная ситуация, эксперимент, демонстрация возможностей, которые не будут пока востребованы в регулярном ежедневном режиме после возвращения к нормализованной офлайновой церковной жизни, но определяют траекторию изменений и направление дискуссий. Следует оговориться, что, разумеется, практики, о которых дальше пойдет речь, не возникли из-за коронавируса и карантина, но были этим кри-

5. Luchenko, K. (2015) “Orthodox online media on runet: history of development and current state of affairs”, *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14: 123–132; Лученко К.В. Интернет и религиозные коммуникации в России // Медиаскоп. 2008. № 1. С. 3–10.
6. Здесь и далее слово «вовлеченность» используется в значении «сопричастность», «погруженность», как принято переводить английское слово *immersion* в работах, например, Генри Дженкинса (см. ниже). Чаще всего в этом значении слово используется применительно к описанию проектов в формате трансмедийного строительства и различных иммерсивных проектах. Не следует путать со значением «вовлеченности» как количественного измерения аудитории в сфере *smm*.

зисом проявлены и усилены. Например, Елена Островская два года назад опубликовала исследование про интернет-медиатизацию исповеди, в котором изучала исповедь как тему коммуникации в приходских группах в социальной сети⁷. Речь пока не шла об исповеди или других таинствах как онлайн-практике, но ситуация дистанцирования в 2020 году поставила этот вопрос.

Американский культуролог и исследователь медиа Генри Дженкинс сформулировал и развел концепцию культуры соучастия (партиципации) применительно к цифровым практикам информационного общества⁸. Культура соучастия предполагает высокую степень саморегуляции и неформальность отношений внутри онлайновых сообществ, но главное — высокую вовлеченность пользователей в производство контента. И хотя Дженкинс писал в большей степени про традиционный контент, вовлеченность и соучастие — ключевые категории, которые описывают качественное изменение цифровых религиозных практик. Православные пользователи интернета, включая духовенство, существуют в пространстве культуры партиципации, и церковная составляющая не может быть отделена от их повседневности и привычек, что особенно ярко проявилось в период ограниченного доступа к реальным богослужениям. В концепции Дженкинса вовлеченные в производство культурных смыслов пользователи, объединяющиеся в сообщества, повышают свой статус и получают возможность влиять на институционализированную культуру. Если эту закономерность экстраполировать на религию, то можно предположить, что опыт пребывания в «пространстве соучастия» позволит мирянам и священникам из поколения «цифровых аборигенов» влиять на трансформацию практик и систему иерархических отношений внутри Церкви, по крайней мере, в ее медиатизированной, виртуальной проекции. Рассмотрим некоторые тенденции в этом направлении, которые проявились во время пандемии.

Онлайн-богослужения в период самоизоляции

13 апреля 2020 года на сайте информационного агентства РБК были опубликованы результаты исследования компании *Qrator*

7. Островская Е.А. Интернет-медиатизация исповеди в среде сетевых православных VK.com сообществ // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 3. С. 45–58.
8. Jenkins, H. (2009) *Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century*. Cambridge: The MIT Press; Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.

Labs, в котором говорится, что «в последнюю неделю марта объем потребления трафика на религиозных сайтах вырос на 30–500%»⁹. Представители компании объясняли этот рост повышенным интересом к религиозной теме и тем, что «многие участвуют в церковных службах по видеосвязи». К этой новости могут быть претензии: компания не разглашает, какие именно религиозные сайты упоминаются в исследовании; кроме того, во время Великого поста и больших праздников трафик православных сайтов увеличивается ежегодно. Однако даже при этих погрешностях можно признать факт, что онлайн-богослужения уже в начале введения режима самоизоляции стали заметным явлением в российском сегменте интернета.

Период самоизоляции пришелся на те недели церковного календаря, когда богослужения идут наиболее интенсивно и их посещаемость увеличивается в разы — окончания Великого поста, Страстной недели, Пасхи и Светлой недели. 11 апреля в Москве вышло циркулярное письмо за подписью первого викария Московской епархии митрополита Воскресенского Дионисия (Порубая) о том, что богослужения будут совершаться в присутствии только клира, сотрудников храма и волонтеров¹⁰. Такие же распоряжения церковных властей со ссылкой на решения региональных санитарных властей вышли в других городах. А на следующий день патриарх Кирилл призвал верующих «проводить время у телевизоров, когда там идут трансляции богослужений»¹¹.

«Рабочая группа при патриархе Кириилле по координации действий в условиях распространения коронавирусной инфекции» сделала основным оперативным способом информирования СМИ, паства и заинтересованной общественности свой официальный канал в мессенджере «Телеграм». 7 апреля рабочая группа сообщила, что «в условиях вынужденной самоизоляции Русская Православная Церковь предлагает своим прихожанам онлайн-трансляции богослужений. Это позволяет наполнить домашнюю молитву радостью созерцания Божественной литургии и других

9. За время пандемии выросла популярность криптобирж и сайтов о религии // РБК. 13.04.2020 [<https://tinyurl.com/y24obhex>, доступ от 15.07.2020].
10. Циркулярное письмо митрополита Воскресенского Дионисия от 11 апреля 2020 года // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 11.04.2020 [<https://tinyurl.com/y4pf9pyl>, доступ от 20.07.2020].
11. Патриаршая проповедь в праздник Входа Господня в Иерусалим после Литургии в Храме Христа Спасителя // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата. 12.04.2020 [<https://tinyurl.com/y44rfzma>, доступ от 15.07.2020].

служб»; далее рабочая группа привела данные, что трансляцию утрени праздника Похвалы Пресвятой Богородицы в Елоховском соборе, которую служил патриарх Кирилл, в социальной сети «Одноклассники» смотрело более 100 000 пользователей¹².

15 апреля Санкт-Петербургская епархия в лице своего пресс-секретаря Натальи Родомановой сообщила статистику онлайн-богослужений изданию «Фонтанка». По ее словам, с 1 по 12 апреля в Петербургской епархии было около 800 тысяч просмотров трансляций богослужений. По данным Родомановой, «на пятой седмице Великого поста трансляцию богослужения с участием митрополита посмотрели около 65 тысяч пользователей», а «в тех храмах, где сформировались дружные приходы или формат онлайн-трансляции используется давно, просмотров в среднем — до 26 тысяч»¹³. По данным «Фонтанки», 15 храмов епархии вели трансляции регулярно, большинство из них использовали платформу социальной сети «ВКонтакте», некоторые транслировали через Фейсбук и Инстаграм. А, например, в Оренбурге такие же новости появились уже 2 апреля: первые трансляции богослужений в официальном аккаунте Оренбургской епархии в социальной сети «ВКонтакте» посмотрели 2,5 тысяч человек¹⁴.

Совокупных данных по онлайн-трансляциям ночного пасхального богослужения по всей России нет, но примерный порядок цифр можно представить из региональных новостей (официально закрыты для прихожан на Пасху были храмы в 42 из 85 российских регионов). В Санкт-Петербурге онлайн-трансляции в ночь на 19 апреля смотрели около 500 тысяч пользователей¹⁵. Екатеринбургская епархия тоже приводит статистику просмотров пасхальных богослужений в ночь с 18 на 19 апреля: 107 тысяч пользователей наблюдали за трансляцией из Свято-Троицкого кафедрального собора в youtube-аккаунте регионального православного телеканала «Союз», трансляция из Ново-Тихвинского монастыря ВКонтакте собрала 5 тысяч зрителей, приходские

12. Телеграм-канал «Коронавирус. Рабочая группа при патриархе», 7.04.2020 [<https://t.me/Patriarchrabochnaya группа/17>, доступ от 10.07.2020].
13. Пасха онлайн. Как петербургские священники уходят от коронавируса в Интернет // Фонтанка.ру. 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/yumvz89b>, доступ от 10.07.2020].
14. Из оренбургских храмов ведут прямые трансляции богослужений // ПроОрен. 2.04.2020 [<https://tinyurl.com/y6247c5g>, доступ 15.07.2020].
15. «Более полумиллиона человек смотрели трансляции пасхальных богослужений в храмах Петербурга» // Невские новости. 19.04.2020 [<https://tinyurl.com/y3k3jbor>, доступ 15.07.2020].

трансляции в группах в соцсетях также набрали по несколько тысяч просмотров¹⁶.

Примечательно, что онлайн-трансляции вели не только епархии и отдельные приходы на своих сайтах и в аккаунтах в социальных сетях. Холдинг «Газпром-медиа» организовал трансляции предпасхальных и пасхальных богослужений из храмов Москвы, Санкт-Петербурга и Орла, которые обеспечивало производственное подразделение «Матч ТВ», специализирующееся на трансляциях спортивных событий. Для этого был создан специальный раздел на сервисе «Премьер»¹⁷, где в основные праздничные дни и во время Страстной недели можно было смотреть по несколько служб в день из разных городов. Сами трансляции были бесплатными, но теперь их записи доступны только подписчикам сервиса.

Для телевидения, в отличие от интернета, формат трансляций праздничных богослужений привычен, а также существует полная статистика просмотров. Патриаршую службу из пустого храма Христа Спасителя, как и каждый год, транслировали три телеканала: «Первый», НТВ и православный телеканал «Спас». По данным *Mediascope*, в 2020 году телевизионная аудитория трансляции ночной пасхальной службы 19 апреля составила 2,9 миллионов зрителей, что на 81% больше, чем в 2019 году, когда пасхальную службу из Москвы по телевизору смотрели 1,6 миллионов человек¹⁸.

Как видно из этого обзора, онлайн-трансляции оказались очень востребованным форматом на разных интернет-площадках, священноначалие само призывало верующих молиться перед экранами, а технологически трансляции становятся все разнообразнее и соответствуют стандартам трансляций любых крупных событий, например спортивных.

Трансляции богослужений: от телеэфира к Инстаграму

Официальные профессиональные онлайн-трансляции из кафедральных соборов епархий и крупных храмов ничем, кроме ка-

16. «Связь сердец ничем не разделить»: благодаря онлайн-трансляциям Пасхальные богослужения объединили миллионы верующих // Сайт Екатеринбургской епархии. 19.04.2020 [<https://tinyurl.com/yugwch3j>, доступ 10.07.2020].
17. Прямые трансляции богослужений // сайт «Премьер» <https://vera.premier.one/> [доступ 12.07.2020].
18. «Закрытие храмов увеличило телеаудиторию пасхальной службы на 81%» // РБК. 22.04.2020 [<https://tinyurl.com/uxggywvd7>, доступ 15.07.2020]

нала распространения, не отличаются от телевизионных. Это все еще традиционное пассивное потребление контента без вовлеченности. Жанр комментируемой телетрансляции патриарших богослужений, который появился на федеральных телевизионных каналах в начале 1990-х годов и с тех пор претерпел незначительные изменения, предполагает предельное дистанцирование зрителя от служащих и присутствующих в храме: они участники, а зрители — наблюдатели, своеобразные «телеэкскурсанты». Получается эффект «двойного посредника»: между происходящим в храме и зрителем оказывается не только сам медийный канал, экран, но и комментатор, который формирует восприятие происходящего на экране, диктует, что и как видеть.

Иная ситуация возникает при просмотре живых трансляций в соцсетях из приходских храмов. Непрофессиональные операторы с помощью мобильных телефонов с одного плана транслируют богослужение вместе со всеми живыми шумами, своим дыханием, дрожанием штатива или рук. Это совсем другой уровень вовлеченности, погружения, сокращающий дистанцию между зрителем и происходящим на экране. Как отмечают исследователи медиа Анна Новикова и Илья Кирия, «определенная “некачественность” изображения и звука, неформальность речи и т.д. вместе с оперативностью доставки информации не мешают, а способствуют созданию эффекта присутствия, вовлечению в реальность зреющего»¹⁹. Причем таким образом транслируются не только основные богослужения — литургии, всенощные бдения и так далее, но и молебны, акафисты, вечерни и другие события церковной жизни.

Так, например, желающие посмотреть церемонию схождения благодатного огня из храма Гроба Господня в Иерусалиме в 2020 году могли выбирать между традиционной телевизионной комментированной трансляцией и прямым непрофессиональным эфиром в Фейсбуке, создающим эффект присутствия. Велись трансляции отпеваний священнослужителей, умерших от коронавируса. 23 апреля в Фейсбуке около ста пользователей следили за отпеванием настоятеля Елоховского собора в Москве протоиерея Александра Агейкина. 1 мая примерно столько же прихожан присутствовали на онлайн-трансляции отпевания настоятеля храма Рождества Пресвятой Богородицы в Крылат-

19. Новикова А.А., Кирия И.В. Эстетика иммерсивности: особенности творческой деятельности журналиста в мультимедийных и трансмедийных проектах// Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. Вып. 2. С. 276–288.

ском протоиерея Георгия Бреева, который также стал жертвой *COVID-19*. Эти трансляции одновременно шли и в *youtube*.

При этом в социальных сетях видно, с какого аккаунта зашел зритель, то есть у прихожан, знакомых между собой, может возникнуть ощущение, что они друг с другом «увиделись», — несмотрели каждый по отдельности, а все вместе присутствовали в одно время в одном месте. Об этом они писали в комментариях к записи трансляций. Кроме того, можно отреагировать на происходящее в окошке трансляции — поставить «лайк» или сочувственный «эмоджи», оставить публичный комментарий, выражая благодарность, поддержку, сочувствие или отправить личное сообщение снимающему. Таким образом происходит обмен эмоциями, усиливающий вовлеченность.

Оказался востребованным у церковных пользователей формат «сториз» — фрагментов эфира, выложенных в аккаунты храмов в социальной сети «Инстаграм». В таком формате обычно выкладывались проповеди и чтение записок с именами для поминования на литургии. В тех же инстаграм-аккаунтах или ВКонтакте в комментариях или в личных сообщениях принимались просьбы помянуть за богослужением имена — это новый бесконтактный способ подачи записок: прихожане отправляли «записки» в комментариях, а потом слушали, как их читают в «сториз» и оплачивали пожертвования через любую онлайн-платежную систему. В случае со «сториз» эффект присутствия и вовлеченность получаются асинхронными: человек может посмотреть, что сегодня происходило на литургии в его приходе, услышать, как читают его имя или послушать проповедь, но по времени это может происходить в течение 24 часов (столько времени «сториз» доступны в опубликовавшем их аккаунте).

Таким образом, интерактивность, предполагающая широкие возможности для активного взаимодействия пользователей с происходящим на экране и друг с другом, и вариативность стратегий виртуального присутствия обладают потенциалом трансформации практик участия верующих в богослужениях и роли онлайн-событий в церковной жизни.

Интерактивность и иммерсивность

Для описания и анализа перехода литургических практик онлайн и все увеличивающейся степени вовлеченности мне представляется уместным использовать подходы, принятые в культурологии и искусствоведении. Христианское богослужение в его обрядовой части восходит к древнейшим религиозным ритуалам, которые

всегда обладали перформативными свойствами, были спектаклями. Символический строй литургического действия, характер отношений между совершающими богослужение и присутствующими на нем и сегодня имеют много общего с театром. Поэтому уместно применить категории, которые исследователи используют для описания трансформаций театров, музеев и других культурных институций в *digital*-среде, в обществе культуры соучастия — интерактивность и иммерсивность. Интерактивность — это взаимодействие, диалог пользователя, реципиента с чем-то, доступ к чему ему предоставляет медианоситель, а иммерсивность — следующая ступень, погружение: «В иммерсивных проектах среда становится тем местом, где могут быть удовлетворены потребности пользователей и которое генерирует эмоции благодаря уникальной комбинации условности и жизнеподобия»²⁰. И литургические практики, и театральные действия вышли из древних мистерий, но важное различие состоит в том, что богослужения по сравнению с постановками классических периодов развития театра всегда предполагали большую включенность «зрителей» в процесс, некоторые формы со-бытия с «протагонистами», совершающими обряды и таинства, эмоциональное и даже активное присутствие внутри спектакля. То есть в богослужениях изначально заложена большая иммерсивность, чем в театральных спектаклях и различных шоу, которые одновременно с обретением вовлеченности в режиме онлайн, используют цифровые техники для создания иммерсивных пространств в реальных онлайновых залах. Важно, что у участников интерактивных и иммерсивных действ всегда есть самостоятельный выбор степени взаимодействия и погружения — им предоставлена возможность вступать в диалог и погружаться, но вне зависимости от того, онлайн или офлайн происходит действие, выбор дистанции остается за пользователем: «Создание условий для возникновения интерактивности и/или иммерсивности не гарантирует неизбежного возникновения оных. Одной из главных черт современных мультимедийных зрелищ остается то, что реципиент вправе не принимать предлагаемых правил „игры“ и самостоятельно определять степень интерактивности и иммерсивности согласно собственной индивидуальности или же сиюминутным настроениям»²¹.

20. Там же. С. 282.

21. Эвалльё В.Д. Интерактивность и иммерсивность в медиасреде. К проблеме разграничения понятий // Художественная культура. 2019. № 3. С. 269.

Телевизионная трансляция литургии или любого другого богослужения — это пассивное потребление контента, особенно, если она комментированная. Это «старая» форма взаимодействия со зреющим, которое находится от смотрящего на максимальной дистанции. Прямая трансляция в интернете предполагает интерактивность — возможность оставить реакцию, следить за происходящим без посредников. К тому же она предоставляет новые возможности, например, возможность в течение одного богослужения «перемещаться» между разными храмами, подключаться к разным трансляциям или даже включать одновременно две на разных экранах (десктоп и смартфон), отправлять комментарии кому-то из служащих (например, оператору трансляции, чтобы поправил штатив) или тем, кто так же следует за трансляцией. При этом участник полностью невидим и защищен от возможной реакции в отношении себя со стороны присутствующих, что создает более комфортную ситуацию, нет необходимости соблюдать церковный этикет (например, надевать юбку и платок или — мужчинам — рубашку с длинным рукавом).

Вот как описывала этот опыт прихожанка Православной церкви в Америке, живущая в Чикаго, Анна Людковская в своем аккаунте в Фейсбуке:

«Изоляция удивительно прогрессивные штуки делает с церковными службами. Захожу вчера вечером в youtube (послушать византийское пение из одного московского храма), а справа рекомендованные видео зажигаются как свечки, все live, трансляции из православных церквей Чикаго, Миннесоты, Вашингтона — и везде читают 12 Евангелий»²².

Среди комментариев православных пользователей, собранных мной в социальных сетях, были и такие:

«Трансляции воспринимаются просто как телевизор или театр. Смотрю их со стороны. Это на самом деле бывает и в каком-то огромном кафедральном соборе, где служба идет где-то далеко и непонятно»... «Смотрю трансляции, в разных храмах. Хотел написать, что грустно без икон — ну так дома с ними. Без ладана и святой воды — пожалуй, да. Но это шанс почувствовать благодать в том, где она

22. Публикация Анны Людковской в Фейсбуке от 17.04.2020 [<https://tinyurl.com/yuxc4ml8y>, доступ от 15.07.2020].

есть и помимо ладана. И этому шансу я очень благодарен!»... «Есть ощущение, что сейчас получаешь больше, чем теряешь. Собранные и стройность молитвы на службе, вслушивание в каждое слово, очень личное переживание за тех, кто служит, видение того, что происходит в алтаре совсем близко, поразительное единение со всеми, кто молится вместе на большом расстоянии. Все это сродни причастию. Не хватает только луча света из высокого окна к алтарю и красоты в лицах людей после причастия. Ну и обняться физически тоже очень хочется»²³.

Разнообразие рефлексивных откликов, собранных в режиме реального времени, когда опыт еще проживался или только начал осмысляться, с одной стороны, подтверждает тезис о том, что степень вовлеченности и погружения больше зависит от индивидуальных особенностей пользователя и его внутреннего настроя, чем от технических возможностей и уровня их реализации, а с другой — говорит о том, что участие в этих онлайн-практиках обладает для верующих неожиданной новизной в их церковной жизни, становится ценным совместным переживанием. Как следствие, этот опыт, который получили одновременно тысячи православных, в перспективе может изменить их повседневное поведение, повлиять на отношение к богослужениям в целом, особенно в сочетании с тем, что санитарные меры, принятые в храмах, продемонстрировали саму возможность изменений и нововведений.

Во время действия изоляционных запретов возникли и новые практики, которые позволяют говорить о постепенном переходе от интерактивности к некоторым элементам иммерсивности и даже возникновении гибридных форм богослужения. Следующая ступень интерактивности/иммерсивности после трансляций в социальных сетях — богослужения на платформе *Zoom* или любых других платформах для проведения конференций, которые позволяют одновременное равное подключение к происходящему многих участников. В некоторых приходах, особенно это касалось православных общин в Америке и Западной Европе, практиковалось совместное проведение богослужений, когда все служащие, включая священника, находились каждый у себя дома. Диаконы и певчие, обычные прихожане, алтарники и священники — каждый

23. Публикация Inga Leonova в Фейсбуке от 16.04.2020 [<https://tinyurl.com/y3qh42np>, доступ от 15.07.2020]; Публикация Ксении Лученко в Фейсбуке от 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/yxty5ftl>, доступ от 15.07.2020]. Из архива автора.

участвовал в богослужении, подключившись через *Zoom*. Чаще это были не литургии, центрированные вокруг совершения таинства, а службы, состоящие из совместных молитв, чтения и пения — часы, утrenи, службы Страстной седмицы, молебны и так далее. Например, к богослужениям, которые совершал протоиерей Михаил Меерсон, настоятель храма Христа Спасителя в Нью-Йорке, присоединялись его прихожане из других городов Америки, из Парижа и Москвы, которые обычно посещают этот храм во время своих приездов в США. Они видели друг друга, вместе пели, произносили слова молитв и оценивали это как уникальную возможность и опыт. Одна из верующих так описала этот опыт в Фейсбуке:

Постоянные совместные службы по Зуму, в которых я участвую, для меня являются не менее Церковью, чем привычный литургический цикл. В чем-то даже острее. Сильнее ощущается глобальность христианской общины, неподвластная расстоянию и пространству²⁴.

О служении литургий с помощью *Zoom* и других подобных программ писали менее открыто, потому что тема дистанционного совершения таинства очень чувствительная, не одобряемая священника началием. Тем не менее, такой опыт тоже есть, и здесь степень иммерсивности еще выше. Есть свидетельства, что в *Zoom* для богослужения с освящением святых даров собирались неформальные экуменические общины, одна из участниц кратко описала свой опыт:

Если я не иду в храм и не причащаюсь в храме, я лишаюсь общества прихожан своего храма и храмового причастия, храмового богослужения. Не лишаюсь общества верующих, причастия и богослужения как таковых, потому что участвую в экуменических богослужениях по Зуму, включающих домашнее причастие, и молюсь вместе с друзьями или с участниками онлайн-богослужений²⁵.

На сайте «Ахилла» своим опытом служения с помощью *Zoom* литургии поделился протоиерей Андрей Дударев из Подмосковья. Это была так называемая «литургия Слова», без евхаристии, которую могут служить миряне. В этом богослужении участвовали 14 прихожан, которые заранее распределили роли. «У меня было

24. Публикация Inga Leonova в Фейсбуке от 16.04.2020.

25. Комментарий к записи Ксении Лученко в Фейсбуке от 15.04.2020 [<https://tinyurl.com/y69dh6x>, доступ от 15.07.2020].

полное ощущение соучастия в общении и служении со всеми. Поначалу казалось, что технологические новшества будут мешать, но этого не случилось. Все было в хорошем смысле обычно. Переход богослужения к онлайн-форме психологически воспринимался как переход от чтения текста с книги к чтению текста со смартфона», — пишет Андрей Дударев²⁶.

Эксперименты с онлайн-литургией

В Православной Церкви Украины (ПЦУ) произошла большая дискуссия вокруг практики онлайн-литургий. Два клирика — священники Дмитрий Вайсбурд и Игорь Савва были «почислены за штат» после того, как публично рассказали о том, что служили литургию, освящая хлеб и вино, стоявшее у прихожан перед мониторами. «В прошлую субботу имел удивительный опыт сослужения полноценной литургии с причащением с помощью программы для видеоконференций Hangouts, которую организовал и на которой предстоял о. Дмитрий Вайсбурд. Каждый из участников богослужения подготовил перед монитором хлеб, вино и воду. Служили литургию Иоанна Златоуста, по очереди читая и напевая части последования. Освящение Даров происходило так же, как и во время богослужения в храме. Все участники причастились, каждый в своем жилище. Это было удивительное и вдохновляющее богослужение»²⁷, — написал священник Игорь Савва в своем аккаунте в Фейсбуке.

Видно, что здесь прихожане были активно вовлечены в происходящее, они больше не пассивные зрители трансляций, но иммерсивно погруженные участники богослужения, проводимого онлайн. Протодиакон Андрей Кураев так прокомментировал этот опыт в своем блоге:

Изолированный мирянин перед видеокамерой ставит кусок хлеба и чашку вина. В это же время священник в храме (или там, где он разложит свой антиминс) начинает проскомидию, в своем уме и своей молитве держа не только предлежащий ему хлеб, но и тот, который «на удалении». Мирянин просто слушает молитвы священника. Может быть, иногда кадит (если у него есть такая воз-

26. Дударев А. Опыт служения онлайн-литургии в одной христианской общине // Ахилла. 4.04.2020 [<https://tinyurl.com/yuy2dylff>, доступ от 10.07.2020].

27. Публикация Игоря Саввы в Фейсбуке от 11.05.2020 [<https://tinyurl.com/yxpvg3ol>, доступ от 15.07.2020].

можность). А в итоге слышит от священника — «со страхом Божиим и верою приступите». Убежден, что его переживания будут много глубже, чем на обычной службе²⁸.

Он пишет о глубине переживаний (иммерсивность подразумевает эмоциональность погружения с использованием органов чувств) и возможности быть включенным в литургию, соучаствовать в ней, не только подготовив хлеб и вино, но и, например, совершая каждения.

Епископ Савва (Тутунов) в своем телеграм-канале назвал эту практику «маргинальной», «неприемлемой и невозможной в Христовой Церкви»²⁹. Наконец, официальный спикер Русской православной церкви, председатель Синодального отдела по связям Церкви с обществом и СМИ Владимир Легойда также в телеграм-канале отметил «богословскую абсурдность этой затеи»³⁰.

Другой клирик ПЦУ протоиерей Георгий Коваленко в своем блоге подробно описал опыт служения онлайн-литургии на Пасху³¹. Он освятил дары во время литургии в четверг, индивидуально упаковывал частицы, для чего «разработал целую технологию “благочестивой” упаковки с учетом легкой и экологической утилизации», провел с прихожанами личные беседы в мессенджерах, объясняя, что и как будет происходить, после чего объехал всех пожелавших причаститься на Пасху и раздал им эти тщательно упакованные дары. Во время ночной пасхальной литургии прихожане смотрели онлайн-трансляцию богослужения и причастились заранее подготовленными дарами. Так сочетается цифровая онлайн-литургия и реальное физическое участие в таинстве. Еще один клирик ПЦУ, протоиерей Андрей Дудченко³², высказался резко против практик онлайн-литургий с полноценной евхаристией. Он ставит под сомнение, что это «является событием, в котором есть участники, а не наблюдатели».

28. Блог диакона Андрея Кураева [<https://diak-kuraev.livejournal.com/2911437.html>, доступ от 10.07.2020].

29. Телеграм-канал епископа Саввы Тутунова [<https://t.me/kartezianec/1152>, доступ от 10.07.2020].

30. Телеграм-канал Владимира Легойды [<https://t.me/vladimirlegoyda/3772>, доступ от 10.07.2020]

31. Коваленко Г. Онлайн-трансляції богослужінь і онлайн-служіння Церкви // Відкритий православний університет. 19.05.2020 [<https://tinyurl.com/y2sdfjxn>, доступ 23.07.2020]

32. Дудченко А. Що не так у онлайн-причасти? // Киевская Русь. 24.05.2020 [<https://tinyurl.com/y386x8ud>, доступ 19.07.2020].

Дудченко сравнивает литургию с танцем из-за роли в ней невербальных, тактильных контактов: «Литургию можно сравнить с танцем. Как провести хоровод или станцевать парный танец через видеоконференцию?». Он также считает, что «совместная трапеза — это не то же самое, что совокупность нескольких индивидуальных трапез». То есть для Дудченко, который по образованию и сфере научных интересов специалист по богословской литургии, а не только священнослужитель-практик, принципиальны эмоциональная, чувственная погруженность в процесс и соучастие, степень вовлеченности — крайне субъективные, как мы уже выяснили, параметры, техническая возможность для реализации которых уже существует.

Перспективы цифровизации богослужения

Опасения, высказываемые священнослужителями и церковными чиновниками относительно совершения таинств онлайн, вновь отсылают нас к культурологической теории. В работах по иммерсивности³³ исследователи часто привлекают эссе Вальтера Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизведимости»³⁴, где он размышляет о категории подлинности и утверждает, что, обретая репродуцируемость, произведение искусства теряет свою уникальную ауру. Беньямин писал, что «[о]bstоятельства, в которые может быть помещена техническая репродукция произведения искусства, даже если и не затрагивают во всем остальном качеств произведения — в любом случае они обесценивают его здесь и сейчас». На Беньямина ссылается и католический богослов Антонио Спадаро в своей книге «Кибертеология. Думая о христианстве в эру Интернета», в которой отдельная глава посвящена возможности онлайн-литургии. Спадаро считает, что «[в] действительности, литургическое событие никогда не может быть технически воспроизведимо, потому что оно включает в себя здесь и сейчас, в котором присутствует не воспроизводимым образом действие Святого Духа, делающее Тайну Христа настоящей и актуализирующее ее в жизни»³⁵; он также пишет,

- 33. См. например Новикова А.А. Культурные индустрии как часть публичной сферы: трансформация форм соучастия // Художественная культура. 2020. № 1. С.65–84; Эвалльё В.Д. Интерактивность и иммерсивность в медиасреде. К проблеме разграничения понятий. С. 248–271.
- 34. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизведимости. М.: Медиум, 1996.
- 35. Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*, p. 79. Fordham University Press.

что «литургия всегда работает над телом, организуя сферу эмоций, чувственности, действий таким образом, чтобы в них присутствовало священное, тайна Христа»³⁶.

Спадаро писал свою книгу в 2012 году, когда технологии еще не позволяли дойти до той степени интерактивности и приблизиться к иммерсивным практикам, которые были продемонстрированы во время кризиса, связанного с самоизоляцией и невозможностью посещать храмы. Ключевой вопрос, который поставлен благодаря коллективному опыту более или менее интерактивного участия в онлайн-богослужениях: считать ли присутствие на литургии с использованием технических средств воспроизведением, репродукцией или подлинным «здесь и сейчас». Достаточна ли степень соприсутствия и эмоциональной вовлеченности, чтобы богослужение и таинство было принято всеми участниками как состоявшееся и возможное для повторения в таком формате.

Таким образом, экстремальный опыт ограниченного доступа на храмовые богослужения на протяжении апреля, мая и июня 2020 года, в который вошел традиционно интенсивный пасхальный период, продемонстрировал потенциальные направления дальнейшей медиатизации русского православия, новый уровень которой включает не только производство и потребление информационного контента в текстовом, аудио- и видеоформатах, вертикальной и горизонтальной коммуникации, присутствия в СМИ и социальных сетях, но и активное развитие практик соучастия, в частности — усиления интерактивности богослужений, появления в них элементов иммерсивности, перспективы существенных изменений в литургической жизни благодаря ее цифровизации.

Библиография / References

- Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996.
- Лукина М.М., Фомичева И.Д. СМИ в пространстве Интернета. М.: Факультет журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005.
- Лученко К.В. Интернет и религиозные коммуникации в России // Медиаскоп. 2008. № 1. С. 3–10.
- Новикова А.А. Культурные индустрии как часть публичной сферы: трансформация форм соучастия // Художественная культура. 2020. №1. С. 65–84.
- Новикова А.А., Кирия И.В. Эстетика иммерсивности: особенности творческой деятельности журналиста в мультимедийных и трансмедийных проектах // Вестник

36. Ibid.

- Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. Вып. 2. С. 276–288.
- Островская Е.А. Интернет-медиатизация исповеди в среде сетевых православных VK.com сообществ // *Logos et Praxis*. 2018. Т. 17. №. 3. С. 45–58.
- Островская Е.А. Медиатизация православия — это возможно? //Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2019. № 5. С. 300–319.
- Эвалльё В.Д. Интерактивность и иммерсивность в медиасреде. К проблеме разграничения понятий // Художественная культура. 2019. № 3. С. 248–271.

- Ben'iamin, V. (1996) *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* [The Work of Art in the Age of Technical Reproducibility]. M.: Medium.
- Evalyo, V.D. (2019) “Interaktivnost’ i immersivnost’ v mediasrede. K probleme razgranicheniiia poniatii” [Interactivity and Immersiveness of the Modern Cultural Media. The Problem of Differentiation of Concepts], *Khudozhestvennaia kul’tura* 3: 248–271.
- Hjarvard, S. (2008) “The mediatization of religion: a theory of the media as agents of religious change”, *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6(1): 9–26
- Hjarvard, S. (2016) “Mediatization and the changing authority of religion”, *Media, Culture & Society* 38(1): 8–17.
- Jenkins, H. (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.
- Jenkins, H. (2009) *Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century*. Cambridge: The MIT Press.
- Krüger, O. (2018) “The ‘Logic’ of Mediatization Theory in Religion: A critical consideration of a new paradigm”, *Marbourg Journal of Religion* 20(1).
- Luchenko, K. (2015) “Orthodox online media on runet: history of development and current state of affairs”, *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media* 14: 123–132.
- Luchenko, K.V. (2008) “Internet i religioznye kommunikatsii v Rossii” [Internet and religious communications in Russia], *Mediaskop* 1: 3–10.
- Lukina, M.M., Fomicheva, I.D. (2005) *SMI v prostranstve Interneta* [Media in the Space of the Internet]. M.: Fakul’tet zhurnalistiki MGU im. M.V. Lomonosova.
- Novikova, A.A. (2020) “Kul’turnye industrii kak chast’ publichnoi sfery: transformatsiiia form souchastiiia” [Cultural industries as part of the public sphere: the transformation of forms of co-participation], *Khudozhestvennaia kul’tura* 1: 65–84.
- Novikova, A.A., Kirilia, I.V. (2018) “Estetika immersivnosti: osobennosti tvorcheskoi deiatel’nosti zhurnalistika v mul’timediiynikh i transmediiynikh proektakh” [The aesthetics of immersiveness: peculiarities of creative activity of a journalist in multi-media and transmedia projects], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Iazyk i literatura* 15(2): 276–288.
- Ostrovskaya, E.A. (2018) “Internet-mediatizatsiia ispovedi v srede setevykh pravoslavnnykh VK.com soobshchestv” [Internet-mediatization of confession in the environment of network Orthodox VK.com communities], *Logos et Praxis* 17(3): 45–58.
- Ostrovskaya, E.A. (2019) “Mediatizatsiia pravoslaviia — eto vozmozhno?” [Mediatization of Orthodoxy — is it possible?], *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial’nye peremeny* 5: 300–319.
- Spadaro, A. (2014) *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of the Internet*. Fordham University Press.

АРХИМАНДРИТ КИРИЛЛ (ГОВОРУН)

«Богословие ковида», или «Знаменательная буря» коронавирусной пандемии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-58-75>

Archimandrite Cyril Hovorun

“COVID Theology”, or the “Significant Storm” of the Coronavirus Pandemic

Archimandrite Cyril Hovorun — Stockholm School of Theology (Sweden). cyril.hovorun@ehs.se

The article examines various theological aspects of the perception of the coronavirus pandemic in the global Orthodoxy in general and the Russian Orthodox Church in particular. Among other aspects, it touches upon issues pertinent to the practices of celebration and distribution of the Eucharist under the conditions of hygienic restrictions. It also explores Christological arguments in support of each practice. The article proposes some particular interpretations of both phenomenology and etiology of the so-called Covid dissidence. It argues that artificial polarization on the ideological grounds between the so-called “liberals” and “conservatives” is one of the reasons why many bishops, priests, and lay people in the Russian Orthodox Church mistrust the quarantine measures.

Keywords: Eucharistic ecclesiology, Christology, agape, COVID-19, culture wars.

В 1971 г. протоиерей Александр Шмеман опубликовал в Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата программную статью «Знаменательная буря: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии»¹. В этой статье он предложил рассматривать события вокруг предоставления Православной Церкви в Америке автокефалии в 1970 году как новую возможность для православных цер-

1. Прот. Шмеман А. Знаменательная буря: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1971. № 75–76: 550–572. Париж.

58 Архимандрит Кирилл (Говорун). «Богословие ковида», или «Знаменательная буря» коронавирусной пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(1). С. 58–75.

Hovorun, Archimandrite Cyril (2021) “COVID Theology”, or the ‘Significant Storm’ of the Coronavirus Pandemic”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39(1): 58–75.

квей переосмыслить идею Церкви и традиции, особенно в привязке этой идеи к реалиям современности. О. Александр считал, что события того времени стали, «вероятно, одним из самых значительных кризисов православной церковной истории последних столетий»². Ровно пятьдесят лет спустя можно утверждать, что глобальная пандемия, вызванная коронавирусом SARS-CoV-2, спровоцировала не менее, а может и более «знаменательную бурю», которая вынуждает богословов к новым рефлексиям по поводу традиции и экклезиологии.

Кризис, связанный с вызываемой коронавирусом болезнью, которую мы здесь для простоты будем называть ковидом, с одной стороны, вызвал растерянность в различных поместных православных церквях. Многие иерархи и клирики этих церквей до сих пор либо не знают, что сказать своей пастве по поводу рисков, связанных с этой болезнью, либо не отваживаются на это. Многие из них уже ею переболели, а некоторые и умерли. С другой стороны, пандемия спровоцировала дискуссии, которые могут быть весьма продуктивными с точки зрения дальнейшего развития православного богословия и православных социальных доктрина. Через год после начала пандемии можно наблюдать рождение новых богословских и этических идей, которые появляются на свет как грибы после дождя. При этом устоявшиеся идеи критически переосмысливаются.

Наиболее многообещающей с точки зрения кристаллизации новых концепций является экклезиология. Эта дисциплина — одна из самых молодых и гибких среди богословских дисциплин. Ее формирование в XIX в. связано с возникновением дистанции между церковью и государством и, как следствие этого, секулярного пространства как такового³. Экклезиология довольно оперативно реагирует на вызовы времени и поэтому является подходящей площадкой для дискуссий по поводу пандемии коронавируса. Тем не менее, пока что, собственно, экклезиологических рефлексий на пандемию мало.

Львиная доля быстрых богословских реакций на тему коронавируса относится к различным аспектам евхаристии. Эти реакции имеют как теоретический, так и практический характер. Основ-

2. Там же, с. 550.

3. Я более подробно анализирую возникновение современной экклезиологии в Новорун, С. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, pp. 79–94. New York: Palgrave Macmillan.

ной теоретической богословской проблемой, связанной с евхаристией в эпоху пандемии, стала возможность передачи инфекции через евхаристические дары. Мнения по этому поводу разделились: для одних такая передача инфекции невозможна априори, а для других — возможна. В защиту первой точки зрения звучали преимущественно официальные заявления. Ее пылкими адвокатами стали также некоторые иерархи и богословы, имеющие репутацию охранителей традиции. Среди официальных церковных институтов Синод Элладской Православной Церкви был, пожалуй, наиболее последовательным и многословным в отстаивании такой точки зрения. Например, 9 марта 2020 года он опубликовал официальное коммюнике, в котором было заявлено следующее:

Для членов Церкви приступание к Евхаристии и причащение из Общей Чаши Жизни, безусловно, не может быть причиной передачи болезней, поскольку верные во все времена знали, что приступание к Святому Причастию, даже посреди пандемии, с одной стороны, является практическим подтверждением самоотдачи Живому Богу, а с другой — великим проявлением любви, которая преодолевает всякий человеческий и, возможно, даже оправданный страх: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Иоанна 4:18). Члены Церкви знают, что причастие, которое является формой межличностных отношений, является плодом любви и свободы — именно в силу того, что ему неведомы подозрения, сомнения и страхи⁴.

Позиции, подобные этой, можно считать фидеистическими, то есть апеллирующими исключительно к постулатам веры⁵. В некоторых случаях фидеисты пытаются апеллировать к данным науки. Например, Лангадский митрополит Элладской Православной Церкви Иоанн (Тассиас) выступил со следующим заявлением:

В священной чаше и на священном дискосе нет микробов, потому что, даже если мы посмотрим на это с мирской точки зрения и в согласии с законами физики, вирусы не обладают устойчивостью к алкоголю, в то время как ионы, содержащиеся в золоте или

4. “Ιερά Σύνοδος: Ο κορωνοϊός δεν μεταδίδεται με τη Θεία Κοινωνία”, Н Каθημερινή, 9 March 2020 [<https://tinyurl.com/y2u3xtp>, accessed on 6.12.2020].
5. См. Penelhum, T. (2010) “Fideism”, Ch. Taliaferro, P. Draper, Ph.L. Quinn (eds) *A Companion to Philosophy of Religion*, pp. 441–448. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

серебре, из которых изготовлена священная утварь, дезактивируют любые микробы⁶.

Действительно, наука признает определенную эффективность золота и особенно серебра против некоторых видов бактерий, но не против вирусов⁷. Митрополит Иоанн в своем заявлении продемонстрировал, что ему неведомо различие между бактериями и вирусами. Между тем, такое различение принципиально для понимания природы ковида и отношения к нему с точки зрения евхаристической гигиены. Уповать на гигиенические свойства священных сосудов в борьбе с коронавирусом — это, по сути, то же самое, что пытаться применять против него антибиотики, которые также эффективны против бактерий, но не против вирусов. 15 ноября 2020 года митрополит Иоанн скончался в результате осложнений, вызванных коронавирусом.

Помимо подобных заявлений, пока что в активе сторонников фидеистического подхода нет значимых богословских или научно обоснованных рефлексий на тему неуязвимости евхаристии для коронавируса. Они в большинстве случаев ограничиваются призывами верить в такую неуязвимость. Еще хуже обстоят дела с богословской аргументацией в среде православных фундаменталистов. Они энергично полемизируют со всеми, кто сомневается в неуязвимости евхаристии для вирусов, и обвиняют их в нерелигиозности и апостасии.

Фундаменталисты зачастую пропагандируют так называемое «ковид-диссидентство». Оно созвучно распространенным в светской среде теориям заговора, согласно которым коронавирус SARS-CoV-2 создан искусственно и еще более искусственным является нагнетание страха по отношению к нему. Ковид-диссиденты считают, что у такого нагнетания есть цель: ограничить свободу простых людей и укрепить власть воображаемой «мировой

6. “Μητροπολίτης Λαγκαδά Ιωάννης: Στην αρχή της πανδημίας εξηγούσε πως ο covid-19 δεν κολλάει από τη Θεία Κοινωνία”, Flash.gr [<https://tinyurl.com/y3gzxlka>, accessed on 6.12.2020].
7. Я благодарен профессору микробиологии в Северо-западном университете в Чикаго Гейл Волощак (*Gayle Woloschak*), что она подтвердила мои выводы по данному поводу. В связи с этим я также хотел бы упомянуть, что среди прочих публикаций на данную тему, агентство *Associated Press* в своем фактчекинге по поводу ковида промаркировало как ложные заявления, что серебро может как-то влиять на распространение коронавируса. См. Dupuy, B. (2020) “Colloidal silver has not been shown effective against new virus from China”, *AP News*, 14 February [<https://apnews.com/article/8479480534>, accessed on 6.12.2020].

закулисы». Они, соответственно, считают опасность вируса сильно преувеличенной и не признают гигиенических мер против его распространения. Ковид-диссиденты и сами этих мер не придерживаются, и над теми, кто их придерживается, насмехаются. В качестве одного из примеров такого саркастического отношения можно привести публичное высказывание предстоятеля Украинской Православной церкви Московского Патриархата митрополита (УПЦ МП) Онуфрия (Березовского):

Мы все больны — каждый имеет свою болячку. Есть люди, у которых поднималась температура, потом понизилась температура, а завтра у другого поднялась. Это жизнь. Это такой сезон перехода с зимы на весну, и все болеют. А сейчас, что ни заболело, то сразу подозревают коронавирус: нога заболела, ухо заболело — коронавирус⁸.

Православные ковид-диссиденты и фидеисты настолько уверены в своей правоте, что, как правило, мало заботятся о богословской аргументации в поддержку своих тезисов. Поэтому их «богословие ковида» пока что имеетrudиментарный характер. У тех же, кто воспринимает риски ковида серьезно, и с богословскими аргументами дела обстоят значительно лучше. Данную группу богословов можно назвать реалистической, поскольку ее члены полагают, что реальность евхаристических тела и крови Христа предполагает, что евхаристические дары подчиняются физическим законам, а потому способны передавать инфекцию.

Портфель с богословскими публикациями у «евхаристических реалистов» толще. Сюда входит, например, сборник «Церковь в период пандемии», изданный в Греции под редакцией профессора Фессалоникийского университета Петроса Василиадиса⁹. Ряд важных публикаций появился также в блоге «Публичное Православие», редактируемом Джорджем Демакопулосом и Аристотелем Папаниколау из Центра православных христианских исследований Фордамского университета (publicorthodoxy.org)¹⁰.

8. Онуфрий о количестве заболевших коронавирусом в Лавре: Мы все больны — видео //Лига-новости, 9.05.2020 [<https://tinyurl.com/y3ffcvcw>, доступ от 23.11.2020].
9. Vassiliadis, P. (ed.) (2020) *The Church in a Period of Pandemic*. Thessaloniki: CEMES.
10. Publicorthodoxy.org. Среди тематических публикаций в этом блоге можно отметить следующие: «Ценность понятия “ничего”. Уроки Covid-19 относительно молчания и спокойствия» в авторстве диакона Иоанна Хрисавгиса, “God, Evil, and Covid-19” в авторстве проф. Павла Гаврилюка, “Ready for the Covid Vaccine? An Orthodox Perspective” проф. Гейл Волощак, “Reflection on Faith and Science in Light

В частности, в этом блоге автор данной статьи опубликовал заметку «COVID-19 и христианский (ли?) дуализм»¹¹. Основная идея этой заметки состоит в том, что вирус является частью Божьего творения и включен во всеобщий план спасения через *recapitulatio*¹² во Христе. С этой точки зрения его нельзя рассматривать как некое сущее зло — такой взгляд был бы дуалистическим и противным православному мировоззрению. Как часть Божия творения, коронавирус может беспрепятственно находиться в евхаристических дарах и передаваться через них человеку.

С точки зрения евхаристического реализма, евхаристический фидеизм — по крайней мере в том виде как он формулировался до сих пор — граничит с магизмом. Критику фидеизма, звучавшую в различных публикациях, в том числе в социальных сетях, можно свести к следующим пунктам, один из которых богословский, а другие — эмпирические:

Евхаристические дары не являются магическим веществом, уничтожающим инфекцию. Дары подвержены тем же законам физического мира, что и остальная материя. Думать иначе — это принимать докетическую позицию, которая рассматривает человеческое естество Христа как исключенное из рамок и законов материального мира.

В истории неоднократно были засвидетельствованы случаи намеренного или ненамеренного отравления евхаристическими дарами. Поэтому евхаристия может передавать отравляющие и вредоносные вещества, среди которых могут быть и вирусы.

Церковь в прошлом часто сталкивалась с эпидемиями и принимала санитарные меры против распространения инфекций через чашу. Тем самым она имплицитно признавала возможность заражения через причащение.

of COVID-19” и “The Eucharist, Its Physical Elements, and Molecular Biology” Гермины Неделеску. Всех этих авторов, некоторые из которых являются учеными-биологами, можно отнести к группе евхаристических реалистов.

11. Говорун К. COVID-19 и христианский (ли?) дуализм // Public Orthodoxy. 23.03.2020 [<https://tinyurl.com/yupsowbv>, доступ от 6.12.2020].
12. *Recapitulatio* — воссоединение всего сотворенного мира с Богом через Боговоплощениe. Сам термин *recapitulatio* или ἀνακεφαλάωσις был использован апостолом Павлом в послании к Ефесянам (1:10). На его основе свт. Ириней Лионский развел богословскую концепцию, которая применима и к проблеме коронавируса. См. его *Adversus haereses III 33* в Doutreleau, L., Mercier, B.C., Rousseau, A. (eds) (1969) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre 5, vol. 2 (Sources chrétiennes 153). Paris: Éditions du Cerf.

Церковь также традиционно принимает меры против порчи евхаристических даров. Например, она требует от священнослужителей беречь их от заплесневения.

Комплекс богословских проблем, связанных с евхаристией, потенциально содержит в себе другой, более сложный комплекс проблем, связанных с Боговоплощением. Начиная по крайней мере с V в., христологические споры о том, каковым было человеческое естество Христа, спровоцировали первые дискуссии о природе евхаристии, в том числе в трудах главного христологического авторитета православной церкви, святителя Кирилла Александрийского. В наше время, в рамках богословских рефлексий на пандемию коронавируса, возможен обратный процесс, когда споры о евхаристии могут перерасти в споры о Боговоплощении, что соответствует упомянутому выше первому пункту критики евхаристического фидеизма. С обеих сторон уже звучат ссылки к христологическим догматам.

Например, евхаристические фидеисты акцентируют внимание на различии между телом Христа до воскресения и после него. Евхаристическое тело, по их мнению, является присутствием Христова тела после воскресения. Как следствие этого, оно не подвержено тлению и не может это тление передавать.

Другая сторона возражает, что евхаристия является продолжением последней вечери Христа с учениками, когда его тело еще не было воскресшим. Кроме того, если тело Христа после воскресения не подчиняется никаким физическим законам, то как на нем остались раны от распятия¹³? И как Христос мог вкушать рыбу и мед (Лк. 24:42), если в его теле после воскресения не осталось тех микроорганизмов, которые помогают нам переваривать пищу? Если же различные полезные бактерии в теле Христа не были уничтожены силой воскресения, то что мешает оставаться бактериям и вирусам в евхаристическом теле?

Если принять точку зрения евхаристических фидеистов, что евхаристия нетленна и не передает тление, потому что тождественна телу Христа после воскресения, тогда выходит, что спасение человеческого рода в результате Боговоплощения как такого было неполноценным, поскольку человечество Христа до его воскресения было в чем-то ущербным по сравнению с тем

13. Профессор Бирмингемского университета в Великобритании Кандида Мосс подробно обсуждает эту проблему в своем недавнем исследовании Moss, Candida R. (2019) *Divine Bodies: Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press.

же человечеством после воскресения. С точки зрения классической восточной христологии, подобные утверждения приближаются опасно близко к ереси. Для евхаристических реалистов возможность передачи инфекции через евхаристическое тело Христа является таким же свидетельством тождественности этого тела с телом Христа — как до, так и после воскресения — как для святителя Кирилла Александрийского раны на теле воскресшего Христа были свидетельством тождественности воскресшего тела с его телом до воскресения: «Показав свой уязвленный бок и следы от гвоздей, он убедил нас, вне всякого сомнения, что он воздвиг храм своего тела — то самое тело, которое висело на кресте»¹⁴.

С точки зрения евхаристического реализма, фидеистическая позиция имеет христологическую параллель не с православным учением, а скорее с учением афтартодокетов. Это была доктрина, возникшая внутри антихалкидонской партии в конце V — начале VI века и сформулированная Юлианом Галикарнасским¹⁵. Согласно этому учению, человечество Христа не было подвержено тлению (φθορά). Отсюда и название ереси «афтартодокетизм», то есть мнение, что человеческое существо Христа совершенно не подвержено никакому тлению. Юлиан исходил из предпосылки, общей для всех антихалкидонитов, что божество и человечество Христа являются единой природой. Из этой предпосылки Юлиан делал вывод, что божество и человечество имеют общие свойства, в том числе свойство нетления. С Юлианом по этому вопросу имели разногласия даже единомышленные с ним сторонники единой природы во Христе, такие как Севир Антиохийский, не говоря уже о халкидонских богословах. Преподобный Иоанн Дамаскин, который представлял позицию халкидонитов, определял афтартодокетизм следующим образом:

Афтартодокеты, от Юлиана Галикарнасского и Гаяна Александрийского, также называются гайянитами. Во всем же остальном они согласны с последователями Севира. Отличаются же от них в том, что те признают различие в единстве Христа, а эти учат, что тело Господа с самого своего образования было нетленным (ἀφθαρτὸν ἐξ αὐτῆς διαπλάσεως τὸ σῶμα). С одной стороны, они исповедуют, что Господь претерпел страдания (πάθη) — я имею в виду

14. Толкование на Евангелие от Иоанна 12:1, в Elowsky, J.C. (2007) *Ancient Christian Commentary on Scripture: John 11–21*, p. 357. Downers Grove, IL: InterVarsity.

15. См. Hovorun, C. (2008) *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, pp. 28–29. Leiden; Boston: Brill.

голод, жажду и утомление, — а с другой, говорят, что Он претерпел их не таким образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости (ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς), а Христос, говорят, переносил их добровольно и не был рабом законов естества (τοῖς τῆς φύσεως νόμοις μὴ δουλεῦσαι)¹⁶.

Последняя фраза точно характеризует и евхаристический фидеизм, с точки зрения которого евхаристическое тело Христа исключено из законов естества. С точки зрения евхаристического реализма, современные евхаристические фидеисты, таким образом, исходят из афтартиодокетических, а не православных предпосылок. Для них подобная позиция противоречит эмпирическому опыту церкви, согласно которому, как уже отмечалось ранее, евхаристические дары могут, например, заплесневеть и испортиться, то есть подвержены тлению.

Как бы там ни было, современные теоретические дискуссии о евхаристии пока не зашли настолько далеко, чтобы затронуть фундаментальные христологические проблемы. При этом очевидно, что приемлемый синтез между реалистической и фидеистической позициями невозможен без включения в обсуждение христологических вопросов, в том числе обозначенных выше.

Решение этих теоретических проблем может стать ключом и к практическим вопросам, которым в православной среде уделяется особое внимание.

Одним из таких вопросов стала возможность совершения таинств, и прежде всего евхаристии, в режиме онлайн. Возможность совершения, например, таинства исповеди с помощью современных средств связи допускается даже священноначалием Русской Православной Церкви. Например, митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) в одном из интервью на вопрос «Как теперь будет приниматься исповедь — по “скайпу” с батюшкой?» — ответил следующее:

Если хотите исповедаться, договоритесь со священником — он Вас примет в индивидуальном порядке. Вы сможете и пообщаться с ним, и вопросы ему задать, и исповедь принести. Думаю, что в исключительных ситуациях можно исповедоваться и по телевидению.

16. Johannes Damascenus, *De haeresibus*; Kotter, P.B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4 (Patristische Texte und Studien 22). Berlin: De Gruyter.

фону, и по «скайпу». Но, опять же, договаривайтесь со священником. Исповедь приносится Богу, но принимает ее конкретный священник¹⁷.

В другом своем интервью митрополит Иларион затронул вопрос совершения литургии онлайн и сравнил подобную практику с «целительством» через телевизор:

Представители старшего поколения, наверное, помнят так называемых «целителей»: Кашпировский и Чумак заряжали воду, а люди должны были ставить эту воду перед экранами своих телевизоров и потом как-то ей пользоваться. Все подобного рода магические практики Церковью отвергаются и осуждаются¹⁸.

Для митрополита Илариона данная практика стала еще одним поводом для осуждения Православной Церкви Украины, некоторые клирики которой действительно пытались совершать литургию онлайн. В украинском интернете такие попытки спровоцировали оживленную и конструктивную дискуссию. Она началась с того, что священник Игорь Савва, который ранее действительно перешел из УПЦ МП в Православную Церковь Украины (ПЦУ), объявил на своей странице в Фейсбуке, что вместе с другим перешедшим в ПЦУ клириком о. Дмитрием Вайсбурдом совершал литургию онлайн:

С начала карантина служим литургии онлайн. Чтобы восполнить недостаток причащения, рассуждали о духовном причащении (ведь оно на самом деле нематериально), пробовали развозить прихожанам запасные дары, но не всегда и не всем это доступно. Все это время я думал, а почему нельзя сделать онлайн литургию полноценной? Мы молимся о том, чтобы этот хлеб и это вино стали Телом и Кровью Христа и сделали нас причастными Ему, чтобы мы стали Его Телом. Неужели эта молитва не «действует» на расстоянии? Может быть, радиоволны (WiFi) или использование гаджетов являются препятствием на пути нашего объединения вокруг Христа, Его животворящих Тела и Крови?

17. Онлайн-конференция на YouTube-канале «Иисус» (<https://tinyurl.com/y5ctxvrg>) от 2.04.2020. Транскрипт опубликован на официальном сайте Московского Патриархата [<https://tinyurl.com/yuzhbmmmt>, доступ от 23.11.2020].
18. Передача «Церковь и мир» от 30.05.2020 на телеканале «Россия-24». Транскрипт опубликован на официальном сайте Московского Патриархата [<https://tinyurl.com/yxvfvt2b>, доступ от 23.11.2020].

В прошлую субботу имел удивительный опыт сослужения полноценной литургии с причащением с помощью программы для видеоконференций Hangouts, которую организовал и на которой предстоял о. Дмитрий Вайсбурд. Каждый из участников богослужения приготовил перед монитором хлеб, вино и воду. Служили литургию Иоанна Златоуста, по очереди читая и напевая части последования. Освящение Даров происходило так же, как и во время богослужения в храме. Все участники причастились, каждый в своем жилище. Это было удивительное и вдохновляющее богослужение¹⁹.

Подобная практика не нашла одобрения со стороны руководства ПЦУ. Другие клирики той же церкви выступили с богословскими аргументами против «евхаристии онлайн». Этой теме, в частности, посвящена статья известного в Украине литургиста прот. Андрея Дудченко «Что не так в онлайн-причастии?» В ней он, с одной стороны, признает, что инициатива о. Игоря актуализирует необходимость сознательного участия верующих в таинствах. С другой стороны, он отмечает физическое присутствие и взаимодействие верных, как важную часть литургии:

Литургия — это не «техническое средство» ради освящения хлеба и вина, так сказать, получения материальной святыни, через которую потом можно освятиться. Это — общение, общность, единство, кульминацией которых становится то, что все участники причащаются от одного Тела и Крови Христовых. Важен не только момент причащения, а все, что община вместе осуществляет на этой службе. В служении онлайн не хватает телесного присутствия. Мы же знаем, что во время общения меньше половины информации передается через слова, а больше — невербально. Имеют значение и движения, и жесты, и мимика, и интонация, и одежда, и благовония, и расстояние. Литургию можно сравнить с танцем. Как провести хоровод или станцевать парный танец через видеоконференцию?²⁰

В качестве альтернативы «евхаристии онлайн» была предпринята попытка возобновить древнюю практику так называемых агап. «Агапы» или «вечери любви» часто практиковались в древней цер-

19. Запись Игоря Саввы // Facebook, 11.05.2020 [<https://tinyurl.com/uyxpvg3ol>, доступ от 6.12.2020].
20. Прот. Андрій Дудченко Що не так у онлайн-причасті? // Киевская Русь. 24.05.2020 [<https://tinyurl.com/узи3xxkw>, доступ от 6.12.2020].

кви. Они не были евхаристией, но часто сопровождали евхаристию в качестве общей трапезы для членов церковной общины²¹. Подобного рода агапы начали совершать в онлайн-режиме и в период пандемии. В частности, автор данной статьи совершал такие агапы вместе с инокиней Вассой (Лариной)²². При этом участники агапы находились на разных континентах и связывались друг с другом через платформу Zoom. Инокиня Васса, будучи специалистом в области литургики, разработала структуру агапы для совершения ее онлайн. Приведем здесь эту структуру полностью, потому что она представляет богословский и литургический интерес:

Светлая Пятница, 24 апреля 2020 г., 10:00 по нью-йоркскому времени; 7:00 утра по калифорнийскому времени; и 15:00 по венскому времени.
Принимающая сторона (host):

— Приветствие. «Добро пожаловать. Христос воскресе!»

Гости:

— Ответные приветствия.

Принимающая сторона:

— Формулировка повода и цели: «Мы собрались на эту агапу накануне Фоминой недели в память о нашем Господе Иисусе Христе, Его приходе к Своим ученикам «несмотря на закрытые двери» и подтверждении веры Фомы. Мы собрались также, чтобы подтвердить нашу любовь друг к другу в Нем».

— Испрашивание прощения и преподание мира: «Простите меня, друзья мои, за мои грехи, которые могли нарушить наш мир и любовь во Христе. Мир вам!»

Гости (все вместе):

— «Мир и вам, Н!»

Один из гостей:

— «Сегодня мы читаем отрывок из Евангелия от Иоанна, 20:19–31».

— Чтение Писания.

Гости и принимающая сторона:

— Делятся мыслями о прочитанном.

Принимающая сторона:

21. См. Al-Suadi, S., Smit, P-B. (eds) (2019) *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, p. 189. T&T Clark Handbooks, London: T&T Clark; McGowan, A. (1997) “Naming the Feast: The Agape and the Diversity of Early Christian Meals”, *Studia Patristica* 30: 314–318; McGowan, A. (2004) “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, *Studia Liturgica* 34: 165–76.

22. “Online Agape hosted by Sr Vassa”, *Cyril Hovorun’s Youtube Channel*, 25.04.2020 [<https://tinyurl.com/y2ojq269>, accessed on 23.11.2020].

— «Помолимся вместе, как Господь научил нас молиться».

Гости (все вместе):

— Читают молитву Господню «Отче наш».

Принимающая сторона:

— «Отец Н., не могли бы вы благословить нашу еду?»

— Все держат хлеб и красное вино перед камерой компьютера.

Отец Н.:

— «Христос Бог, благослови эту пищу и питье для Твоих рабов, ибо Ты свят ныне и во веки веков».

Все:

— «Аминь!»

Далее все вкушают и ведут беседу.

В марте 2020 года, когда из-за карантинных мер начали закрываться для всеобщего доступа храмы, повсеместно встал вопрос о том, как преподавать евхаристические дары верующим так, чтобы не нарушать гигиенические требования. В некоторых общинах священники начали передавать частицы евхаристических даров на дом. Члены общины, которых священник хорошо знает и которым доверяет, получили возможность брать частицы с собой домой и там ими причащаться в индивидуальном порядке. Такая практика, однако, не стала массовой.

Более массовой, но не доминирующей, оказалась практика преподавать дары в храме, однако без использования литургической лжицы. В таких случаях частицы евхаристического тела, напитанные евхаристической кровью, выносятся на дискосе на амвон, и с амвона священник раздает их в руки прихожанам. Это нововведение получило распространение в различных поместных православных церквях. По своей сути оно является возвратом к древней практике причащения, которая в наше время сохранилась только в способе причащения духовенства: в руку. Важную роль в оправдании такой практики и для мирян сыграло исследование о византийских литургических лжицах, проведенное о. Робертом Тафтом и опубликованное в 1996 году²³.

Ученица о. Роберта Тафта, инокиня Васса (Ларина), в своем докладе на 24-й конференции Orientale Lumen, состоявшейся онлайн в июне 2020 года, сделала важное замечание, которое следует из практики преподавания мирянам евхаристических даров

23. Taft, R.T. (1996) “Byzantine Communion Spoons: a Review of the Evidence”, *Dumbarton Oaks Papers* 50: 209–38.

с помощью лжицы. Эту практику можно рассматривать как своего рода «скрепу» для того, что принято называть структурами власти. Она символизирует власть клира над мирянами. Действительно, разница в способах преподания евхаристических даров для клира и мирян закрепляет стратификацию внутри церкви. Вкладывание даров с помощью лжицы в рот движением руки сверху вниз — с амвона — подчеркивает вертикальный характер как этого действия, так и взаимоотношений между клириком и мирянином. Соответственно, изменения этой практики на более демократичный и горизонтальный способ причащения «в руку» многие в церкви как осознанно, так и интуитивно восприняли как угрозу существующим структурам церковного авторитета.

В результате пандемии традиционные символы и практики иерархичности в церкви стали невозможными. Некоторые из них оказались под знаком вопроса. Помимо необходимости пересмотреть способ причащения, иерархи столкнулись с необходимостью совершать богослужения в минималистическом стиле: без иподьяконов или даже диаконов. Многие перешли на служение иерейским чином. Даже Московский патриарх, судя по фотоотчетам о его литургической деятельности в период карантина, часто служит литургию один.

Главным же фактором, уравнивающим всех в церкви, стал сам вирус. Оказалось, что ни иерархические позиции, ни связанные с ними традиционные привилегии не защищают от болезни: перед риском заболеть и даже умереть в равном положении оказались все: патриархи, архиереи, священники, старцы, монахи, миряне, праведные и грешные. Вирус, таким образом, создал мощный импульс эмансипации внутри церкви.

Упоминавшееся ранее ковид-диссидентство движимо, в числе прочего, желанием сохранить иерархические структуры в церкви нетронутыми. Еще одной мотивацией ковид-диссидентства в церковной среде стало восприятие вируса как зла и дьявольского искушения. Такое восприятие, как было упомянуто выше, является по своей сути дуалистическим и манихейским. Для многих современных дуалистов ковид стал способом испытать и продемонстрировать свою веру. Такие церковные и духовные авторитеты систематически убеждают свою паству, что если иметь достаточную веру, то заразиться ковидом невозможно. Подобное отношение к ковиду напоминает древнюю практику определения того, кто прав и кто виноват, с помощью так называемых «испытаний мучением». Это одна из форм «благочестивого насилия», рассмотренных в книге профессора Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе Ала-

на Пейдж Фиске и исследователя из Северо-западного университета в Иллинойсе Тейджа Шакти Рая²⁴. В средневековой Европе, как и в других домодерных культурах, подобные испытания могли включать, например, то, чтобы засунуть руку в кипящий котел и выудить оттуда перстень, либо же пронести в руках раскаленный утюг и т.п. Подобные испытания могли придумывать люди, а могла устанавливать природа. В любом случае пострадавший считался виноватым, и его вина подтверждалась самим Богом.

Для многих современных православных коронавирус стал подобного рода «испытанием мучением». Как выразился, например, архиепископ Новогрудский и Слонимский Гурий, «мы подвергаемся болезням и прочим бедствиям земной жизни за согрешения свои по попущению Божию. Грех — причина всех скорбей человека и во времени, и в Вечности»²⁵. Еще более конкретным в определении причин ковида стал бывший Киевский митрополит Филарет (Денисенко). В интервью одному украинскому телеканалу он заявил: «Эпидемия — это наказание Божие за грехи людей. Причина коронавируса — это греховность. Открыто добро не защищают, а защищают зло и распространяют его. Я прежде всего имею в виду однополые браки»²⁶. С этой точки зрения, если кто заболевает ковидом, заболевание для него превращается в стигму, которая предполагает вину самого заболевшего. Данная вина заключается не в том, что кто-то недостаточно тщательно соблюдал нормы гигиены, а в том, что недостаточно верил или молился. Иными словами, для многих православных заболевание ковидом стало маркетром предполагаемой духовной ущербности, едва ли не проклятьем. По этой причине многие заболевшие иерархи, духовенство и монашествующие всячески скрывают факт своего заражения.

Зачастую свою болезнь скрывают те духовные авторитеты, которые сами были бы готовы стигматизировать заболевших. Они боятся представать в глазах верующих как духовно ущербные. Этот страх нередко связан с боязнью потерять авторитет и ту духовную власть, которую они культивировали годами. Согласно выводам Роберта

24. Fiske, A.P., Rai, T.S. (2014) *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.

25. «Коронавирус: проверка веры для человечества и каждого из нас в отдельности». Интервью с архиепископом Новогрудским и Слонимским Гурием на сайте Жировичского монастыря 29.03.2020 [<https://tinyurl.com/уузхозвб>, доступ от 23.11.2020].

26. «Такий Томос нам не потрібен, мене ошукали,— патріарх Філарет», Программа «4esno з Ташею Трофимовою» // 4 канал, 19.03.2020 [<https://tinyurl.com/tdvxnak>, доступ от 8.12.2020].

Бартлетта в его исследовании «Испытание огнем и водой», средневековые «испытания мучением» устанавливались иерархами и священниками как способ осуществления духовной власти²⁷. Сами же клирики, как правило, такие испытания не проходили. Теперь же те, кто собирался судить не прошедших «испытания мучением» ковида, сами пострадали от него, и поэтому тщательно скрывают этот факт.

В заключение хотелось бы указать на еще один аспект восприятия пандемии в церковной среде. На это восприятие проецируются так называемые культурные войны, которые в последнее десятилетие обострились внутри Русской Православной Церкви. Речь идет об идеологической поляризации между условными «либералами» и «консерваторами», как они друг друга называют. Русская церковь заимствовала эту поляризацию из американской политической среды, где поляризация между либеральной и консервативной идеологиями обусловлена, прежде всего, двухпартийной системой и уходит корнями в эпоху гражданской войны между Севером и Югом²⁸. Во время президентства Дональда Трампа эта поляризация обострилась до беспрецедентного уровня, что повлияло на то, что США удерживает мировое лидерство по количеству заболевших и умерших от ковида, поскольку для многих сторонников президента Трампа гигиенические меры против распространения коронавируса выглядят, как попытка Демократической партии навязать еще одну либеральную политику. Отсюда игнорирование многими американцами санитарных норм и неадекватная реакция на вызовы пандемии со стороны федерального правительства, когда оно контролировалось Республиканской партией.

Нечто похожее можно наблюдать и в Русской Православной Церкви. Для многих ее членов, в том числе среди епископата и духовенства, идеологические маркеры «либерала» или «консерватора» стали основными, даже более важными, чем традиционные идентичности христианина или православного. Для многих членов церкви, которые смотрят друг на друга через идеологические биполярные линзы либерализма/консерватизма, и меры против заражения коронавирусом, и даже сам коронавирус пред-

27. Bartlett, R. (1999) *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, p. 36. Oxford: Clarendon Press.

28. См. Prothero, S.R. (2016) *Why Liberals Win the Culture Wars (Even When They Lose Elections): The Battles That Define America From Jefferson's Heresies to Gay Marriage*. New York: HarperOne.

ставляются не более чем выдумкой либералов и их попыткой на-вязать всем свои ценности. В качестве примера можно привести поведение и высказывания прот. Андрея Ткачева — одного из наиболее популярных проповедников идеологической поляризации внутри Русской Православной Церкви и страстного обличителя «либерализма». В марте 2020 года он вышел на амвон московского храма в респираторе, чтобы высмеять тех, кто носит маску²⁹. Позже, объясняя свою выходку, он заявил следующее:

Я так захотел, такой мой каприз. Я считаю, что это психоз. И психоз раскрученный, я плевал на ваши психозы. Вам же можно беспокоиться всем, а почему мне нельзя посмеяться над вашим беспо-ванием? ... Кто меня хочет обвинять — пусть обвиняет на здоровье, я на него не обзываюсь. У нас умирает масса людей от самых разных болезней каждый день. За что мне извиняться? Я придумал этот ко-ронавирус? Он протек из какой-то лаборатории военной, пусть из-виняются те, кто его загнал к нам³⁰.

Священноначалие Русской Православной Церкви в последние годы поддерживало, а иногда и инициировало как идеологическую по-ляризацию, так и фундаменталистские настроения среди верующих. В эпоху ковида и то и другое содействовало более быстрому и широкому распространению заражений коронавирусом среди членов РПЦ. И хотя само священноначалие в своем большинстве осознает опасность ковида, со скепсисом, а то и агрессией со стороны условных церковных «консерваторов» и фундаменталистов по отноше-нию к ограничительным мерам оно теперь справиться не может.

Несмотря на кризисную ситуацию внутри Русской Православ-ной Церкви, вызванную пандемией ковида, пандемия способству-ет и положительным процессам катарсиса и эманципации внутри Церкви, которая очевидно нуждается в них. Необходимость адап-тироваться к условиям карантина и уменьшить количество забо-леваний стимулирует плодотворные богословские дискуссии. Эти дискуссии в конечном итоге могут ускорить развитие таких на-правлений богословской мысли как экклезиология, христология, литургическое и пастырской богословие.

29. Священник в противогазе пришёл на исповедь — решил пощутить над коронави-русом // Телеканал 360. 23.03.2020 [<https://tinyurl.com/y5jpsvjp>, 23 ноября 2020].

30. Протоиерей РПЦ объяснил, почему пришел на проповедь в противогазе // Газета. ru. 23.03.2020 [<https://tinyurl.com/uyhh6vc6g>, доступ от 23 ноября 2020].

Библиография/References

- Говорун К. Covid-19 и христианский (ли?) дуализм // Public Orthodoxy. 23.03.2020 [<https://tinyurl.com/yypsowbv>, доступ от 6.12.2020].
- Прот. Шмеман А. Знаменательная буря: несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1971. № 75–76: 550–572. Париж.
- Al-Suadi, S., Smit, P-B. (eds) (2019) *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*. T&T Clark Handbooks, London: T&T Clark.
- Bartlett, R. (1999) *Trial by Fire and Water: the Medieval Judicial Ordeal*, p. 36. Oxford: Clarendon Press.
- Doutreleau, L., Mercier, B.C., Rousseau, A. (eds) (1969) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, livre 5, vol. 2 (Sources chrétiennes 153). Paris: Éditions du Cerf.
- Dupuy, B. (2020) “Colloidal silver has not been shown effective against new virus from China”, *AP News*, 14 February [<https://apnews.com/article/8479480534>, accessed on 6.12.2020].
- Elowsky, J.C. (2007) *Ancient Christian Commentary on Scripture: John 11–21*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- Fiske, A.P., Rai, T.S. (2014) *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hovorun, C. (2008) *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden; Boston: Brill.
- Hovorun, C. (2015) *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hovorun, C. (2020) “Covid-19 i khristianskii (li?) dualism” [Covid-19 and Christian dualism], *Public Orthodoxy*, 23 March [<https://tinyurl.com/yypsowbv>, accessed on 6.12.2020].
- Kotter, P.B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4 (Patristische Texte und Studien 22). Berlin: De Gruyter.
- McGowan, A. (1997) “Naming the Feast: The Agape and the Diversity of Early Christian Meals”, *Studia Patristica* 30: 314–318.
- McGowan, A. (2004) “Rethinking Agape and Eucharist in Early North African Christianity”, *Studia Liturgica* 34: 165–76.
- Moss, C.R. (2019) *Divine Bodies: Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Penelhum, T. (2010) “Fideism”, Ch. Taliaferro, P. Draper, Ph.L. Quinn (eds) *A Companion to Philosophy of Religion*, pp. 441–448. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Prothero, S.R. (2016) *Why Liberals Win the Culture Wars (Even When They Lose Elections): The Battles That Define America From Jefferson’s Heresies to Gay Marriage*. New York: HarperOne.
- Schmemann, A. (1971) “Znamenatel’naia buria: neskol’ko myslei ob avtokefalii, tserkovnom Predanii i ekkleziologii” [The Significant Storm: Some Thoughts on Autocephaly, Church Tradition and Ecclesiology], *Vestnik Russkogo Zapadno-Europeiskogo Patriarshego Ekzarkhata* 75–76: 550–572. Parizh.
- Taft, R.T. (1996) “Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence”, *Dumbarton Oaks Papers* 50: 209–38.
- Vassiliadis, P. (ed.) (2020) *The Church in a Period of Pandemic*. Thessaloniki: CEMES.

Софья РАГОЗИНА

Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-76-100>

Sofya Ragozina

Piety, Authority and “Popular Ijtihad” in the Online Space of Russian Muslims during the Pandemic

Sofya Ragozina — Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). ragozina.grc@gmail.com

This article examines the first reactions of the Russian Muslim community in the social networks to the spread of the coronavirus (mostly February–May 2020). We turn to the concepts of authority and legitimacy; the ideas of Brian Turner on the performative role of information technology for the institution of religious authority; Gary Bunt’s discussion of the democratization of Islamic knowledge in the online environment; Olivier Roy’s concept of individualization of Islam; and Peter Mandaville’s idea of decentralization of power in the Islamic tradition. This study seeks to answer two interrelated questions: who and how reinterprets the category of Islamic piety in the context of the pandemic and to what extent the online environment transforms the Islamic tradition as a whole. Based on textual analysis of individual publications on social networks and interviews with editors of public websites, the common narratives of Russian Muslim discourse on the pandemic were identified as follows: a retaliation against China for the oppression of Muslim Uighurs; the search for the signs of the coming doomsday; various approaches to the reinterpretation of religious piety. We suggest the term “popular” or “spon-

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-31-27001 «Быть мусульманином в России: политизация идентичности и модели гражданственности российских мусульман (на примере мусульманских гражданских активистов)».

taneous” ijтихад to describe the variety of individualized strategies stimulated by the crisis. The construction of these strategies would not have been possible without the virtual environment, characterized by the polyarchic community of “online ulema” and the digitalization of religious practices.

Keywords: Islam in Russia, coronavirus, sociology of Islam, religious authority, ijтихад.

СТРЕМИТЕЛЬНОЕ распространение вируса COVID-19, кажется, не оставило в стороне ни одну конфессию. Коллективные молитвы, «контактные» ритуалы — все, что еще несколько месяцев назад казалось неизменным, пришлось наскоро адаптировать к новым условиям жизни в глобальном карантине. Если в православии одним из краеугольных камней стали дискуссии о допустимости обряда причастия во время сложной эпидемиологической ситуации, то в исламе стали заметны сразу несколько сюжетов, развивавшихся по мере распространения коронавируса по миру: от якобы «справедливого» возмездия Китаю за притеснения мусульман-уйгуротов до гуманистических призывов к Аллаху во имя спасения всех заболевших.

Реакции российских мусульман на новости о коронавирусе обнаружили сразу несколько фундаментальных проблем, связанных с различными аспектами исламского вероучения. Во-первых, это проблема идентичности. Что значит быть благочестивым мусульманином в таких неоднозначных обстоятельствах? Как выстраивать отношения «свой — чужой», например, в отношении Китая, на правительство которого еще буквально вчера была возложена полная ответственность за угнетение жителей Синьцзян-Уйгурского автономного района? Во-вторых, по-новому начинает звучать фундаментальная полемика между сторонниками божественного предопределения и свободы воли. Нужно ли предпринимать дополнительные действия по противодействию распространению эпидемии, если в любом случае «на все воля Аллаха»? В-третьих, это проблема религиозного авторитета. Нужно ли подчиняться имаму, если тот не отменяет коллективную молитву, тем самым ставя под угрозу жизнь и здоровье уммы? И наоборот, нужно ли подчиняться, если отменяет, следуя довольно популярным ковид-диссидентским настроениям? В-четвертых, не последнюю роль играет и биоэтическая стороны вопроса. Что говорят

священные тексты о режиме карантина и дозволенных средствах лечения? Наконец, едва ли не единственным пространством для обсуждения обозначенных проблем стали социальные сети, ярко продемонстрировав свою перформативную роль в трансформации исламской традиции как таковой. Рассматривая реакции российского мусульманского сообщества на распространение коронавируса, мы не просто выявляем основные нарративы исламского дискурса на основе текстуального анализа отдельных публикаций в соцсетях, но и (в том числе из интервью с непосредственными онлайн-активистами — блогерами, администраторами и редакторами публичных страниц) пытаемся выяснить, как само онлайн-взаимодействие в кризисной ситуации реинтерпретирует категорию религиозного благочестия.

Религиозный авторитет и новые медиа

Поскольку улемы являются авторитетами общества, выполняя роль референтной группы, их миссия, возможно, превосходит задачи интеллектуалов, мыслителей и даже политических элит, которые несут ответственность за принятие стратегических решений по противодействию этой опасности [распространения вируса]. Ведь проблема не в принятии решений, соответствующих уровню распространения заболевания. Улемы призваны обеспечить готовность общества выполнять эти решения, что будет способствовать профилактике болезни и предотвратит ее дальнейшее распространение¹.

Журналист популярного ливанского портала далеко не первым обратил внимание на особую роль исламских ученых (улемов) в различных дискуссиях по поводу коронавируса. Однако именно ему, на наш взгляд, удалось удачно акцентировать внимание на особой легитимности этой социальной группы в обществе. Несмотря на то, что разные мусульманские сообщества характеризуются разными типами государственно-религиозных отношений, роли института улемов (так, в этом тексте речь идет преимущественно о суждениях марокканских богословов), любая кризисная ситуация ставит новые вызовы и стимулирует поиск религиозного обоснования тех или иных действий. Кто и как реинтерпрети-

1. At-Tilmizi, Abu Muneif. “Al-‘ulama fi muwadzhiga kuruma... Ei musaghima lid-din fi tazhannub al-wabai?”, *Arabi* 21. 13.03.2020 [<https://tinyurl.com/yvstmab>, accessed on 20.04.2020].

рует категорию исламского благочестия в условиях пандемии? Едва ли светские правительства или политические элиты способны дать ответ на этот вопрос. Так, следуя классической типологии легитимности М. Вебера и его идее о том, что ни один из трех идеальных типов легитимности не самодостаточен², оказывается, что рационально-легального господства, связанного с бюрократическими институтами, зачастую в мусульманских сообществах недостаточно. Его дополняет традиционная или харизматическая легитимность улемов, которые иногда призваны «переводить» решения светских правительств на «язык мусульман» (хотя, конечно, нельзя ограничивать их субъектность и, как следствие, повестку, сводя функции улемов исключительно к функции «посредника» между государством и уммой). Потребность в «переводе» возрастает в зависимости от степени воплощения принципов светскости в том или ином государстве: так, в Иране или Саудовской Аравии бюрократический аппарат сам «говорит» на языке ислама, в то время как в Европе, по мнению Т. Асада, сама исламская дискурсивная традиция в конечном счете подвергается «секулярному переводу»³. В России Духовные управление мусульман становятся не только переводчиками, но и сами перенимают государственно-бюрократический язык во взаимодействии с общиной. В Европе всевозможные национальные организации мусульман также выступают подобными медиаторами. Однако и в России, и в Европе едва ли такие централизованные структуры способны выступать авторитетом для всего многообразия мусульманских сообществ. Это, в числе прочих факторов, стимулирует появление новых улемов, способных максимально адаптировать свою риторику под интересы отдельной общины.

Сегодня проблема легитимности и появления новых улемов начинает звучать по-новому. Появление большого числа авторитетных богословов, чьи фетвы обладают легитимностью у достаточно большого числа мусульман, стало следствием «открытием врат» иджтихада. В период оформления мусульманской доктрины «иджтихад означал возможность выбора среди противоречивых конкретных предписаний сунны и индивидуальных решений сподвижников пророка, наиболее подходящего для данного

2. Вебер М. Политика как призвание и профессия. М.: Рипол-классик, 2018.
3. Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.

дела»⁴. В эпоху соцсетей вынесение личных суждений по спорному вопросу стало доступно едва ли не каждому. Теперь, когда степень доверия тому или иному богослову измеряется количеством подписчиков и лайков, традиционные формы власти подвергаются эрозии. Казавшаяся прочной связь между типами господства и обеспечивающими их устоявшимися институтами разрывается, так как на смену приходят новые социальные связи — горизонтальные и дениархизированные. Медиа стали играть все больше перформатирующую роль для религии. Так, известный специалист по медиатизации религии Стиг Хъярвард выделяет три группы функций медиа на современном этапе: медиа как проводники информации, медиа как языки, позволяющие «выразить религиозные идеи и чувства разнообразными способами, ранее недоступными для институциональной религии», и медиа как среды для формирования новых форм социальных отношений⁵.

Так, полифония голосов глобального мусульманского сообщества становится ближе мусульманину в любом уголке мира от Марокко до Индонезии. Слушать проповедь катарского богослова или читать фетву Аль-Азхара, посмотреть ролик алжирского имама во Франции или полистать инстаграм мечети города Хасавюрт — благодаря соцсетям у мусульман появилось гораздо больше стратегий для получения исламского знания и, как следствие, появились новые формы виртуальной легитимности. Играет ли интернет, в частности соцсети, решающую форматирующую роль в современном становлении исламской традиции? Специалисты по-разному устанавливают причинно-следственные связи между исламом и тенденциями цифровизации.

Например, Брайен Тёрнер говорит о том, что именно глобальные информационные технологии стали решающим фактором для трансформации института религиозного авторитета. Причем это воздействие он оценивает преимущественно в положительном ключе в категориях демократизации. Развитие сетевого общества в терминологии Мануэля Кастельса стимулирует реализацию как минимум двух свобод: горизонтальные коммуникации

4. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: «Наука», 1986.
5. Хъярвард С. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 50.

и доступ к электронному знанию⁶. По мнению Б. Тёрнера, электронные технологии значительно расширили исламский дискурс, так как «дали голос» до этого незаметным социальным группам, меняется баланс в распределении властных ресурсов: например, исмаилиты могут стать мейнстримом наравне с другими направлениями в шиизме⁷. Свободный доступ к информационным технологиям даже стимулирует формирование новых идентичностей. В условиях, когда едва ли не каждый может стать имамом, активно развивается квир-сообщество мусульман. Кроме того, в интернете создается конкурентная среда, где каждый может самостоятельно проверить источники информации. Развитие «новых интеллектуалов» отражает распространение высшего образования в исламском мире и является следствием глубоких социальных фruстраций в результате провала модернизации, особенно в условиях неолиберальной глобализации⁸. Однако несмотря на столь благостную и идеализированную картину, обрисованную Б. Тёрнером, у развития цифровых технологий есть и «тёмная сторона» в виде исламизма. Будучи «продуктом религиозного кризиса традиционной власти», он лишь укрепляется в электронном пространстве. В целом же акцент на позитивной роли интернета формирует дилемму — костные формалистские консервативные традиционные улемы против независимых, мобильных и харизматичных «новых интеллектуалов». Очевидно, что симпатии Б. Тёрнера на стороне вторых. Однако выстраивание таких искусственных дилемм не самый продуктивный путь: прежде всего потому, что реальность всегда гораздо более сложна, чтобы уложить ее в такую строгую схему.

Классику изучения ислама в интернете Гари Бунту также близка идея о форматирующем эффекте онлайн-среды для религиозного авторитета в исламе. Интернет сокращает дистанцию между обычным мусульманином, ищущим ответы на связанные с религией вопросы, и ученым, обладающим достаточной квалификацией для вынесения суждения, основанного на священных текстах. Это порождает сразу несколько противоречий. С одной стороны, появляется возможность «локализации» исламского знания вплоть до его персонализации: если раньше взаимодействие

6. Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*, p. 201. Ashgate Publishing Company.
7. Ibid, p. 205.
8. Ibid, p. 206.

ствие отдельного улема с уммой могло ограничиваться фетвой, ориентированной, например, на всех суннитов, то теперь залогом успеха ютуб-канала отдельного улема стало признание специфической идентичности своей целевой аудитории, учитывая не только идентификацию с определенным направлением в исламе, но и политические взгляды, возрастную группу, регион и так далее. С другой же стороны, такое массовое «открытие врат иджтихада» ставит вопрос об авторитетности института улема как такого. Анонимность и доступность интернета дает возможность каждому выступить религиозным авторитетом, основываясь более на собственных убеждениях, нежели чем на многолетней богословской подготовке⁹.

Однако не все исследователи согласны с таким гипервниманием к информационным технологиям и предпочитают рассматривать эти тенденции в более широком социологическом контексте. Например, Оливье Руа давно развивает тезис об индивидуализации ислама. Демократизация действительно играет существенную роль, но имеет отношение не к содержанию — догма остается неизменной, — а к форме. Наблюдаемое сегодня многообразие основано не на каких-то новых религиозных концепциях, а на конкретном выборе каждого отдельного мусульманина, у которого есть потребность в осмыслиении своего религиозного опыта. Демократизация не означает либерализацию: «западный» ислам на самом деле не более либеральный (по сравнению с саудовским, например), а лишь адаптированный к европейскому контексту¹⁰. В этом смысле социальные медиа, сделавшие проницаемыми границы между публичным и частным, выступают идеальным инструментом индивидуализации ислама на современном этапе.

Петер Мандавиль также критически относится к идее о «прогрессивной демократизации» процесса получения знания. «Расширение публичной сферы не означает производства более плюралистического (в смысле более толерантного или открытого) знания». Демократизация действительно имеет место, но она не меняет исламский дискурс, а лишь «усиливает тенденцию к децентрализации власти, которая и так всегда присутствует»

9. Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*, p. 83. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
10. Roy, O. (204) “Globalized Islam — Interview with Olivier Roy”, *Relioscope*, 8 November [https://tinyurl.com/y4fxqvg8, accessed on 10.01.2021].

вала в исламе» (курсив авт.)¹¹. Плюрализм — это имманентная черта исламской традиции, поэтому глобализацию следует рассматривать в свете изменения масштабов и интенсивности дебатов о значении и природе авторитета в исламе.

Кажется, что между этими точками зрения есть неустранимые противоречия в оценке степени влияния информационных технологий на исламскую религиозность. Однако при обращении к конкретному эмпирическому материалу выясняется, что, например, концепция Б. Тёрнера органично дополняет тезис П. Мандавилля о плюрализированном авторитете, а анализируемая О. Руа индивидуализация ислама отлично прослеживается в «цифровом исламе» Г. Бунта. В данной работе мы обратимся к реакциям российских мусульманских соцсетей на распространение коронавируса в России и мире с февраля по апрель 2020 года. Стремительное развитие ситуации позволило концентрированно увидеть все описанные выше тенденции на появившемся за короткое время богатом эмпирическом материале.

Стоит добавить также методологическое замечание относительно сбора и анализа эмпирического материала. Сбор материала происходил по принципу снежного кома: в апреле — мае 2020 года мы ежедневно мониторили социальные сети на предмет публикаций, касающихся коронавируса. Приведенные ниже примеры не всегда представляют собой самые популярные или «вирусные» материалы: скорее наоборот, это посты среднестатистических аккаунтов с небольшим количеством подписчиков (или даже просто комментарии под публикацией), которые тем не менее отражают обнаруженные нами тенденции. Мы не ставили задачу квантифицировать данные относительно конкретных стратегий, основываясь скорее на нашей экспертной оценке анализируемого дискурса и выделении в нем основных тенденций. Анализируя таким образом различные проявления исламского в онлайн-среде, мы опираемся прежде всего на подходы социологии религии. Для полноты картины мы также не пренебрегли и инструментарием социальной антропологии, проведя несколько интервью с авторами отдельных исламских интернет-проектов. Такая комбинация позволяет отойти от конъюнктурных сюжетов, связанных с изучением радикального ислама в сторону «живой религии» и увидеть динамику религиозности.

11. Mandaville, P. (2007) “Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World”, *Theory, Culture and Society* 24(2): 102.

Что же касается конкретных социальных сетей, ставших предметом нашего анализа, то прежде всего речь идет о проектах «ВКонтакте» и «Инстаграм», в меньшей степени «Ютуб», «Фейсбук» и «Телеграм». О наибольшей популярности отдельных социальных сетей среди российских мусульман судить довольно сложно, так как исследования на эту тему, равно как и какая-либо статистика отсутствуют. Основываясь на нашем опыте наблюдения, с определенной долей уверенности можно сказать, что тройка лидеров выглядит так: ВКонтакте, Инстаграм, Телеграм. Первая соцсеть привлекает прежде всего максимальным охватом русскоязычной аудитории, там зачастую можно встретить разного рода коммерческие проекты, связанные с исламом (онлайн-школы, исламская косметика и пр.). В то время как Инстаграм и Телеграм в наименьшей степени контролируются властями на предмет потенциального распространения экстремистских материалов, поэтому данные социальные сети предлагают большее разнообразие именно религиозных и богословских материалов. В Ютубе огромной популярностью пользуются лекции и проповеди иностранных улемов, которые активно переводят многочисленные мусульманские активисты (не всегда с целью монетизации своего проекта).

Возмездие Китаю и ожидание конца света: первые реакции мусульман на коронавирус

Первые заболевшие «новым видом вируса, вызывающим вирусную пневмонию», появились в китайском Ухане в декабре 2019 года, а уже 2 февраля 2020 года была зафиксирована первая смерть от коронавируса за пределами Китая¹². 31 января 2020 года в России выявили первых двух больных коронавирусом. Принимая во внимание тезис Б. Тёрнера о перформативной роли информационных технологий для современных мусульман, стоит отметить, что именно в соцсетях появились первые реакции простых мусульман и обсуждения ситуации с коронавирусом. С конца января по начало марта 2020 года дискурс выстраивался вокруг трех центральных элементов.

Во-первых, это *дискурс возмездия*, и в первую очередь Китаю за угнетение мусульман-уйгуров. Мусульмане не только не оста-

12. Пандемия коронавируса // Интерфакс [https://tinyurl.com/y39z437o, доступ от 20.04.2020].

лись в стороне от резкого скачка ксенофобии в отношении китайцев в разных регионах России, начавшейся в связи с распространением эпидемии, но и привнесли собственную «исламскую» повестку в обвинительную риторику в отношении Китая.

Возможно то что в Китае вспыхнул такой новый вирус это все из-за их политики притеснения Уйгур Мусульман которых насильно дейсламиизируют то есть заставляют их отказаться от Религии Ислам и принять коммунистическую ересь (Идеологию Атеизма)¹³.

Интересно, что на ранних этапах распространения коронавируса эта мысль проходит красной нитью через многие публикации не только рядовых мусульман, но и некоторых лидеров российского мусульманского сообщества. На протяжении 2018–2019 годов многие российские мусульмане открыто выступали против политики китайских властей в Синьцзян-Уйгурском автономном районе. И изначальное распространение вируса исключительно на территории Китая, казалось, давало дополнительные основания для продолжения обвинительной риторики. Новый вид коронавируса на тот момент казался «рядовым» явлением наряду с атипичной пневмонией и свиным гриппом и воспринимался исключительно как китайская проблема. 3 февраля на странице Духовного управления мусульман Москвы появилось обращение муфтия Москвы Ильдара Аляутдинова, в котором обывательская риторика сменяется богословскими рассуждениями о справедливости и защите верующих от притеснителей.

Например, в Священном Коране и Сунне упоминается о Даббатуль-ард — существе, которое принято считать одним из предвестников Судного Дня. Арабское слово «дабба» характеризует это животное «ползущее, беззвучное», что можно сравнить со змеей. ...

Стремительно распространяющийся коронавирус (вероятным его источником ученые называют змей или летучих мышей) заставляет задуматься о приближении этого Дня. ...

Нужно задуматься, не являются ли эти обстоятельства проявлением Божественной Воли, когда Аллах через поступки тиранов

13. Здесь и далее в приведенных цитатах сохранена авторская орфография. Мирзоева М. На фото летучая мышь в супе или суп из мыши, как вам удобно // Vk.com. 25.01.2020 [https://vk.com/km1234321?w=wall136290690_2765, доступ от 20.04.2020].

одергивает нас от греховного, запретного, дарует возможность изменить себя, скорректировать убеждения и взгляды.

Безусловно, мы, мусульмане, ни в коем случае не должны злорадствовать, когда какой-либо народ постигнет беда, потрясение, несчастье, но суметь вынести и всего происходящего пользу, мудрость — обязаны...¹⁴

Спустя месяц после этого в начале марта, когда по всему миру уже было более ста тысяч заболевших¹⁵, муфтий Чечни Салах Межиев также обратился к риторике возмездия и угнетения.

То, что эта болезнь возникла в Китае, это божий гнев. Будь то по причине угнетенных мусульман или по другой причине. Если Бог был бы разгневан на мусульман, то болезнь началась бы в мусульманской стране. Но это не значит, что она не доберется до мусульманских стран¹⁶.

Кризисная ситуация обостряет потребность в защите собственной идентичности и, как следствие, стимулирует более четкое проведение красных линий разграничения «своих и чужих».

Смысл различия друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разделения, ассоциации или диссоциации; это различие может существовать теоретически и практически независимо от того, используются ли одновременно все эти моральные, эстетические, экономические или иные различия¹⁷.

Поэтому довольно быстро в дискурс возмездия были включены и другие «субъекты, выступающие против ислама».

Они называли ислам болезнью и получили болезнь.

Они называли Кор'ан вирусом и получили коронавирус.

14. Пост на странице «Духовного управления мусульман Москвы» от 3.02.2020 [<https://tinyurl.com/yxwz46v9>, доступ от 20.04.2020].

15. “Coronavirus Cases”, Worldometer. [<https://www.worldometers.info/coronavirus/coronavirus-cases/>, accessed on 20.04.2020].

16. Муфтий Чечни: коронавирус — божья кара за угнетенных мусульман // Кавказ. Реалии. 6.03.2020 [<https://www.kavkazr.com/a/30472043.html>, доступ от 20.04.2020].

17. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.

Они сажали уйгуров в тюрьмы за их вероисповедание — и их города превратились в тюрьмы.

Они запретили хиджаб — в итоге весь город ходит в масках.

Они запретили ислам, в итоге многие страны запрещают въезд из их страны...

Они говорили — где ваше наказание? Нас никто не остановит, но теперь они понимают, что их может остановить самое мельчайшее, что есть на земле (вирус).

Китай — это предупреждение нам, просто маленькое предупреждение. Опомнитесь!¹⁸

Несмотря на отдельные призывы в комментариях к этим и другим публикациям не злорадствовать и не подводить всех китайцев под одну гребенку¹⁹, на начальном этапе распространения коронавируса в российском исламском дискурсе возобладала политически и религиозно мотивированная ксенофобия, никак не соотносящаяся с гуманистическими ценностями ислама. Но защита идентичности происходит не только в обозначении «чужих», но и в артикуляции «своего». Так, фундаментальная политическая категория определения «друга» и «врага» перетекает в религиозный дискурс. Промежуточный вариант — это артикуляция «своих» ценностей через противопоставление их другим. Например, еще в феврале был довольно распространен тезис о неприемлемости в исламе употребления в пищу животных вроде змей и летучих мышей (которые, согласно распространенному мнению, и стали возбудителями нового вируса), в то время как китайцы «едят все что живет и ползает разных местах и даже то что есть брезгливо и опасно для здоровья человека но они едят и не проявляют не какой гигиены к еде при готовки ее и полости рта»²⁰.

В то же время не менее остро в условиях распространения вируса встал и вопрос о внутренних аспектах исламской идентичности в связи с распространением коронавируса за пределами Китая, в том числе и в мусульманском мире. *Исламское благочестие — это второй элемент дискурса*, со всей очевидностью

18. Пост на странице «Коран. Сунна» от 10.02.2020 [<https://tinyurl.com/y56z9zsg>, доступ от 20.04.2020].

19. Пост в группе «Ислам бот» от 27.02.2020 [https://vk.com/islamrobot?w=wall-157031292_7805, доступ от 20.04.2020].

20. Мирзоева М. На фото летучая мышь в супе или суп из мыши, как вам удобно...

проявившийся в первых реакциях на меняющийся контекст. Как действовать в условиях распространения эпидемии? Если кратко — то быть хорошим мусульманином. Если с середины марта рекомендации и разъяснения стали носить более частный характер (как дозволено вести себя в карантине, как молиться в условиях ограничения доступа в мечети и т.д.), то в первых материалах, распространяемых в соцсетях в конце февраля — начале марта, акцент делался преимущественно на фундаментальных принципах исламского вероучения: например, подчиняться Аллаху, поскольку «все дела находятся в руках Аллаха», встречать все беды «с терпением и надеждой на вознаграждение» и помнить, что «самая большая беда — это беда в религии (человека)»²¹. Показательно, как обсуждение подобных материалов породило волну спонтанного «народного» иджтихада среди пользователей соцсетей — речь прежде всего идет о той радикальной фрагментации передачи исламского знания, когда буквально каждый пользователь может выносить суждения, сообразуясь часто не столько со своим религиозным, сколько житейским опытом. Идея о необходимости подчинения Аллаху быстро трансформировалась в тезис «надо бояться Аллаха, а не вируса».

Может я ошибаюсь но как можно не ходить на намаз в Мекку?!
Ведь все от Аллаха, бояться вируса не понятного который по мне не существует²².

Можно предположить несколько объяснений такому повороту в онлайн-дискуссиях.

Во-первых, обращение к риторике «усилений» религиозного поклонения удовлетворяет потребности в реартикуляции собственной идентичности в условиях кризиса. Достигнутая таким образом роль «благочестивого мусульманина» легитимирует возможность индивидуального вклада в передачу знаний умме.

Во-вторых, отрицание угрозы со стороны вируса граничит с конспирологическими теориями, отрицающими существование вируса как такового, которые зачастую оказываются особенно востребованы в период повышенной неопределенности. Движение «корона-

21. Пост «КОРОНАВИРУС» в группе «Библиотека ислама от А до Я» от 4.03.2020 [https://vk.com/biblioteka.islama?w=wall-42391762_30142, доступ от 20.04.2020].

22. Комментарий пользователя _ram_a к посту на странице sunna.muhammada от 17.03.2020 [<https://www.instagram.com/p/B9163auIXFj/>, доступ от 20.04.2020].

диссидентов» возникло очень быстро еще на ранних стадиях распространения эпидемии. Цели и аргументация этого движения могут быть самыми разнообразными и должны стать предметом отдельного подробного рассмотрения. Здесь приведем лишь пару примеров. Например, риторика отрицания вируса использовалась религиозными властями Ирана, когда шла речь об ограничении доступа к шиитским святыням города Кум. По мнению отдельных представителей религиозных властей, за рекомендациями органов здравоохранения по ограничению паломничества видны «скрытые руки врага»: «...победа над Кумом — мечта вероломного Трампа и его домашних наемников, но эта мечта не будет реализована даже в их могиле... он хочет сделать коронавирус поводом для культурного удара по престижу Кума»²³. Что же касается российского мусульманского интернет-сообщества, то здесь подобная языковая стратегия использовалась вновь для подчеркивания особого благочестия вопреки любым обстоятельствам. Интересно, кстати, обращение с той же целью к нумерологии:

Число 19 в этом названии неспроста . оно является первочислом ангелов творца . ниспосыпая КОРАН обещавшего охранять его до судного дня. Ближайшие три года будут еще более интенсивными ..как уже писал ранее скоро мы не узнаем некоторые государствагод 1444 хиджры будет кратным 19 и одновременно числу суры 76 человексовсем не случайно появления вируса в тот момент когда китай вознамерился переиначить КОРАН²⁴

Наконец, в-третьих, эта дискуссия затронула фундаментальную полемику между сторонниками божественного предопределения и свободной воли, восходящую еще к средневековой исламской философии. «Спонтанный иджтихад» затронул, например, и 51-й аят 9-й суры Корана:

Скажи: «Нас постигнет только то, что предписано нам Аллахом. Он — наш Покровитель. И пусть верующие уповают на одного Аллаха»²⁵.

- 23. Khalaji, M. “The Coronavirus in Iran (Part 1): Clerical Factors”, The Washington Institute. 9.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4l6kh8o>, accessed on 20.04.2020].
- 24. Муллагалин С. Пост от 10.03.2020 [https://vk.com/is.yabalak?w=wall376700610_511, доступ от 20.04.2020].
- 25. Перевод Э. Кулиева. Ссылки на этот аят можно встретить, например, здесь: Пост «Лучший совет против коронавируса» в сообществе «Религия Ислам» <https://malsala.net>

Некоторые пользователи «истолковали» ссылку на этот аят так, как будто никаких иных специальных действий предпринимать не требуется, кроме пятикратного омовения и молитвы и чтения Корана. Силы их веры якобы будет достаточно для противостояния болезни, угроза со стороны которой намеренно преувеличивается²⁶.

Наконец, нельзя не отметить и специфику соцсетей как таких в организации коммуникации. Зачастую отношения «редактор — подписчик» — речь идет не только о мусульманских сообществах — выстраиваются по модели «продавец — клиент»: спрос подписчиков на определенный контент заставляет редакторов выстраивать свое «медиапредложение» соответствующим образом, а подписчик «максимизирует свою полезность», и это касается не только монетизированных проектов. И в условиях эпидемии категория благочестия стала особенно выгодным «медиатоваром» (например, для расширения своей читательской аудитории), на что немедленно отреагировали редакторы мусульманских сообществ. Наиболее ярко, на наш взгляд, это проявилось в многочисленных материалах с дуа (молитвами) от коронавируса²⁷. Подобная «коммодификация» религиозного благочестия ни в коем случае не преуменышает значение исламских ценностей, скорее наоборот: способствует повышению их значения в индивидуальной стратегии религиозного поиска каждого отдельного подписчика.

Стоит отметить, что здесь мы преимущественно говорили о реакциях отдельных мусульман на развитие ситуаций с коронавирусом. На уровне «низовых» дискуссий определились основные элементы дискурса, предопределившие его дальнейшее развитие. Если на начальном этапе большую его долю занимала ксенофobia в отношении китайцев, то чуть позже, по мере того как антикитайский дискурс уходил на второй план, сформировался главный запрос на реартикуляцию категории исламского благочестия и нормативности. Растущие дискуссии и потребность мусульман в поиске ответов на волнующие их вопросы в условиях нарастающей неопределенности стимулировали исламских богословов активно включаться в процесс обсуждения коронавируса

от 18.03.2020 [https://vk.com/islamnapominanie?w=wall-83046556_1084846, доступ от 20.04.2020].

26. Видео «Страх и паника опаснее коронавируса» на странице svet.imana от 16.03.2020 [<https://www.instagram.com/p/B9zabKLhMcG/>, доступ от 20.04.2020].

27. См. например: Видео на странице islam_din_rus от 18.03.2020 [<https://www.instagram.com/p/B94GVSEFWLg/>, доступ от 20.04.2020].

и дать более инструментальные разъяснения относительно частных моментов распространения эпидемии.

«Импортированные» улемы и ДУМ РФ: российские мусульмане в поиске ответов на коронавирусные вопросы

К середине марта русскоязычные мусульманские сообщества в соцсетях заполнились переводами обращений иностранных мусульманских богословов, разъясняющих поведение мусульман во время эпидемии. Можно выделить несколько основных тем. Во-первых, это обоснование введения карантина по шариату со ссылкой на хадис Бухари: «Если вы слышите, что она (чума) разразилась в стране, не идите туда; а тот, кто в этом городе, пусть не выходит оттуда»²⁸. Во-вторых, это поиски признаков грядущего Судного дня (киямат). Наконец, некоторые продолжили обвинять китайцев в сложившейся ситуации²⁹. Другая линия аргументации состояла в своего рода деконтекстуализации коронавируса: ежедневно в мире умирают тысячи людей, не только от коронавируса, смерть неизбежна, поэтому важны лишь благие дела.

Стоит отметить, что именно эти многочисленные переводы видеообращений иностранных улемов — один из основных видов контента в русскоязычном мусульманском сегменте Ютуба. Поиск ответов на повседневные бытовые и фундаментальные богословские вопросы рождает спрос среди мусульманского сообщества на подобные материалы. Это не значит, что российские имамы или «самопровозглашенные» улемы отсутствуют — они также представлены довольно широко. Просто в условиях радикальной персонализации стратегий передачи и получения знания, о чем говорит Г. Бунт, их становится недостаточно. Вновь обращаясь к метафоре коммодификации, создается своего рода «рынок исламского знания», где потребитель может выбрать максимально удовлетворяющий его запросам контент. Это также хорошо иллюстрирует появление глобального сетевого мусульманского общества. Вот яркий пример: в 2015 году Малаз Маджанни, выходец с Ближнего Востока и австралийский имам, запустил

28. Видео «Коронавирус как быть» на странице daawat_quran от 03.03.2020 <https://www.instagram.com/p/B9Q9LceCkEV/>, доступ от 20.04.2020].

29. Абдурахман Димашкия — Послание председателю Китая (коронавирус уйгуры) [<https://tinyurl.com/uyj9ph9k>, доступ от 20.04.2020].

масштабный медиапроект, призванный противостоять исламофобии³⁰, и с тех пор его материалы часто переводят на русский язык, в том числе и материалы по коронавирусу.

Первая реакция со стороны официальных лиц российского мусульманского сообщества появилась 10 марта³¹. В обращении Совета улемов в связи с распространением коронавируса COVID-2019 тезисно «переводились» на язык ислама требования Роспотребнадзора чаще мыть руки, стараться не касаться лица, проявить особое внимание к пожилым людям. В последующих материалах также разъяснялась допустимость карантина как «изобретения исламской цивилизации», а также на основе хадисов обосновывалась целесообразность антивирусных мероприятий³².

Здесь есть большой соблазн вслед за Б. Тёрнером провести водораздел между не столь мобильными «официальными» улемами, представляющими ДУМ РФ, и «продвинутыми», ориентированными на простых мусульман интернет-улемами. Однако это непродуктивно как минимум по двум причинам. Первая — структурная. Как уже отмечалось выше, едва ли какая-то из строгих аналитических моделей способна объяснить полифонию мусульманского интернет-пространства. Кстати, в русскоязычном сегменте это усугубляется и довольно востребованным в политическом дискурсе делением на «хороший», «традиционный», ассоциирующийся с ДУМами ислам и «плохой» радикальный ислам. Эта же схема иногда переносится на онлайн-сферу: в связи со сложностью осуществления контроля в интернете, именно онлайн, как уже говорилось выше, становится благодатной средой для распространения радикальных идей. Справедливости ради стоит отметить, что даже беглый мониторинг русскоязычного мусульманского интернет-пространства свидетельствует о вос требованности салафитских идей. В условиях такой секьюритизации использования интернета мусульманами от внимания исследователей часто ускользает значительный сегмент интернет-пространства. Например, локальные мусульманские сооб-

30. Om, J. (2015) “Muslim community establishes \$1 million television studio, the One Path Network, to counter mainstream media treatment of Islam”, ABC, March 17 [<https://tinyurl.com/y297lyaz>, accessed on 20.04.2020].
31. Обращение Совета улемов в связи с распространением коронавируса COVID-2019 // Мусульмане России. 10.03.2020 [<http://dumrf.ru/islam/sermon/16801>, доступ от 20.04.2020].
32. Коронавирус шествует по планете: реакция исламского мира // Мусульмане России. 20.03.2020 [<http://dumrf.ru/common/event/16860>, доступ от 20.04.2020].

щества, для которых интернет служит инструментом знакомства с исламом, ставят своей целью «сделать так, чтобы они (мусульмане) постоянно были в напоминании»³³, или молодежные сообщества, для которых интернет — это просто привычная коммуникационная среда: «там обсуждаются события, читаются новости, люди узнают ответы на вопросы, получают знания»³⁴.

Вторая причина связана с кажущимся неустранимым конфликтом между офлайн и онлайн-улемами. Однако именно ситуация с распространением коронавируса продемонстрировала возможность достижения консенсуса не только между «официальными» и «неофициальными» улемами, но и даже сладила противоречия между суннитами и шиитами. Некоторые арабские СМИ не могли не отметить, что «благодаря» коронавирусу удалось достигнуть редкого согласия между отдельными саудовскими и иранскими богословами, увидевшими в распространении вируса предзнаменование Судного дня³⁵. На первый план вышел эгалитаризм и осознание иллюзорности стабильности материального мира. Очень показателен в этом ключе материал под названием «Коронавирус с точки зрения Ислама», опубликованный на популярном шиитском канале, нашедший отклик в том числе и у мусульман-суннитов.

В чем же специфика именно современной ситуации с коронавирусом? В том, что эта болезнь показала всю степень абсурдности и противоестественности той искусственной мировой системы, в которой мы живем. В этой системы гигантские средства тратятся на совершенно ненужные цели и проекты, такие как полеты на Марс, освоение космоса, создание новейших вооружений и орудий убийств, поддержку половых извращенцев, но при наступлении реальной беды оказалось, что людям на всей планете элементарно не хватает масок³⁶.

Такой антиглобалистский посыл удивительным образом сочетается с дискурсом общемусульманской солидарности. Один из самых

33. Из интервью с Э. Аллахвердиевым, автором сообщества «Ислам ﷺ Иваново» [https://vk.com/islam_ivanovo, доступ от 20.04.2020].

34. Из интервью с автором сообщества «Ислам бот / Islam bot» [<https://vk.com/islam-robot>, доступ от 20.04.2020].

35. “”Corona min al-ulamat as-sa’ा”... ittifaq nadaru lirijal din shchia’ wa sunna”, Raseef22. 16.03.2020 [<https://tinyurl.com/yxg6uwsk>, accessed on 20.04.2020].

36. Коронавирус с точки зрения Ислама // Иман Ислам Ихсан. 22.05.2020 [<https://tinyurl.com/y5mc45e6>, доступ от 01.06.2020].

показательных моментов здесь — это паника по поводу опустевшей Каабы, охватившая весь мусульманский мир. Еще 27 февраля власти Саудовской Аравии временно закрыли въезд в Мекку и Медину для паломников, 4 марта было ограничено совершение малого паломничества (умры), а 5 марта впервые за последние сорок лет были закрыты священные мечети Мекки и Медины. Это интерпретировалось многими пользователями и вновь как признак близкого наступления Судного дня, и как вмешательство в божественное определение, а следовательно, действие, нарушающее основы основ исламской доктрины. Кстати, с существенной задержкой — 20 марта — ДУМ РФ как будто вступает в заочную полемику с теми, кто, по их мнению, преуменьшает значение вируса, апеллируя к принципу предопределения.

Понятны соображения наших единоверцев об этической недопустимости закрытия мечетей и апелляция к одному из базовых столпов Имана — предопределению (кадр). Однако приостановка работы молельных площадок и духовных управлений в Москве и других российских регионах не должна восприниматься как противоречие принципам Ислама³⁷.

Наконец, отдельно стоит сказать, что распространение коронавируса вернуло телесность в риторику улемов. В принципе, ислам придает большое значение телу, определяя различные практики контроля над ним. Например, регулируется движение тела во время молитвы, ношение женщины платка, соблюдение поста во время священного месяца Рамадан для очищения тела и духа и так далее. Считается, что тело принадлежит Аллаху, а физическое здоровье — это дар Аллаха, который должен поддерживать человек, живущий в теле. Следуя этой логике, допустимы и любые средства для поддержания здоровья в этом теле. Это подтверждается и рядом хадисов, например: «Какую бы болезнь ни ниспоспал Аллах, Он обязательно ниспосыпает и средство ее исцеления (Аль-Бухари 5678)».

Распространение коронавируса породило новое прочтение исламской биополитики. Во-первых, это коснулось категории чистоты. Тахарат в исламе подразумевает не только ритуальную и физическую чистоту, но и является элементом юридического дискурса: обязательство каждого мусульманина состоит в соблюдении чистоты.

37. Коронавирус шествует по планете: реакция исламского мира.

ты и тела, и души. В условиях эпидемии категория «чистота» перестала быть лишь религиозной категорией, став органичной частью медицинского дискурса, который, в свою очередь, в эти дни стал органичной частью повседневности не только для мусульман. Например, авторы множества материалов в западных изданиях подчеркивали «преимущества» мусульманских стран в противодействии распространению эпидемии, связанные, например с высоким уровнем гигиены из-за пятикратного омовения³⁸.

Вслед за тахаратом в медицинский дискурс перетек и хиджаб — только реакции были куда более эмоциональны. «Они запретили хиджаб — в итоге весь город ходит в масках». Хиджаб и раньше был красной линией в вопросе разграничения секулярной и религиозной идентичностей. Отождествление масок и платков в исламском дискурсе призвано показать «искусственность» критерийев проведения красных линий, позволяя при этом значительно расширить сферу религиозного за счет светского.

Кажется, что коронавирус сделал тело исключительно объектом медицинского дискурса, «подстроив» под себя даже религиозную риторику. Однако тело никогда не переставало быть и объектом биополитики со стороны государства. Так, отдельные исламские акторы «перевели» не только медицинскую терминологию в исламский дискурс, но и риторику официальных властей, придав их действиям практически религиозную легитимность. Здесь очень показательна реинтерпретация категории тела в одном из постов в Фейсбуке Д. Мухетдинова, первого заместителя Р. Гайнутдина, одного из самых медийных представителей официальных российских мусульманских структур. Он утверждает, что «забота о теле — это фундаментальный призыв ислама, а тело — это духовный вопрос». Одновременно с этим он вписывает телесность в дискурс освобождения и дисциплинарной власти буквально в терминологии М. Фуко.

Тело не является чем-то дурным по своей сути — дурным оно может стать вследствие недостойного обращения с ним. Именно поэтому ислам говорит об очищении, а не об отвержении тела. Об очищении от стихийных эгоистических устремлений. Подлинная аскетика, понимаемая как искусство преображения страстей, приводит

38. Aslan, R.S. “What Islamic hygienic practices can teach when coronavirus is spreading”, The Conversation. 16.03.2020 [<https://tinyurl.com/y6nk3smu>, accessed on 20.04.2020].

человека к дисциплинированному «связыванию» тела и души. Такое «связывание» развязывает путы, которые тело и душа наложили друг на друга. Оно дает возможность целостному, нерасколотому человеку служить Истоку его жизни. Тем самым оно хранит свободу человека. ...

Необходимы эффективные меры, учитывающие требования настоящего момента. В этот мрачный и тревожный период тела любого уровня (индивидуы, социальные группы, государство, общество в целом) должны быть полны решимости к дисциплине. К той дисциплине, которая защитит нашу жизнь и нашу свободу. К той свободной дисциплине, которой человек изначально не был лишен...³⁹

Расширяя телесность до уровня государства, Д. Мухетдинов таким образом обеспечивает взаимопроникновение властных и религиозных дискурсов. Нормативное функционирование «тела» теперь не только часть индивидуального религиозного опыта — она вмениается в обязанность любого сообщества. Свобода здесь иллюзорна: индивидуальное как будто нивелируется, выводя на первый план тотальную «свободную» дисциплину.

Онлайн-джума и трансляции из пустой Каабы: тревога от вторжения профанного в сакральное

Наконец, последнее, о чем хотелось бы упомянуть, — это феномен цифровизации отдельных исламских ритуалов, о чем в том числе говорит Г. Бунт. Именно эпидемия изменила многие режимы темпоральности и придала максимальное ускорение тенденциям цифровизации, вынудив оперативное перемещение религии в онлайн. Община, ранее казавшаяся неотъемлемым элементом множества практик, теперь вдруг как будто перестала существовать. Как сохранить чувство уммы в виртуальном пространстве? Едва ли можно сказать, что мусульмане — не только российские — были готовы к этому. Почему вид пустой Каабы вызвал такую панику среди мусульман всего мира? Ведь дело не только в ситуативных рассуждениях о допустимости закрытия мечетей с точки зрения шариата. Никогда еще вторжение профанного в сферу сакрального не было таким стремительным и оттого, кажется, застало врасплох мусульманскую общину. До этого онтологиче-

39. Публикация Дамира Мухетдинова от 16.03.2020 в Фейсбуке [<https://tinyurl.com/y5k958qr>], доступ от 20.04.2020].

ски никоим образом не причастный к священному, сейчас вирус с легкостью преодолел ранее непроницаемые границы. Во многих комментариях мы встречаем упоминания «ничтожности размёров» вируса — и от этого тревога возрастает еще больше.

Единственный путь преодоления сложившейся неопределенности — максимально «реальный» переход религиозных практик в онлайн. Что нужно для эффективной цифровизации ритуала? К. Бекер, изучая салафитские онлайн-сообщества Нидерландов и Германии, выделяет три критерия успешности религиозных ритуалов виртуальной среде: они должны 1) защищать сакральное от профанного, 2) быть результатом усилий общины, в которых значительная часть общины принимает участие и/или признает их в качестве легитимных, 3) поддерживать и воспроизводить основные ценности религии. Успешность переноса ритуала в новую среду зависит от взаимодействия между доступностью соответствующих технологий и требований самого ритуала⁴⁰.

В первую очередь перенос религиозной практики в онлайн коснулся коллективной пятничной молитвы. «20 марта 2020 г. — 25 Раджаба 1441 г. хиджры войдет в историю российского мусульманства как день, когда из Московской Соборной мечети российские мусульмане впервые провели пятничный намаз онлайн»⁴¹. Почти сразу же ДУМ РФ поспешило заявить об успешности этого мероприятия, оценивая ее как раз по предложенным выше критериям. Легитимность принятого решения о переносе молитвы в онлайн обосновывалась большим количеством человек, смотревшим трансляцию: «при совокупной вместимости всех трех наших мечетей не больше 25 тысяч человек, сегодняшнюю трансляцию смотрело более 94 тысяч». Акцент на вынужденности принятой меры в свете потенциальной угрозы для всей общины позволил напомнить, во-первых, об интересах уммы, к которым в конечном счете сводится любое действие, а во-вторых, об общем гуманистическом посыле ислама: «поэтому и в ситуации с коронавирусом для искреннего верующего есть благо и назидание». Наконец, особое внимание уделялось реартикуляции сферы сакрального, причем не только перед новой угрозой распространения вируса, но и пе-

40. Becker, C. (2011) “Muslims On the Path of the Salafal-Salih”, *Information, Communication & Society* 14(8): 1186.

41. Мухетдинов Д. Размышления Дамира Мухетдинова об итогах первого в истории Москвы джума-онлайн // Совет муфтиев России. 21.03.2020 [https://muslim.ru/articles/277/26753/, доступ от 20.04.2020].

ред «старыми» предупреждениями в отношении мусульманской общины в целом:

Много раз приходилось слышать, мол, огромные столпотворения мусульман у мечети вызваны отнюдь не религиозной необходимостью, а желанием продемонстрировать силу, показать свои мускулы. Сегодняшнее событие показало полную несостоятельность этих гипотез. Напротив, без никакой указки извне, руководствуясь исключительно исламскими нравственными принципами, желанием оградить общество от опасности, мы приняли решение на период пандемии исключить массовость в принципе.

Как и с хиджабами, «политическая» повестка в отношении мусульман была опровергнута посредством усиления религиозной риторики. Нarrатив противостояния исламофобии, присутствующий почти на всех уровнях исламского дискурса — от официальных ДУМ РФ до отдельных инициатив в соцсетях, — приобрел совершенно иное звучание. В дискурсивной стратегии отделения религии от политики и подчеркивания отсутствия связи между исламом и терроризмом нет ничего нового — в мусульманском сообществе давно существует такая реакция на любые проявления исламофобии. Однако кризисная ситуация «пересобрала» повестку в политике идентичности в отношении мусульманского сообщества: на сей раз не только религиозный дискурс заместил собой социально-политическую повестку, но и медицинский. Дискриминация, несправедливое распределение символических ресурсов отошло на второй план, когда были затронуты экзистенциальные вопросы выживания, жизни и смерти.

* * *

Любой мусульманин скажет вам, что категория исламского благочестия постоянна и не зависит ни от каких кризисов и чрезвычайных обстоятельств. В то же время непосредственные действия, имплементирующие исламские ценности, могут значительно меняться в зависимости от обстоятельств. И мы вновь можем обратиться к концепции дискурсивной традиции Т. Асада. Как интерпретируются действия в интересах уммы? Еще несколько месяцев назад участие в коллективной молитве было крайне необходимо, а сегодня «Совет улемов подтвердил не только разрешенность,

но и желательность недопуска верующих в мечети»⁴². Несмотря на многочисленные идеологические и политические разногласия, ситуация с коронавирусом показала возможность достижения консенсуса по многим вопросам. На первый план вышли фундаментальные вопросы исламской традиции: легитимация религиозного авторитета и проблема передачи исламского знания, поиски интерпретаций категории благочестия. Столь быстрое распространение эпидемии ярко продемонстрировало одно из главных последствий вторжения профанного в сакральное — любой ценой реартикулировать мусульманскую идентичность, тем самым восстановив прежние границы. Причем репертуар дискурсивных стратегий оказался достаточно велик. Во-первых, это «классическое» конструирование диахотомии «своего и чужого», где «чужой» — это Китай, виновный в угнетении мусульман, а «свой» — это праведный мусульманин (главное средство от коронавируса — быть хорошим мусульманином), причем кризисная ситуация существенно расширяет возможности для проявления этого самого благочестия: например, в условиях ожидания Судного дня. Во-вторых, «коммодификация» религиозного благочестия, в конечном счете приводящая к индивидуализации религиозного опыта. Кризисная ситуация с новой силой стимулирует субъективный религиозный поиск, с одной стороны, усиливая спрос на контент об исламской нормативности, а с другой — усиливая чувство значимости усилий, предпринимаемых мусульманами. В-третьих, это присвоение медицинских категорий исламским дискурсом, приводящее также к реартикуляции мусульманской идентичности. Но такое содержание возможно лишь без отрыва от специфической формы. Выстраивание этих стратегий было бы невозможно без виртуальной среды, характеризующейся полипархичностью сообщества «онлайн-улемов» и цифровизацией религиозных практик. Сложно согласиться с однозначно перформативной ролью онлайн-среды для исламской традиции. Однако именно сложившаяся кризисная ситуация со всей отчетливостью определила безусловный приоритет онлайн-пространства (или среды?), открыв новый органичный этап в развитии исламской традиции. Мы перечислили три критерия успешности переноса ритуалов в онлайн: они должны защищать сакральное от про-

42. Мусульмане России с пониманием относятся к мерам по предотвращению распространения коронавируса // Совет муфтиев России. 24.03.2020 [<https://muslim.ru/articles/759/26761/>], доступ от 20.04.2020].

фанного, быть результатом усилий общины и поддерживать основные ценности религии. Однако представляется, что реальный эффект мы увидим гораздо позже, после окончания эпидемии: захотят ли верующие возвращаться в онлайн? Или же ритуальная практика будет пересмотрена в зависимости от полученного в таких экстремальных условиях опыта? Тогда, возможно, «цифровая религия» станет органичной частью ныне так популярного концепта «живой религии».

Библиография / References

- Вебер М. Политика как призвание и профессия. М.: Рипол-классик, 2018.
- Сюкяйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: «Наука», 1986.
- Хъярвард С. Три формы медиатизированной религии: изменение облика религии в публичном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 41–75.
- Asad, T. (2018) *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.
- Becker, C. (2011) “Muslims On the Path of the Salafal-Salih”, *Information, Communication & Society* 14(8): 1181–1203.
- Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hjarvard, S. (2020) “Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion”, *Gosudarstvo, religiya, tservov' v Rossii i za rubezhom* 38(2): 41–75.
- Mandaville, P. (2007) “Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World”, *Theory, Culture and Society* 24(2): 101–115.
- Peter, F. (2006) “Individualization and religious authority in Western European Islam”, *Islam and Christian&Muslim Relations* 17(1): 105–118.
- Roy, O. (204) “Globalized Islam — Interview with Olivier Roy”, *Relioscopie*, 8 November [https://english.religion.info/2004/11/08/globalized-islam-interview-with-olivier-roy/, accessed on 10.01.2021].
- Syukiainen, L.R. (1986) *Musul'manskoe pravo. Voprosy teorii i praktiki* [Muslim law. Theory and Practice]. М.: “Nauka”.
- Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company.
- Weber, M. (2018) *Politika kak prizvanie i professia* [Politics as a Vocation]. М.: Рипол-классик.

ГАЛИНА ЗЕЛЕНИНА

Тора против вируса, раввины против правительства: ультраортодоксия перед лицом пандемии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-101-122>

Galina Zelenina

Torah against the Virus, Rabbis against the Government: Ultra-Orthodoxy Facing the Pandemic

Galina Zelenina — Russian State University for the Humanities; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). galinazelenina@gmail.com

The paper discusses a number of the most remarkable responses to the COVID-19 pandemic and to the social isolation measures coming from several, mostly ultra-Orthodox, Jewish communities in Israel, the United States, and Russia. It examines major elements of the crisis discourse, i.e., the hermeneutics of the causes and meanings of the pandemic; the affirmation of group borders and hierarchies as a result of the search for culprits; the relations between the religious community and the state; as well as the possible transformations of social behavior and ritual practices resulting from the crisis.

Keywords: Judaism, Ultraorthodoxy, Hasidism, Modern Orthodoxy, apotropaic practices, messianism, COVID-19 pandemic.

ЕСЛИ вообразить иудаизм неким единым физическим телом, поставленным перед угрозой COVID-19 и перед необходимостью соблюдать принятые в связи с ней меры, тело это будет демонстрировать впечатляющий спектр реакций разного типа и разной направленности. Одни раввины винят и проклинают чужих (Китай, Италию, ЛГБТ), другие обрушаются на прегрешения своих. В одних общинах канторы заблаговременно записывают праздничную литургию на видео, чтобы прихожане могли смотреть ее дома, в других готовятся собраться на молитву на парковке. Одни ортодоксальные лидеры упрека-

ют государство (неважно, еврейское или нет) в дискриминации (их как евреев или их как религиозных евреев) в ответ на запреты многолюдных сборищ и требования социального дистанцирования, другие закрывают свои синагоги прежде, чем государство этого потребует. Одни авторитеты в области религиозного права (галахи) разрешают участвовать в молитве с балкона, другие обсуждают, позволительно ли сгибать носовой зажим в маске в субботу и нужно ли произносить благословение на еду, если потерял вкусовые и ольфакторные ощущения...

В статье рассматриваются реакции на пандемию COVID-19 нескольких, преимущественно ультраортодоксальных, иудейских общин и раввинов в Израиле, США и России, а также реакции второго уровня — комментарии других раввинов, осуждающие или оправдывающие непосредственные реакции единоверцев. Не предтендя на создание всеохватного и целостного портрета иудаизма перед лицом коронавируса, назову и два других неизбежных ограничения этого очерка: методологическое — при невозможности полевой работы в карантине исследование было построено исключительно на открытых онлайн-источниках — и временное: речь идет о первой волне пандемии в весенние месяцы 2020 года. Доступные источники диктуют своего рода «вершинную» композицию статьи, не давая возможности проникнуть в подводное течение, частную повседневную жизнь той или иной общины в эти месяцы, но позволяя собрать наиболее социально значимые, привлекшие внимание медиа, публичные высказывания, поведенческие стратегии, ритуальные практики и попытаться увидеть закономерности и понять, что нового об ультраортодоксии сообщает — или какие существующие наблюдения о ней подтверждает — поведение в ситуации «перед лицом смерти» (давно считенной важным антропологическим полигоном, способным «пролить новый свет на системы мировидения и ценностей, принятые в обществе»¹), в данном случае еще и обогащенной государственными регуляциями и собственными интерпретациями.

Реакции на пандемию религиозных групп и их лидеров группируются в несколько блоков: это, прежде всего, герменевтика причин и значений эпидемии, поиск пути спасения (альтернативного научно-секулярному — изоляции и вакцине) и регулирование изменений — или утверждение неизменности — рели-

1. Гуревич А.Я. Филипп Арье: смерть как проблема исторической антропологии // Арье Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. С. 1.

гиозных практик. Кризисная ситуация представляется поводом утвердить и усилить уже существующие иерархии и границы, авторитеты и фобии. Высказывания и поступки еврейских религиозных деятелей проливают свет наственные их общинам «семиотические идеологии»² — представления о том, какие знаки естественны, а какие неестественны, и намерения каких агентов могут стоять за неестественными знаками; на герменевтические стратегии — способы интерпретации этих знаков; на отношения власти, описываемые через еще просвещенную дефиницию еврейской общины как «государства в государстве»³; на структуру религиозности, сопротивляющуюся замене социальных практик индивидуальными.

«Эпидемия коронавируса» = «недостаток скромности»: герменевтика причин и значений

Раввины разных деноминаций назвали в совокупности целый список причин эпидемии, не имеющих ничего общего с общепринятой точкой зрения на этот счет.

Свойственная разным религиозным сознаниям семиотическая идеология, на которой основывается этот поиск причин, подразумевает, что все, по крайней мере, значительные события, объясняемые обыденным сознанием или наукой как случайность или звено в причинно-следственной цепочке поддающихся изучению явлений этого мира, на самом деле не случайны и не закономерны в понимании естественных или социальных наук, но инициированы надмирным, или «нечеловеческим», агентом, причем не произвольно, а в ответ на те или иные действия людей и с целью сообщить им нечто, т.е. они функционируют как вознаграждение, возмездие или урок.

Высказывания различных религиозных авторитетов о причинах коронавируса по сути отвечают на вопрос: за что Бог послал нам коронавирус? Израильский раввин и плодовитый автор ис-

2. Термин Уэбба Кина: Keane, W. (2003) “Semiotics and the social analysis of material things”, *Language & Communication* 23: 419–420. См. также: Панченко А., Хонинева Е. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 7–18.
3. Выражение, изобретенное в адрес гугенотов после Нантского эдикта, широко применялось в XVIII веке в дебатах об ассимиляции евреев и (не)наделении их гражданскими правами. См. Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770–1870. М.: Мосты культуры, 2007.

следований «кодов» в Торе — текстуальных закономерностей, делающих библейский текст источником множества прогнозов на счет современности, — Маттиягу Глазерсон объявил причиной эпидемии нарушение законов кашрута, прежде всего в Китае, где употребляют в пищу самых разных нечистых животных⁴.

Влиятельный сефардский раввин Меир Мазуз, глава ешивы «Кисе раЫахамим» в Бней-Браке, израильском городе с преобладающим ультраортодоксальным населением, о котором еще пойдет речь ниже, увидел причину вируса в гей-парадах, назвав эпидемию «местью» Того, кто сотворил природу, за поведение, противное природе, и ошибочно аргументировал свою интуицию тем, что в арабских странах, где запрещены любые видимые проявления жизни гомосексуалов, болезнь якобы не получила распространения⁵.

Настенные плакаты или листки преимущественно критического или протестного содержания, так называемые «пасквили» (*паракавилим*)⁶, в изобилии расклеиваемые на улицах ультраортодоксальных районов в Иерусалиме и других городах и служащие важным информационным каналом в общинах, не пользующихся современными средствами массовой информации и социальными сетями, обличали недостаточную скромность ортодоксальных женщин, покупающих парики из нееврейских волос и/или слишком красивые парики, провозглашая именно ее причиной эпидемии. В частности, на плакатах в квартале Меа Шеарим в Иерусалиме эта мысль доказывалась равенством числовых значений (*гематрий*) выражений «эпидемия коронавируса» и «недостаток скромности». Другая причина, наглядно постулируемая на тех же стенах, — злословие, в системе ортодоксального иудаизма весьма серьезное прегрешение, строго порицаемое еще в Талмуде⁷: «Ло медабрим [лашон а-ра] ло нидбах-

4. Jerusalem Post Staff (2020) “Could the Bible have predicted today’s worldwide coronavirus outbreak?”, *The Jerusalem Post*, March 16 [<https://tinyurl.com/y3xl58r4>, accessed on 15.06.2020].
5. TOI Staff (2020) “Israeli rabbi: Coronavirus outbreak is divine punishment for gay pride parades”, *The Times of Israel*, March 8 [<https://tinyurl.com/uayvg7>, accessed on 15.06.2020]; Joffre, Tz. (2020) “Rabbi Mazuz blames pride parades for coronavirus outbreak”, *The Jerusalem Post*, March 10 [<https://tinyurl.com/y2uk84dn>, accessed on 15.06.2020].
6. См. об этом субкультурном феномене документальный фильм Л. и С. Чаплиных «Йоэль, Исаэль и паракавилим» (2006).
7. Вавилонский Талмуд, Песахим 113б, 118а; Сота 42а; Шабат 33а-б.

ким» («не злословим — не заболеваем»)⁸; этот вывод, вероятно, основывается на библейском прецеденте, когда гнев Господень на Мариам, упрекавшую Моисея, выразился в постигшей ее проказе (Чис 12). Того же мнения придерживается раввин Хаим Каневский, лидер «литваков» и один из ведущих авторитетов в израильской ультраортодоксии⁹.

Другие израильские и североамериканские ультраортодоксальные раввины предложили еще несколько интерпретаций эпидемии как божественного возмездия: за изобретение и использование интернета и высокую конфликтность в интернете же, понимаемую как «беспричинную ненависть», причину разрушения Второго храма; за «моральный релятивизм и постмодернизм»; и адресно: Китаю — за атеизм, Ирану — за антисемитизм и Италии как олицетворению католицизма за многовековую вражду к евреям¹⁰, а также западной цивилизации в целом¹¹.

Выдвигаемые причины, естественным образом, демонстрируют традиционную повестку, утверждая границы между своими и чужими, демонизируя ostrакируемых, в очередной раз указывая на то и тех, в чем и ком ультраортодоксия давно видит угрозу: это женская красота, мода, сексуальная свобода, Запад, технические новшества, светские источники информации. Кризисная ситуация не спровоцировала никакого новаторства, но лишь проявила бытующие в ортодоксальной традиции этические императивы и фобии.

Подобные интерпретации вызвали критику с либерального фланга: представители «современной ортодоксии», выступая с позиций религиозного рационализма и ссылаясь на изобретателя еврейского религиозного рационализма, чрезвычайно авто-

8. Sokol, S. (2020) “We’re not scared”: Some haredi Orthodox Jews in Israel are ignoring coronavirus social distancing rules”, *Jewish Telegraphic Agency*, March 18 [<https://tinyurl.com/r2qb5da>, accessed on 15.06.2020]; Sokol, S. (2020) “Slammed by COVID-19, ultra-Orthodox Jews try to understand what God hath wrought”, *The Times of Israel*, May 13 [<https://tinyurl.com/yxb87fm5>, accessed on 15.06.2020].
9. Greenberg, Y. (2020) “Coronavirus Is a Wake Up Call for Ultra-Orthodox Jews”, *Jewish Journal*, April 20 [<https://tinyurl.com/y56yjrgq>, accessed on 15.06.2020].
10. Rav Elya Ber Wachtfogel: The Coronavirus Mageifah and the Internet (video), *Matzav.com*, April 4, 2020 [<https://tinyurl.com/yxlg28wl>, accessed on 15.06.2020]; Slifkin, N. (2020) “Why Did God Send the Coronavirus?” *Rationalist Judaism*, April 7 [<https://tinyurl.com/y4hom64n>, accessed on 15.06.2020]; Lambert Adler, R. (2020) “What Is Hashem Teaching Us with the Coronavirus?” *JewishPress.com*, March 19 [<https://tinyurl.com/y6keoxnd>, accessed on 15.06.2020].
11. Мучник М. Какой смысл в том, что на мир обрушился коронавирус? // Толдот.ру [<https://tinyurl.com/y67hz4mq>, доступ от 15.06.2020].

ритетного средневекового ученого Моисея Маймонида, пытались соединить концепт возмездия свыше, центральный для религиозной герменевтики трагических событий, с аналитически устанавливаемой причиной. Причина, по их мнению, лежит в заслуживающем возмездия грехе, но не отвлеченном каком-то грехе вроде нескромности или злозычия, а в грехе, непосредственно связанным с бедствием. В разрушении Храма Маймонид винил военную неподготовленность Иудеи; в высокой смертности от пандемии следует винить медицинскую неподготовленность общества, которую нужно понимать не просто как следствие тех или иных экономических условий, а именно как грех: можно это сформулировать в традиционных понятиях по аналогии с необходимостью возвести ограду на балконе — здесь же ограда вокруг здоровья людей не была возведена в должной мере¹².

Другое герменевтическое направление — поиск смысла пандемии, цели, с которой Всевышний послал ее человечеству в целом и еврейскому народу в частности, урока, который люди должны из этой ситуации извлечь. Как это ни парадоксально, но это поиск положительного значения трагедии.

Извлекаемые смыслы, разумеется, соответствуют этосу и повестке направления, к которому принадлежат провозглашающие их раввины, и разнятся как, собственно, по содержанию, так и по масштабу в диапазоне от небольшого практического прогресса до мессианства. Если либеральная американская «современная ортодоксия» радуется переходу в онлайн-пространство, где активность «прихожан» оказывается гораздо выше¹³, консервативные раввины приветствуют «избавление от внутреннего Египта» — исчезновение привычной жизни с ее мирскими соблазнами и рутиной, то есть, по сути, всего, что находится за рамками семьи и религиозных практик и воспринимается как духовный «плен»¹⁴. Так, раввин Шломо Авинер, глава ешивы «Атерет Ерушалаим», выразил удовлетворение тем, что из-за вируса «парализована вся гойская [т. е. секулярная] культура: академия, министерство просвещения, культура развлечений, поездки за границу». По-

12. Slifkin, N. (2020) “A Maimonidean View of Why Coronavirus Happened”, *Rationalist Judaism*, April 11 [<https://tinyurl.com/y6r63avh>, accessed on 15.06.2020].
13. Salkin, J.K. (2020) “The coronavirus is transforming Judaism”, *Forward*, March 17 [<https://tinyurl.com/y27mtv36>, accessed on 15.06.2020].
14. См. видеообращение раввина Маниса Фридмана в ролике «Послание надежды. Коронавирус — благословение или что-то страшное?» на ютуб-канале EveryJew [<https://tinyurl.com/yyfgpf5n>, accessed on 15.06.2020].

пулярный неокаббалист Михаэль Лайтман также называет вирус «хорошим делом» и более того — «добром, высшим добром, милосердием», позволяющим как отдельным людям остановиться и перестать «бегать, бегать, бегать», так и всему миру остановиться и не катиться дальше к мировой войне и экологической катастрофе («я абсолютно уверен [...] если бы не этот вирус [...] мы в ближайшее время просто начали бы заниматься войной»)¹⁵.

Многие ультраортодоксальные раввины прибегают к традиционной герменевтической стратегии в любом значительном кризисе видеть сигнал приближающегося мессианского избавления (так называемые «родовые муки» Мессии) и утверждают, что пандемия, «подобно войнам и даже Холокосту», приближает нас к избавлению¹⁶. Механизм приближения мессианской эры видится им по-разному: через избавление от материальной зависимости — путем лишения людей досуга и отпусков (бравлавский раввин Лазер Броди) или благодаря краху мировых экономик (цфатский раввин Алон Анава); благодаря очищению мира от двух государств, повинных в «воровстве» и нарушении прав человека и более других «способствующих мировой нестабильности»: Ирана и Китая (раввин Мендель Кессин); через пробуждение евреев диаспоры, прежде не собиравшихся возвращаться на Землю обетованную, а теперь впервые столкнувшихся с тем, что врата Израиля для них закрыты — на карантин (Нахман Кахана, раввин в Старом городе Иерусалима); наконец, через актуализацию категорий чистоты и нечистоты при введении двухнедельного карантина для заболевших или потенциально заразных (раввин Яakov Мизрахи). Эти категории в первую очередь важны в храмовой службе, и, актуализируя их, пандемия готовит евреев к строительству Третьего храма, непременного атрибута мессианской эры¹⁷. Ряд раввинов и каббалистов толкуют пандемию в мессианском ключе, определяя ее как всепроникающий кризис, когда Всевышний меняет все мироустройство, а люди должны

15. См. видеоинтервью С. Винокура с Михаэлем Лайтманом «Не бойтесь коронавируса. Взгляд каббалиста» на ютюб-канале Михаэля Лайтмана [<https://tinyurl.com/y5ewfotd>, accessed on 15.06.2020].

16. Halbfinger, D. (2020) “Virus Soars Among Ultra-Orthodox Jews as Many Flout Israel’s Rules”, *The New York Times*, March 30 [<https://tinyurl.com/r1ubser>, accessed on 15.06.2020]; Winner, Z. (2020) “Jewish and Chassidic Perspectives on the Coronavirus”, *Chabad.org* [<https://tinyurl.com/vkj7q4j>, accessed on 15.06.2020].

17. Mizrahi, Y. (2020) “Is the Corona Virus Preparing Us for Mashiach?”, *TorahAnytime*, March 11 [<https://tinyurl.com/y6yw2m5x>, accessed on 15.06.2020].

продемонстрировать раскаяние и веру (*тишва и эмуна*) и тем самым встать на путь спасения и мессианского избавления¹⁸.

Еще один герменевтический механизм примирения с пандемией, или своего рода приручения¹⁹ ее, находящийся в соответствии с традицией видеть текущую историю как реновацию прежних событий, прежде всего, событий священной, библейской истории²⁰, состоит в поиске прецедентов и параллелей. Маттьягу Глазерсон утверждает, что эпидемия предсказана в Торе и его метод кодов позволяет это увидеть²¹; предсказания пандемии обнаруживаются также в средневековых комментариях на *Сэфэр ьецира* («Книгу творения») и в других источниках²². Для нее находят прецеденты — прежде всего, заболевших проказой Мириам и Иова, из которых выводят ту или иную мораль: надо молиться о выздоровлении, как Моисей о Мириам (Чис 12:13)²³, и не надо спрашивать почему, а только что мы можем сделать. Из исторических прецедентов вроде эпидемии холеры в 1830-х годах, от которой страдали восточноевропейские евреи, а раввины предписывали слушаться властей, молиться, жечь благовония, также выводится урок: нужна сила, а не страх, уверенность во Всевышнем, в том, что мессия уже идет, что мы живем в мессианские времена²⁴. Та же семиотическая идеология допускает и другие способы укоренения нового события в еврейской истории — не pragматичные, без извлечения урока и поиска мессианских сигналов. Так, вызванный карантином перенос религиозной практики в онлайн-пространство сравнивается с радикальными переменами эпохи Явне (70–132 гг. н.э.), когда, после разрушения римлянами Иерусалимского храма и самого города,

18. Lambert Adler, R. “What Is Hashem Teaching Us with The Coronavirus?”.

19. Ср. с концепцией «приручения» смерти у Филиппа Арьеса, изложенной в первой главе («Смерть прирученная») его монографии «Человек перед лицом смерти».

20. Теорию об этой особенности еврейской постбиблейской исторической памяти как причине «равнодушия» еврейской культуры к современной истории и, как следствие, историографического дефицита развивает Йосеф-Хаим Йерушалми: *Йерушалми Й.Х. Захор. Еврейская история и еврейская память*. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. Особ. с. 35–58.

21. Jerusalem Post Staff “Could the Bible have predicted today’s worldwide coronavirus outbreak?”.

22. Schnytzer, J. (2020) “Coronavirus & Kabbalah”, *The Times of Israel*, March 18 [<https://tinyurl.com/y583xm2s>, accessed on 15.06.2020].

23. Kipnes, P. (2020) “We’ve Been Here Before: Spiritual Wisdom for Enduring Coronavirus”, *ReformJudaism.org*, March 15 [<https://tinyurl.com/y45ntfss>, accessed on 15.06.2020].

24. Winner, Z. “Jewish and Chassidic Perspectives on the Coronavirus”.

оставшиеся институты переехали из Иерусалима в Явне, иудаизм из храмовой религии превратился в синагогальную, сакральным объектом стал свиток Торы, местом богослужения — синагога²⁵.

Вертолеты, амулеты и другие апотропейческие практики

Раввины разных направлений, естественным образом, солидарны в том, что религия не должна отступать на второй план во время пандемии, поручив спасение людей медицине, — напротив, отправная точка многих высказываний и действий — это уверенность, что одним карантином вирус не победить. Наиболее конвенциональная религиозная стратегия в такой ситуации — молитва за здоровье заболевших в целом, заболевших евреев в частности, а также конкретных людей, особенно болеющих раввинов²⁶; онлайн-ресурсы общин и синагог изобилуют призывами помолиться, видеозаписями молитв и расписанием совместных молитв онлайн, приносящих ощущимый результат — в соответствии с ожиданиями. Так, главный раввин России Берл Лазар, избранный федерацией общин любавического хасидизма, для которого концепт чуда имеет первоочередное значение (именно так видится участие Бога в жизни людей, и самые разные, необязательно необыкновенные, положительные события концептуализируются как чудо²⁷), отмечает, что совместная молитва принесла «великие чудеса» — многие пошли на поправку²⁸.

25. Salkin, J.K. “The coronavirus is transforming Judaism”.

26. См., например, ленту сообщений на портале Matzav.com, где призывы вознести молитвы за здоровье того или иного раввина ранее публиковались с частотой примерно раз в месяц-два, а с марта 2020 года — каждые несколько дней; например: “Tefillos for Reb Avrohom Aharon and Rivka Rubashkin”, *Matzav.com*. March 23 [https://tinyurl.com/y5j4a2hb, accessed on 15.06.2020].

27. О вере в чудеса как отличительном признаке хасидов и конституирующей роли рассказов о чудесах для формирования движения см. Biale, D., et al. (2020) *Hasidism: A New History*, pp. 280, 69–70. Princeton, NJ: Princeton University Press. О вере в чудеса и рассказах о чудесах как важном элементе хасидского мистицизма см. Idel, M. (1995) *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, passim. Albany, NY: State University of New York Press. О том, как интерес к чудесам был искусственно, из популистских соображений, выдвинут на первый план седьмым ребе Хабада, до того учении более рационалистском и к чудесам равнодушном, см. Miller, Ch. (2014) *Turning Judaism Outward: A Biography of Rabbi Menachem Mendel Schneerson the Seventh Lubavitcher Rebbe*, pp. 101–103. New York: Kol Menachem. О чудесах и любавическом мессианизме, культе последнего ребе, см. Dein, S. (2011) *Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails?*, pp. 41–44. London: Continuum.

28. Молитва-онлайн с главным раввином России, 30.03.2020 [https://youtu.be/VaNxxCYh3vo, доступ от 15.06.2020].

Некоторые круги и общины прибегли к более экстравагантным, на внешний взгляд, и чреватым обвинениями в магии, хотя отнюдь не новаторским стратегиям спасения, как то облет территории Израиля на вертолете с произнесением каббалистических апотропейских формул²⁹ и восходящая к сложившейся в холерные годы XIX века традиции восточноевропейских общин свадьба социально незащищенных брачующихся (как правило, сирот) на кладбище (*шварце хасене*, «черная свадьба»), воспринимаемая, вероятно, как средство призвать обитателей кладбища предстательствовать за общину перед Всевышним³⁰.

В ходу были и традиционные апотропейские предметы — амулеты с портретами почитаемых религиозных лидеров; так, представители ультраортодоксальной партии ШАС (*шомрэй Тора сфарадим* — «сефарды, соблюдающие Тору») распространяли амулеты с портретом создателя и многолетнего лидера партии и крупнейшего авторитета для израильских сефардов и выходцев из восточных общин (*мизрахим*) р. Овадии Йосефа, обещая защиту от вируса³¹.

Другой освященный традицией способ защиты от бедствия — благотворительность, которую раввинистическая литература числит средством отвода божественного гнева: «Три вещи отменяют дурные приговоры, и вот они: молитва, благотворительность и раскаяние» (Берешит раба, 44:12). Призывы к пожертвованиям и просьбы проявить особую щедрость звучали в разных общинах, но наибольшую известность получила история с обещанием раввина Хайма Каневского, «князя Торы» (*кар а-Тора*), крупнейшего галахического авторитета, обладающего властью издавать галахические постановления, — посека и лидера литовской, или литвакской — нехасидской — ультраортодоксии в Израиле. По словам Каневского, определенный солидный взнос (три тысячи шекелей, т.е. около 900 долларов) в «городскую кассу» (*купат а-ир*) гарантировал жертвователю иммунитет от корона-

29. Религия против болезни: каббалисты Израиля начали молитвенную кампанию против коронавируса // Gorskie.Ru. 10.03.20 [https://tinyurl.com/s7zpgn9, доступ от 15.06.2020].

30. Такая свадебная церемония была проведена в Бней-Браке 18 марта 2020 г. Примечательно, что еврейские СМИ вспомнили о холерных свадьбах за несколько дней до того: см. Kafriksen, R. (2020) “Plague Weddings”, *Tablet*, March 13 [https://tinyurl.com/y33o4pw9, accessed on 15.06.2020].

31. TOI staff (2020) “Shas party slapped with fine for anti-virus charms”, *The Times of Israel*. March 2 [https://tinyurl.com/y2ab79fe, accessed on 15.06.2020].

вируса³². Неортодоксальная публика на форумах не преминула не просто не поверить, но и осмеять или осудить призыв Каневского, увидев в нем стремление к наживе и сравнив с католической торговлей индульгенциями на основании общей логики получения божественного благоволения через материальный взнос в пользу «церкви». Семья Каневских незамедлительно отреагировала на критику. Сын р. Хайма р. Ицхак Шауль Каневский назвал сомневающихся в обещании его отца еретиками и *маскилами* («просветителями», в устах ультраортодокса — отступниками) и дал довольно изощренное провиденциалистское объяснение тому, каким образом в Бней-Браке все же могут появляться новые заболевшие. Если человеку божественной волей суждено заболеть, та же божественная воля помешает ему внести пожертвование: он либо не узнает об этой возможности, либо забудет. Но и жертвователь, несмотря на гарантию р. Хайма, может заболеть, если за ним числятся какие-либо грехи, наказанием за которые может быть болезнь. Бонус, получаемый от пожертвования, состоит в том, что в этом случае человек, заболев, отбывает не одно, а сразу два наказания — это собственно болезнь и потеря благословения за пожертвование, то есть, по сути, одной болезнью «закрывает» разные свои грехи, тянувшие на два раздельных наказания³³. Этот сложносочиненный бухгалтерский учет вызвал, разумеется, новую волну сарказма³⁴.

Учиться нельзя закрыть: неповиновение харедим и его причины

Кульминацией расхождения двух нарративов эпидемии, включающих толкование ее причин и поиск способов защиты, — универсального, или секулярного, и религиозного — и, следовательно, двух поведенческих реальностей стали скандальные нарушения

- 32. Magid, J. (2020) “Charity tied to top rabbi raises cash with promise of immunity from coronavirus”, *The Times of Israel*, April 18 [<https://www.timesofisrael.com/charity-tied-to-top-rabbi-raises-cash-with-promise-of-immunity-from-coronavirus>, accessed on 15.06.2020]; Slifkin, N. (2020) “Daas Torah on How to Avoid Getting Coronavirus”, *Rationalist Judaism*, April 13 [<https://tinyurl.com/y33x8wrf>, accessed on 15.06.2020]; “Worried About the Coronavirus? This Is Rav Chaim Kanievsky’s Advice” (2020), *The Yeshiva World*, March 6 [<https://tinyurl.com/y45u2oy2>, accessed on 15.06.2020].
- 33. Трудные вопросы касательно обещания «не будет больных в доме его» (иврит) // *Кикар а-шабат*. 02.04.2020 [<https://tinyurl.com/yxb5ecj7>, доступ от 15.06.2020].
- 34. Slifkin, N. “Daas Torah on How to Avoid Getting Coronavirus”.

ультраортодоксальными общинами режима изоляции и дистанцирования: отказы закрывать учебные заведения и синагоги и отменять многолюдные сборища на свадьбы и похороны.

Подобное неповиновение является закономерным продолжением вышеописанных стратегий осмысления ситуации: если причины, значение и пути спасения, согласно иудейской ультраортодоксальной герменевтике, лежат вне признаваемых медициной и светским обществом цепи причинно-следственных связей, то и общепринятые меры борьбы с эпидемией для ультраортодоксов не будут релевантны. Кроме того, здесь происходит борьба авторитетов — «закона царства», то есть чужого государства (а согласно ультраортодоксальным взглядам, Израиль — государство чужое, антиеврейское), который тем не менее обязателен к исполнению, и закона Торы, глаголющего устами религиозных лидеров, и проявляются представления об адаптивности религиозной практики. Насущный частный вопрос, квалифицируется ли эпидемиологическая ситуация как «угроза жизни» (*пикуах нефеш*), что позволяет нарушать заповеди, встает на общем фоне (не)склонности религиозного течения модифицировать нормы соблюдения в ответ на «мирные», не катастрофические, нужды времени: одни течения модифицируют, думая таким образом сохранить паству для иудаизма, другие, напротив, ужесточают требования, думая таким образом сохранить иудаизм для паствы.

В данном случае не только сверхадаптивные реформистское и консервативное течения, но и разные направления в ортодоксии и даже ультраортодоксии — американские «современные ортодоксы», израильские сефарды, любавичский хасидизм — закрывали синагоги³⁵, переводили праздничные церемонии в онлайн-формат (чтение *Мегилат Эстер* по телефону, пасхальный седер по Zoom³⁶), отменяли устоявшиеся, но галахически необязательные обрядовые обычай — например, целовать мезузу, свиток Торы и молитвенники³⁷. Лидеры российского лю-

35. Goldman, D. (2020) “Two Orthodox Jewish approaches to the coronavirus”, *The Washington Times*, March 28 [<https://tinyurl.com/y22wgswk>, accessed on 15.06.2020].

36. Sharon, J. (2020) “Senior Orthodox rabbis allow Zoom for Passover Seder due to coronavirus”, *The Jerusalem Post*, March 25 [<https://tinyurl.com/tvsvmxh>, accessed on 15.06.2020].

37. Президент ФЕОР раввин Александр Борода заявил о необходимости соблюдения мер по противодействию распространения коронавируса // Федерация еврейских общин России. 16.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4qurtxj>, доступ от 15.06.2020].

бавического хасидизма в свои обращения по случаю эпидемии к практическим галахическим советам добавляли презентации, штрихи к образу страны или общины: например, упоминали, что эпидемиологическая ситуация в России благополучнее, чем в остальном мире, а московский еврейский общинный центр самый большой в Европе³⁸. Также подчеркивалось, что в отличие от некоторых непокорных израильских и американских ультраортодоксов российский раввинат предусмотрительно закрыл синагоги заранее³⁹. Российский Хабад, таким образом, оказывается не просто послушен государственной власти (следуя знаменитому талмудическому принципу «закон государства есть закон»⁴⁰), но и подчеркнуто солидарен с государством, разделяя его нарратив превосходства над другими (странами и еврейскими общинами соответственно), чего нельзя сказать, например, про «литваков».

Израильская литовская ультраортодоксия в лице раввина Каневского ослушалась распоряжения министерства здравоохранения. В середине марта в ответ на вопрос внука Каневский сказал: «Боже упаси [закрыть хедеры и ешивы]»; прекращение изучения Торы несет евреям большую опасность, чем вирус, ибо именно Тора евреев защищает⁴¹. Примечательно, что при сохранении без изменений мужского образования и богослужения девочкам и женщинам было позволено послушаться распоряжения Минздрава. Это решение демонстрирует второстепенное значение,

38. Там же; Раввин Лазар закрыл синагогу в Марьиной Роще // Федерация еврейских общин России. 18.03.2020 [<https://tinyurl.com/y4tpetdz>, доступ от 15.06.2020].

39. Masis, J. (2020) “A ‘miracle’? Rabbi explains why Russia’s Jews have low COVID-19 death rate”, *The Times of Israel*, May 7 [<https://www.timesofisrael.com/a-miracle-rabbi-explains-why-russias-jews-have-low-covid-19-death-rate/>, accessed on 15.06.2020].

40. Вавилонский Талмуд, Недарим 28а; Гитин 10б; Бава кама 113а; Бава батра 54б и 55а.

41. Кац Я. Великие мужи Торы: прекращение обучения в религиозных школах опаснее коронавируса (иврит) // Кикар а-шабат. 12.03.2020 [<https://tinyurl.com/y2t6bo8h>, доступ от 15.06.2020]; Кац Я. Учитель наш рав Хаим Каневский: «Закрыть хедеры? Боже упаси, это опасно!» // Кикар а-шабат. 13.03.2020 [<https://tinyurl.com/y2wqk63b>, доступ от 15.06.2020]. «Гражданское неповиновение» Каневского и «бессстрашие» харедим вызвали волну обсуждений в прессе, вот лишь несколько примеров: Zaken, D. (2020), “Ultra-Orthodox leaders ignore coronavirus threat, endanger Israelis”, *Al-Monitor*, March 18 [<https://tinyurl.com/y3wgazba>, accessed on 15.06.2020]; Sokol, S. (2020), “‘We’re not scared’: Some haredi Orthodox Jews in Israel are ignoring coronavirus social distancing rules”, *Jewish Telegraphic Agency*, March 18 [<https://tinyurl.com/r2qb5da>, accessed on 15.06.2020]; Halbfinger, D. (2020) “Virus Soars Among Ultra-Orthodox Jews as Many Flout Israel’s Rules”.

отводимое женщинам ультраортодоксиею, — женщины не участвуют в экономике спасения через изучение Торы и молитву, ни того, ни другого — важнейших религиозных практик — от них не ожидается, они не являются полноценными субъектами соблюдения, а скорее персоналом, обслуживающим соблюдение мужчин. Другие авторитетные высказывания периода пандемии также демонстрируют этот взгляд на субъектов галахического права и религиозной практики как исключительно мужчин, а на женщин как на вспомогательный элемент, а также потенциальную угрозу нравственности религиозного субъекта и даже благополучию всего сообщества (женская нескромность как причина эпидемии).

Спустя две недели злополучного промедления, когда хедеры и ешивы работали и статистика заболевших в Бней-Браке поднялась на второе место в стране после Иерусалима⁴², гораздо более крупного города также с большой долей ультраортодоксального населения⁴³, Каневский поменял свою позицию и распорядился закрыть учебные заведения и синагоги и превентивно осудил нарушителей⁴⁴. Но история ультраортодоксального неповиновения этим не исчерпывается. В том же Бней-Браке проходили массовые сборища, например, на похоронах⁴⁵, аналогичные происшествия имели место в других местах концентрированного проживания *харедим*, в том числе в США. Так, в апреле в Нью-Йорке,

42. Rabinowitz, A. (2020), “This Haredi City Has the Fastest Coronavirus Infection Rate in Israel. Here’s Why”, *Haaretz*, March 31 [<https://tinyurl.com/y44hswql>, accessed on 15.06.2020].
43. Иерусалим и Бней-Брак возглавляют список израильских городов с высоким процентом ультраортодоксального населения. Вывод делается на основании числа голосующих за партию «Яадут а-Тора» (Объединенный иудаизм Торы): согласно Статистическому отчету по ультраортодоксальному сообществу в Израиле (Израильский институт демократии, 2019), число голосов, отданных за «Яадут а-Тора», — индикатор численности *харедим* в стране и их распределения по городам. Иерусалим и Бней-Брак дают партии 24% и 19% голосов соответственно, лидируя с большим отрывом (так, четыре ультраортодоксальных города Бейт-Шемеш, Модиин Иллит, Бейтар Иллит, Элад все вместе дают 20%). См. Malach, G., Cahaner, L. (2019), “2019 Statistical Report on Ultra-Orthodox Society in Israel: Highlights”, *The Israel Democracy Institute*, December 24 [<https://en.idi.org.il/articles/29348>, accessed on 15.06.2020].
44. Rabinowitz, A. (2020), “Israel’s Prominent Rabbi Orders Praying Alone to Stem Coronavirus Spread in Haredi Community”, *Haaretz*, March 30 [<https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-prominent-rabbi-orders-to-pray-alone-to-stem-coronavirus-spread-in-haredi-community-1.8722409>, accessed on 15.06.2020].
45. Peleg, B., et al. (2020), “Mass ultra-Orthodox Funeral Held in Israel Despite Coronavirus Pandemic”, *Haaretz*, March 29 [<https://tinyurl.com/tvf6fm8>, accessed on 15.06.2020].

в разных густо заселенных ультраортодоксами районах Бруклина, одни за другими проходили многолюдные похороны⁴⁶, которые разгоняла полиция и которые спровоцировали суровое обращение мэра города к еврейской общине («время предупреждений прошло»⁴⁷), незамедлительно подвергшееся критике как антисемитское⁴⁸.

Реакция светской и неортодоксальной публики была ожидаемо негативной в диапазоне от сарказма до гнева. Предполагали — не без насмешки, — что раввин Каневский вообще не понял вопроса внука, поскольку на тот момент еще не слышал об эпидемии, как и ультраортодоксальное сообщество в целом, не имеющее смартфонов и телевизоров, не получающее новостей, читающее лишь свои общинные газеты. Опасения того, что неосторожное поведение харедимных общин косвенным образом угрожает и остальному населению (например, исчерпав ресурсы больниц Бней-Брака, харедим из этого города занимали места в больницах соседних городов), привели к жесткому осуждению упорства ультраортодоксов («безумный фанатизм», «полная безответственность», «мы все из-за них погибнем») и призывам к вмешательству полиции или армии с целью силой обеспечить соблюдение режима изоляции в харедимных районах⁴⁹.

Но помимо однозначного возмущения, осуждения и осмеяния наблюдались и иные, более или менее апологетические реакции со стороны еврейских неультраортодоксальных сообществ и авторов. Они отказывались возлагать вину исключительно на харедим, считая это предвзятостью, и указывали на то, что большинство ортодоксов ни в чем не виноваты и что, по крайней мере, следует разделить ответственность между ними и светскими из-

46. Berger, P., Chapman, B. (2020), “New York’s Ultra-Orthodox Jewish Community Warned About Large Funeral Crowds”, *The Wall Street Journal*, April 6 [<https://tinyurl.com/y4qxwtav>, accessed on 15.06.2020]; “AGAIN: Levaya In Boro Park Turns Chaotic With NYPD Response”, *The Yeshiva World*, April 20 [<https://tinyurl.com/y2gen8mf>, accessed on 15.06.2020].
47. Пост в твиттере мэра Нью-Йорка Билла де Blasio от 29.04.20 [https://tinyurl.com/ya47djt8, accessed on 15.06.2020].
48. Hanau, Sh. (2020), “New York City police break up another ultra-Orthodox funeral as crowds gather”, *The Times of Israel*, May 1 [<https://tinyurl.com/y472suh>, accessed on 15.06.2020].
49. Критические отклики суммированы в следующей обзорной статье о поведении харедим: Pfeffer, Y. (2020), “Coronavirus: The Charedi Response”. *TzarichIyun*, April 2020 [<https://tinyurl.com/y2htet63>, accessed on 15.06.2020].

раильянами, среди которых тоже немало нарушителей режима — завсегдатаев пляжей и любителей пробежек по набережной⁵⁰. Другие апологеты ортодоксов объясняли высокий процент заражений в общинах харедим их образом жизни, не поддающемся изменению: большие семьи, тесные квартиры, — а нарушения режима изоляции приписывали исключительно немногочисленным маргиналам, радикалам, «зелотам», утверждая, что ультраортодоксальный мейнстрим сразу осудил многолюдные собрания (со ссылкой, например, на р. Гершона Эдельштейна, главу ешивы «Поневеж», второго после Каневского лидера «литваков»)⁵¹.

Авторы из академической среды не только призывают прекратить социальную стигматизацию ультраортодоксов⁵², но и переводят стрелки — с критики ригоризма последних на критику непоследовательности либерально религиозных и секулярно-традиционных евреев. Так, исследователь хасидизма и публицист Шауль Магид, снимает с ультраортодоксов обвинение в слепоте и неосведомленности — они знают, что нужно избегать опасности, «это скорее вопрос авторитета: кто определяет, что это опасность, и кто диктует, какую деятельность необходимо прекратить в связи с этой опасностью». Более того, поведение ультраортодоксов Магид называет выражением аутентичного иудейского подхода, согласно которому от бедствий защищают ешивы и изучение Торы, и харедим действительно верят в это и верят в божественное участие в целом, в то время как «современные ортодоксы» твердят молитвы, но не верят в то, что говорят, а верят в науку. Кроме того, они непоследовательны, потому что в важных вещах ориентируются на научную картину мира, но в то же время прибегают ко всяkim апотропейским практикам и амулетам: проверкам мезузы, вкладыванию записок в Стену плача, хранению долларов от Любавичского ребе и бутылочек воды от рава Кадури и прочее — в режиме «на всякий пожарный» и «хуже не будет». Магид использует предложен-

50. Еврейские «тайны» коронавируса. Беседа Ц. Зильбера и Д. Шехтера (видео) [<https://tinyurl.com/ybpfkjxf>, доступ от 15.06.2020].

51. Shafran, A. (2020), “The media’s obsession with haredi wrongdoing exposes its bigotry”, *Forward*, April 6 [<https://tinyurl.com/y35rek9>, accessed on 15.06.2020].

52. Myers, D. (2020), “Coronavirus is no excuse to demonize Haredim”, *Forward*, March 23 [<https://tinyurl.com/y4wq8cf3>, accessed on 15.06.2020].

ную Брюсом Линкольном⁵³ оппозицию религиозного максимализма и минимализма как дискурсов, присутствующих в любой религии, и оправдывает религиозный максимализм *харедим* как по меньшей мере последовательный, при этом центр тяжести обсуждения переносит на секуляризацию и либеральные деноминации и обличает религиозный минимализм светских и «современных ортодоксов» как лицемерие⁵⁴.

Тот же спор о правоте и последовательности ультраортодоксии vs «современной ортодоксии» на фоне пандемии происходит и в осмыслении ситуации либеральными раввинами. Так, «современный ортодокс» р. Йиц Гринберг критикует поведение *харедим* с позиции не медицины или здравого смысла, а еврейской традиции, которая «подразумевает минимизацию божественного вмешательства с течением времени», поэтому неверно было надеяться на это вмешательство и не соблюдать предосторожности. Более правильной в данной ситуации и более трудной и достойной в целом Гринберг считает позицию «современных ортодоксов», которые верят не меньше *харедим*, но вынуждены решать новые и новые дилеммы и реагировать на вызовы времени, а не отмахиваться от них, как ультраортодоксы⁵⁵.

В целом ряде публикаций поведение ультраортодоксов подверглось критике с позиций религиозного рационализма со ссылками на его зачинателя на еврейской почве — Моисея Маймонида. Тезис «Тора защищает», к которому апеллировали *харедим*, истолковывается не буквально, а реалистически: Тора дает мудрость ученым, которые положительно влияют на общество, и так, опосредованно, Тора защищает⁵⁶. Соблюдать же заповеди нужно, как учил Маймонид, поскольку так предписано Торой, а не ради того, чтобы вызвать немедленное божественное вмешательство⁵⁷, иначе это превращается в попытку манипуляции божественной силой, в магию. Соответственно, ультраортодоксальные лидеры

- 53. Lincoln, B. (2009) *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, passim. University of Chicago Press. Термином «максимализм» Линкольн заменяет негативно коннотированный «фундаментализм» (р. 5).
- 54. Magid, Sh. (2020), “COVID-19, Haredi Judaism, and “Magical Thinking”, *Tablet*, April 30 [<https://tinyurl.com/y9aqabzc>, accessed on 15.06.2020].
- 55. Blau, Y. (2020) “COVID-19 and Modern Orthodoxy: Is Acceptance of Science a Religious Failing?”, *Tradition*, May 20 [<https://tinyurl.com/yyyna5vh>, accessed on 15.06.2020].
- 56. Slifkin, N. “A Maimonidean View of Why Coronavirus Happened”.
- 57. Slifkin, N. (2020) “Does Judaism Mandate Magical Thinking?” *Rationalist Judaism*, May 4 [<https://tinyurl.com/yxdnqlq7l>, accessed on 15.06.2020].

обвиняются в «ложной теологии» — магическом мышлении, осужденном еще в Библии, и в неправильных решениях, сопоставляемых с мотивированным враждой к сионизму фатальным решением их предшественников накануне Холокоста — не ехать в Палестину, оставаться на местах, — приведшим к гибели церквей общин⁵⁸.

Интереснее, что голоса против позиции ультраортодоксальных авторитетов, прежде всего Каневского, кажется, раздавались и из самой ультраортодоксальной среды, свидетельствуя о существующем в ней разномыслии (если не открытых разногласиях), о наличии то ли маргинальных нонконформистов, то ли целой оппозиции признанным лидерам. Члены бней-бракской литовской общины заявили в СМИ, что они нормальные люди, а не такие «тупицы», как их представляет израильская пресса; что не все слепо подчиняются лидерам, которые сейчас выступают как «убийцы», и многие родители не отправляют детей в хедеры; что в общине подают голоса «меньшие» раввины, выступая против слепого повиновения *гдолим* («великим», или «главам поколения»); в частности, «один выступил со статьей в “Кикар шабат”, где писал о лжепророке, не называя имен, но все понимают, кого он имел в виду [Каневского]»⁵⁹. Таким образом, утверждение лидерами общины своей власти против государственной приводит к подрыву их собственной власти изнутри общине, или же их ригористичная позиция в кризисной ситуации обнажает подспудно существовавшие противоречия, недовольство либо политикой руководства, либо, скорее, его авторитарностью, самой автократической системой власти в общине.

У несоблюдения ультраортодоксальными сообществами карантинного режима видится несколько подоплек — помимо собственно веры в спасение Торой и альтернативного общепринятому представлению о происходящем, его причинах, значении и преодолении. Одна из них — властная: конкуренция общин и религии как власти и знания с секулярными властью и знанием: государством и медициной. Внук Каневского в том разговоре, когда Каневский санкционировал продолжение работы учебных заведений, говорит деду буквально то, что *государство*

58. Greenberg, Y. “Coronavirus Is A Wake Up Call for Ultra-Orthodox Jews”.

59. Хейльброн А. Преступники среди нас. Мы злимся на них больше, чем светские (иврит) // Ynet.co.il 29.03.20 [https://tinyurl.com/y5mshpt6, доступ от 15.06.2020].

хочет закрыть наши учебные заведения. Разумеется, Каневский отвечает «халила», «Боже упаси». Государство воспринимается как враг, и поэтому неслучайно, что спикеры *харедим*, упоминая государственные карантинные меры, используют слово «гзера» — «дурной указ», или «указ о гонениях», или собственно «гонение». Возникающие в этой связи исторические ассоциации иногда совершенно внятно эксплицируются: так, представитель радикальной ультраортодоксальной литовской организации «А-Пелег а-йерушалми» (Иерусалимская фракция) заявил: «Они не закроют наши синагоги — так начинались указы о гонениях в России!»⁶⁰

Каневский буквально утверждает приоритет Торы над государственным законом и, соответственно, своего авторитета — над правительственный: «Тора велела нам защищать себя задолго до того, как они [правительство] изобрели свои законы»⁶¹. Противостояние государству выражалось и действием: в религиозных кварталах закидывали камнями представителей государственных служб, приходящих информировать о вирусе и карантинных мерах. Несовместимое с режимом изоляции поведение *харедим* было, в частности, жестом неповиновения власти государства — очередным ходом в долгой истории противостояния ему или его игнорирования.

Другая подоплека — социальная. Надо отметить, что заявления о неподчинении карантинному режиму делал только Каневский, а соблюдать изоляцию и дистанцирование отказались самые разные общины *харедим* — и «литваки», и хасиды, и в Израиле, и в Соединенных Штатах, то есть и те, кто не следовал решениям раввина Каневского. Почему? Объяснение может состоять в том, что суть ультраортодоксального образа жизни — социализация среди своих. *Харедим* — социологическая категория прежде всего, хотя и воспринимается как религиозная, но определить общую для *харедим* догматическо-обрядовую специфику сложно. Их отличают именно практики социализации: молитвен-

60. Рабинович А. Член совета Модиин Илит: «Они не закроют наши синагоги — так начинались указы о гонениях в России» (иврит) // Аарец. 29.03.2020 [<https://tinyurl.com/y56qmp79>], доступ от 15.06.2020].

61. Sharon, J. (2020) “Rabbi Kanievsky says state should allow ultra-Orthodox school to begin”, *The Jerusalem Post*, April 19 [<https://tinyurl.com/y47p6m3y>], accessed on 15.06.2020].

ные собрания — миньяны, субботние, праздничные и иные застолья у ребе — тиши и прочее⁶².

Для ультраортодоксов центральную роль играет *established religion*. Стержень харедимной идентичности — принадлежность общине, лояльность лидерам и враждебность к внешнему миру. Основная рамка их образа жизни — коллективные религиозные практики и единообразие во всем — от одежды до голосования на выборах. Краеугольные камни ультраортодоксального общества и образа жизни — такие институты, как синагога, ешива, колель, у хасидов — штибл (неформальное — в отличие от синагоги — молитвенное помещение и собрание) и тиши⁶³. Поэтому харедим не были готовы отказаться от коллективных церемоний: их отмена угрожала бы самому существованию ультраортодоксии. У других деноминаций, в том числе у «современных ортодоксов», в центре религиозной практики не коллективное, а индивидуальное соблюдение, поэтому закрытие мест учебы и молитвы не представляло для них такой опасности. Несколько можно судить, за несколько недель карантина, к тому же не соблюдавшегося полностью (помимо многолюдных церемоний, согласно ряду свидетельств, харедим, например, те же Каневские продолжали молиться совместно в домашних миньянах), к концу весны заметной перестройки ультраортодоксальной практики в сторону индивидуализации либо перехода в онлайн-формат не произошло (в отличие от более либеральных общин) и с ослаблением режимных требований основные компоненты социальной религиозной рутины восстановились.

* * *

Можно заключить, что пандемия и сопутствующие ей режимы социального поведения, безусловно, стали вызовами для еврейских религиозных сообществ, снискавшими интеллектуальные и политические ответы, но, кажется, не породившими (на начало лета) значимых и стабильных новых практик или устойчивой трансформации религиозной практики в целом — временное закрытие синагог и учебных заведений и форс-мажорный перенос молит-

62. Rettig Gur, H. (2020) “More basic than a crisis of faith: Will the virus upend ultra-Orthodox society?”, *The Times of Israel*, April 20 [<https://tinyurl.com/y6pzuvqr>, accessed on 15.06.2020].

63. Эту мысль развивает в статье Пфеффер: Pfeffer, Y. “Coronavirus: The Charedi Response”.

вы и праздничных служб в онлайн-формат не в счет. Различные реакции на эпидемию продемонстрировали, скорее, не инновации, а традиционные для иудаизма (прежде всего нас здесь интересовала ультраортодоксия как наиболее консервативный его сегмент) семиотические идеологии и герменевтические механизмы; присущие закрытому и сильно субординированному (*high-group high-grid*⁶⁴) сообществу иерархии и границы: гендерную и внутри- и межрелигиозную (ортодоксы/неортодоксы, евреи/неевреи); и властные отношения — внутри сообщества и между сообществом и государством.

Библиография / References

- Гуревич А.Я. Филипп Арье: смерть как проблема исторической антропологии // Арье Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992.
- Йерушалми Й.Х. Захор. Еврейская история и еврейская память. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004.
- Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эманципации евреев, 1770–1870. М.: Мосты культуры, 2007.
- Панченко А., Хонинева Е. «Семиотические идеологии», медиальность и современная антропология религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 7–18.
- Biale, D., et al. (2020) *Hasidism: A New History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dein, S. (2011) *Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails?* London: Continuum.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff/The Cresset Press.
- Gurevich, A. (1992), “Filipp Ar’es: smert’ kak problema istoricheskoi antropologii” [Philip Aries: Death as a Problem of Historical Anthropology], in Filipp Ar’es, *Chelovek perey litsov smerti*. М.: Progress.
- Idel, M. (1995) *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ierushalmi, I. (2004) *Zakhor. Evreiskaia istoriia i evreiskaia pamiat’* [Zahor. Jewish History and Jewish Memory]. М.: Mosty kul’tury; Ierusalim: Gesharim.
- Kats, Ia. (2007), *Iskhod iz getto. Sotsial’nyi kontekst emansipatsii evreev, 1770–1870* [Exodus from the Ghetto. The Social Context of Jewish Emancipation, 1770–1870]. М.: Mosty kul’tury; Ierusalim: Gesharim.
- Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis of Material Things”, *Language & Communication* 23: 409–425.

64. Антрополог Мэри Дуглас предложила теорию пересекающихся категорий grid и group, определяющих тип сообщества: Douglas, M. (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff/The Cresset Press.

- Lincoln, B. (2009) *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, passim. University of Chicago Press.
- Miller, Ch. (2014) *Turning Judaism Outward: A Biography of Rabbi Menachem Mendel Schneerson the Seventh Lubavitcher Rebbe*. New York: Kol Menachem.
- Panchenko, A., Khonineva, E. (2019), “Semioticheskie ideologii”, medial’nost’ i sovremen-
naia antropologija religij” [“Semiotic Ideologies”, Mediation and Contemporary An-
thropology of Religion], *Gosudarstvo, religija, tservkov’ v Rossii i za rubezhom*.
37(4): 7–18.

ЕЛЕНА ГОРДИЕНКО

Духи, защитившие от эпидемии: культ полководца Доан Тхыонга во Вьетнаме в условиях пандемии COVID-19

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-123-143>

Elena Gordienko

Spirits Offering Protection: The Cult of General Đoàn Thượng in Vietnam in the Context of the COVID-19 Pandemic

Elena Gordienko — Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). Gordylen@gmail.com

The article discusses the changes that have occurred in the ceremonies of the spirits cult in village communities of Vietnam during the COVID-19 pandemic and offers a case study of General Đoàn Thượng's (1181–1228) cult. I compare two ceremonies: commemoration of the General's spirit in the temple in his native village in Hải Dương province on May 1, 2018 (my own fieldwork) and a closed ceremony in the same temple which were broadcasted on the Internet on April 8, 2020. The feast in honor of a rural spirit, previously the most popular village event, was reduced to a ceremony with offerings and prayers in front of the altar which was performed by the representatives of Đoàn clan. On the one hand, this version of the ceremony weakens the integration of the village community and eliminates such an important religious practice as pilgrimage. On the other hand, restrictive measures brought the ceremony closer to its traditional form: ordinary community members, women, tourists were excluded from participation in the rituals, while the Đoàn clan's members directly communicated with the spirits, the way it is prescribed by tradition.

Keywords: Vietnam, tutelary deities, rural guardian spirits, communal house, commemoration, COVID-19 pandemic, broadcast, online ceremony.

Введение

ПАНДЕМИЯ COVID-19 и связанные с ней карантинные меры повлияли на повседневные религиозные практики людей во всем мире, и Вьетнам не стал исключением. Весной 2020 г. с закрытием храмов для рядовых посетителей многие мероприятия были отменены, некоторые церемонии перешли в онлайн-режим. Изменения коснулись различных конфессий: католики не посещали храмы в Пасху (12.04.2020), буддисты — в праздник Весак (30.04.2020)¹. Во многих храмах эти службы проводились за закрытыми дверями и транслировались онлайн². Также были отменены пышные праздники в честь духов, почитаемых повсеместно в деревнях, общинах (объединении деревень) и городских кварталах Вьетнама в рамках вьетнамской народной религии. Они были заменены скромными церемониями, несмотря на небольшое количество заболевших COVID-19.

В данной статье мы рассмотрим в сопоставлении два праздника: обычный праздник с поклонением духу в сельской местности на севере Вьетнама в 2018 г. (по материалам полевых исследований) и церемонию, проведенную там же в 2020 г. в условиях карантина (трансляция велась в соцсети Facebook).

В 2017–2018 гг. наши полевые исследования проходили в провинции Хайзыонг (в 60 км к востоку от Ханоя). В этой местности почитается средневековый исторический деятель — полководец Доан Тхыонг (*Đoàn Thượng* 段尚, 1181–1228). Его дух в храмах и сохранившихся житийных текстах именуется Донгхай-дайвьонгом, или Владыкой Восточных морей (*Đông Hải Đại Vương* 東海大王)³. Согласно житийным текстам, он выступал защитником династии Ли (1010–1225) и погиб в результате заговора вскоре после па-

1. Весак (вьет. Lễ Phật Đản) — международный буддийский праздник, отмечаемый в честь рождения Гаутамы Будды, достижения им просветления и его ухода из этого мира.
2. Приведем примеры таких онлайн-трансляций. Пасха: *Thánh lễ Phục Sinh* 12/4/2020 cho những người không thể đến nhà thờ // VietCatholicNews, 12.04.2020 [<https://youtu.be/T46FpaCZSw4>, доступ от 18.11.2020], праздника Весак: [Chương trình trực tuyến] *Đại lễ Phật Đản Chùa Ba Vàng 2020* (PL. 2564 — DL. 2020) // *Thầy Thích Trúc Thái Minh*, 30.04.2020 [<https://youtu.be/73jlnN2DiGA>, доступ от 18.11.2020].
3. Вероятно, имя духа восходит к древнему божеству-покровителю, лишь в средние века персонифицированному в исторической личности, имеющей заслуги и связь с провинцией Хайзыонг, — Доан Тхыонге. Подробнее см.: *Ты Tхи Loan*. Культура населения прибрежных и островных территорий северо-востока Вьетнама. М.: Форум, 2019. С. 137.

дения династии. После его смерти в его резиденциях и военных укреплениях были созданы общинные дома и храмы⁴.

Главный храм в честь Доан Тхыонга (*Đền thờ danh tướng Đoàn Thượng*) находится на его малой родине — в общине Доантхонг (названа в его честь) провинции Хайзыонг⁵. В мае 2018 г. нам удалось посетить пышный праздник поминовения в этом храме (*Lễ giỗ*), приуроченный к 790-летней годовщине гибели Доан Тхыонга. В связи с пандемией COVID-19 в апреле 2020 г. праздник был отменен, но сокращенная церемония все же состоялась. Составив эти два варианта праздника, мы постараемся определить, насколько глубоко отразилась пандемия COVID-19 на форме и содержании культа. Цель нашего исследования — показать на примере трансформаций церемонии в одном из вьетнамских храмов, как меняется религиозная жизнь в условиях пандемии и какие изменения могут закрепиться в будущем с возвратом к прежним условиям или с сохранением ограничений, связанных с пандемией. Отметим, что ранее культ Доан Тхыонга в его современном состоянии не исследовался.

Граница с Китаем Вьетнам стал одной из первых стран, куда распространилась инфекция COVID-19. Первый случай заболевания был выявлен во Вьетнаме еще 23 января 2020 г. Правительство сразу ввело ограничения на авиасообщение с Китаем, затем — с Европой, несколько позднее — со всем миром. Также с конца января были закрыты все учебные заведения. И все же храмы оставались открытыми, религиозные праздники в них проводились в полном объеме. Лишь с 1 апреля распоряжением премьер-министра (*Chi thi số 16/CT-TTg ngày 31/3/2020*) во Вьетнаме был введен режим социальной изоляции, предполагавший постоянное пребывание людей дома. Это привело к закрытию храмов и отмене мероприятий. Ограничения были сняты 25 апреля.

4. О житийных текстах, посвященных Доан Тхыонгу, в сопоставлении с вьетнамскими летописями, о личности и судьбе полководца см. подробнее: Гордиенко Е.В. Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (*tхантхьть*) как исторический источник: проблемы интерпретации // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Том II. М.: ИВ РАН, 2018. С. 94–108. Также см. жизнеописания Доан Тхыонга: Мифы и предания Вьетнама. / Пер. Е.Ю. Кнорозовой. СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 134–135. Nguỵén, Vinh Phúc, Nguỵén, Duy Hinh (2009) Các Thành hoàng và tín ngưỡng Thành Long [Духи-покровители и верования Тханглонга — Ханоя]. Hà Nội, Lao động. Tr. 186–202.
5. Местонахождение храма: община Доантхонг, уезд Зялок, провинция Хайзыонг (*xã Đoàn Thượng, huyện Gia Lộc, tỉnh Hải Dương*).

Праздник в честь духа Доан Тхыонга, отмечаемый в 16 день третьего лунного месяца, в 2020 г. выпал на 8 апреля по григорианскому календарю. Церемония пришлась на самый разгар карантинных мероприятий, но все же была проведена ограниченным числом участников.

Вьетнамский культ духов и храм Доан Тхыонга

Хотя многие вьетнамцы не считают себя последователями какой-либо религии, абсолютное их большинство участвует в ритуалах, связанных с почитанием духов, в том числе духов предков. Культ духов остается главной религией вьетнамцев (*tín ngiőng dân gian Việt Nam*), несмотря на века прозелитизма буддийских школ и католических миссий. Эта особенность была отмечена еще французским миссионером и исследователем Леопольдом Кадьером (1869–1955):

Истинной религией аннамитов (вьетнамцев — Е.Г.) является культ духов. Эта религия не имеет истории в силу того, что существует с момента возникновения этноса. <...> Религиозная жизнь аннамитов всех классов общества основывается на глубоко укорененной в сознании вере в то, что духи обитают повсюду. <...> И эти духи, рассеянные повсеместно, не бездействуют. Они вмешиваются в жизнь человека и влияют на его судьбу⁶.

Именно ощущение присутствия духов в повседневной жизни, на наш взгляд, заставляет вьетнамцев проводить ритуалы и делать подношение на алтарь духа в полнолуние и новолуние, в праздничные дни и даты, связанные с деяниями духа. Обращение к духам выполняется в различных формах: ритуалы на домашнем алтаре, церемонии в храмах, подношения на небольшие алтари у значимых мест на улице, общение с духами во время междиумных сеансов⁷. Самой массовой по числу участников практикой обращения к духам являются праздники в храмах, поэтому именно эта форма культа духов больше всего пострадала от карантинных мер при пандемии COVID-19.

6. Cadière, L. (1992) *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*. Tôme I, p. 6. Paris: L’École Française d’Extrême Orient.
7. См. подробнее о ритуалах вьетнамской народной религии: Malarney, S.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Главный храм в честь Доан Тхыонга построен не так давно на месте храма, разрушенного во времена войн (1945–1975) и антирелигиозной политики вьетнамской компартии (1945–1986)⁸. Строительство нового храма началось в 2002 г. и, по словам информантов, продолжается до сих пор. Источником средств является организация «Вьетнамский род Доан» (*Họ Đoàn Việt Nam*), объединяющая потомков рода по всей стране.



*Рис. 1. Главный храм в честь Доан Тхыонга. Октябрь 2017 г.
Фото автора.*

Архитектура храма отсылает нас к традиционной вьетнамской эстетике: вогнутая двускатная крыша со скульптурами драконов, ряд раздвижных дверей, открывающихся в праздничные дни, перед храмом — чаша для благовоний, стол для подношений, фонари, скульптуры львов. Территория храма огорожена, вымощена плиткой. В центре двора расположен пруд полусферической формы, украшенный небольшим фонтаном и огороженный каменной оградой. По сторонам от храма расположены небольшие павильоны, использующиеся для собраний и других целей, не связанных с поклонением.

8. Отметим, что отмена антирелигиозной политики происходила постепенно, в несколько этапов. Нами выбран 1986 г. в качестве даты ее окончания, поскольку именно в 1986 г. началась политика экономических реформ — «обновления» Вьетнама (Доi Míi), а с ней и всесторонняя демократизация общественной жизни, в том числе в сфере религии.



Рис. 2. Алтари в храме Доан Тхыонга в праздничный день: алтарь основного зала (слева) и алтарь святилища за ним (справа). Фото автора, май 2018 г.

Внутри храм разделен на две части: основной зал с алтарем, перед которым проходят церемонии, и за ним — небольшое закрытое помещение, в котором находится святилище, закрытое в обычные дни и открываемое во время праздников. Алтарь основного зала торжественно оформлен, украшен статуей Доан Тхыонга. Задний алтарь закрытого святилища — святая святых — украшен символическим троном и посвящен духу абстрактного прародителя рода Доан (*Thiú Tô Đào*). Это связано с важной функцией храма — объединения потомков рода Доан. Также в основном помещении храма, по сторонам от главного алтаря установлены небольшие алтари: духу без какого-либо имени (*Thần Linh*) и «духу сообщества» (*Công Đồng*).

Помимо праздника поминовения (*Lễ giỗ*), в храме проходят церемонии в дни новолуния и полнолуния, праздник в 8-й день первого лунного месяца (в начале февраля), когда вьетнамцы возвращаются в родную деревню для празднования нового года по лунному календарю, а также небольшие ритуалы по случаю приезда представителей рода Доан из других городов, посещающих общину по самым разным поводам⁹.

9. В частности, поводом для посещения храма и зажжения благовоний может стать съезд местного парткома [<https://tinyurl.com/yx9q5r5s>, accessed on 18.11.2020].

Церемония 2018 г.

В 2018 г. празднование 790-летней годовщины гибели Доан Тхыонга пришлось на 1 мая по григорианскому календарю. Праздник с официальным названием «Церемония подношения благовоний» (*Lễ dâng hương*) проходил в храме и на улице. Двор был украшен и подготовлен к приему гостей и паломников: были выставлены столы с навесами для почетных гостей — членов рода Доан, приехавших со всего Вьетнама, а также навесы для жителей общин Доантхонг и паломников из соседних общин. Перед храмом был вывешен флаг рода с иероглифом «Доан» 段 на высоком флагштоке. Для праздничного шествия со статуей Доан Тхыонга были выставлены атрибуты культа: паланкин для переноса статуи, декоративные ритуальные копья, а также дополнительные столы для подношений (в обычные дни все это хранится в храме).

Церемония поклонения заняла около двух часов. После праздничного шествия по территории общины статуя была возвращена в храм, снята с паланкина и установлена на алтарь. Началось обращение к духу с подношениями, в ответ на которые дух, как ожидается, должен оказывать покровительство. Подношения выставлялись на специальные столы перед алтарями и во дворе храма. Это цветы, фрукты, сладости, рисовые пироги с бобами и мясом, алкоголь в ритуальной посуде. Многие подношения были красочно оформлены с указанием имени дарителя.

Как и установлено традицией, в первую очередь в ритуалах участвовали наиболее почтенные жители общины старшего возраста из рода Доан в специальных одеяниях преимущественно синего цвета, выполнявшие роль жрецов (в культе нет специальных священнослужителей). После ударов в барабан и гонг было произнесено молитвенное обращение к духу, затем на алтарь установили подношения и предварительно зажженные благовония.

Следующими к алтарям подошли другие потомки рода Доан, в том числе женщины, для подношений и молитв, читаемых «про себя». Несмотря на совместный характер действия, коммуникация с духом оставалась индивидуальной для каждого из стоящих перед алтарем. После представителей рода Доан подношения совершили остальные гости праздника. С завершением церемонии люди не расходились некоторое время, продолжая обращаться к духу, порой в земных поклонах.



Рис. 3. Церемония с участием потомков Доан Тхыонга (вверху, фото Доан Тхи Бить). Жители деревни поклоняются после главной церемонии. На полу около стола для подношений виден ручной гонг в форме чаши, в который ударяют во время церемонии (внизу, фото автора).

Неоднородный социальный состав участников праздника определяет различия в трактовке духа Доан Тхыонга. Для прибывших на праздник потомков рода Доан дух в первую очередь является предком рода (*tổ họ*). Кроме того, для них паломничество в храм сопряжено с поиском «истоков» и «обретением корней», что способствует их интеграции в сообщество Доан. Именно этот аспект культа артикулируется членами рода Доан в ответах на вопросы интервью, на официальном сайте, в соцсетях. Вместе с тем большинство участников праздника — простые общинники, пришедшие в храм с просьбами о покровительстве духа и защите от бед. Некоторые из них босые, многие с детьми. Местные жители несведущи в житиях и истории рода Доан, а лишь верят в чудотворную силу духа, поэтому для них Доан

Тхыонг выступает прежде всего духом-покровителем их общины (*thành hoàng*).



Рис. 4. Гости церемонии 01.05.2018: представители рода Доан (слева) и простые общинники (справа). Фото автора.

После ритуалов в храме программа праздника продолжилась во дворе. Установленная справа от храма сцена использовалась для чтения жизнеописания Доан Тхыонга, а также для проведения творческого конкурса. Речи почетных гостей перемежались с народными танцами и песнями. В этом нам видится не только творческое оформление праздника, но и отсылка к ритуальным танцам, нередко исполняемым во Вьетнаме при поклонении духам — покровителям местности.

После завершения ритуалов знатные участники церемонии переместились в кафе неподалеку для совместной трапезы (хозяин кафе также принадлежит к роду Доан). Наиболее пожилым членам рода первым предоставляется право употребления в пищу подношения, преподнесенного на алтарь от рода Доан, — рисовых пирогов с бобами и мясом. Фотографировать этот процесс было запрещено. Помимо ритуальных блюд, на столе присутствовали обычные праздничные блюда и алкоголь. После трапезы, длившейся около часа, члены рода Доан собрались в пристройке к храму для решения организационных вопросов и затем покинули мероприятие.

Церемония 2020 г. в условиях карантина

В 2020 г. поминование Доан Тхыонга пришлось на 8 апреля по григорианскому календарю, т. е. почти на месяц раньше, чем в 2018 г. Погода выдалась дождливой, но на ход церемонии это не повлияло, поскольку проводилась лишь храмовая часть поминования¹⁰. Трансляция церемонии велась в официальной группе рода Доан в социальной сети Facebook — *Họ Đoàn Việt Nam*¹¹.

В церемонии участвовало всего шесть человек, не считая оператора, в повседневной одежде и в медицинских масках (во исполнение предписаний правительства Вьетнама). Как сообщил нам оператор церемонии, это члены оргкомитета организации «Совет рода Доан» (*Hội Đồng Đoàn Tộc Việt Nam*), проживающие в Ханое и в провинции Хайзыонг¹².

Еще до начала трансляции на алтари выставили подношения: цветы, сладости, клейкий рис, курицу, ритуальное вино. Кроме того, на заднем алтаре — в наиболее сокровенном месте храма — была выставлена книга «История рода Доан во Вьетнаме» (*Sử họ Đoàn Việt Nam*), изданная усилиями представителей этого рода в 2019 г. В данной книге, выложенной в открытый доступ в группе рода Доан в Facebook, приведено жизнеописание Доан Тхыонга, его сыновей и других членов рода, вошедших в историю Вьетнама¹³.

10. Для сравнения приведем пример Сингапура, где в марте — апреле 2020 г. власти разрешили проведение полноценных церемоний в китайских храмах, но исключительно во дворе храма для снижения риска заражения COVID-19. Таблички с алтарей временно выставлялись на улицу. См.: Ying, R.Sh. (2020) “Chinese Temples Go Online”, CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore, 18 May 2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-13/>, accessed on 18.11.2020].
11. Страница группы рода Доан *Họ Đoàn Việt Nam* в социальной сети Facebook: [<https://www.facebook.com/groups/180070036234727/>, accessed on 18.11.2020]. Запись трансляции церемонии в храме: [<https://tinyurl.com/y4u9vwfb>, accessed on 18.11.2020].
12. О Совете рода Доан и его оргкомитете см. подробнее на официальном сайте рода Доан: [<https://tinyurl.com/y2wqenzh>, accessed on 18.11.2020].
13. Содержание книги восходит к традиционным вьетнамским трудам в жанре зяфа (*gia phả*) — истории знатных родов (семейных хроник). См. жизнеописание Доан Тхыонга: Đoàn, Duy Thành, Đoàn, Quang Hợp (eds) (2019) *Sử họ Đoàn Việt Nam* [История рода Доан во Вьетнаме], tr. 51–55. Hà Nội: NXB Thông Tin và Truyền Thông (ICPublisher).



Рис. 5. Трансляция церемонии в храме Доан Тхыонга 08.04.2020. Участники церемонии перед передним алтарем, один из них сидя звонит в ручной гонг (слева). Подношения на заднем алтаре, в том числе книга о роде Доан (справа). Фото: facebook.com

Церемония началась с ритмичных ударов в барабан и в колокол, установленных в дальних углах храма. Затем последовали удары по небольшому ручному гонгу в форме чаши. Ритм ударов то ускорялся, то вновь становился размеренным. Это общепринятая практика возвзвания к духу, выражаящая просьбу вернуться на алтарь и выслушать обращение людей.

Когда звуки затихли, еще один участник церемонии раздал всем зажженные благовония. После этого все участники выстроились перед алтарем и после некоторой паузы выполнили небольшие поклоны со сложенными в молитвенном жесте ладонями. Затем участник церемонии, бивший чуть ранее в ручной гонг, снял медицинскую маску и обратился к духу. Он назвал его священным духом, духом предка, уточнил дату церемонии по лунному календарю, перечислил подношения. Участники церемонии, оставаясь в масках, поочередно, с поклонами поставили на стол перед алтарем зажженные благовония. Затем они поочередно проследовали к заднему алтарю и также с поклонами поставили перед ним благовония. На этом церемония, длившаяся около пяти минут, завершилась.

В ходе трансляции и после нее на странице появлялись комментарии. Зрители просили помолиться о благословлении духа для себя и семьи, о благополучии и процветании, а также о преодолении бед, в том числе пандемии COVID-19. Церемония была расценена как выражение почтительности к предкам, несмотря на препятствовавшие поклонению карантинные меры.

На этом онлайн-коммуникация, связанная с поклонением Доан Тхыонгу, завершилась. Возможно, кто-то из отсутствую-

щих последователей культа передавал подаяния на алтарь в частном порядке, в виде денежного перевода, но никаких онлайн-сервисов для поклонения духу предложено не было (такая практика распространилась, например, в китайских храмах Сингапура)¹⁴.

Доан Тхыонг как объект цифровой этнографии

Как мы видим, новые условия проведения религиозных праздников предложили исследователям новый формат их изучения в рамках цифровой этнографии (digital ethnography)¹⁵. Церемония поклонения Доан Тхыонгу стала доступнее для просмотра из любой точки мира (без перелетов, смены климата и часовых поясов) и в любое время благодаря трансляции и сохранению записи. Кроме того, благодаря комментариям и чату с участниками можно получить готовый материал, который в реальном «поле» приходится долго и напряженно собирать. В дальнейшем, с отменой карантинных норм и восстановлением полноценных церемоний, информация о культе, как ожидается, станет более полной, чем до пандемии.

Трансляции ритуалов и онлайн-общение с последователями культа — достаточно новый опыт для Вьетнама, хотя записи религиозных мероприятий велись и раньше. Возможно, это связано с ограниченным доступом в интернет. В частности, до пандемии для нас представлялось крайне затруднительным выяснить календарь праздников в том или ином храме и время начала церемоний, поскольку объявления вывешивались только у храма. Нужно было приехать в ту или иную деревню, познакомиться со смотрителями храма, а иногда и с местными жителями, чтобы получить приглашение на праздник. Сейчас же мы видим, что эта информация стала доступнее в связи с изоляцией людей.

14. В Сингапуре появились “celebration donation service” для подаяний онлайн по случаю праздника в честь духа, а также “ancestor-praying package” — набор подношений на алтарь в храме без личного участия для дистанционного заказа и оплаты. См.: Ying, R.Sh. (2020) “Chinese Temples Go Online”.

15. О цифровой этнографии в Азии см.: Lynn, W. (2020) “From Field to Digital Ethnography: Observing Ritual Transformations in Singapore’s Historic Places of Worship”, *CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore*, 23.06.2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-21/>, accessed on 18.11.2020].

В то же время доступность материала оборачивается его ограниченностью. Мы видим, что электронный формат не сможет в полной мере заменить «поле», поскольку без описания праздника 2018 г. трансляция церемонии 2020 г. не создала бы полного понимания происходящего даже в случае проведения более длительной церемонии. Ведь в кадр попадает *необычное* с точки зрения оператора (речь перед алтарем), а то, что воспринимается *повседневным* (ритуальное омовение рук, выставление подношений на алтари и многое другое), остается за кадром.

Важно и то, что отсутствие контакта с участниками ограничивает понимание их религиозной жизни. Например, в ответ на вопрос о категориях вьетнамских духов информант (оператор трансляции церемонии) рассказал о социальном значении храмов:

Во Вьетнаме говорят: «В молодости заботишься о доме, в старости — об общинах доме и о пагоде». Это значит, что молодых волнуют дела семьи, а пожилых — дела родной общины.

Речь идет о ныне утраченном значении духов — покровительстве общинной жизни во всех ее проявлениях, а не просто местности. Алтари духов устанавливали в общинных домах — местах собраний и принятия важнейших решений общины. Буддийский храм мог находиться на одной территории с общинным домом. В настящее время эта роль общинных домов утрачена, фактически они стали храмами. Тем не менее информант подчеркивает социальное значение почитания духов, оставляя за рамками обсуждения вопросы сверхъестественного и собственных убеждений. Для сравнения отметим, что в 2018 г. информанты неоднократно заявляли нас в чудодейственных качествах Доан Тхыонга и предлагали совершить поклонение его духу.

Кроме того, информанты в интернете — это специальная выборка людей. В большей степени это горожане молодого и среднего возраста, которые традиционно являются менее религиозной группой, чем пожилые люди, которые во вьетнамском интернете почти не представлены.

Таким образом, материалы сети интернет заслуживают пристального внимания (и ситуация всемирного карантина, безусловно, повысила статус интернет-ресурсов как источника антропологического знания), но все же, по нашему убеждению, должны рассматриваться лишь как часть источников исследования культа Доан Тхыонга.

Предок рода или покровитель местности?

Описывая пестрый социальный состав участников праздника в 2018 г., мы говорили, что возникают различные трактовки духа Доан Тхыонга — как предка рода (*tổ họ*) и как покровителя местности (*thành hoàng*). Также мы отмечали значимость феномена паломничества. Карантинные меры внесли изменения в этот порядок вещей.

Прежде всего, с упрощением социального состава участников церемония свелась к поклонению предку рода Доан, а функция покровительства деревенской общине не артикулировалась. Если мы обратимся к теоретической классификации духов, то обнаружим, что категории духов во Вьетнаме социально обусловлены. Приведем таблицу социальных уровней отправления культа духов, составленную О.В. Новаковой со ссылкой на вьетнамского исследователя Чан Данг Шиня (в несколько измененном нами виде)¹⁶:

Уровень	Место отправления	Объекты культа	Отправитель культа
Семья	Домашний алтарь семейных предков	Предки семьи (<i>tổ tiên</i>)	Глава семьи
Род	Храм предков (<i>dền</i>)	Предки рода (<i>tổ họ</i>)	Глава рода, фамильной ветви
Община	Общинный дом (<i>dinh</i>), храм (<i>miếu</i>), пагода (<i>chùa</i>)	Духи-покровители местности (<i>thành hoàng</i>), основатели ремесел (<i>tiên sự</i>)	Глава общины
Государство	Храмы (<i>dền</i>) в честь правителей Хунгов и национальных героев	Мифические правители Хунги, национальные герои	Глава государства или представитель центральной власти

Как мы видим, в теории почитание предков рода и духов-покровителей местности происходит на разных социальных уровнях и даже в разных местах. Однако на праздник в храм Доан Тхыонга

16. См.: Новакова О.В. Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012. С. 88–89.

га в 2018 г. прибывали не только потомки рода Доан, но и многочисленные простые общинники, не являющиеся членами рода. Подношения от простых общинников свидетельствуют о том, что духи поклоняются именно как покровителю местности (как и во всех близлежащих общинных домах, где Доан Тхыонг выступает в этой роли¹⁷). Следовательно, в реальности, за пределами предложенной классификации, граница между интерпретациями духа и трактовками его функций — родовой предок или дух-покровитель местности — весьма условна. Безусловно, размытость границ религиозных феноменов и склонность к синкретизму являются неотъемлемыми свойствами вьетнамской религиозной системы. Показательно также и то, что никто из наших информантов не смог объяснить суть отличия духа Доан Тхыонга, выступающего в роли духа предка рода, от духа Доан Тхыонга, выступающего в качестве покровителя общины.

Переплетение двух трактовок духа, по нашему мнению, обусловлено наличием у них общих черт. Важной особенностью культа стала артикуляция прижизненных заслуг неординарной личности как основания для ее посмертного почитания. Эта особенность отразилась в текстах культа. Сюжет мог быть историческим, псевдоисторическим или мифическим — во всех случаях именно заслуги духа перед той или иной местностью определяли статус духа на алтаре. Именно различные проявления незаурядности Доан Тхыонга, в первую очередь проявления мужества и наличие военных заслуг, подвигов, ассоциируется с посмертной активностью его духа в отношении живых людей в местностях, связанных с его прижизненными действиями.

В ситуации пандемии представление о влиянии духа на жизнь людей актуализировалось, поскольку к духу обратились за покровительством и защитой. В то же время карантинные меры упростили трактовку духа Доан Тхыонга в рассматриваемом нами храме до предка рода. Произошел возврат к некоей идеальной, теоретической модели, описывающей функции духов. В то же время — с ограничением паломничества — за покровительством той или иной местности ее жители стали обращаться в ближайшие общинные дома. Например, один из информантов из рода Доан, участвовавший в церемонии в 2018 г., сообщил, что в период карантина он не смог приехать в провинцию Хайзыонг, поэто-

17. Места почитания Доан Тхыонга указаны на официальном сайте рода Доан [<https://www.doantoc.vn/dhoanthuong>, accessed on 18.11.2020].

му проводил церемонию в ближайшем общинном доме под Ханоем, где Доан Тхыонг почитается в качестве духа-покровителя местности¹⁸. Так, с ограничением паломничества из-за карантина трактовки духа Доан Тхыонга стали более однозначными. Возможно, культ принял свои исходные формы.

Социальные последствия закрытия храмов

Обратившись к правой графе в таблице выше, мы увидим, что правители культа на разных социальных уровнях четко определены, поскольку культ духов во Вьетнаме веками существует без специальных священнослужителей. В общении с потусторонним миром ключевой является идея представительства: глава семьи выступает от своих близких, обращаясь к духам, глава рода — от своих многочисленных родственников, общинный староста и другие уважаемые общинники старшего возраста просят у духа покровительства за всю деревню, а глава государства обращается к духам правителей вьетнамского государства от всего населения страны. В этом сакральном обращении к духам не должно быть посторонних лиц, в особенности в строго регламентированных церемониях на уровне общины и государства. Лишь после официальной церемонии наступает черед народного праздника — уже за пределами храма.

Полевые исследования 2018 г. показали, что в современном Вьетнаме эти традиционные нормы выполняются не столь строго. Нам приходилось видеть, что в церемониях участвуют общинники разного возраста, нарушаются иерархия их расположения в храме. Также в храм допускаются женщины и сторонние наблюдатели (вьетнамские и иностранные исследователи, фотографы, туристы). Один из информантов отметил, что в «святая святых» — задний алтарь — доступ посторонним закрыт, тем более иностранцам, но «по случаю большого праздника» все же показал его. По наблюдению австралийского антрополога П. Макаллистера, в городской среде религиозные церемонии культа духов и вовсе трансформируются во всеобщее празднество: торжества переносятся на вечернее время и отмечаются совместно соседствующими семьями¹⁹.

18. Общинный дом находится в пригороде Ханоя: xã Vĩnh Ngọc, huyện ĐÔng Anh (ch n c u Nh t Tân).

19. McAllister, P. (2014) *The Village in the City: C ng X m ('Hamlet Worship') in H o Ch  Minh City during T t, the Lunar New Year Festival*, pp. 3-16. DORISEA (Dynamics of Religion in Southeast Asia), 11.

Карантин нарушил эту ситуацию, вернув культ духов и в этом аспекте к некоему идеальному состоянию. На церемонии 2020 г. в храме Доан Тхыонга присутствовали всего несколько человек — наиболее уважаемые представители рода Доан старшего возраста. В отсутствие десятков членов рода Доан, многочисленных рядовых общинников, паломников и туристов действие приобрело более интимный характер²⁰. В то же время произошла индивидуализация религиозного переживания для тех представителей рода Доан, кто остался дома и смотрел церемонию в смартфоне. Это разобщение, по-видимому, не слишком комфортно для вьетнамцев, привыкших к постоянному пребыванию в социуме без претензий на какое-либо личное пространство. Можно предположить, что при повторных карантинах или закрытии храмов по каким-либо другим причинам возникнет тенденция к снижению уровня интеграции вьетнамских сообществ.

Для жителей общины Доантхыонг последствия кажутся нам еще более существенными потому, что далеко не везде в сельской местности во Вьетнаме есть интернет и тем более смартфоны, а также потому, что храмовый праздник — яркое событие в разменной деревенской жизни. Отмена такого события чувствительна для местных жителей, особенно в момент тревоги и ощущения необходимости обращения к духам. Кроме того, приостанавливается благотворительность. В храме Доан Тхыонга простым жителям общины предлагали бесплатный чай и концертную программу (на средства рода Доан), а в общинных домах пожилые и бедствующие могут рассчитывать на благотворительный обед (за счет общины). Отсутствие совместных праздников и благотворительности, на наш взгляд, может привести не только к снижению уровня интеграции локального сообщества, но и к социальному напряжению.

Что касается положения храма Доан Тхыонга и других культовых мест в период закрытия, то карантинные меры означают не только

20. Андреа Лаузер считает весьма условным разделении людей, приезжающих во вьетнамские культовые места издалека, на паломников и туристов. Большинство туристов, посещая такие места, совершают ритуалы и таким образом приближаются к паломникам, притом что многие храмы обладают обширной туристической инфраструктурой для приема паломников. См.: Lauser, A. (2016) “Pilgrimage Between Religious Resurgence, Cultural Nationalism and Touristic Heritage in Contemporary Vietnam”, in M. Dickhardt, A. Lauser (eds) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*, pp. 149–183. Boston: Brill. Series: Social Sciences in Asia.

ко отдаление людей от сакрального пространства, но и потерю важного источника финансирования храмов — пожертвований.

Духи, защитившие от эпидемии

По представлениям вьетнамцев, духи, получив подношения, должны защищать от бедствий, в том числе от эпидемий. Это представление отражено в императорских указах о духах, которые издавались в XVI — начале XX в. Эти указы предписывали тому или иному духу покровительствовать местности, а ее жителям — поклоняться духу во избежание неурожаев, наводнений, эпидемий. В те времена причины бедствий искали в утрате покровительства духов или в недостаточном количестве подношений духам²¹. В 90-е годы XX в., после нескольких десятилетий антирелигиозной политики, вьетнамцы продолжали верить в то, что их беды (и даже войны) могут быть связаны с местью духов, вызванной длительным отсутствием почитания. Резкий рост благосостояния связывался с восстановлением храмов и церемоний, поскольку духи-покровители местности и уж тем более духи предков рода понимаются в целом как доброжелательные²². Как же понимается «эффективность» духов в ситуации пандемии COVID-19?

Благодаря быстро принятым карантинным мерам, эпидемия не затронула Вьетнам. С января до конца апреля было выявлено менее 300 случаев заражения (все они были завозными) при отсутствии летальных исходов. В течение всего 2020 г. ситуация оставалась стабильной: за год было зарегистрировано всего 1474 случаев заражения и 35 смертей. Такая ситуация дает полное основание вьетнамцам быть уверенными в «эффективности» покровительства духов. Кроме того, ощущается острые необходимость выполнения ритуалов перед алтарями даже в периоды строгой социальной изоляции. Схожая ситуация сложилась на Тайване, где благодаря вовремя закрытым границам удалось избежать не только эпидемии, но и карантинов. При этом эффективными были признаны не только административные меры,

21. Местные элиты нередко перекладывали ответственность за бедствия на духов и даже могли наказать статую духа (понизить в ранге или высечь). См. подробнее: Dyt, K. (2015) “Calling for Wind and Rain Rituals: Environment, Emotion, and Governance in Nguyễn Vietnam, 1802–1883”, *Journal of Vietnamese Studies* 10(2): 1–42.

22. Malarney, S.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, p. 93. Honolulu: University of Hawai'i Press.

но и ритуалы против заражения инфекцией COVID-19, проведенные в рамках медиумных сеансов²³.

Заключение

С изменением ритма жизни во время пандемии изменились и религиозные практики людей, в том числе и во Вьетнаме. Сопоставление двух праздников поминования духа Доан Тхыонга — обычного праздника в 2018 г. и прошедшего в разгар карантина в апреле 2020 г. — показывает, как трансформировались форма и содержание культа.

С закрытием храмов и пребыванием людей дома оказался вос требованным формат онлайн-трансляций храмовых церемоний и онлайн-коммуникации последователей культа. Однако в силу ограниченного доступа в интернет в сельской местности не всем вьетнамцам этот формат оказался удобен. Кроме того, праздник в честь духа в деревенском храме (наиболее массовое деревенское мероприятие) был сведен к короткой церемонии, проведенной всего несколькими потомками рода Доан. С одной стороны, это может снизить степень интеграции локального сообщества, а также исключает из религиозных практик паломников, что, в частности, приводит к уменьшению пожертвований. С другой стороны, ограничительные меры приблизили церемонию к ее традиционному виду: из участия в ритуалах были исключены простые общинники, женщины, туристы, в то время как члены рода Доан выполняли предписанную им традицией роль представителей рода в коммуникации с духами. В то же время, с упрощением социального состава участников праздника, упростилась трактовка функций духа Доан Тхыонга: доминировала роль покровителя рода Доан, а не роль духа местности.

На наш взгляд важно, что, несмотря на карантинные ограничения, церемонии все же продолжились, духи получили подношения. По убеждениям вьетнамцев, в ответ на подношения духи должны оказывать покровительство и защищать людей от бедствий (в том числе эпидемий), тогда как голодные духи способны мстить и насылать несчастья. В условиях тревоги и неопределенности во время пандемии COVID-19 обращение к духам оказалось

23. См.: Graham, F. (2020) “Lingji: A religious response to COVID-19 from Taiwan”, *CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore*, 4.06.2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-12/>, accessed on 18.11.2020].

особенно актуальным. И поскольку Вьетнаму удалось избежать серьезных вспышек инфекции, защита духов выглядит вполне «эффективной».

Таковы выводы, которые могут быть сделаны дистанционно, путем критической оценки онлайн-материалов, через призму восприятия ситуации теми последователями культа Доан Тхыонга, кто активно пользуется интернетом. С уверенностью можно сказать, что в дальнейшем — в условиях карантинных ограничений или с возвратом к обычной жизни — исследовательское поле цифровой антропологии будет только расширяться. Но лишь с открытием границ и возобновлением традиционных полевых исследований возможен всесторонний анализ того или иного кейса в религиозной ситуации во Вьетнаме, в том числе и культа Доан Тхыонга.

Библиография / References

- Гордиенко Е.В. Повествования о вьетнамских духах-хранителях общин (тханты) как исторический источник: проблемы интерпретации // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Том II. М.: ИВ РАН, 2018. С. 94-108.
- Мифы и предания Вьетнама / Пер. Е.Ю. Кнорозовой. СПб: Петербургское Востоковедение, 2000.
- Новакова О.В. Крест и Дракон: у истоков вьетнамской католической церкви (XVI–XVII века). М., 2012.
- Ты Тхи Лоан. Культура населения прибрежных и островных территорий северо-востока Вьетнама. М.: Форум, 2019.
- Cadière, L. (1992) *Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens*. Tôme I, p. 6. Paris: L'École Française d'Extrême Orient.
- Đoàn, Duy Thành, Đoàn, Quang Hợp (eds) (2019) *Sử họ Đoàn Việt Nam* [History of the Doan family in Vietnam], tr. 51–55. Hà Nội: NXB Thông Tin và Truyền Thông (ICPublisher).
- Dyt, K. (2015) “Calling for Wind and Rain Rituals: Environment, Emotion, and Governance in Ngụy Việt Vietnam, 1802–1883”, *Journal of Vietnamese Studies* 10(2): 1–42.
- Gordienko, E.V. (2018) “Povestvovaniia o v'etnamskikh dukhakh-khraniteliakh obshchin (tkhantyt') kak istoricheskii istochnik: problemy interpretatsii” [Stories of Vietnamese tutelary deities of villages (thôn tích) as historical source: the problems of interpretation], in *Trudy Instituta vostokovedeniia RAN. Vyp. 14: Pis'mennye pamiatniki Vostoka: Problemy perevoda i interpretatsii*. Tom II, s. 94–108. M.: IV RAN.
- Graham, F. (2020) “Lingji: A religious response to COVID-19 from Taiwan”, *CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore*, 4.06.2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-12/>, accessed on 18.11.2020].

- Knozorova, E.Iu. (ed.) (2000) *Mify i predaniia V'etnama* [Myths and legends of Vietnam]. SPb: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Lauser, A. (2016) "Pilgrimage Between Religious Resurgence, Cultural Nationalism and Touristic Heritage in Contemporary Vietnam", in M. Dickhardt, A. Lauser (eds) *Religion, place and modernity. Spatial articulation in Southeast Asia and East Asia*, pp. 149–183. Boston: Brill. Series: Social sciences in Asia.
- Lynn, W. (2020) "From Field to Digital Ethnography: Observing Ritual Transformations in Singapore's Historic Places of Worship", *CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore*, 23.06.2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-21/>], accessed on 18.11.2020].
- Malarney, S.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, p. 93. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Malarney, S.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- McAllister, P. (2014) *The Village in the City: Cúng Xóm ('Hamlet Worship') in Hồ Chí Minh City during Tết, the Lunar New Year Festival*, pp. 3–16. DORISEA (Dynamics of Religion in Southeast Asia).
- Nguyễn, Vinh Phúc, Nguyễn, Duy Hinh (2009) *Các Thành hoàng và tín ngưỡng Thăng Long* [Patron spirits and beliefs of Thanglong – Hanoi]. Hà Nội, Lao động. Tr. 186–202.
- Novakova, O.V. (2012) *Krest i Drakon: u istokov v'etnamskoj katolicheskoi tserkvi (XVI–XVII veka)* [Cross and Dragon: at the source of the Vietnamese Catholic Church (the 16th–17th centuries)]. M.: Kliuch-S.
- Ty Thi Loan (2019) *Kul'tura naseleniâ pribrezhnykh i ostrovnykh territorij severo-vostočnoj V'etnama* [The culture of the population of coastal and island territories of northeast Vietnam]. M.: Forum.
- Ying Ruo Show. *Chinese Temples Go Online* [<https://ari.nus.edu.sg/20331-13/>], accessed on 18.11.2020].
- Ying, R.Sh. (2020) "Chinese Temples Go Online", *CoronAsur: Religion and COVID-19. Research blog on the official website of Asia Research Institute of National University of Singapore*, 18 May 2020 [<https://ari.nus.edu.sg/20331-13/>], accessed on 18.11.2020].



Введение в тематическую подборку

НЕМАЛОВАЖНОЙ задачей журнала является информирование читателей о том, как взаимодействует государство с теми или иными религиозными направлениями и группами, как вырабатывается политика по этим вопросам и к каким последствиям она может привести. В данном номине предметом анализа стали новации в политике Франции в отношении исламистов — радикальной части исламских сообществ, со стороны которой европейские политики видят угрозу не только терроризма, но и так называемого «исламистского сепаратизма». Речь идет о формировании «параллельного общества», живущего по своим нормам и правилам и не разделяющего базовые европейские ценности. Дискуссии вокруг нового французского законодательства поднимают столь серьезные вопросы европейской политики в отношении адаптации мусульман (в первую очередь мигрантов и их потомков) к во многом институционально чуждой социальной среде, а также противоречий и сложностей данного процесса, что мы решили посвятить им целый блок материалов. Часть из них носит информационный, часть — аналитический характер.

Подборка материалов начинается с анализа тех идеологических конструктов, которые были положены в основу нового французского законодательства, отражающего общеевропейские тренды в данной сфере. Они базируются в первую очередь на определенных направлениях академических исследований по проблемам ценностей и радикализации. Однако в статье Ирины Стародубровской, открывающей данный блок, демонстрируется, что положенные в основу современной политики идеи на настоящий момент являются далеко не доминирующими в академическом дискурсе, а из альтернативных подходов вытекает программа действий, существенно отличающаяся от реализуемой в рамках французского законодательства.

Следующая статья, написанная Даниилом Ситкевичем, погружает читателя в контекст французских дискуссий вокруг принятого законодательства. В ней отражены позиции по проблемам «исламистского сепаратизма» в официальных документах и выступлениях французских политических лидеров, прослежена эволюция взглядов на значимость этой проблемы и влияние различных политических сил на содержание итоговых документов. Читатель может также сам ознакомиться с содержанием данных документов — в приложении к статье представлены переводы официальных кратких версий проекта Закона, укрепляющего уважение к принципам Республики, и доклада комиссии французского Сената «Исламистский радикализм: встретить лицом к лицу и бороться с ним вместе», а также Хартии принципов ислама во Франции.

Завершает данную подборку материалов круглый стол, в рамках которого эксперты, придерживающиеся разных взглядов, дают свою оценку ситуации с адаптацией мусульман в Европе, последствий нового французского законодательства, а также предлагают альтернативные варианты политики. Острота дискуссии демонстрирует, что данные проблемы далеки от своего разрешения и требуют неослабного внимания академического сообщества и политического истеблишмента. Ее содержание также позволяет сделать вывод, что рассматриваемые вопросы не менее актуальны для России, чем для Европы в целом и Франции в частности.

И. Стародубровская

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ

Европа и мусульмане: обоснование альтернативных вариантов политики

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-146-174>

Irina Starodubrovskaya

Europe and the Muslims: Debating the Foundations of State Policy

Irina Starodubrovskaya — Gaidar Institute for Economic Policy; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). irinavstar@gmail.com

This article discusses theoretical issues behind the current shift in the policy of European states towards Islamic communities. The shift is driven by the idea that the values of political Islam are incompatible with Western values; that the main driver behind radicalization is ideology and that even non-violent Islamists gradually prepare the Muslim youth to embracing violence. Based on current academic discussions as well as the results of the author's own research, the author concludes that the opponents of these ideas have serious counter-arguments. In their views, radicalization can be explained by a wide range of different factors. Violent and non-violent Islamists compete for the audience, and therefore, not only can non-violent Islamists embrace jihadist views but also, vice versa, some jihadists can change their position to non-violence. Moreover, Muslim values, as well as those of the Islamists, are not necessarily antagonistic in all their aspects with the values of Western democracies. Various theoretical approaches form the basis for an alternative program of practical measures that could be implemented in the future.

Keywords: Islam, Islamism, values, radicalization, extremism, jihadists, violence, jihadism.

Статья отражает результаты исследования, выполненного в рамках НИР госзадания РАНХиГС.

ВПОСЛЕДНЕЕ время в Европе активно обсуждается феномен «исламистского сепаратизма»: у европейской общественности и политиков складывается впечатление, что внутри их государств строится параллельный мир, основанный на иных нормах, ценностях и образе жизни. И этот мир способен разрушить изнутри целостность нации, подорвать свойственный ей ценностной базис, привести к конфликтам и насилию. В качестве основной угрозы рассматривается именно «исламизм». Этот термин не имеет четкого и однозначного определения¹, но в данном контексте речь идет преимущественно о политическом исламе — различных исламских течениях и группах («Братья-мусульманах» в первую очередь), стремящихся участвовать в политической деятельности с целью преобразования общества на основе исламских норм, введения законов шариата. Их влияние на мусульманские сообщества объявляется важнейшим фактором существующих проблем с интеграцией мигрантов из мусульманских стран в Европе.

В попытках противостоять этим процессам европейские страны ищут новые подходы, пытаются применять различные варианты политики. Сейчас в центре дискуссий находятся новации, вносимые во французское законодательство. Однако, судя по всему, Францией дело не ограничится, политику будут менять и другие европейские страны. Здесь можно выделить несколько причин. Во-первых, это конъюнктурно-политические мотивы: рост популярности правых взглядов заставляет политических деятелей, ориентируясь на свой избирательный округ, высказывать соответствующие идеи и вносить изменения в политику. Во-вторых, это реакция на неспособность европейских стран справиться с проблемой религиозно мотивированного насилия: пока не нашлось противоядия против террористических актов, связанных в общественном сознании с радикальными интерпретациями ислама, и это заставляет государства «играть мускулами» и ужесточать механизмы противодействия.

1. Иногда под исламизмом подразумевают все фундаменталистские течения ислама. Более популярное определение этого термина сводит его к политическому исламу. Однако и в этом случае в данное понятие могут включаться, а могут и не включаться сторонники насилия — джихадисты. В любом случае речь идет о тех течениях, чей социальный идеал, ориентирующийся на установление исламского правления, основанного на законах шариата, принципиально отличается от мейнстрима европейского общества, то есть о радикалах.

Однако в данной статье речь пойдет несколько о другом. Здесь в центре внимания будут теоретические концепты, положенные в основу политических сдвигов, свидетелями которых мы сейчас являемся. Анализ данных концептов позволит ответить на два основных исследовательских вопроса. Во-первых, оценить тот комплекс идей, на которых базируются принимаемые в европейских странах политические решения в отношении мусульман, с точки зрения их соответствия современным академическим дискурсам, а также результатам полевых исследований исламских сообществ. Во-вторых, охарактеризовать альтернативные подходы к формированию политики в данной сфере и те взгляды, которые лежат в их основе.

Наряду с исследованием основных тенденций в академической науке, которые можно наблюдать в отношении вышеозначенных тем, в анализе будут учитываться результаты многолетних исследований радикальных исламских сообществ, которые автор настоящей статьи проводила на Северном Кавказе. В пользу использования данного материала можно привести два основных аргумента.

Во-первых, современный ислам, и особенно фундаменталистский ислам, глобален. Его повестка не замыкается в рамках тех или иных регионов. Характерные для него дискурсы и ориентиры складываются под влиянием международно признанных исламских авторитетов. Спрашивая у мусульман на Северном Кавказе, откуда они получают информацию о правильном с точки зрения религии решении того или иного вопроса, вполне можно услышать в ответ, что они обращаются напрямую в Аль-Азхар или в университет Медины.

Во-вторых, социальные условия функционирования исламских сообществ на Северном Кавказе имеют немало общего с европейскими. И в том, и в другом случае мусульмане существуют в рамках государства и общества, основанного на светских ценностях, и могут использовать исламское регулирование лишь в рамках отдельных групп. На первый взгляд кажется, что есть принципиальное различие — в Европе мусульмане в первую очередь являются мигрантами и потомками мигрантов, тогда как на Северном Кавказе это местное население. Однако это не совсем так. Для постсоветского Северного Кавказа характерны масштабные урбанизационные процессы. Местное население, ранее проживавшее в сельской местности, массово устремилось в города, которые в советское время были для них труднодоступны (урбанизация

осознанно тормозилась, создавались административные барьеры, в частности сложности с пропиской). Поэтому такие проблемы, как адаптация к непривычной социальной среде, разрыв с традиционными ценностями, межпоколенческий конфликт актуальны для Северного Кавказа, возможно, не меньше, чем для Европы.

Тем самым, хотя условия жизнедеятельности северокавказских мусульман и динамика исламских сообществ в этом регионе не могут быть автоматически перенесены на европейские реалии, они могут быть достаточно информативны для понимания процессов, происходящих в современном исламе в целом, а также взаимосвязи различных факторов, определяющих позиционирование мусульман.

«Антиисламистский манифест»

Если в первую очередь ставить вопрос о теоретических основах выбора европейской политики в отношении исламских сообществ, начинать нужно не с сегодняшних сдвигов, а с того момента, когда соответствующая идеология была провозглашена и получила концептуальное обоснование. Наиболее ярким событием с этой точки зрения являлась так называемая «Мюнхенская речь» Дэвида Кэмерона — выступление британского премьер-министра в феврале 2011 года на 47-й Мюнхенской конференции по безопасности². И хотя с тех пор прошло уже десять лет, преемственность принимаемых в настоящее время решений с высказанными в Мюнхенской речи положениями достаточно очевидна.

Итак, о чём говорил Дэвид Кэмерон в своем знаменитом выступлении? Кратко остановимся на основных его моментах.

Кэмерон связывает угрозу терроризма в европейских странах с молодыми людьми, которые, следуя, с его точки зрения, совершенно искаженной, извращенной интерпретации ислама, готовы взрывать себя и убивать своих сограждан. То есть истоки проблемы безопасности европейских стран он видит в идеологии исламистского экстремизма³. Британский премьер подробно

2. Cameron, J. (2011) “PM’s speech at Munich Security Conference”, *UK Government*, 05.02.2011 [<https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference>, accessed on 14.03.2021].
3. Использование термина «экстремизм» и его соотношение с термином «радикализм» нуждаются в определенных пояснениях. В науке сейчас уже практически общепризнано, что радикализм — понятие относительное и означает резкое отличие от образа мыслей и действий, принятых в том или ином обществе. Тем са-

останавливается на этой проблеме. С одной стороны, он отделяет исламизм от ислама — мировой религии, которой более миллиарда человек следуют искренне и миролюбиво. И только меньшинство исламистских экстремистов стремится установить порядки, основанные полностью на исламских принципах и на главенстве шариатских законов. Таким образом, он отделяет свою позицию от сторонников правых взглядов, которые не видят разницы между исламом и исламизмом и потому проповедуют столкновение цивилизаций и исламофобию. С другой стороны, он дистанцируется и от левых, которые сводят суть проблемы к тем обидам, несправедливостям и поводам для недовольства мусульман, которые провоцирует Запад, — нищете, воспринимаемой как антиисламская внешней политике и т.п. Кэмерон не отрицает того, что нужно искать решение этих проблем, но не видит в этом лекарство от терроризма, причины которого, по его мнению, именно в существовании экстремистской идеологии.

Но можно ли ограничиться противодействием лишь тем, кто проповедует насилие? В речи утверждается, что такого подхода совершенно недостаточно. Кэмерон видит опасность и в тех, кто против насилия, но при этом разделяет такие элементы экстремистского восприятия мира, как враждебность в отношении западной демократии и либеральных ценностей. Он рассматривает радикализацию как поступательный процесс и приводит свидетельства того, что многие террористы изначально находились под влиянием так называемых «ненасильственных экстремистов», что способствовало их последующему восприятию идеологии насилия. А идею о том, что «ненасильственные экстремисты» помогают удерживать уязвимую к радикализму молодежь от насильственных действий, Кэмерон просто объявляет бредовой и вздорной. Для него «ненасильственные экстремисты» однозначно являются частью проблемы, а не решения.

Привлекательность экстремистской идеологии связывается Кэмероном с вопросами идентичности. Молодым людям слож-

мым то, что в одном обществе может считаться радикализмом, в другом вполне вписывается в мейнстрим. Более того, многие эксперты обращают внимание на то, что радикалы играли ключевую роль в возникновении западных демократий. Термин «экстремизм» нередко используется для того, чтобы отделить «плохого» радикала — придерживающегося авторитарных взглядов, не признающего равенство всех людей — от «хорошего» радикала, отличающегося широтой мысли и либеральными ценностями (см., например: Schmid, A.P. (2013) *Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review. Research Paper*. The Hague: ICCT).

но идентифицировать себя с традиционным исламом отцов, поскольку эти традиции плохо совместимы с жизнью в современном западном мире. Но при этом им трудно ассоциировать себя и с Британией, поскольку Британия позволила ослабнуть своей коллективной идентичности и не смогла сформировать образ такого общества, к которому они хотели бы принадлежать. Кэмерон обвиняет в этом политику мультикультурализма, которая стимулировала раздельное существование разных культур и мирилась с сегрегированными сообществами, действия которых полностью противоречили западным ценностям (например, допустимость насильтственных браков). В результате, по его мнению, молодые мусульмане чувствуют себя оторванными от корней своих традиций. А поиск того, к чему можно принадлежать и во что можно верить, делает их более восприимчивыми к экстремистской идеологии. Этим пользуются возглавляемые молодыми, динамичными лидерами группы и организации, которые продвигают «сепаратизм», поощряя мусульман самоопределяться исключительно в терминах своей религии. Сети контактов в рамках подобных сообществ порождают ощущение общности, которое социум в целом оказывается неспособным обеспечить.

Что же предлагается в качестве противоядия? В речи представлены две группы взаимосвязанных мер.

Во-первых, вместо того, чтобы игнорировать экстремистские идеологии, власти и общество должны противостоять любым их формам. Экстремисты, какими бы они ни были — поддерживающими или не поддерживающими насилие — не должны иметь шансов на успех. Соответствие либеральным ценностям объявляется тем основным критерием, на основе которого государство отбирает партнеров среди мусульманских организаций. Кэмерон даже приводит конкретный перечень подобных критерий. Согласны ли эти организации с универсальными правами человека, включая права женщин и людей других вероисповеданий? Верят ли они в равенство всех перед законом? Разделяют ли они идеи демократии и права людей избирать собственные правительства? Способствуют ли они интеграции или сепаратизму? Те, кто оказываются не способными пройти соответствующий тест, фактически воспринимаются как находящиеся по другую сторону баррикад. Соответственно, они не должны получать публичного финансирования, возможности озвучивать собственные взгляды на официальных встречах, пропагандировать свои идеи в университетских кампусах и т.п.

Во-вторых, вместо того, чтобы стимулировать людей разных культур жить врозь, должно быть предложено ясное понимание общей национальной идентичности, открытой для всех. В связи с этим Кэмерон вводит эффектный термин «мускулистый либерализм» (*«muscular liberalism»*), противопоставляя его пассивно толерантному обществу, нейтральному к ценностной дифференциации и не интересующемуся, что происходит с человеком, если он не нарушает закон. Истинно либеральное государство, по его мнению, должно активно продвигать свои ценности — свободу слова, свободу совести, демократию, верховенство закона, равные права независимо от расы, гендера и сексуальности, — давая понять своим гражданам, что именно это определяет «нас» как общество, и, чтобы принадлежать к нему, необходимо в это верить. В рамках общей системы базовых ценностей есть место разнообразию, локальной идентичности, гордости за свой этнос и религию. Но именно ценностная общность обеспечивает то, что определяет принадлежность к стране и реальную сплоченность.

Я не случайно столь подробно остановилась на этом уже достаточно давнем выступлении британского премьер-министра. Собственно, здесь абсолютно четко изложены те основополагающие идеи, которые подпитывают современную европейскую политику: источник террористической угрозы видится в искаженной интерпретации ислама, а именно в исламистской идеологии; приоритет исламской идентичности воспринимается как проявление сепаратизма, подрывающего единство европейских наций; провозглашается опасность со стороны не только тех исламистов, которые пропагандируют и практикуют насилие, но и вообще всех, кто не разделяет базовые западные ценности; активная позиция в защите либерализма от подрывного влияния объявляется неотложной задачей государства. Такая однозначная постановка вопроса позволяет нам выделить и рассмотреть основные теоретические проблемы, определенная интерпретация которых послужила основой для подобной программы. Я бы хотела остановиться на трех из них, которые мне представляются ключевыми:

- Чем определяется процесс радикализации?
- Как строятся отношения между сторонниками и противниками насилия среди исламистов?
- Как соотносятся ценности мусульман и их различных групп с западными ценностями?

Истоки радикализации

Теория радикализации появилась относительно недавно — в середине 2000-х годов — как реакция на крупные террористические акты в США и Европе и понимание недостаточности чисто силовых мер «войны с террором». До этого аналогичные проблемы изучались в рамках исследования «глубинных корней терроризма», где проблемы так называемого «исламского терроризма» не выделялись в качестве самостоятельной темы. Теперь же они оказались в центре научного внимания. Необходимо отметить, что под «зонтиком» радикализации объединено множество разнообразных теорий и подходов, относящихся к разным научным дисциплинам, основанных на разных методологических принципах и теоретических моделях. Тем не менее, в академической среде и в общественном сознании она ассоциируется в первую очередь с определенным набором базовых положений, которые и определили основанную на них программу действий.

Центральным среди этих положений является тезис о том, что основную причину радикализации необходимо искать в идеологии. «Что мотивирует молодых мужчин и женщин, рожденных либо живущих на Западе, осуществлять “автономный джихад” с помощью актов терроризма против принявших их стран? Ответ: идеология»⁴. Даниэль Кохлер, например, видит два последствия радикальной идеологической индоктринации. С одной стороны, происходит «деплюрализация» — господство одного некритически воспринимаемого взгляда на мир и отрицание любых альтернатив, с другой — завышение неотложности решения тех вопросов, которые в рамках идеологии рассматриваются как центральные. Соответственно, по итогам радикализации решают только одну проблему, затмевающую по важности все другие, только одно жизнеспособное решение и одно идеальное представление о будущем. Применительно к исламу, по мнению автора, это может выглядеть следующим образом: проблема — глобальное угнетение мусульман; решение — насилиственный джихад как индивидуальный долг; будущее — восстановление халифата⁵.

4. Silber, M.D., Bhatt, A. (2007) *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, p. 16. N. Y.: New York City Police Department.

5. См.: Koehler, D. (2017) *Understanding Deradicalization. Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London and N.Y.: Routledge.

Поскольку в качестве идеологической основы радикализации рассматривались в первую очередь определенные интерпретации ислама, вопросы связи этих интерпретаций с сутью ислама как мировой религии также заняли немалое место в дискуссии. Что такое радикальный ислам — отражение сути ислама, его искаженное восприятие или просто политическая идеология, прикрывающаяся исламом и эксплуатирующая авторитет религии в целях политической мобилизации?⁶ Необходимо отметить, что далеко не все участники подобных дискуссий понимали, как на самом деле устроен ислам, осознавали его фрагментированный характер и отсутствие ортодоксии в привычном для Европы значении, в результате чего для них во многом было характерно «перенесение на ислам понятий, выработанных в иной (неисламской) культурной среде и предназначенных для концептуального освоения иной религии (христианства)»⁷.

Собственно, как в речи Дэвида Кэмерона, так и в представлениях современных европейских политиков мы видим позицию, очень близкую к изложенной выше: искаженное исламистами понимание ислама ведет к радикализации и насилию. Между тем для современных социальных наук подобное понимание радикализации в общем-то уже можно считать пройденным этапом. Его критика шла по двум основным направлениям.

С одной стороны, аргументировалось, что утверждение о наличии прямой связи между идеями и поведением не соответствует действительности, и идеологическая радикализация далеко не во всех случаях ведет к насильственным действиям. «Десять лет практики контртерроризма научили нас, что многие люди говорят очень жестокие вещи, но у совсем немногих это сопровождается насильственными действиями»⁸. Разделение идеологической и поведенческой радикализации является практически общим местом в современных теориях. Однако до сих пор

6. Обзор подобных дискуссий см., например, в: Пайн Э.А. Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // Общественные науки и современность. 2016. № 5 [<http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20%D0%9F%D0%9B%D8%BD.pdf>, доступ от 14.03.2021].
7. Игнатенко А. Расколотая умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5 [<https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya>, доступ от 14.03.2021].
8. Sageman, M. (2016) “The Turn to Political Violence in the West”, in R. Coolsaet (ed.) *Jihadi Terrorism and the Radicalization Challenge: European and American Experiences*, p. 117. London and New York: Routledge. 2nd edition.

не предложено серьезных объяснений того, как эти два процесса связаны между собой⁹.

С другой стороны, предлагались альтернативные — помимо идеологии — объяснения вовлеченности в насильственные действия. Наиболее очевидным «конкурентом» здесь выступали социальные связи. «Ведь они почти никогда не убивают и не умирают ради одной только цели, они делают это ради друг друга: ради своей группы, чья цель объединяет генетически чуждых друг другу людей в воображаемую семью — братство, отчество, родину, дом, тотем или племя»¹⁰. Личные отношения, социальные сети, динамика взаимодействия в малых группах — все это, по мнению ряда ключевых исследователей, «предшествует любой идеологической приверженности»¹¹. Сейчас эксперты вообще признают широкий круг возможных причин поведенческой радикализации у тех, кто индифферентен к идеологическим ориентирам или кому они даже не симпатичны — материальные стимулы, чувство принадлежности, поиск приключений, статус. Либо их просто могут заставить принимать участие в насильственных действиях¹².

Даже само представление о существовании некоей однозначной религиозной идеологии, на которую опираются сторонники насильственных действий, ставится под сомнение. Так, Марк Сейджман утверждает, что идеология тех или иных джихадистских групп обычно вырастает из групповых дискуссий и отражает особенности как их местной ситуации, так и положения мусульман в других странах. Хотя в процессе ее формирования происходит заимствование элементов более формальных представлений, с которыми члены группы сталкивались в интернете, на лекци-

9. Так, например, МакКоли и Москаленко, которые ранее предлагали рассматривать радикализацию как движение от основания пирамиды, где сосредоточены те, кто разделяют объявляемые террористами цели, к ее вершине, теперь просто говорят о двух подобных пирамидах — отдельно об идеологической радикализации, отдельно — о поведенческой (см.: McCauley, C., Moskalenko, S. (2008) “Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism”, *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433; McCauley, C., Moskalenko, S. (2017) “Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model”, *American Psychologist* 72(3): 205–216).
10. Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера Пресс, 2016. С. 51.
11. Sageman, M. (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, p. 70. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
12. См., например: Khalil, J., Horgan, J., Zeuthen, M. (2019) “The Attitudes-Behaviors Corrective (ABC) Model of Violent Extremism”, *Terrorism and Political Violence* [<https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1699793>].

ях, проповедях или в литературе, подобная идеология достаточно динамична и далеко не во всем совпадает у различных групп¹³.

Исходя из подобной логики, далеко не все эксперты готовы обсуждать, насколько «правильным» или «неправильным» исламом оперируют радикалы, продвигая свои идеи. «Что ислам говорит о том, о сем? Я не намерен вдаваться в бесплодные дебаты. Священная книга — не кодекс Наполеона и не страховой полис, где все расписано в недвусмысленных терминах. Она по определению неоднозначна и служит предметом споров и интерпретаций. Если люди до сих пор спорят о том, что на самом деле говорит Коран, значит, на самом деле никто этого не знает. ... Подлинно ключевой вопрос не в том, о чем говорит Коран, а в том, что говорят мусульмане по поводу того, о чем говорится в Коране»¹⁴. Для автора этого высказывания — известного французского специалиста по современному исламу Оливье Руа — мы являемся свидетелями в первую очередь не радикализации ислама, а исламизации протеста¹⁵. Он также подчеркивает коренящиеся в молодежных субкультурах факторы радикализации, определяя джихадизм как «молодежное движение, которое не только складывается независимо от религии и культуры отцов, но и коренится в более широкой молодежной культуре»¹⁶.

13. См.: Sageman, M. “The Turn to Political Violence in the West”.

14. Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018. С. 17.

15. Дихотомия — радикализация ислама или исламизация протеста — привлекла большое внимание исследователей. Марк Юргенмайер отмечает, например, что религиозно мотивированное насилие может провоцироваться представлениями об участии в глобальной («космической») войне на стороне добра, свойственными всем религиям. «В контексте космической войны, праведники оказываются призванными на службу как солдаты и происходят великие столкновения, в которых гибнут нон-комбатанты. Но в конце концов праведники побеждают, поскольку космическая война — это, по сути, божественная война. А Бог не может проиграть». Однако при этом он отмечает, что столь мощное представление о космической войне возникает на основе реальных социальных и политических проблем, которые ощущают на себе большие массы людей и которые их возмущают. «Это недовольство не носит религиозного характера. Оно не направлено на религиозные различия либо вопросы доктрины и веры. Это проблемы социальной идентичности и реального участия в общественной жизни, которые в другом контексте выражались бы через марксизм или национализм» (Juergensmeyer, M. (2020) “Does Religion Cause Terrorism?”, *Terrorism: Its Past, Present & Future Study, A Special Issue to Commemorate CSTPV at 25. Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 1(1): 64.).

16. Руа О. Новые джихадисты — кто они? // The Guardian. 13.04.2017 [https://inosmi.ru/politic/20170424/239193852.html, доступ от 14.03.2021].

В целом можно сказать, что современные теории радикализации стали более сложными и эклектичными. Они уже не стремятся найти единый универсальный источник радикализации и, хотя идеология заняла свое место в качестве одной из значимых причин данного процесса, наряду с ней обычно речь идет о социальных связях, а иногда и о более разнообразном наборе факторов. Однако в более широкой академической среде, в общественном мнении и в политическом истеблишменте ранние, упрощенные теории радикализации до сих пор пользуются немалым влиянием.

Конвейер или огненный барьер?

Именно это метафорическое противопоставление часто используется в академической литературе, когда речь идет о роли тех радикалов, которые отрицают применение насилия, в процессах радикализации. Сторонники «конвейера» считают, что те, кто придерживается экстремистских взглядов, но отрицает насилие, способствуют восприятию своими адептами джихадистских идей, подготавливая их идеологически и морально. Сторонники «огненного барьера», напротив, утверждают, что радикализация в рамках исламистской идеологии, отрицающей насилие, становится препятствием для перехода на позиции джихадистов. Попробуем понять логику одной и другой позиции.

Ключевым аргументом в пользу «конвейера» является тот широко известный факт, что многие террористы изначально состояли в более умеренных салафитских и исламистских организациях¹⁷, а затем перешли на джихадистские позиции. На это ссылаются практически все сторонники данного подхода, анализируя биографии террористов. Кроме того, утверждается, что взгляды умеренных — это не отрицание насилия в принципе, а чисто тактическое нежелание использовать его в сложившихся условиях, и те, кто призывают к ненасилию сегодня, могут взяться за оружие завтра, если ситуация изменится. Поэтому за-

17. Термин «умеренные» также нуждается в пояснении. На Западе сейчас под умеренными часто подразумеваются тех сторонников ислама, которые разделяют европейские ценности. Применительно к исламским радикалам, которые не поддерживают насилие, более распространен термин “non-violent” — «ненасильственные». Однако этот термин плохо переводится на русский язык, а в русскоязычной литературе использование термина «умеренные» как эквивалента «ненасильственного радикала» нашло широкое распространение. Так что здесь термин «умеренные» используется именно в этом значении.

падные правительства не должны рассматривать умеренных как партнеров — это лишь «подогреет аппетиты экстремистов выдвигать все новые требования к либеральным демократиям, якобы от имени группы, представителями которой они требуют себя признать, но на самом деле продвигая собственную скрытую повестку, используя свободу слова, свободу вероисповедания и свободу собраний в демократических обществах в качестве инструмента для усиления своего влияния в мусульманских сообществах и западных странах»¹⁸.

Однако результаты проводимых по данному вопросу исследований далеко не во всем подтверждают подобный диагноз. Так, Марк Линч, проанализировав идеологии и взаимоотношения между «Братьями-мусульманами» и «Аль-Каидой»¹⁹, делает вывод, что их расхождения выходят далеко за рамки тактических вопросов. Представляемые ими позиции «воплощают совершенно различные взгляды на идеал исламского государства и на отношения между движением и обществом»²⁰. Прагматизм «Братьев-мусульман» противостоит жесткости религиозной идеологии салафитов-джихадистов. Он признает, что результаты его анализа неоднозначны, «однако в целом подтверждают гипотезу огненного барьера»²¹.

Еще более серьезные аргументы, отвергающие идею «конвейера» в пользу «огненного барьера», были получены в результате полевых исследований, проводимых в различных европейских странах. Совершенно особое место в этом отношении занимает анализ результатов подобных исследований, представленный в книге бывшего руководителя Подразделения по контакту с мусульманами лондонской полиции Роберта Ламберта «Противодействие Аль-Каиде в Лондоне: партнерство полиции и мусульман»²². Данное подразделение функционировало с 2002 по 2007 год и было закрыто в связи с изменением приоритетов британских властей, манифестом которого стала проанализи-

18. Schmid, A.P. (2014) *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? Research Paper*, p. 25. The Hague: ICCT.

19. Организации запрещены в РФ.

20. Lynch, M. (2010) “Jihadis and *Ikhwan*”, in A. Moghadam, B. Fishman (eds) *Self-Inflicted Wounds: Debates and Divisions within Al-Qa’ida and its Periphery*, p. 181. Westpoint: Combating Terrorism Centre at Westpoint.

21. Ibid.

22. Lambert, L. (2011) *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*. London: Hurst & Company.

рованная выше мюнхенская речь Дэвида Кэмерона. После этого Роберт Ламберт вышел в отставку и избрал академическую карьеру.

По словам Ламберта, подразделение организовывало партнерства с теми не поддерживающими насилие салафитами и исламистами, которые на деле доказали свою способность влиять на мусульманскую молодежь и противостоять влиянию джихадистских проповедников. Наиболее полный материал в книге представлен применительно к двум подобным партнерствам, в рамках которых удалось достичь наибольших успехов. Исламисты из Финсбери-парка при поддержке полиции помогли своим соседям освободить мечеть от захвативших ее джихадистов, причем сделали это без применения силы. До этого несколько попыток решить данную проблему закончились неудачно, а полицейский рейд привел к серьезному повреждению здания, его временному закрытию и возмущению исламского сообщества, которым джихадисты умело воспользовались для распространения своего влияния. Салафиты из Брикстона противостояли джихадистам, ведя «контрпропаганду», организуя альтернативные молодежные мероприятия — пейнтбол, рафтинг — но уже с другой «идеологической начинкой».

Анализируя данный опыт, Ламберт утверждает, что в рамках сообществ, уязвимых к вербовке со стороны сторонников насилия, идет борьба за умы и сердца молодежи между умеренными и джихадистами. В этой борьбе нет заранее заданного результата. Так, например, Брикстонскую мечеть посещал джихадист, участвовавший в осуществлении одного из самых масштабных террористических актов в Лондоне 7 июля 2005 года, в котором погибло 52 человека и было ранено около 700. Сторонники теории «конвейера» на основе анализа биографий террористов могли бы сделать вывод, что именно посещение этой «умеренной» мечети подготовило его к насильственным действиям. Однако изучение деятельности самой мечети показало, что ее актив осознанноставил задачу переубеждения тех, кто придерживался джихадистских взглядов; встречался с той же аудиторией, с которой работали джихадистские проповедники, убеждая молодежь, что ислам запрещает насилие даже в тех случаях, когда по отношению к мусульманам, по их мнению, творится явная несправедливость. То, что из тысячи посещавших мечеть верующих несколько человек оказалось джихадистами, показывает только, что ему не всегда сопутствовал успех.

Иначе интерпретирует Ламберт и роль мечети в районе Финсбери-парк, которая также пользовалась достаточно дурной славой, была известна активным осуждением политики западных стран и Израиля в отношении Палестины — ее подозревали в связях с экстремистским движением «ХАМАС». Сторонники «теории конвейера» сказали бы, что схожесть нарративов исламистов в описании политических несправедливостей в отношении мусульман с риторикой, используемой Аль-Каидой, доказывает, что между этими идеологиями нет принципиальной разницы. По мнению Ламбера, напротив, близость нарративов в этом случае не ослабляет, а усиливает эффект антиджихадистской работы. «Одновременное осуждение политики США и Великобритании в войне против террора и поддержка палестинского сопротивления были ключевым фактором доверия со стороны сообщества, необходимого для противостояния проповедующим насилие экстремистам...»²³.

Анализируя деятельность исламистов мечети в Финсбери-парк, Ламберт обращает внимание на их сотрудничество с неисламскими левыми политическими силами и интеграцию в традиционную для Лондона протестную деятельность, а также на отсутствие, несмотря на критику Израиля, идеологии антисемитизма в данном сообществе — после атак на еврейское кладбище исламисты предложили ортодоксальным иудеям помочь. Подытоживая свои наблюдения, он делает вывод, что подобное позиционирование ослабляет влияние джихадистов и «заменяет его на центральную роль британского политического протesta как реакции на несправедливость в противовес изоляции и насилию»²⁴. Он приводит, в частности, слова одного из бывших сторонников джихада, которого переубедили лидеры исламистской общины. Если ранее тот считал необходимым бороться с Великобританией, ущемляющей права мусульман, то сейчас он видит, что в Британии есть люди, понимающие несправедливость того, что происходит в Палестине и других подобных местах. И теперь принимает участие в политической деятельности как британский мусульманин²⁵.

Наконец, Ламберт обращает внимание на то, что для работы с радикальной молодежью недостаточно просто быть знаю-

23. Ibid, p. 149.

24. Ibid, p. 135.

25. Ibid, p. 151.

щим богословом. В этой среде популярны проповедники, которые понимают «контекст улицы», способны взаимодействовать с молодежными сообществами — носителями уличной субкультуры, и доказывать не только знание ислама, но и способность «держать удар», нейтрализовать оппонентов, в том числе и в рамках физического противостояния. По его мнению, для этого совсем не подходят комфортные для власти фигуры из исламской среды — скажем, «некто, называющий себя мусульманином, про которого известно, что он не является практикующим, но который нравится власти, потому что он носит костюм и говорит, что война в Ираке — это хорошо»²⁶. Таких радикалов просто не будут слушать²⁷.

Несколько более осторожную позицию занимают специалисты из исследовательского центра *Demos*, проводившие полевую работу с целью изучения процессов радикализации в Канаде и ряде европейских стран. Они отмечают, что многие взгляды, которые принято ассоциировать с принадлежностью к террористам, на самом деле разделяются «мирными» радикалами и даже просто мусульманской молодежью. Мусульманин вполне может поддерживать идеи введения шариата и установления халифата, оправдывать вооруженное сопротивление мусульман в Ираке и Афганистане (доклад опубликован в 2010 г.) в терминах самозащиты и справедливой войны, но при этом категорически отрицать идеологию «Аль-Каиды». «Радикалы отказываются поддерживать вооруженный джихад на Западе как обязательный с точки зрения религии, допустимый или разрешенный»²⁸. Тем самым, с точки зрения авторов доклада, они могут быть союзниками в борьбе с оправдывающей насилие радикализацией, особенно на местном уровне, хотя вряд ли могут считаться стратегическими партнерами²⁹.

Результаты исследований, проводимых на Северном Кавказе автором данной статьи, скорее подтверждают выводы Роберта

26. Ibid, p. 209.

27. «Прагматичный подход» к взаимодействию с умеренными практиковали не только в Лондоне, но и в других европейских городах. Так, в Берлине к публичным мероприятиям привлекались в том числе и те организации, которые силовые структуры считали экстремистскими. (См.: Vermeulen, F. (2014) “Suspect Communities — Targeting Violent Extremism at the Local Level: Policies of Engagement in Amsterdam, Berlin, and London”, *Terrorism and Political Violence* 26(2): 286–306).

28. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. (2010) *The Edge of Violence*, p. 16. London: DEMOS.

29. Ibid, pp. 141–142.

Ламберта и группы канадских исследователей. Однако хотелось бы обратить внимание на то, что сама метафора «огненного барьера» не очень удачна. Исследования скорее позволяют говорить о «дороге с двусторонним движением», являющейся результатом борьбы идеологов и общественных движений, ассоциирующихся с различными направлениями ислама, за привлечение сторонников. И если в публичной сфере более заметна одна «полоса» этой «дороги» — от умеренных к джихадистам, то полевые исследования позволяют выявить и вторую «полосу»: от сторонников насилия — к умеренным. Несколько моих собеседников на Северном Кавказе лично проделали этот путь. Известно также, что в период активной вербовки кавказской молодежи со стороны Исламского государства функционировали «группы противодействия», состоящие из сторонников умеренно радикальных взглядов, которые стремились переубедить стремящихся к отъезду в ИГИЛ³⁰ молодых людей, опираясь на авторитетные для тех радикальные религиозные источники. Они действовали примерно так же, как исламисты из мечети в Финсбери-парк, описанные Ламбертом. Мне приходилось общаться с участниками подобных групп в Махачкале.

При этом практика показывает, что опасения, связанные с тем, что радикальные группы мусульман будут использовать контакты с государством в своих интересах, ничуть не менее основательны и в отношении тех, кто рассматривается как подходящие партнеры. Стремление связывать антитеррористическую деятельность с подавлением религиозных взглядов своих оппонентов нередко идет как раз от «мейнстримных» исламских организаций, стремящихся укрепить таким образом свои позиции в идеологической конкуренции. Государство в результате оказывается заложником внутриисламских размежеваний и конфликтов и перестает восприниматься как нейтральный гарант свободы совести.

Примером подобной ситуации может быть деятельность Фонда Квиллиам (*Quilliam Foundation*), созданного в 2008 году выходцами из радикальных исламских организаций, разочаровавшимися в радикальных идеях, и вскоре ставшего ведущим партнером британских властей в противодействии радикализации. Публикации данного Фонда рекомендуют рассматривать определенные религиозные взгляды — восприятие священных книг как исключительный источник морали, буквальное понимание ре-

30. Организация запрещена в РФ.

лигиозных первоисточников — в качестве предиктора возможных насилистических действий со стороны индивидов³¹. Считается, что его организаторы воспринимают традиционный суфизм как эффективный инструмент противодействия радикализации. Британские власти с середины 2000-х также стали активно поддерживать суфийские структуры, при их содействии был создан Суфийский мусульманский совет. В результате среди мусульман возникло впечатление, что «правительство отдает теологическое предпочтение суфизму относительно других направлений»³².

Ценностной разрыв

Центральная идея, заложенная в основу современной европейской политики, состоит в непреодолимом ценностном разрыве между исламскими радикалами и либеральными демократиями. Однако так ли непреодолим этот разрыв? Идеи Самуэля Хантингтона о столкновении цивилизаций стимулировали исследования в данном направлении, которые привели к далеко не однозначным результатам.

Так, было выявлено, что далеко не все исламские ученые, в том числе связанные с исламизмом, отвергают идеи демократии. Исследователи-мусульмане с долей иронии отмечают, что в представлении о несовместимости ислама с демократией совпадают взгляды западных исламофобов и исламских «западофобов»³³. На самом деле, в исламской среде по этому вопросу идут оживленные дискуссии. Сторонники представления о неразрешимом противоречии между демократией и исламской религией апеллируют к понятию суверенитета: если в рамках демократической идеологии сувереном является народ, то для мусульман — исключительно Всеышний. Те, кто защищает применимость демократических механизмов в исламе, ссылаются на важность таких инструментов, как *шура* — взаимные консультации и *иджма* —

31. Kundnani, A. (2009) *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*, p. 33. London: Institute of Race Relations.

32. Ibid, p. 36.

33. См., например: Farooq, M.O. (2002) *Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions* [<https://web.archive.org/web/20090421082743/http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/democracy.htm>, accessed on 14.03.2021]; Smock, D. (2002) *Islam and Democracy: Special Report*. Washington D.C.: United States Institute of Peace. [<https://www.usip.org/publications/2002/09/islam-and-democracy>, accessed on 14.03.2021].

согласие. Некоторые выводят идею исламской демократии из основных столпов ислама, в первую очередь из единобожия, утверждая, что единобожие означает равенство всех людей перед Всевышним, а демократия предотвращает попытки правителей присвоить себе тот суверенитет, который принадлежит только Богу. Постисламисты (более модернистское исламское течение) в Иране утверждали, что современным демократиям не хватает духовности, моральных ценностей, что открывает путь для злоупотребления властью, и именно ислам может заполнить этот духовный вакуум³⁴.

Однако еще более важным, чем позиция ученых и политиков, является мнение рядовых мусульман. Анализ результатов Всемирного исследования ценностей, а также других социологических исследований показал, что в целом мусульмане вполне позитивно относятся к идеи демократии. Более того, Рональд Инглхарт и Пиппа Норрис утверждают, что отношение к демократическим идеалам и оценка эффективности функционирования демократических механизмов не разделяют, а, напротив, объединяют западный и исламский «миры»³⁵.

В то же время эти авторы отмечают другую сферу, где можно выявить реальное столкновение ценностей, а именно вопросы гендерного равенства и сексуальной либерализации.

Результаты показывают, что современные западные общества действительно отличаются, особенно в отношении трансформации установок и поведения, связанной с «сексуальной революцией», которая произошла начиная с 1960-х, фундаментальных изменений

34. В западной исламоведческой литературе данному аспекту исламских взглядов уделялось большое внимание. См., например: Esposito, J.L., Voll, J.O. (1996) *Islam and Democracy*. N.Y.: Oxford University Press; Esposito, J., Voll, J. (2001) "Islam and Democracy", *Humanities* 22(6) [<http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1808.pdf>]; Voll, J.O. (2005) "Islam and democracy: Is Modernization a Barrier?", Sh.T. Hunter, H. Malik (eds) *Modernization, Democracy and Islam*, pp. 82–97. Westport: Praeger Publishers; Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
35. См.: Norris, P., Inglehart, R. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", *Comparative Sociology* 1(3): 253–263; Norris, P., Inglehart, R. (2011) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition. Данный вывод подтверждается и другими исследованиями. Так, Джон Эспозито, ссылаясь на опросы Института Гэллопа, отмечает позитивное отношение мусульман к демократии, а также важность для них политических и гражданских свобод (см.: Esposito, J.L. (2011) *Rethinking Islam and Secularism*. The ARDA).

в природе современной семьи и более экспрессивных стилей жизни. Равноправие женщин продвинулось гораздо дальше и трансформировало традиционные культурные нормы и ценности в отношении приемлемого разделения гендерных ролей гораздо глубже в зажиточных западных обществах³⁶.

Идея о патриархальности как неотъемлемой черте исламских ценностей также стала предметом анализа. В статье Александера и Вельцеля³⁷ рассматриваются разные гипотезы о причинах патриархальности мусульманских обществ, связывающие ее как с культурными, так и со структурными факторами (в частности, с нефтяной рентой, ограничивающей потребности участия женщин в экономике). Анализ показал, что в различных условиях и контекстах мусульмане оказываются консервативнее в гендерных вопросах, чем немусульмане. В то же время ценности патриархальности размываются, особенно в странах, где мусульмане не являются большинством. У образованных мусульман, у молодежи (в первую очередь в результате запроса девушек на эмансипацию), у работающих и незамужних женщин роль патриархальных норм снижается.

Масштабные количественные исследования, безусловно, представляют интерес в анализе ценностных вопросов. Однако их роль не стоит переоценивать. Так, например, термины «демократия», «выборы» в Европе и в исламском мире могут пониматься по-разному. Необходимо также отметить, что все полученные выводы имеют отношение к мусульманам в целом. Между тем европейские политики четко проводят грань между исламом как мировой религией и исламизмом как ее специфической трактовкой, которую они считают извращенным пониманием религии. Есть ли примеры измерения ценностей именно той группы мусульман, которая сейчас находится в центре внимания европейской политики — умеренных исламистов?

Насколько я знаю, единственная попытка подобного рода была сделана в 2016–2017 гг. на Северном Кавказе группой исследователей с участием автора данной статьи³⁸. И хотя результаты

36. Norris, P., Inglehart, R. (2002) “Islamic Culture and Democracy: Testing the ‘Clash of Civilizations’ Thesis”, p. 260.

37. Alexander, A.S., Welzel, Ch. (2011) “Islam and Patriarchy: How Robust is Muslim support for Patriarchal Values?”, *International Review of Sociology* 21(2): 249–276.

38. См.: Стародубровская И., Лазарев Е., Варшавер Е. Ценности дагестанских мусульман: что показал опрос // Кавказский узел. 2017 [<https://www.kavkaz-uzel.eu/>]

данных опросов нельзя напрямую переносить на европейский контекст, как было обосновано выше, они могут представлять интерес для понимания общей ситуации среди сторонников фундаменталистских взглядов. Было проведено две волны интернет-опроса по практическим идентичной анкете, в 2016 году — среди дагестанских мусульман, в 2017 г. — среди мусульман-вайнахов (чеченцев и ингушей). Самоидентификация респондента как мусульманина была достаточной для участия в опросе. Основная цель исследования состояла в выявлении взглядов, норм и ценностей, на которые ориентируются северокавказские мусульмане в своей жизни и которые определяют их решения и стратегии. В данном случае вопрос о репрезентативности опроса не стоял (даже определение генеральной совокупности тех, кто самоидентифицируется как мусульмане, вряд ли возможно), поэтому имеют значение в первую очередь не абсолютные цифры, а взаимосвязи между характеристиками респондентов и их ответами на различные вопросы анкеты.

При анализе результатов на базе ответов на вопросы об исламских практиках (Делаете ли вы пятикратный намаз? Принадлежите ли вы к тарикату? Участвуете ли вы в мавлидах?) были выделены четыре группы респондентов в зависимости от их религиозных позиций: этнические (не практикующие) мусульмане, суфии, традиционные мусульмане и исламские фундаменталисты. Применительно к последней группе использовался термин «нетрадиционные мусульмане». Этую группу вполне можно отождествить с теми самыми салафитами и исламистами³⁹, взгляды которых сейчас привлекают такое внимание на Западе. Причем в основном речь идет именно о тех, кто стоит на умеренных позициях — вряд ли джихадисты стали бы массово проходить опрос.

articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/, доступ от 14.03.2021]; *Варшавер Е., Стародубровская И.* Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233; *Стародубровская И., Ситкевич Д.* Ценности вайнахов-мусульман: результаты опроса // Кавказский узел. 2018 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_vaynahov_musulman/, доступ от 14.03.2021]; *Стародубровская И.В.* Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.

39. Терминология в данной сфере исследований не устоялась. Термин «нетрадиционные мусульмане» как аналог исламских фундаменталистов одно время был широко распространен на Северном Кавказе, в том числе использовался в исследованиях.

Попробуем понять, какие выводы можно сделать на основе проведенного исследования.

Что касается поддержки демократии, то результаты нашего опроса полностью подтверждают приведенные выше данные. И среди дагестанских, и среди вайнахских участников исследования около 90 процентов согласны с тем, что люди должны выбирать политических лидеров на свободных честных выборах. У вайнахов такая позиция не зависит от принадлежности к тому или иному исламскому течению. Среди дагестанцев подобная зависимость прослеживается — «нетрадиционные мусульмане» менее склонны поддерживать демократические механизмы, 35% из них ни при каких условиях не стали бы участвовать в выборах (в среднем — 17%). Но и в этой группе около половины опрошенных готовы идти на выборы всех уровней, если будут считать их честными и свободными (60% в среднем по выборке), а 13% — выдвигаться в органы власти.

Если говорить о законопослушности, то обращает на себя внимание, что респонденты избегают жесткого противопоставления соблюдения светских законов и следования шариату⁴⁰. Так, среди вайнахов необходимость соблюдать законы государства, в котором живешь, даже если с ними не согласен, отмечают 82% респондентов (среди нетрадиционных мусульман соответствующая доля меньше, данное положение в той или иной степени не приемлют 30% опрошенных). При этом 69% говорят о приоритете законов шариата. Схожая тенденция наблюдается и среди практикующих дагестанских мусульман.

Обращает на себя внимание отношение к образованию. В опросе дагестанских мусульман с тем, что для человека важно получение качественного образования, не согласились лишь 2% опрошенных. Невозможность дать детям хорошее образование очень беспокоит 80% респондентов и несколько беспокоит еще 14%. Более 60% считает, что важно как светское, так и религиозное образование (у молодежи эта доля возрастает до 70%). При этом среди представителей нетрадиционного ислама в два раза выше доля тех, кто считает важным только религиозное образование (15% против 7% в среднем по выборке). У вайнахов 75% опро-

40. Можно предположить, что в какой-то мере это связано с существующей среди мусульман позицией, что шариат требует соблюдения законов той страны, в которой живешь. С этой точки зрения предложение о выборе между светскими законами и законами шариата по принципу «или-или» в социологических опросах может давать искаженную картину действительных настроений мусульман.

шенных считают важным и светское, и религиозное образование, значимых различий между религиозными направлениями не наблюдается.

Опрос подтвердил более консервативные гендерные ценности у практикующих мусульман в целом и особенно у «нетрадиционных» дагестанских мусульман. При этом в нем нашел отражение тот растущий разрыв между гендерным установками мужчин и женщин (более консервативные традиционалистские установки мужчин и женский запрос на эмансипацию), о котором говорилось в обсуждавшейся выше работе Александера и Вельцеля⁴¹.

Наконец, очень интересные результаты были получены при анализе отношения к насилию. Оно измерялось как прямым вопросом об оправдании насилия в отношении других людей, так и просьбой к респонденту высказаться по поводу ситуации самосуда со стороны отца человека, погибшего в ДТП, в отношении виновника аварии, оправданного судом благодаря родственным связям. На прямой вопрос подавляющее большинство участников ответило отрицательно, причем дифференциация ответов определялась не принадлежностью к той или иной религиозной группе, а скорее гендером и образованием родителей. При этом одобрить действия совершившего самосуд отца готовы около половины опрошенных вайнахов и более 40% дагестанцев. Однако здесь тоже не удается однозначно связать это с религиозными взглядами — скорее речь идет о неких общих ценностных установках, характерных для северокавказских социумов и связанных с обычаем кровной мести и другими архаичными практиками. Это подтверждается и тем, что согласие (полностью или частично) с самосудом среди дагестанцев наиболее широко распространено среди этнических мусульман, хотя и у «нетрадиционных» мусульман оно достаточно высоко.

Подобные результаты дают, по меньшей мере, возможность утверждать, что сама по себе принадлежность к исламским фундаменталистам (нетрадиционным мусульманам) не приводит к однозначно большей поддержке насилия. И в то же время то, что насилие в данном случае не санкционировано шариатским судьей, что требуется по нормам ислама, далеко не всегда является барьером. Желание восстановить справедливость любой ценой в условиях, когда культурные стереотипы позволяют рассма-

41. Более подробно см.: Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия.

трявить насилие как приемлемый инструмент достижения цели, нередко перевешивает.

Качественные исследования позволяют добавить в изучение ценностей те нюансы, которые ускользают при проведении количественных опросов. Так, исследование процессов радикализации в Канаде и Европе⁴² показало, что, действительно, среди некоторых групп мусульман есть желание отгородиться от соблазнов окружающего светского общества, однако нет стремления к полной сегрегации, к отсутствию общения с немусульманами, дегуманизация которых характерна именно для джихадистов. Это исследование подтверждает, что многие мусульмане не видят противоречия между демократией и шариатом и не рассматривают шариат как инструмент подавления — скорее как источник моральных норм. При этом среди них просматривается стремление объяснить исламские ценности в свойственных европейцам категориях, соотнести их с западными ориентирами. В частности, участники исследования считали односторонним представление об исламе как религии мира, но объясняли оправдание вооруженного оборонительного джихада, направленного на защиту земли, собственности, религии и семьи в терминах справедливой войны и приводили соответствующие примеры из европейской истории.

Проведенный выше анализ позволяет сделать вывод, что между либеральной и исламской системами ценностей действительно есть существенные различия. Однако эти различия далеко не так линейны, как их часто трактуют политики. В восприятии мусульман вполне уживаются те ценности, которые на Западе представляются несовместимыми, — например, шариат и демократия. Анализ показывает также, что для понимания норм и ориентиров мусульман совершенно недостаточно изучать позиции мусульманских ученых и идеологов — они могут существенно не совпадать с настроениями «низовых» исламских сообществ. И, если говорить о мусульманах в западных странах, их восприятие ценностных различий далеко не всегда связано с прямым противопоставлением — они ищут связи и переходные звенья.

Наконец, нельзя не учитывать и того, что ценностная система внутри ислама также не остается неизменной. Размывание патриархальных ценностных установок, о котором говорят западные исследователи, рост ценности образования, в том числе светского, видны и на примере Северного Кавказа. Ислам внутри себя ищет

42. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. *The Edge of Violence*.

ответы на вызовы современности, и то, что эти ответы не всегда понятны внешнему наблюдателю, не означает, что процесс поиска отсутствует.

Вместо заключения: политическая альтернатива — взаимодействие вместо маргинализации

Проведенный выше анализ демонстрирует неоднородность позиций внутри академического сообщества в отношении тех основополагающих принципов, которые положены в основу современной европейской политики. Отличные представления об истоках радикализации и характере ценностных различий, очевидно, должны вести к альтернативным предложениям в сфере практической политики. Попробуем обобщить основные моменты подобной альтернативы.

Исходное отличие возникает уже на уровне целеполагания. Основной целью подобной политики должно быть не противодействие идеологии и не борьба с экстремизмом, а недопущение насильственных действий. ««Экстремизм» — это невнятный концепт, который может легко использоваться для демонизации любого, чье мнение радикально отличается. Реальная проблема — это поддержка и использование нелегитимного насилия для достижения политических целей»⁴³.

В рамках подобных представлений сам по себе протест рассматривается как естественный для молодого поколения. «Быть радикалом и восставать против навязываемых ценностей статус quo — важнейшая черта молодости, и радикализм — далеко не всегда первый шаг на пути к насилию»⁴⁴. И государство должно стремиться не подавлять его, записывая людей альтернативных взглядов в экстремисты и тем самым способствуя их дискриминации и маргинализации, а содействовать созданию не связанных с насилием альтернатив для самореализации и формирования чувства причастности к важному делу. Один из предлагаемых экспертами вариантов — дать возможность молодым людям работать в гуманитарных организациях, действующих в «горячих точках», и таким образом помогать своим единоверцам.

Противодействуя радикализации, государство должно основываться на провозглашаемых им либеральных ценностях.

43. Kundnani, A. *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*, p. 7.

44. Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. *The Edge of Violence*, p. 127.

Свободная дискуссия, в которой могут высказываться и аргументированно опровергаться самые разные мнения без страха негативных последствий, критически важна для обеспечения эффективности принимаемых мер. Подавление свободомыслия и политического протеста лишь способствует радикализации. «Легитимная задача правоохранителей — не противодействовать легальным политическим протестным сообществам, а выявлять переход от легального политического протеста к нелегальному политическому насилию»⁴⁵. Втягивание молодых мусульман в гражданские проекты, их активная гражданская позиция способствуют мирным формам выражения протesta и неприятию насилия.

Государство должно прагматично выбирать себе контрагентов среди мусульманских организаций, обеспечивая их разнообразие, не стремясь ограничиться каким-то одним «выразителем интересов всех мусульман» и ориентируясь на специфику тех задач, которые необходимо решать в конкретных условиях. При этом не следует исключать взаимодействие с не поддерживающими насилие исламскими радикалами по идеологическим соображениям. Взаимодействие с мусульманскими сообществами в противодействии терроризму должно строиться на партнерских основаниях, не допускающих рассмотрение мусульман как «криминализированного сообщества», сама принадлежность к которому уже вызывает подозрение и становится основой для репрессивных мер. Недопустимо превращать доносительство о взглядах и настроениях внутри сообщества в условие подобного партнерства.

Судя по всему, пока ни настроения общества, ни распространенные представления о ценностном «столкновении цивилизаций» и процессах радикализации (поддерживаемые в том числе и выбранными государством «правильными» партнерами из числа исламских организаций), ни механизмы государственного управления в данной сфере не способствуют тому, чтобы подобная альтернативная программа в полной мере реализовалась на практике. Однако важно не забывать, что реализуемая на настоящий момент в Европе модель — это не единственno возможная политика в данной сфере, и альтернативные идеи и предложения также присутствуют в публичном дискурсе.

45. Sageman, M. “The Turn to Political Violence in the West”, p. 128.

Библиография / References

- Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера Пресс, 2016.
- Варшавер Е., Стародубровская И. Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 3(35). С. 202–233.
- Игнатенко А. Расколотая умма в ожидании Судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5 [<https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya>, доступ от 14.03.2021].
- Паин Э.А. Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // Общественные науки и современность. 2016. № 5 [<http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20%D0%9F%D0%91%D0%80%D8%BD.pdf>, доступ от 14.03.2021].
- Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018.
- Руа О. Новые джихадисты — кто они? // The Guardian. 13.04.2017 [<https://inosmi.ru/politic/20170424/239193852.html>, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И., Лазарев Е., Варшавер Е. Ценности дагестанских мусульман: что показал опрос // Кавказский узел. 2017 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И., Ситкевич Д. Ценности вайнахов-мусульман: результаты опроса // Кавказский узел. 2018 [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_vaynahov_musulman/, доступ от 14.03.2021].
- Стародубровская И.В. Кризис традиционной северокавказской семьи в постсоветский период и его социальные последствия // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 1. С. 39–56.
- Alexander, A.S., Welzel, Ch. (2011) “Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?”, *International Review of Sociology* 21(2): 249–276.
- Atran, S. (2016) *Razgovarivaia s vragom. Religioznyi ekstremizm, sviaschennyye tsennosti i chto znachit byt' chelovekom* [Talking to the enemy: Religious extremism, sacred values and what it means to be human]. Moscow: Kar'era press.
- Bartlett, J., Birdwell, J., King, M. (2010) *The Edge of Violence*. London: DEMOS.
- Bayat, A. (2007) *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- Cameron, J. (2011) “PM’s speech at Munich Security Conference”, *UK Government*, 05.02.2011 [<https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference>, accessed on 14.03.2021].
- Esposito, J., Voll, J. (2001) “Islam and Democracy”, *Humanities* 22(6) [<http://www.articua.es/biblioteca/u85/documentos/1808.pdf>];
- Esposito, J.L. (2011) *Rethinking Islam and Secularism*. The ARDA.
- Esposito, J.L., Voll, J.O. (1996) *Islam and Democracy*. N.Y.: Oxford University Press.
- Farooq, M.O. (2002) Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions [<https://web.archive.org/web/20090421082743/http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/democracy.htm>, accessed on 14.03.2021].
- Ignatenko, A. (2003) “Raskolotaia Umma v ozhidanii sudnogo dnia (Novyi vzgliad so star-ykh pozitsii)” [Divided Ummah in an expectation of Judgment day (a new view from

- old positions)], *Otechestvennye zapiski* 5 [https://strana-oz.ru/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya, accessed on 14.03.2021].
- Juergensmeyer, M. (2020) "Does Religion Cause Terrorism?", *Terrorism: Its Past, Present & Future Study, A Special Issue to Commemorate CSTPV at 25. Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* 1(1): 62–65.
- Khalil, J., Horgan, J., Zeuthen, M. (2019) "The Attitudes-Behaviors Corrective (ABC) Model of Violent Extremism", *Terrorism and Political Violence* [https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1699793].
- Koehler, D. (2017) *Understanding Deradicalization. Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London and N.Y.: Routledge.
- Kundnani, A. (2009) *Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism*. London: Institute of Race Relations.
- Lambert, L. (2011) *Countering Al-Qaeda in London: Police and Muslims in Partnership*. London: Hurst & Company.
- Lynch, M. (2010) "Jihadis and *Ikhwan*", in A. Moghadam, B. Fishman (eds) *Self-Inflicted Wounds: Debates and Divisions within Al-Qa'ida and its Periphery*, pp. 155–182. Westpoint: Combating Terrorism Centre at Westpoint.
- McCauley, C., Moskalenko, S. (2008) "Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism", *Terrorism and Political Violence* 20(3): 415–433.
- McCauley, C., Moskalenko, S. (2017) "Understanding Political Radicalization: The Two-Pyramids Model", *American Psychologist* 72(3): 205–216.
- Norris, P., Inglehart, R. (2002) "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", *Comparative Sociology* 1(3): 253–263.
- Norris, P., Inglehart, R. (2011) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition.
- Pain, E.A. (2016) "Islamizm: socialno-politicheskaiia sush'nost i noviye ugrozi dlja Rossii" [Islamism: socio-political essence and the new threats for Russia], *Obshchestvennye nauki i sovremennost* 5 [http://ecsocman.hse.ru/data/2018/11/18/1251871200/115-127%20Do%9F%Do%Bo%Do%B8%Do%BD.pdf, accessed on 14.03.2021].
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2017) "Who are the new jihadis?", *The Guardian*, 13.04.2017 [https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis, accessed on 14.03.2021].
- Sageman, M. (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-first Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, M. (2016) "The Turn to Political Violence in the West", in R. Coolsaet (ed.) *Jihadist Terrorism and the Radicalization Challenge: European and American Experiences*, pp. 117–129. London and New York: Routledge. 2nd edition.
- Schmid, A.P. (2013) *Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review. Research Paper*. The Hague: ICCT.
- Schmid, A.P. (2014) *Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin? Research Paper*. The Hague: ICCT.
- Silber, M.D., Bhatt, A. (2007) *Radicalization in the West: The Homegrown threat*. N. Y.: New York City Police Department.
- Smock, D. (2002) *Islam and Democracy: Special Report*. Washington D.C.: United States Institute of Peace. [https://www.usip.org/publications/2002/09/islam-and-democracy, accessed on 14.03.2021].

- Starodubrovskaya, I. (2019) “Krizis traditsionnoi severokavkazskoi sem'i v postsovetskii period i ego sotsialnye posledstviia” [The crisis of the traditional North Caucasus family in the post-soviet period and its social consequences], *Zhurnal issledovaniy sotsialnoy politiki* 17(1): 39–56.
- Starodubrovskaya, I., Lazarev, E., Varshaver, E. (2017) “Tsennosti dagestanskikh musliman: chto pokazal opros” [Values of dagestani muslims: what has the survey shown], *Kavkazskii uzel* [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/], accessed on 14.03.2021].
- Starodubrovskaya, I., Sitkevich, D. (2018) “Tsennosti vaynakhov-musulman: rezul'tati oprosa” [Values of vainakh Muslims: survey results], *Kavkazskii uzel* [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_vaynahov_musulman/], accessed on 14.03.2021].
- Varshaver, E., Starodubrovskaya, I. (2017) “Kto i pochemu v Dagestane opravdivayet nasil'ye? Sravnitelniy analiz tsennostnih profiley dagestanskikh islamskih religioznih grup” [Who justifies violence in Dagestan and why? A comparative analysis of value profiles of muslim religious groups in Dagestan], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii I za rubezhom* 3(35): 202–233.
- Vermeulen, F. (2014) “Suspect Communities – Targeting Violent Extremism at the Local Level: Policies of Engagement in Amsterdam, Berlin, and London”, *Terrorism and Political Violence* 26(2): 286–306.
- Voll, J.O. (2005) “Islam and democracy: Is Modernization a Barrier?”, in Sh.T. Hunter, H. Malik (eds) *Modernization, Democracy and Islam*, pp. 82–97. Westport: Praeger Publishers.

Даниил Ситкевич

«Сепаратизм» и «ценности Республики»: дискуссии вокруг новой стратегии борьбы с исламистским радикализмом во Франции

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-175-190>

Daniil Sitkevich

«Parallel Society» against «Values of the Republic»: Discussing France's New Strategy of Combating Islamist Radicalism

Daniil Sitkevich — Gaidar Institute for Economic Policy; Russian Academy of National Economy and Public Administration; Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia). Sitkevich@iep.ru

This article describes the new draft law on combating Islamist radicalism that has been negotiated in France over the past few months. The author compares three documents in which the parliamentary commission of the French Senate, the President, and the deputies of the National Assembly of France, respectively, presented their views on the problem. As the analysis shows, all three documents consider as a threat not only religiously motivated violence but also the very spread of radical ideology, which leads to the separation of certain Muslim communities from the rest of society and the promotion of social norms that contradict the “values of the Republic”. Both the deputies and President Macron proposed a package of measures, including increasing control over private schools and home education; strengthening the power of secret services and the prefects of departments (administrative regions); and banning foreign funding of religious organizations. The “republican values” that the bill aims to protect become mandatory for both government employees and for non-profit organizations applying for state subsidies. The paper then discusses the heated public debate over the new legislation.

Keywords: Islamist radicalism, France, deradicalization policy, secularism, separatism.

7 ИЮЛЯ 2020 года парламентская комиссия, состоящая из представителей партии Les Républicains («Республиканцы»), представила в Сенате — верхней палате французского парламента — доклад о том, какие меры должно предпринять государство для борьбы с исламистским радикализмом. Этот доклад стал результатом не только восьми месяцев работы с экспертами, но и бурных многолетних общественных дискуссий о том, насколько верна текущая политика французского правительства в отношении исламизма. Толчком для нового витка обсуждения необходимых мер по борьбе с радикализмом стало нападение на штаб-квартиру парижской полиции 3 октября 2019 года, когда бывший сотрудник «территориальной разведки» (спецслужбы, занимающейся, в том числе, и исламским радикализмом), на почве религиозной ненависти убил четырех своих коллег. Вскоре стало известно, что убийца оправдывал террористов, напавших на редакцию журнала «Charlie Hebdo», а последнее несколько месяцев контактировал с салафитскими кругами¹. Громкое преступление, показавшее незащищенность даже самых спецслужб от исламистского радикализма, совпало с тем, что у «Республиканцев» (традиционно занимающих более жесткую позицию по отношению к исламизму) на тот момент было получено в результате жребия право на создание особой сенатской комиссии². Именно поэтому 6 ноября 2019 года сенаторы потребовали созыва комиссии «расследования действий государственных властей, связанных с развитием радикального исламизма».

И многие внешние эксперты, и сами авторы представленного доклада отмечают, что на 2019 год меры французского правительства по борьбе с радикальным исламизмом были недостаточны. По их словам, «эффективность имеющихся у полиции административных инструментов для борьбы с радикальным исламом <...> остается ограниченной»³. Это привело к тому, что во Франции в последнее десятилетие, по мнению сенаторов, наблюдается всплеск активности исламистов. Характерно в данном случае высказывание одного из экспертов — активистки алжирского происхождения Нади Реманды, которая отмечает, что ей

1. Сафронов Ю. Теракт совершил исламист, работавший в разведке // Новая Газета. 2019. № 112 [<https://tinyurl.com/y3gzxpdp>, доступ от 23.01.2021].
2. “Radicalisation islamiste”: une commission d’enquête actée au Sénat”, BFM.TV, 06.11.2019 [<https://tinyurl.com/yxao2px7>, accessed on 23.01.2021].
3. Eustache-Brinio, J. (2020) “Radicalisation islamiste: faire face et lutter ensemble”, p. 109 [<http://www.senat.fr/rap/r19-595-1/r19-595-1.html>, accessed on 23.01.2021].

угрожают смертью, пока местные власти и пальцем не пошевелят. <...> Я боролась за свободу в Алжире. Потом я приехала во Францию, чтобы жить свободно. Я никогда не думала, что мне придется бороться здесь, в этой стране, за то, чтобы иметь возможность выпить алкоголь или выкурить сигарету⁴.

При этом ситуация, по ее словам, значительно ухудшилась после серии терактов в ноябре 2015 года, когда исламисты устроили атаку на несколько парижских ресторанов и театр «Батаклан».

Что предлагают сенаторы? В первую очередь — признать реальную проблему исламского радикализма. Авторы доклада считают необходимым бороться не только с религиозно мотивированным насилием, но и с исламским радикализмом как идеологией и политическим движением, объясняя это тем, что он «ставит под сомнения ценности Республики». Поэтому новая политика по борьбе с радикализмом, по замыслу сенаторов, должна не только способствовать предотвращению насилия, но и препятствовать распространению идей, которые подразумеваются превалирование религиозных норм над французскими законами. При этом авторы подчеркивают, что исламизм не равен ислamu — это лишь меньшинство среди большой мусульманской общины, проживающей во Франции. Исламизм, согласно докладу, является не религиозным, а политическим явлением, жертвой которого являются в том числе и мусульмане, которым исламисты пытаются навязать свои ценности. Авторы доклада выделяют связанную с радикальным исламизмом угрозу «сепаратизма» — фактической изоляции отдельных сообществ, в которых формируется обособленная от остальной страны исламистская экосистема со своими собственными правилами. Предотвращение «сепаратизма» также воспринимается как одна из целей предлагаемых изменений. Чтобы добиться этого, в докладе предусматривается следующий набор мер:

- В сфере *защиты общественного правопорядка* предлагается наращивание количества сотрудников спецслужб, занимающихся отслеживанием исламистского радикализма, усиление подготовки местных властей в вопросах, касающихся исламизма, а также улучшение системы обмена данными о положении дел в отдельных сообществах между спецслужбами и руководством муниципалитетов.

4. Ibid., p. 40.

- В сфере *религиозной политики* авторы доклада планируют дать возможность властям закрывать места отправления культа в общественных пространствах, ввести систему обязательной декларации пожертвований религиозным учреждениям из-за рубежа, а также увеличить наказание за принуждение к участию в религиозной службе (в том числе и членов своей семьи).
- В сфере *образования* в докладе предлагается ужесточить административные проверки для всех, кто пытается устроиться на работу, связанную с детьми (к примеру, учителей или воспитателей). Кроме того, сенаторы указывают на наиболее проблемные с точки зрения распространения радикализма места во французской образовательной системе — «внеконтрактные» школы и домашнее обучение. «Внеконтрактные» (то есть не использующие французскую образовательную программу) частные школы представляют, по мнению авторов доклада, опасность по той причине, что в некоторых из них (ориентированных на детей из мусульманских семей) вместо обычных уроков распространяется исламистская пропаганда. Авторы доклада считают необходимым ужесточить процедуру проверки данных учебных заведений и всех учителей, которые в них работают. Что касается домашнего образования, то, чтобы убедиться, что ребенок получает в семье полноценное образование, позволяющее ему интегрироваться в общество, авторы предлагают создать реестр всех детей, учащихся дома, а также проводить раз в год проверку знаний у всех, кто в этом реестре находится. Если ребенок дважды подряд проваливает проверку, он должен будет вернуться в государственную школу.
- В сфере *гражданского общества* авторы предлагают ввести практику внезапных межведомственных проверок общественных организаций, подозреваемых в поддержке «сепаратизма». Кроме того, существующие инструменты по запрету хулиганских группировок теперь предлагается использовать и для организаций и объединений, способствующих сепаратизму.
- В сфере *спорта* в докладе предусматривается распространение мер, направленных на проверку учителей, также на детских тренеров; обязать спортивные объединения и федерации придерживаться принципа политического

и религиозного нейтралитета. Кроме того, спортивные организации должны, согласно проекту, получать субсидии и доступ к общественной инфраструктуре только в том случае, если они получат аккредитацию и письменно подтверждают приверженность «ценностям Республики».

Идеи представленного выше доклада от 7 июля 2020 г. были положены в основу нового закона о борьбе с исламистским радикализмом, первые очертания которого были представлены президентом Франции Эммануэлем Макроном во время его выступления в городе Ле Мюро 2 октября 2020 года⁵. В речи Макрона значительно больше, чем в представленном в Сенате документе, говорится о сепаратизме, о чем свидетельствует даже и ее название — «Борьба с сепаратизмом: Республика в действии». Под термином «сепаратизм» президент Франции подразумевает процесс сепарации отдельных сообществ от остального общества, который во многих случаях происходит как раз под влиянием идей исламизма. Поэтому меры, которые предлагает Макрон, ориентированы не только на борьбу с исламистской идеологией, сколько на борьбу с формированием «параллельного общества» и защите «ценностей Республики»: равенства всех перед законом, верховенства права и светскости французского государства. В данном выступлении речь шла и о явлении исламизма — по мнению Макрона, сейчас мусульманство по всему миру находится «в состоянии кризиса» из-за роста уровня фундаментализма, и исламу во Франции необходима помочь для того, чтобы «структурироваться в нашей стране, чтобы он [ислам] был партнером Республики в том, что касается наших общих тем».

Меры, озвученные Макроном в октябре, несколько отличаются от содержания июльского доклада сенаторов. В своей речи президент республики предлагает следующие изменения:

- В сфере *защиты общественного правопорядка* Макрон вскользь упоминает увеличение бюджетов спецслужб, однако в первую очередь заявляет о необходимости изменений в текущей практике предоставления гражданам доступа к общественным благам. Президент предлагает обязать представителей всех уровней власти соблюдать при коммуникации с гражданами принципы «секулярности и ней-

5. Речь Эммануэля Макрона от 2 октября 2020 года приводится согласно версии на сайте МИД Франции. См. подробнее: Macron, E. (2020) “Fight against separatism — the Republic in action”, *France Diplomacy*, 2.10.2020 [<https://tinyurl.com/yu8gztbh>, accessed on 23.01.2021].

тральнойности». На практике это означает, что государственным и муниципальным служащим, а также сотрудникам отдельных госкомпаний будет запрещено предоставлять общественные блага лишь для определенных религиозных групп (так, в муниципальных столовых больше не будет конфессиональных меню), ограничивать или сегрегировать при предоставлении общественных благ определенные социальные группы (например, вводить отдельные часы работы бассейнов только для женщин) и демонстрировать свои религиозные взгляды при исполнении обязанностей. Чтобы добиться этого, в будущем, по мнению Макрона, следует расширить список тех служб и организаций, которые должны соблюдать данные принципы, а также должна будет введена система контроля за муниципалитетами со стороны префектов департаментов. Кроме этого, Макрон пообещал усилить борьбу с расовой и религиозной дискриминацией на рынке жилья и при трудоустройстве на работу.

- В сфере *религиозной политики*, кроме ужесточения наказания за нарушение свободы совести и ограничения финансирования религиозных организаций из-за рубежа, Макрон предлагает реформу по «структурированию» ислама во Франции. Для этого, совместно с Французским советом по делам мусульманского вероисповедания (одной из крупнейших исламских организаций в стране), предлагаются создание системы сертификации имамов, иностранное религиозное образование заменяется на обучение на территории Франции. Кроме того, в течение нескольких месяцев будет составлена хартия, подписание которой будет обязывать имамов соблюдать ценности Республики, а несоблюдение которой приведет к отзыву лицензии. Макрон планирует увеличить расходы на подготовку специалистов в области исламоведения и изучения культуры Магриба, а также создать отдельный научный институт, посвященный изучению мусульманской культуры.
- В сфере *образования* президент республики считает необходимым увеличение контроля за внеконтрактными учебными заведениями, обещанное еще в цитируемом выше докладе. Однако в отношении домашнего образования позиция Макрона значительно жестче, чем у сенаторов: он предлагает практически полностью запретить домашнее

образование детей, сделав исключение для тех, кто не может идти в школу по состоянию здоровья. В то же самое время школьное образование будет реагировать на потребности мусульман, которые сейчас оставляют своих детей учиться дома — будет расширено преподавание арабского языка как в школах, так и в учреждениях дополнительного образования.

- В сфере *гражданского общества*, кроме предложенных в докладе новых процедур по запрету общественных организаций, способствующих сепаратизму, Макрон предлагает расширить основания, по которым возможен запрет деятельности ассоциаций — теперь для этого будет достаточно лишь действий отдельных ее участников от имени всей организации. Кроме того, предложенная в докладе для спортивных организаций система заключения «республиканских договоров», согласно Макрону, должна распространяться на все существующие в стране общественные организации. Теперь любая НКО может получить субсидии от государства лишь в том случае, если согласится соблюдать «ценности Республики». При этом если ее деятельность будет нарушать данное обещание, то организация обязана будет вернуть все полученные от государства деньги.
- В сфере *спорта* предложения Макрона полностью идентичны мерам, упомянутым в докладе Сената.
- В *социальной сфере* президент, согласно выступлению, считает необходимым «обеспечить присутствие Республики у каждого жилого дома, у каждого здания». Для этого планируется увеличить финансирование программ, направленных на улучшения социальной инфраструктуры в наиболее неблагополучных районах страны (которые зачастую являются этническими анклавами). Так, Макрон считает необходимым создание новых образовательных центров и центров предоставления государственных услуг, увеличится бюджет Национального агентства по реконструкции городов; обещана также реформа системы социального жилья. Муниципалитетам, в которых находятся неблагополучные районы, также будут выделены дополнительные деньги на социальные проекты в области образования, поддержки предпринимательства и культуры.

- Представленные выше изменения, по словам Макрона, будут отражены в отдельном законопроекте, который должен был поступить во французский парламент в ближайшее время. Однако тот проект закона, который был впервые рассмотрен Национальной Ассамблей 9 декабря 2020 года, несколько отличается от первоначальных предложений сенаторов и президента. Связано это с несколькими причинами.
- Во-первых, в конце октября — начале ноября произошла новая серия нападений со стороны исламистов, вызванная скандалом вокруг демонстрации на уроке в одной из французских школ карикатур на пророка Мухаммада. Это привело к взрыву возмущения среди исламистов в интернете, которые тотчас стали распространять информацию как о самом событии, так и о показывавшем карикатуры учителе Самюэле Пати, которому, согласно данным расследования, отец одного из учеников пообещал отомстить⁶. В итоге это привело к тому, что Пати был убит 18-летним Абдуллахом Анзоровым, который лично не знал учителя и не был у него на уроке. После громкого убийства последовало еще несколько террористических актов⁷. С одной стороны, череда нападений, согласно газете *Le Monde*⁸, актуализировала проблему исламистского радикализма, из-за чего внимание законодателей к данной проблеме возросло. С другой стороны, убийство Пати показало лазейки в системе защиты госслужащих (к которым во Франции относятся и учителя) от угроз и насилиственных действий, а также незащищенность персональных данных в цифровую эпоху. Поэтому в итоговую версию законопроекта авторы добавили положения, связанные с защищкой от преследования, травли и прочих проявлений ненависти в интернете со стороны радикалов.
- Во-вторых, речь Макрона вызвала общественную реакцию, которая повлияла на итоговый текст законопроекта. В це-

6. “France teacher attack: Seven charged over Samuel Paty’s killing”, *BBC*, 22.10.2020 [<https://tinyurl.com/y4eo75dy>], accessed on 23.01.2021].
7. Jeannerod, B. (2020) “Multiple Knife Attacks in France”, *Human Rights Watch*, 02.11.2020 [<https://tinyurl.com/yyj5fqfj>], accessed on 23.01.2021].
8. Le Monde avec AFP (2020) “Le projet de loi contre l’islam radical et les «séparatismes» finalisé et transmis au Parlement”, *Le Monde*, 18.11.2020 [<https://tinyurl.com/yy5b6byl>], accessed on 23.01.2021].

лом идеи, высказанные французским президентом 2 октября, были встречены обществом позитивно, однако проект был подвергнут критике со стороны отдельных социальных групп. Так, критиковался сам термин «сепаратизм»⁹; некоторые исламские публицисты также подвергли критике новый закон, называя его дискриминационным и стigmatизирующим мусульман¹⁰. При этом многие представители исламской общественности, напротив, положительно высказались о предложениях Макрона. Так, президент Ассоциации мусульман Франции Хаким Эль Каруи отмечал¹¹, что законопроект направлен не на ислам, а на салафизм, и государство должно «мобилизовать мусульман, чтобы они не отдавали свою религию на откуп экстремистам».

Представленный в декабре 2020 г. во французском парламенте проект закона¹² частично учел как новые вызовы, связанные с радикализацией, так и критику самой концептуальной рамки закона. Это проявилось и в самих положениях законопроекта, и в общей направленности представленного текста. Так, в проекте нет ни вызвавшего спора слова «сепаратизм», ни какого-либо упоминания ислама вообще. Само его название — «Закон укрепления уважения к принципам Республики» — говорит о том, что законодатели пытаются создать общую рамку борьбы со всеми существующими в обществе радикальными организациями и попытками создать параллельные остальному обществу сообщества. При этом из сути законопроекта и его отдельных положений явственно видно, что авторы думали именно о радикальном исламизме (о чем говорит упоминание данного термина в пояснительной записке к законопроекту) и именно о мусульманских анклавах во французских городах, так как положения закона в первую очередь могут отразиться именно на мусульманах.

9. “Macron seeks French cabinet backing for anti-extremism law”, *France24*, 09.12.2020, [<https://tinyurl.com/y2bb5mvz>], accessed on 23.01.2021]
10. Anadolu Agency (2020) “What the Nazis did to the Jews’: Macron sparks fresh outrage with new anti-Muslim steps”, *Dawn*, 21.11.2020 [<https://www.dawn.com/news/1591612>], accessed on 23.01.2021]
11. Gaspar, P. (2020) “La loi “anti-séparatisme” est un atout pour les élus locaux » — Hakim El Karoui, politologue”, *La Gazette.fr*, 21.10.2020 [<https://tinyurl.com/y2boec5x>], accessed on 23.01.2021].
12. Здесь и далее — текст закона по редакции первого чтения, представленной на сайте Парламента Франции. См. подробнее: “Projet de loi confortant le respect des principes de la République”, *Assemblée Nationale* [<https://tinyurl.com/y3gv9ek7>], accessed on 23.01.2021].

Какие изменения предполагаются в новом законе? В целом они представляют собой предложенные в октябре Макроном идеи, которые были более конкретно сформулированы и привязаны к существующим правовым нормам. Можно выделить следующие основные положения:

- В сфере *защиты общественного правопорядка* авторы законопроекта предлагают сразу несколько правовых новелл. Во-первых, как и предлагал Макрон в октябре, новый закон в случае его принятия будет обязывать не только чиновников, но и всех госслужащих и работников общественного сектора (вплоть до контролеров в общественном транспорте) придерживаться на работе принципов светскости и нейтральности. Во-вторых, префектам департаментов планируется дать право досудебной приостановки действия нормативов местных властей, нарушающих эти принципы. В-третьих, в законопроекте ужесточается защита персональных данных — вводится наказание за «угрозы, насилие или любые акты запугивания, направленного против госслужащих с целью уклонения от правил, регулирующих функционирование государственной службы»¹³. В-четвертых, депутаты предлагают вносить в реестр лиц, совершивших террористические действия, тех, кто призывал к терактам, оправдывал их, передавал данные, способствующие терактам. Изменения коснутся и регулирования интернета — статья 18 законопроекта криминализирует распространение в интернете персональных данных человека с целью принести вред его жизни, физической или психологической неприкосновенности (даже если реальный вред нанесен не был). Более того, вводится процедура досудебной блокировки материалов, разжигающих ненависть, а также увеличивается наказание за подстрекательство к преступлениям на основании религиозной ненависти. Хотя в законе практически не говорится о расширении полномочий спецслужб (несмотря на то, что это предлагаала сенатская комиссия), одно исключение есть — служба по борьбе с терроризмом и отмыванием денег, согласно законопроекту, получит право приостанавливать на срок до 10 дней подозрительные сделки и трансакции без решения суда.

13. Ibid., p. 6.

- В сфере *религиозной политики* законопроект предъявляет новые требования к религиозным организациям — они должны быть финансово прозрачны перед всеми своими участниками и подотчетны им. Меняются и правила финансирования — как и предлагали Сенат и президент, религиозные организации теперь обязаны декларировать все крупные (более 10 000 евро) пожертвования из-за рубежа, при этом у государства есть право на запрет подобных пожертвований. Также в законопроекте говорится о введении практики государственного аудита доходов и расходов религиозных организаций и ужесточении наказаний за нарушение финансовой отчетности религиозных организаций. Еще одно ограничение, предлагаемое депутатами, связано с запретом на продажу недвижимости, подаренной религиозным организациям меценатами. Кроме того, религиозные организации теперь могут лишиться и государственных субсидий в том случае, если они нарушают собственный устав и общественный порядок. Единственное послабление в вопросах финансирования касается недвижимости — религиозные организации теперь имеют право извлекать из нее доход. Все перечисленные выше правила будут касаться не только религиозных организаций, но и смешанных организаций (то есть тех, для которых религиозная сфера — одна из сфер деятельности), а также объединений религиозных организаций.

Из других правовых новелл, связанных с религиозной сферой, стоит отметить следующие меры:

1. Обещанное еще Макроном увеличение наказания за принуждение к участию в религиозных службах.
 2. Возможность привлечения религиозной организации к ответственности за правонарушения, совершенные ее представителями от ее имени.
 3. Запрет на проведение в местах отправления культа выборов любого уровня (в том числе и иностранных).
 4. Появление у государства права запрета посещения религиозных объектов людям, разжигающим ненависть, а также права административного запрета религиозных объектов в случае опасности.
- В сфере *образования* текст законопроекта полностью совпадает с тезисами речи Макрона — государство увеличивает контроль за внеконтрактными учебными за-

ведениями, а также серьезно ограничивает доступ к домашнему образованию: теперь все дети в возрасте от 3 до 16 лет должны ходить в школы. Исключения, согласно статье 21, возможны только при согласии местного департамента образования и только по медицинским показаниям, в случае активной спортивной и артистической деятельности, географической удаленности школы или «особой ситуации, характерной для ребенка, при условии, что лица, ответственные за нее, могут продемонстрировать свою способность обеспечивать семейное воспитание»¹⁴.

- В сфере *гражданского общества* основное нововведение — это упомянутый еще в речи Макрона «республиканский контракт»: обязательства, которые должна взять на себя любая общественная организация, получающая деньги от государства. Под «республиканскими ценностями», которые необходимо будет соблюдать всем получателям субсидий, подразумеваются основные принципы французской правовой системы, выработанные в 1970-х Конституционным советом — «уважение принципов свободы, равенства (в частности между женщинами и мужчинами) и братства, уважение достоинства человеческой личности и охрана общественного порядка» (статья 6 законопроекта)¹⁵. Если общественная организация нарушает контракт, она обязана будет вернуть полученные субсидии. Кроме того, новый законопроект упрощает процедуру роспуска общественной организации (для этого будет достаточно, чтобы ее члены совершили правонарушения от ее имени) и вводит требование декларирования всех пожертвований, перечисленных общественным организациям.
- В сфере *спорта* на все спортивные организации накладываются требования, аналогичные требованиям для общественных организаций.
- В *социальной сфере* новый законопроект касается проблем гендерного неравенства и многоженства. Так, в тексте предлагается:
 1. Запрет на выдачу справок о наличии девственности.

14. Ibid., p. 38.

15. Ibid., p. 25.

2. Возможность органов регистрации гражданского состояния препятствовать регистрации брака, если они подозревают, что он насильтственный.
3. Принцип равенства при получении в наследство находящегося во Франции имущества, если в стране, по законам которой происходит раздел имущества, существует дискриминация наследников по гендерному принципу.
4. Ряд ограничений для полигамных семей — многоженство теперь может быть поводом для лишения человека вида на жительство, а в случае смерти такого мужа пенсию по потере кормильца сможет получать только одна жена.

Судя по первой общественной реакции, сторонники правящей партии «Вперед, Республика!» и умеренно-правых «Республиканцев», которые были причастны к написанию доклада Сената, скорее поддерживают предложенный законопроект. Представители иных политических взглядов удовлетворены им в меньшей степени. Так, крайне правые недовольны тем, что из проекта закона исчезли все упоминания ислама — по словам их лидера, Марин Ле Пен, закон должен быть направлен против исламизма, и «вместо того, чтобы атаковать некоторых, для чего нужна смелость, мы атакуем всех, и мы будем принимать закон, который нападет на свободу всех граждан»¹⁶. С другой стороны, недовольными остались и левые — хотя предложенный законопроект не ограничивает какую-либо религию, он, по мнению публициста левого журнала “Marianne” Филиппа Годена, навязывает светскость как идеологию, а не как принцип существования государства, допускающего разнообразия взглядов на мир¹⁷. Против закона высказались и представители других конфессий (католики, протестанты и иудеи), которые считают, что его положения затронут и их деятельность, а фактический запрет на домашнее образование ударит по их правам¹⁸.

16. 20 Minutes avec AFP (2020) “«Loi séparatisme» : Marine Le Pen aurait voulu nommer le texte «loi contre l’islamisme»”, *20minutes.fr*, 08.12.2020 [<https://tinyurl.com/y2enbs2k>, accessed on 23.01.2021].
17. Geny, V. (2020) “Polygamie, subventions, instruction à domicile... 10 mesures de la loi contre le séparatisme passées au crible”, *Marianne*, 11.12.2020 [<https://tinyurl.com/y6dblkhc>, accessed on 23.01.2021].
18. Syrah, L. (2020) “Loi «séparatisme»: un piège pour tous les cultes”, *Mediapart*, 04.12.2020 [<https://tinyurl.com/y56ecyu>, accessed on 23.01.2021].

Возможно, реагируя на недовольство религиозных конфессий, правительство уже во время первого чтения внесло некоторые поправки в закон. Согласно Europe 1¹⁹, после консультаций с общественными организациями было решено вернуть регулирование домашнего образования к тем нормам, которые предлагались в сенатском докладе. Оно останется доступным для всех, кто получил разрешение на это от местного департамента образования, но теперь все дети должны будут получить идентификационный номер, с помощью которого правительству будет проще следить за тем, что все они получают образование. Кроме того, система досудебной отмены префектами местных нормативных актов не будет введена — префект теперь обязан обращаться в суд. Хотя эти изменения касаются лишь 2 из 52 статей нового закона, учитывая общественное мнение, есть основания полагать, что еще при первом чтении законопроекта он может претерпеть изменения.

Кроме того, в развитие идей закона в середине января французское правительство и Совет мусульман Франции (союза нескольких крупных мусульманских организаций) представили проект «хартии принципов», который распространяется на мусульманские организации. Текст хартии²⁰ включает в себя обязательство «соблюдать ценности Республики, в том числе светскость», не использовать ислам в политических целях, поддерживать свободу совести и гендерное равенство, избегать иностранного финансирования, любых форм дискриминации и разжигания ненависти. На данный момент 5 из 9 входящих в Совет мусульман Франции ассоциаций мусульман уже подписали этот документ, еще с тремя правительство Франции, по его словам, ведет активные переговоры²¹, хотя представители этих организаций (в основном связанных с Турцией) заявили, что текущий текст хартии их не устраивает²².

Заметим, что предлагаемые французским парламентом меры не затрагивают многие социальные проблемы, стоящие перед

19. Projet de loi contre les «séparatismes» : ce que le gouvernement a changé dans le texte // Europe1, 09.12.2020 [<https://tinyurl.com/y47udk7j>, доступ 23.01.2021].

20. CFCM (2021) “La charte des principes pour l’islam de France” [<https://tinyurl.com/y6sdzoud>, accessed on 23.01.2021].

21. Стоит отметить, что далеко не все мусульманские организации входят в Совет, и далеко не все мусульмане входят в какие-либо организации в принципе.

22. “Charte de l’islam: trois fédérations du CFCM refusent de signer le texte en l’état”, L’Obs, 20.01.2021 [<https://tinyurl.com/y4ld57nr>, accessed on 23.01.2021].

французскими мусульманами (в том числе упомянутые и самим Макроном) — к примеру, дискриминацию по религиозному и этническому признаку или низкое качество общественной инфраструктуры в неблагополучных районах. Отсутствие таких потенциально популярных действий со стороны правительства может еще сильнее обострить существующие противоречия между мусульманами и остальным французским обществом, а также негативно повлиять на восприятие предложенного законопроекта. В то же самое время решение именно социальных проблем в иммиграントских анклавах (в том числе и путем особой помощи со стороны государства) могло бы скрепить их с остальной страной и снизить угрозу «сепаратизма», сделав те самые «ценности Республики» более привлекательными в глазах граждан.

Библиография / References

Сафронов Ю. Теракт совершил исламист, работавший в разведке // Новая Газета. 2019. №112 [<https://tinyurl.com/y3gzxpdp>, доступ от 23.01.2021].

- 20 Minutes avec AFP (2020) “«Loi séparatisme»: Marine Le Pen aurait voulu nommer le texte «loi contre l’islamisme»”, *20minutes.fr*, 08.12.2020 [<https://tinyurl.com/y2enbs2k>, accessed on 23.01.2021].
- Anadolu Agency (2020) “What the Nazis did to the Jews’: Macron sparks fresh outrage with new anti-Muslim steps”, *Dawn*, 21.11.2020 [<https://www.dawn.com/news/1591612>, accessed on 23.01.2021]
- CFCM (2021) “La charte des principes pour l’islam de France” [<https://tinyurl.com/y6sdzoud>, accessed on 23.01.2021]
- “Charte de l’islam: trois fédérations du CFCM refusent de signer le texte en l’état”, L’Obs, 20.01.2021 [<https://tinyurl.com/y4ld57nr>, accessed on 23.01.2021].
- Eustache-Brinio, J. (2020) “Radicalisation islamiste: faire face et lutter ensemble”, p. 109 [<http://www.senat.fr/rap/r19-595-1/r19-595-1.html>, accessed on 23.01.2021].
- “France teacher attack: Seven charged over Samuel Paty’s killing”, BBC, 22.10.2020 [<https://tinyurl.com/y4eo75dy>, accessed on 23.01.2021].
- Gaspar, P. (2020) “La loi “anti-séparatisme” est un atout pour les élus locaux » — Hakim El Karoui, politologue”, *La Gazette.fr*, 21.10.2020 [<https://tinyurl.com/y2boec5x>, accessed on 23.01.2021].
- Geny, V. (2020) “Polygamie, subventions, instruction à domicile... 10 mesures de la loi contre le séparatisme passées au crible”, *Marianne*, 11.12.2020 [<https://tinyurl.com/y6dblkhc>, accessed on 23.01.2021].
- Jeannerod, B. (2020) “Multiple Knife Attacks in France”, Human Rights Watch, 02.11.2020 [<https://tinyurl.com/yyjsfqfj>, accessed on 23.01.2021].
- Le Monde avec AFP (2020) “Le projet de loi contre l’islam radical et les «séparatismes» finalisé et transmis au Parlement”, *Le Monde*, 18.11.2020 [<https://tinyurl.com/yy5b6byl>, accessed on 23.01.2021].

- Macron, E. (2020) “Fight against separatism — the Republic in action”, *France Diplomacy*, 2.10.2020 [<https://tinyurl.com/yy8gztbh>, accessed on 23.01.2021].
- “Macron seeks French cabinet backing for anti-extremism law”, *France24*, 09.12.2020, [<https://tinyurl.com/y2bb5mvz>, accessed on 23.01.2021]
- Projet de loi contre les «séparatismes»: ce que le gouvernement a changé dans le texte // Europe1, 09.12.2020 [<https://tinyurl.com/y47udk7j>, доступ 23.01.2021]
- “Projet de loi confortant le respect des principes de la République”, *Assemblée Nationale* [<https://tinyurl.com/y3gv9ek7>, accessed on 23.01.2021].
- “Radicalisation islamiste”: une commission d’enquête actée au Sénat”, *BFM.TV*, 06.11.2019 [<https://tinyurl.com/yxao2px7>, accessed on 23.01.2021].
- Safronov, Iu. (2019) “Terakt sovershil islamist, rabotavshii v razvedke” [The attack was carried out by an Islamist who worked in the intelligence service], *Novaia Gazeta* 112 [<https://tinyurl.com/y3gzxpdp>, accessed on 23.01.2021].
- Syrah, L. (2020) “Loi «séparatisme»: un piège pour tous les cultes”, *Mediapart*, 04.12.2020 [<https://tinyurl.com/y56ecyuk>, accessed on 23.01.2021].

Приложение 1

Проект закона, укрепляющего уважение к принципам Республики

Обзор основных положений

Законопроект направлен на борьбу с сепаратизмом и посягательствами на гражданские права. Он разработан для того, чтобы дать ответ на обособление отдельных сообществ и распространение радикального исламизма. Одновременно закон нацелен на укрепление уважения к республиканским принципам и предусматривает изменение законов, регулирующих религиозную деятельность.

Законопроект был представлен Совету министров 9 декабря 2020 года министром внутренних дел Джеральдом Дарманеном и заместителем министра внутренних дел по делам гражданства Марлен Шиап. Правительство инициировало ускоренную процедуру рассмотрения данного текста.

Законопроект направлен на реализацию идей, высказанных во время выступлений президента Республики в день 150-летия Республики 4 сентября 2020 года и в Миуро 2 октября 2020 года: предоставить государству больше «возможностей для действий против тех, кто хочет дестабилизировать Республику».

Уважение республиканских принципов

Усиление светскости и общественного нейтралитета государственных служб

С целью укрепления принципов светскости и равного доступа граждан к общественным благам, данный текст определяет, что эти принципы будут обязательными для всех работников государственных и частных организаций, занимающихся предоставлением публичных услуг. Кроме того, это касается работников компаний, которые предоставляют публичные услуги по государственному контракту или лицензии.

Перевод с французского: “*Projet de loi confortant le respect des principes de la République*”, *Vie publique*, 10.12.2020 [<https://www.vie-publique.fr/loi/277621-loi-separatisme-confortant-le-respect-des-principes-de-la-republique>, accessed on 13.02.2021].

Пересмотрена система контроля за действиями местных органов власти в случае нарушения принципа равного доступа к общественным благам (столовым, спортивным объектам и т.п.). Префект департамента¹ теперь может ходатайствовать о приостановке действия местного акта перед местным судьей, который должен будет принять решение в течение 48 часов.

Вводятся новые статьи уголовного законодательства, призванные обеспечить защиту выборных и назначенных должностных лиц. Лицо, которое будет угрожать им, запугивать их или прибегнет к насилию для того, чтобы заставить их нарушить правила государственной службы, подлежит наказанию в виде 5 лет тюремного заключения и штрафа в размере 75 000 евро. Кроме того, должностные лица смогут сообщать об угрозах или посягательствах на их физическую неприкосновенность через специальную систему оповещения.

Общественные организации и новый договор о совместных действиях во имя республики

Общественные организации, претендующие на государственные субсидии, должны будут взять на себя обязательство соблюдать принципы Республики (равенство мужчин и женщин, уважение человеческого достоинства, братство) путем заключения «договора о действиях во имя республики» (*contract d'engagement républicain*). Если организация нарушит это обязательство, она должна будет вернуть полученную от государства субсидию. Более того, общественная организация, желающая заключить такой «республиканский договор», должна доказать, что уже сейчас соблюдает содержащиеся в нем нормы.

Усиливается государственный контроль за спортивными ассоциациями и спортивными федерациями. Эти ассоциации и федерации также будут подпадать под действие «республиканского договора».

Обновлен и дополнен перечень оснований для роспуска общественных организаций. Они теперь будут нести ответственность за действия, совершенные участниками организаций от их имени или непосредственно связанные с их деятельностью. В экстренных случаях министр внутренних дел может вынести поста-

1. Префект — представитель национального правительства во французском департаменте.

новление о приостановке деятельности ассоциации до момента ее распуска.

Со стороны префектов усилятся контроль за благотворительными и другими фондами, предоставляющими спонсорское финансирование. Налоговые органы теперь смогут удостовериться в том, что только те организации, которые отвечают установленным законом требованиям, будут пользоваться поддержкой общества и смогут давать своим донорам право на налоговые льготы.

Новые наказания за разжигание ненависти в интернете

Статья 18 законопроекта предусматривает уголовную ответственность за угрозу жизни в результате распространения информации, касающейся частной, семейной или профессиональной жизни. Законопроект предусматривает наказание за «раскрытие, распространение или передачу любыми средствами информации, касающейся личной, семейной или профессиональной жизни лица, позволяющей идентифицировать его или найти его местоположение с целью подвергнуть его или членов его семьи непосредственному риску причинения вреда жизни или имуществу, посягательства на физическую или психическую неприкосновенность». Если жертвой является госслужащий, наказание за данное преступление может достигать 5 лет тюремного заключения и штрафа в размере 75 000 евро.

В целях борьбы с зеркальными версиями сайтов, которые воспроизводят удаленный или заблокированный судом контент, вводится новая процедура. Соответствующие нововведения были предусмотрены в так называемом «законе Авиа»² от 24 июня 2020 года, который был направлен на борьбу с разжиганием ненависти в интернете, но был в значительной степени смягчен Конституционным советом.

Для преступлений, связанных со статьей 24 новой редакции Закона от 29 июля 1881 года «О свободе печати» (публичные провокации на почве ненависти или насилия и т. п.), предусмотрена ускоренная процедура передачи дел в суд. Эта ускоренная процедура не будет касаться контента, распространяемого новостными порталами или блогами, у которых есть ответственный редак-

2. «Закон Авиа» — законопроект депутата Летиции Авиа о борьбе с ненавистью в интернете, предусматривавший внесудебные блокировки контента, признанного властями незаконным.

тор (режим каскадной ответственности³). Ускоренная процедура будет применена в случаях наиболее серьезных и явных злоупотреблений свободой слова, которые поощряются социальными сетями.

Обучение детей и меры в отношении семьи

Статья 21 законопроекта предусматривает обязательное зачисление в школы к началу 2021 года всех детей в возрасте от 3 до 16 лет. Домашнее обучение теперь будет исключением, допустимым только по медицинским или материальным причинам, или в случае особой жизненной ситуации. Частные внеконтрактные учебные заведения⁴ должны будут выполнять новые требования (декларирование источников их финансирования и т.п.). Вводится режим административного закрытия незарегистрированных или внеконтрактных образовательных учреждений, которые не устранит недостатки, выявленные государственной инспекцией.

В целях обеспечения гендерного равноправия закон усиливает защиту наследников, имеющих собственность во Франции, в тех случаях, когда наследование подпадает под действие иностранного законодательства, не признающего равенства детей-наследников. В законе рассматривается проблема полигамии в контексте вида на жительство и пенсий в связи с потерей кормильца, а также обеспечивается усиление борьбы с принудительными браками. В случае возникновения подозрений о недобровольности брака сотрудник службы записи актов гражданского состояния должен будет лично побеседовать с будущими супругами. Если сомнения сохранятся, он будет обязан обратиться к прокурору Республики.

Выдача свидетельств о девственности запрещается и карается тюремным заключением сроком на один год и штрафом в размере 15 000 евро.

3. Режим каскадной ответственности подразумевает, что полную ответственность за информацию, распространяемую органом СМИ, несет его главный редактор.
4. Внеконтрактное образование — разновидность среднего образования во Франции, получаемого в частных школах, не сертифицированных государством. Среди внеконтрактных школ немалая часть ориентирована на детей-мусульман.

Контроль за религиозным ассоциациями и местами отправления культа

Законопроект вносит изменения в закон от 9 декабря 1905 года «Об отделении церкви от государства» и закон от 2 января 1907 года «О публичном управлении культов».

Условия создания и управления религиозными организациями, предусмотренные законом 1905 года, пересматриваются с целью защиты этих организаций от их злонамеренного захвата радикальными группами (так называемая «антипутчистская» статья). Религиозные объединения теперь должны будут регистрироваться у префекта каждые 5 лет. Усиливается контроль за их бухгалтерской отчетностью. Иностранные пожертвования в размере более 10 000 евро должны быть задекларированы, и префект может наложить на них запрет, если эти пожертвования угрожают фундаментальным общественным интересам. Для большей финансовой самостоятельности эти ассоциации смогут сохранять и управлять недвижимым имуществом, полученным по наследству или в результате дарения.

Административные и бухгалтерские обязательства так называемых «смешанных» организаций⁵, подпадающих под действие закона от 1 июля 1901 года и занимающихся религиозной деятельностью, приводятся в соответствие с обязательствами религиозных организаций: вводится контроль за их счетами, разделение бухгалтерской отчетности по их религиозной деятельности от отчетности по всей остальной деятельности, а также декларирование денежным сумм, полученных из-за границы. Префект может предписать организации, истинной целью которых является религиозная деятельность, поменять свой статус. Сегодня более 90% мечетей регулируются законом о смешанных организациях. Наконец, проект вводит изменения в закон от 9 декабря 1905 года «О религиозной политике». Наказание за подстрекательство к дискриминации, ненависти или насилию в местах отправления культа увеличивается до 7 лет тюремного заключения. Более строго теперь наказывается проведение политических собраний в местах отправления культа. Организация на них избирательных участков во время французских или иностранных выборов запрещена. Кроме того, судья может запретить лицу, ви-

5. Смешанные организации — организации, которые одновременно имеют статус и НКО (некоммерческих организаций), и религиозного объединения.

новному в совершении религиозных преступлений, появляться в местах отправления культа. Префект может временно закрыть места отправления культа с целью предотвращения террористических актов.

Приложение 2

Хартия принципов ислама во Франции

Мы, лидеры ассоциаций и федераций, управляющих мусульманскими местами отправления культа, обязуемся в соответствии с этой Хартией, как граждане Франции и/или члены мусульманских организаций, соблюдать все правила, установленные в настоящей Хартии, именуемой «Хартией принципов».

Хартия призвана обеспечить соблюдение этических норм, а также правил, по которым функционирует Национальный Совет имамов¹.

Преамбула

Мы торжественно заявляем о своем присоединении к этой Хартии, призванной уточнить основы нашей духовной миссии в контексте существующих во Франции республиканских ценностей. При этом мы с самого начала подтверждаем, что ни наши религиозные убеждения, ни какие-либо другие воззрения не могут потеснить принципы, лежащие в основе права и Конституции Республики.

Никакие религиозные убеждения не могут быть использованы для уклонения от обязанностей гражданина².

Эта «Хартия принципов» направлена на определение ценностей, которые должны транслироваться верующим и распространяться среди них в соответствии с законами Республики и исламской этикой.

Перевод с французского: “Charte des principes pour l’Islam de France”, *Conseil français du culte musulman*, 18.01.2021 [<https://www.cfcml-officiel.fr/presentation-de-la-charte-des-principes-pour-lislam-de-france-au-president-de-la-republique/>], accessed on 13.02.2021]; хартия подписана 18 января 5 организациями (из 9), входящими во Французский Совет мусульман.

1. Национальный совет имамов — организация, которую планирует создать Совет мусульман Франции и которая будет объединять французских имамов и сертифицировать их. — Прим. переводчика.
2. Как отмечается в статье 17 Европейской конвенции о защите прав человека, никто не имеет права «заниматься какой-либо деятельностью или совершать какие-либо действия, направленные на уничтожение прав или свобод, признанных в Конвенции».

Статья 1. Цель Хартии

Исламские ценности и принципы права, установленные в Республике, вполне совместимы, и мусульмане Франции полностью принадлежат к гражданской нации. С точки зрения Конституции все граждане равны, независимо от их религии, убеждений или философских воззрений.

С религиозной и этической точки зрения мусульмане, будь то граждане или иностранные резиденты, связанны с Францией определенным договором. Его смысл в том, чтобы уважать гражданское единство, общественный порядок и законы Республики. Подписанты данной Хартии вносят свой важный вклад в историю Франции.

Хартия способствует установлению спокойных и доверительных отношений в рамках гражданской нации во всем ее многообразии, включая всех мусульман, проживающими на территории Республики, независимо от того, являются ли они гражданами или иностранцами-резидентами. Каждый, кто подписывает эту Хартию, обязуется с уважением и достоинством работать в интересах гражданского согласия и бороться с любыми формами насилия и ненависти.

Статья 2. Духовная миссия

Наша духовная миссия и наши обязательства происходят из наших гражданских обязанностей и нашей веры.

Мы несем свою духовную миссию в рамках принципов и законов Республики, которые лежат в основе единства и сплоченности нашей страны.

Принцип равенства перед законом обязывает нас соблюдать общие нормы и ставить их выше всех остальных норм, включая те, которые вытекают из наших религиозных убеждений и/или их толкований.

Статья 3. Свобода

Свобода гарантируется принципом светскости, который позволяет каждому гражданину верить или не верить, исповедовать культ по своему выбору и менять религию.

Исходя из этого, подписавшие данную Хартию стороны обязуются декриминализировать отказ от ислама, не квалифицировать такой

отказ как «отступничество» (*ридда*), не говоря уже о том, чтобы прямо или косвенно клеймить или призывать к посягательству на физическую или моральную неприкосновенность тех или иных лиц, которые отказываются от веры. Это означает уважение ко всем мнениям и высказываниям, допускаемым законом, и прежде всего о важнейшем республиканском принципе — принципе свободы совести.

Аллах дал людям право выбирать свои пути и убеждения без принуждения: «нет принуждения в религии» (Коран, 2:256)³, и сделал это выражением своей воли: «Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?» (Коран, 10:99).

Оскорбительный прозелитизм, угнетающий свободу совести, противоречит свободе разума и сердца, являющейся частью человеческого достоинства.

Убежденные в том, что дискуссия часто обогащает и предотвращает фанатизм, мы принимаем право на дискуссии и выступаем против всякого насилия.

Таким образом, стороны, подписавшие Хартию, обязуются соблюдать статью 9 Европейской конвенции о защите прав человека. Эта статья посвящена свободе мысли, совести и религии.

Статья 4. Равенство

Ислам во Франции полностью соответствует статье 1 «Декларации прав человека и гражданина»⁴. Исходя из этого, подписавшие Хартию лица обязуются обеспечивать соблюдение этого принципа во всей своей религиозной деятельности.

Это равенство также закреплено в исламских текстах: «Мы почтили сынов Адама» (Коран, 17:70)⁵.

Гендерное равенство является фундаментальным принципом, который также подтверждается Кораном: все люди происходят от одной сущности или изначальной души (см. Коран, 4: 1).

Мы стремимся обеспечить соблюдение этого принципа равенства в соответствии с законами Республики, напоминая ве-

3. Здесь и далее текст Корана приводится в переводе Э. Кулиева. — Примеч. переводчика.
4. «Все люди рождаются свободными и равными в правах».
5. Во французском переводе Корана данный аят переводится как «Мы почтили всех сынов Адама». Во всех основных переводах Корана на русский слова «всех» нет, однако исходя из контекста, очевидно, что речь идет обо всех сынах Адама. — Примеч. переводчика.

рующим в рамках нашей просветительской роли, что некоторые культурные обычаи, претендующие на принадлежность к исламу, на самом деле таковыми не являются.

Статья 5. Братство

Принцип братства является для нас привлекательным с религиозной точки зрения. Наша этика призывает нас соблюдать благожелательность по отношению ко всем без исключения нашим согражданам. Мы отвергаем любую дискриминацию по признаку религии, пола, сексуальной ориентации, этнической принадлежности, состояния здоровья или инвалидности и призываем уважать каждого гражданина за то, кто он есть и во что он верит.

Все формы расизма, дискриминации и ненависти друг к другу, включая антимусульманские и антисемитские действия, гомофобию и мизогинию, являются уголовно наказуемыми проступками. Они также являются выражением упадка ума и сердца, которого не может принять ни одна искренняя вера.

Отстаивая ценности, изложенные в настоящей «Хартии принципов», подписавшие ее стороны обязуются в соответствии с законами Республики осуждать все преступления против человечности.

В исламе существуют различные течения и толкования, которые могут расходиться в некоторых положениях; здесь нет какой-либо иерархии.

Стороны, подписавшие эту Хартию, обязуются всегда идти на обсуждение и обмен мнениями со своими единоверцами, не отторгая их с помощью теологических или политических суждений, высказанных отдельными теоретиками, идеологами или иностранными государствами.

Речь идет, в частности, о таких суждениях, как идея *такбира* (отлучения), которая часто предшествует оправданию убийства. Таким образом, мы стремимся избегать *фитны* (раздора) и отдавать предпочтение обмену мнений в духе взаимной благожелательности.

Мы также призываем к открытости и уважению выбора наших сограждан в отношении убеждений или религии — как в местах отправления религиозных обрядов, так и в наших семьях: «Каждому из вас Мы установили закон и путь. Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, однако Он разделил вас, чтобы испытать вас тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых

делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведает вам о том, в чем вы расходились во мнениях» (Коран, 5:48).

Статья 6. Отказ от использования ислама в политических целях

Настоящая «Хартия принципов» имеет четко обозначенную цель борьбы с любыми формами использования ислама в политических и/или идеологических целях.

Стороны, подписавшие Хартию, обязуются отказаться от участия в каких-либо действиях, способствующих продвижению так называемого «политического ислама»⁶.

Мы решительно боремся с любым движением или идеологией, которые искажают истинную суть нашей религии и которые способствуют расколам в нашем обществе.

Исходя из этого, мы обязуемся не использовать и не позволять использовать ислам или концепцию уммы (общины верующих) в политических целях на местном или национальном уровне или в рамках политической повестки, продиктованной каким-либо иностранным государством, которое отрицает присущее исламу разнообразие.

Мы отказываемся от того, чтобы места отправления культа использовались для политических речей или для импортирования конфликтов, происходящих в других частях мира. Наши мечети и места отправления культа предназначены для молитвы и распространения наших ценностей. Они возведены не для националистических речей, защищающих иностранные режимы и поддерживающих внешнюю политику, враждебную Франции, нашей стране, и нашим французским соотечественникам.

Следует решительно и безоговорочно отвергать религиозные взгляды, ориентированные на использование ислама в политических целях.

Мы утверждаем, что политика должна быть отделена от религии. Ни одна из наших организаций, ни одна из наших заповедей не имеет целью пропагандировать во Франции особое отношение к мусульманам.

6. Под «политическим исламом» в настоящей хартии подразумеваются политические и/или идеологические течения, обычно называемые салафизмом (вахабизмом), таблигом, а также те, которые близки к идеям «Братьев-мусульман» (организация, запрещенная в РФ. — Прим. ред.) и связанных с ними националистических течений.

Мы обязуемся увеличивать долю национального финансирования наших культовых учреждений. Любое финансирование, поступающее из-за рубежа от иностранного государства, неправительственной организации, юридического или физического лица, должно осуществляться в строгом соответствии с действующим законодательством и не должно предоставлять донорам право на прямое или косвенное вмешательство в осуществление мусульманского культа во Франции.

Подписанты должны четко отвергать любое вмешательство извне в управление своими мечетями и духовную миссию своих имамов.

Статья 7. Приверженность разуму и свободной воле

Цели религии вносят вклад в универсальные общечеловеческие ценности. Мусульманские священнослужители подводят верующих к размышлению и помогают им различать в священных текстах то, что применимо для французского общества.

Мы утверждаем, что все доктринальные школы ислама имеют одинаковую легитимность и что каждый верующий должен выработать свое собственное мнение.

Благодаря гармоничной адаптации этих универсальных источников к реалиям нашей страны мы хотим, чтобы каждый мусульманин мог примирить свою религиозную принадлежность и приверженность гражданским ценностям, чтобы жить в мире и спокойствии.

Мы также обязуемся посредством обучения и просвещения бороться с суевериями и архаичными практиками, в том числе с такими, которые утверждают, что относятся к так называемой «пророческой медицине» и ставят под угрозу жизнь верующих.

Статья 8. Приверженность светскости и отношение к государственной власти

Религиозный нейтралитет — один из принципов светскости, вмененный в обязанность государственным служащим. Он направлен на обеспечение справедливого служения государства гражданам независимо от их религиозных убеждений и на борьбу с религиозным прозелитизмом.

Получатели государственных услуг, со своей стороны, не обязаны соблюдать подобный нейтралитет, но должны при осущес-

ствлении своих религиозных убеждений соблюдать общественный порядок, установленный законом.

В частности, мы напоминаем о важнейшей роли учителя в нашем обществе и о важности школы, которую необходимо оберегать от болезней общества. В случае возникновения конфликтов или разногласий необходим диалог, а в крайнем случае разбираться в возникших спорах должны суды.

В целях сохранения гражданского мира и согласия мы призываем уважать всех граждан, особенно тех, кто работает на государственной службе и в социальной сфере.

Статья 9. Борьба с исламофобией

Мусульмане Франции и символы их веры слишком часто становятся мишенью враждебных действий. Эти акты являются деятельностью экстремистского меньшинства, которое нельзя отождествлять ни с государством, ни с французским народом.

Таким образом, разговоры о так называемом государственном расизме, как и попытки выдать себя за жертву, являются дезинформацией. Они питают и обостряют как антимусульманскую ненависть, так и ненависть к Франции.

Клевета и распространение ложной информации являются преступлениями. Их запрет — это требование этики: «О те, уверовали! Если нечестивец принесет вам весть, то разузнайте, чтобы не поразить по незнанию невинных людей, а не то вы будете сожалеть о содеянном» (Коран, 49:6).

В нашей стране, которая часто становится объектом порочащей ее пропаганды, миллионы верующих мирно посещают религиозные богослужения по своему выбору, а миллионы других свободно воздерживаются от каких-либо религиозных обрядов. Эта реальность, кажущаяся нам нормальной, к сожалению, отличается от того, что можно наблюдать во многих странах мира.

Мы призываем отказаться от распространения книг, брошюр, веб-сайтов, блогов, видеороликов, которые пропагандируют идеи насилия, ненависти, терроризма или расизма в любой форме. Экстремистские течения опираются на воинственные концепции⁷, пропагандируя насилие и сепаратизм в выступлениях, нанося-

7. Такие понятия, как *Аль-вала валь-бара* (завет и отречение), *Ат-такфи́р ва-ль-хиджра* (анафема и изгнание), *Дар аль-Харб ва Дар аль-Ислам* (территория войны и территория ислама) и др.

ших ущерб как французскому обществу, так и восприятию ислама и мусульман. Мы проводим педагогическую работу по воспитанию молодежи, чтобы защитить ее от самопровозглашенных имамов, которые продвигают такое видение ислама.

Мы отдаем предпочтение французским и франкоязычным имамам, чтобы обеспечить лучшее усвоение вероучения мусульманами Франции и большую открытость, и мы отказываемся от любых высказываний, исходящих из-за рубежа, которые игнорируют реалии нашего общества и стремятся создать в нем дисгармонию и раскол.

Статья 10. Соблюдение Хартии

Подписанты знают, что настоящая Хартия обязывает их соблюдать ее совместно и солидарно. Они будут применять ее принципы и ценности в своих ассоциациях.

Если хотя бы две из подписавших организаций посчитают, что совершено нарушение настоящей Хартии, они могут принять решение о возбуждении расследования, содержание которого они сами и определят. После открытого расследования факт нарушения устанавливается в том случае, если он признан не менее чем двумя третьими организаций.

Нарушение приводит к исключению нарушителя из всех представительных инстанций ислама во Франции.

Приложение 3

Исламистский радикализм: встретить его лицом к лицу и бороться с ним вместе

Краткая версия доклада Комиссии Сената Франции по расследованию реакции властей на развитие исламистской радикализации и борьбы с ней

На заседании во вторник, 7 июля 2020 г., под председательством г-жи Натали Делатр (Европейское демократическое и социальное движение, Жиронда), следственная комиссия единогласно приняла отчет, представленный г-жой Жаклин Юсташ-Бринио («Республиканцы» — Валь-д'Уаз).

По результатам 8 месяцев работы, 58 часов заседаний комиссии и консультаций с 67 экспертами Комиссия делает вывод о реальном всплеске исламистской радикализации на территории нашей страны и в то же самое время еще не наступившем понимании этой проблемы со стороны государства.

В докладе сформулировано 44 конкретных и актуальных предложения по информированию местных властей и предоставлению им инструментов борьбы с этим феноменом, в частности кающихся защищать молодежи.

Всплеск исламистской радикализации: опасная и, к сожалению, отрицаемая реальность

Потребность в создании концепции, которая не ограничивается лишь осмыслением актов насилия, но касается политики и общества в целом

Проблема исламистского радикализма связана не только с терроризмом или насильтвенными действиями, но и с поведением, которое может быть мирным и не приводить к насилию. Радикализм может быть связан с деятельностью отдельных групп, выступающих за замыкание в рамках своей идентичности либо за распространение своего влияния в общественной или политической сфере.

Перевод с французского: *Radicalisation islamiste: faire face et lutter ensemble. Note de synthèse N ° DLC — 175 (2019 — 2020) [https://www.senat.fr/rap/r19-595-1/r19-595-1-syn.pdf, accessed on 13.02.2021].*

рах. Для авторов доклада речь идет о стремлении добиться того, чтобы на определенных территориях страны так называемые «религиозные нормы» превалировали над законами Республики.

Исламистский радикализм берет свое начало в политическом проекте «исламизма», существующего как минимум с 1970-х годов. Исторически связанные с исламизмом организации, такие как «Братья-мусульмане», активно действуют во Франции, стремясь навязать свои взгляды через контролируемые ими НКО и добиться признания со стороны государственных органов, а также, с недавнего времени, пытаясь попасть в избирательные бюллетени.

Сегодня исламизм представлен не только этими организациями, но и отдельными персонами или небольшими группами, которые способствуют росту ригористской религиозности, которая характерна для мусульман всего мира начиная с 2000-х годов. Они стремятся влиять на повседневную жизнь и отношение к другим группам населения со стороны живущих во Франции мусульман, навязывая им определенные практики в области одежды, пищи, обрядов, но прежде всего — определенные нормы поведения и отношения между мужчинами и женщинами с целью противопоставления мусульман остальным французам.

Однако в стране, ориентированной на интеграцию, исламисты — лишь меньшинство, противопоставленное единому обществу в рамках законов Республики. Поэтому они стремятся дестабилизировать наше общество и добиться признания права управлять жизнью верующих мусульман. В связи с этим ответ правительства не должен делать акцент на вопросах организации мусульманского культа.

Избежать двойной ловушки — игнорирования проблемы и стигматизации ислама

Как бы сторонники политического ислама ни хотели навязать обществу идею единой мусульманской общины и единого понимания ислама, на самом деле их не существует. В то же самое время не следует путать веру и этническое происхождение человека, поскольку это лишь подпитывает т.н. «фольклоризацию» ислама: смесь синхронительного отношения к приезжим со стороны тех, кто считает, что те не способны следовать законам Республики, и использования этого отношения теми, кто хотел бы провозгласить сформировавшиеся совсем недавно религиозные правила поведения в качестве культурной нормы, борьба с которой считалась бы дискриминацией.

Сменявшие друг друга правительства совершали одни и те же ошибки, поселяя экономически незащищенное население определенного этнического происхождения в одни и те же кварталы. Отсутствие смешанного проживания разных групп свидетельствует о неудаче нашей городской политики. Чувство отчуждения, «забытости» части французского населения бесспорно; это чувство может подпитывать то, что президент республики назвал «сепаратизмом».

Но каковы бы ни были истоки радикального ислама, сам по себе факт радикализации уже реальность. Это не выдумка, созданная государством для обозначения «врага» и проведения репрессивной политики. Сегодня Франция сталкивается с ростом приверженности части населения новым строгим мусульманским практикам. Ставятся под сомнение ценности Республики: так, более четверти всех верующих мусульман, согласно опросам, считают, что законы шариата должны превалировать над законами Республики. Выводы комиссии, занимающейся выработкой ответа на исламистский радикализм, опровергают то, что исламистский радикализм лишь реакция на действия остального общества, или только следствие «исламофобии». Такой подход мешает нам посмотреть правде в глаза.

Вопросы, выявленные комиссией как требующие наибольшего внимания

Усиление влияния радикального ислама, вне зависимости от того, координируется оно или нет, происходит в широких слоях нашего общества. Очевидно, молодежь является одной из приоритетных целей, на которую ориентированы методы вербовки и идеологической обработки. Эта проповедническая машина, как правило, способствует появлению настоящих замкнутых «исламистских экосистем», которые и приводят к «сепаратизму».

Комиссия выявила четыре сферы, в которых стоит проявить особую бдительность:

1. Система образования (в том числе внеконтрактного⁸), в рамках которой некоторые учебные заведения фактически выходят из-под контроля проверяющих инстанций, фальсифицируя перед государственными инспекторами
8. Внеконтрактное образование – разновидность среднего образования во Франции, получаемого в частных школах, не сертифицированных государством. Среди внеконтрактных школ немалая часть ориентирована на детей-мусульман.

- настоящее положение дел; а также система домашнего образования, объем которой с каждым годом увеличивается.
- 2. Экономическая сфера — книжные магазины и халяльные предприятия, которые распространяют радикальную литературу и продвигают модели потребления и образ жизни, которые существенно отличаются от образа жизни остального населения.
 - 3. Гражданское общество — посредством общественных организаций, стремящихся к распространению радикального ислама под прикрытием социальных или образовательных проектов и недопущению критики сепаратизма, а также посредством стратегии постоянной виктимизации.
 - 4. Спорт, где привлечение молодежи к спортивной деятельности и соревнованиям используется для навязывания религиозных норм и практик.

Ответ правительства все еще в значительной степени требует совершенствования

Ответ правительства слишком сосредоточен только на террористической угрозе и создании препятствий насильственным действиям

Столкнувшись с ростом исламизма, начиная с 1995 года власти сосредоточили свое внимание на угрозе терроризма и проявлениях насилия. Эта озабоченность привела к созданию разнообразного правового арсенала и структурированию служб внутренней безопасности для реагирования на эту угрозу. Но проблема, стоящая сейчас перед французским обществом, изменила свой характер: теперь исламизм стал более гибким, проникающим во все сферы общественной жизни и стремящимся навязать новую социальную норму, пользуясь личной свободой.

К сожалению, власти упустили из виду эти изменения, будучи уверены в том, что проблема незначительна или вообще не существует. Тем не менее, спустя два месяца после начала работы комиссии президент Республики объявил, что намерен сделать борьбу с сепаратизмом приоритетной задачей. Однако это важное заявление на высшем уровне хотя и заслуживает одобрения, но является запоздалым и неполным. Теперь эти слова должны быть подкреплены конкретными и решительными мерами, в том числе и мерами помощи местным властям.

Таким образом, участие властей всех уровней имеет решающее значение. Министерство внутренних дел, Министерство народного образования, Государственный секретариат по делам молодежи и общественной жизни, Министерство спорта, очевидно, находятся на переднем крае этой борьбы.

Борьба с радикальным исламом требует от правительства новых действий при строгом соблюдении индивидуальных свобод

Для того чтобы реагировать на исламистскую радикализацию с учетом современных реалий, действия правительства должны быть направлены в первую очередь на повышение уровня информированности спецслужб об угрозах, а также на координацию действий различных структур государства на национальном и региональном уровне. В этой связи крайне важно добиться более активного участия и местных должностных лиц и их поддержки. Кроме того, государственные органы должны обеспечить соблюдение существующих законов, способствуя осуществлению правосудия на основании принципов гражданского кодекса, принципов равенства и борьбы с дискриминацией. Государство также должно провести реформу в области религиозной политики для пресечения использования мест отправления культа в политических целях, посягательств на свободу совести или прямого подстрекательства со стороны религиозных деятелей к невыполнению существующих законов.

В дополнение к этому, правительство должно принимать меры в области образования и спорта, поскольку дети и молодежь нуждаются в защите от исламистской риторики. Предложения комиссии, связанные с гражданским обществом, образованием и спортом, направлены на социализацию в условиях защиты от вмешательства религиозного радикализма.

Комиссия выдвигает 44 предложения, направленные на борьбу государства с исламистским радикализмом

Среди главных предложений:

Поминать радикальный ислам, следить за ним, предотвращать его действия

Продолжать наращивать количество сотрудников, работающих в территориальной разведке, с учетом широкого круга за-

дач и географического охвата. Обеспечить, насколько это возможно, специализацию агентов по отслеживанию радикального ислама. В срочном порядке поручить Межведомственному комитету по предупреждению преступности и радикализации⁹, провести точную оценку деятельности региональных подразделений по борьбе с исламизмом и изоляцией общин (CLIR¹⁰).

Укрепить взаимодействие между местными властями и CLIR, обеспечить местные власти лучшей информацией о людях и организациях, связанных с радикальным исламом и требующих бдительности, расширить сферу действия инструкции министра внутренних дел от 13 ноября 2018¹¹.

Усилить профессиональную подготовку местных должностных лиц по вопросам светскости, радикального ислама, политики в области религии и управления общинами.

Расширить сферу применения мер административного закрытия учреждений религиозного культа в публичном пространствах, которые (учреждения культа) управляются, эксплуатируются или финансируются тем же физическим или юридическим лицом, что и эти публичные пространства¹².

Провести изменения в религиозной политике и повысить осведомленность о преступлениях, защиту от которых она предусматривает. Ужесточить, в частности, наказание за преступления, предусматривающие посягательство на свободу совести, с учетом отягчающих обстоятельств, когда оно совершено в отношении супруга или несовершеннолетнего лица.

Согласовать между собой правовые и налоговые уставы, вытекающие из закона 1901 года и закона 1905 года¹³, ввести режим декларирования иностранного финансирования для всех обще-

9. Межведомственный комитет по предупреждению преступности и радикализации — орган власти, который устанавливает ориентиры государственной политики и координирует деятельность министерств в области предупреждения преступности и радикализации.
10. CLIR — contre l'islamisme et le repli communautaire («Против исламизма и отрыва сообществ»). — Примеч. переводчика.
11. Инструкция подразумевает возможность для мэров городов запрашивать у спецслужб информацию об уровне террористической угрозы в городе.
12. Закон подразумевает, что владельцы или управляющие публичных пространств (например торговых центров) не имеют права сами создавать или финансировать создание в них религиозных учреждений.
13. Закон об общественных организациях 1901 года и закон о разделении церкви и государства 1905 года. — Примеч. переводчика.

ственных организаций, имеющих хотя бы частично религиозную деятельность.

Защита прав ребенка на образование, спорт и социальные объединения

Расширить сферу административного разбирательства, связанного с наймом и назначением на должности в организациях, имеющих прямую и регулярную связь с несовершеннолетними — учителей, аниматоров, воспитателей.

Разрешить проверку личности всех сотрудников, работающих во внеконтрактных учебных заведениях, а также всех лиц, которые участвуют в образовательной деятельности.

Создать базу данных учащихся, обучающихся на дому и во внеконтрактных учебных заведениях.

Проводить внеплановые проверки общественных организаций, подозреваемых в сепаратизме.

Создать процедуру приостановки деятельности сепаратистских объединений, основанную на существующей процедуре наказания фанатских объединений, совершающих акты хулиганства.

Ввести в устав каждой спортивной федерации запрет на любую политическую, религиозную или расовую демонстрацию или пропаганду, как это предусмотрено статьей 50 Олимпийской хартии.

Круглый стол. Франция против «сепаратизма» и «параллельных обществ»: новая политика в отношении мусульман, ее возможные последствия и альтернативы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-212-244>

A Roundtable. France Against “Separatism” and “Parallel Societies”: A New Policy towards the Muslims, Its Possible Consequences, and Alternatives

Participants: Irina Starodubrovskaya, Denis Brilev, Damir Mukhetdinov, Ekaterina Demintseva, Akhmet Yarlykapov, Oleg Huhlaev, Olga Pavlova.

The roundtable addressed the foreseeable consequences of, and possible alternatives to, the policy towards Muslim communities in France enunciated in a number of documents, including the new legislation that envisages “strengthening republican principles.” The focus of the roundtable was on the following issues: 1) Does the new legislation correctly identify “Islamic separatism” as the main cause of the problems with the integration of migrants in France?; 2) What can be consequences of the practical implementation of the new legislation?; 3) Is there an alternative to the proposed policy and what measures could be more effective? The roundtable participants discussed different approaches referring to the results of their own observations and research. French policy was viewed from the pan-European perspective as well as in terms of its correlation with the Russian experience.

Keywords: Islamic separatism, parallel societies, France, new legislation, integration of migrants, secular education.

Участники: Ирина Стародубровская (Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара), Денис Брилев (НПУ им. М.П. Драгоманова), Дамир Мухетдинов (ДУМ РФ, СПбГУ), Екатерина Деминцева (НИУ ВШЭ), Ахмет Ярлыкапов (МГИМО МИД России), Олег Хухлаев (МГППУ), Ольга Павлова (МГППУ).

Ирина Стародубровская: Здравствуйте! Поводом для этого круглого стола стали события, которые, с моей точки зрения, связа-

ны с одним из самых серьезных кризисов современности. Я бы назвала его кризисом культурного чужака. Это ситуация, когда люди другой культуры, другой веры, другой модели поведения, другого внешнего вида живут не просто где-то за горами, морями, океанами, они живут здесь, встречаются нам на улицах, оказываются нашими соседями по лестничной клетке. Такая ситуация оказалась очень некомфортной и тяжело воспринимаемой, а пока можно сказать, что и неразрешимой для очень многих стран мира. Так получилось, что символом инаковости для Запада, и в первую очередь для Европы, стал ислам. Мы видим, как время от времени европейские страны пытаются найти подходы к решению этой проблемы. Сейчас очень активно подобные процессы идут во Франции, и именно то, что происходит во Франции, стало поводом для нашего круглого стола.

Я хотела сказать «те новации, которые происходят во Франции», но вовремя себя остановила, потому что нельзя сказать, что это действительно новации. Совсем скоро мы сможем отметить десятилетие знаменитой Мюнхенской речи Дэвида Кэмерона, в которой он очень четко сформулировал идею «мускулистого либерализма» (*muscular liberalism*) — того либерализма, который не наблюдает со стороны за столкновением разных взглядов, но умеет себя защищать, активно отстаивать свою идеологию. И либеральные государства, по мнению Кэмерона, должны исходить именно из подобной позиции.

Термин «мускулистый либерализм» прижился не очень, а вот то направление политики, которое было им обозначено, во многом — по меньшей мере в Европе — становится мейнстримом. Либерализм пытается наращивать мускулы, иногда за этими мускулами уже не очень видно либерализма с его ценностями свободы мысли и свободы выбора, но, тем не менее, мы наблюдаем очередной этап движения в этом направлении. Мне кажется, был бы смысл начать с того, чтобы кто-то из наших участников обозначил основные моменты этого этапа.

Денис Брилев: Я согласен, что началось это не сейчас, это началось с той самой мюнхенской речи Кэмерона. В более четком виде это движение начинается чуть позже, в 2014 году, после того как все тот же Кэмерон инициировал правительственные расследование деятельности исламистских организаций Великобритании, поручив его бывшему послу в Саудовской Аравии сэру Джону Дженкинсу. Аналогичные вещи происходят в Германии — там

регулярно выходят отчеты как земельных Управлений по защите Конституции, так и Федеральной службы по защите Конституции, где большое внимание уделяется именно исламистским организациям, маркируемым как «антиконституционные» (*Verfassungsfeindlich*). Кульминацию всех этих событий мы наблюдали во Франции.

В публичном поле нынешние инициативы Франции — это законопроект «Об усилении республиканских принципов»¹, получивший неофициальное название законопроекта об «исламистском сепаратизме», который был представлен 9 декабря. Он был вынесен на обсуждение Сената, они его еще должны принять. Этот закон вводит ряд ограничений. Сами французы, Макрон, французские министры подчеркивают, что речь идет об исламизме, ни в коем случае не об исламе. Должен быть введен ряд ограничений, которые касаются ключевых вопросов: вопросов образования, секулярного характера государственной службы, контроля за финансированием религиозных организаций. Но, по сути, основной вопрос, который рассматривается в этом законе — взаимоотношение государства и мусульманской общины.

Макрон начинал выступать с подобной повесткой еще во время выборов в 2017 году. Он говорил, что главным вопросом внешней политики Франции должна быть борьба с исламистским терроризмом. Потом это было благополучно забыто. В феврале 2020 года, перед муниципальными выборами, еще до COVID, он также выступал в Мюлузе и утверждал, что главный вопрос — борьба с исламистским сепаратизмом. Наконец, 2 октября он презентовал этот закон, выступая в Ле-Мюро, и более конкретно сказал, что подготовка имамов, школьное образование, финансирование (особенно общественных организаций) — три ключевых вопроса, которые касаются жизнедеятельности мусульманской общины.

Просто чтобы был понятен пафос Макрона, я процитирую его речь коротко: «То, с чем мы должны бороться — исламистский сепаратизм, то есть сознательный, теоретически проработанный политico-религиозный проект, конкретным воплощением которого являются неоднократные отклонения от ценностей республики, который проявляется в формировании контр-общества, прояв-

1. “Projet de loi conformant le respect des principes de la République, n° 3649”, Assemblée Nationale [https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/l15b3649_projet-loi], accessed on 02.03.2021]. В этом номере мы публикуем краткий официальный обзор основных положений этого законопроекта.

лениями которого являются непосещение детьми школы, развитие спортивных и культурных практик обособленно-общинного характера, выступающих предлогом для обучения принципам, не соответствующим законам Республики».

То же самое сейчас в Австрии. Более того, австрийцы опередили французов. Хочу подчеркнуть, что это контекст не французский, это контекст общеевропейский — то, что сейчас происходит. В Австрии летом, как раз в июле, был открыт Центр документирования политического ислама, это государственное учреждение. Была заявлена принципиальная позиция, что возглавлять его должна женщина. Задача, которую провозгласила федеральный министр по делам женщин и интеграции в федеральной канцелярии Сюзанна Рааб и директор этого центра Лиза Феллхофер — документирование актов исламизма и борьба с исламизмом.

Буквально через неделю после того, как французы начали обсуждать этот закон против исламистского сепаратизма, в Австрии прошли слушания о введении антиэкстремистского закона, который канцлер Австрии характеризовал как криминализацию политического ислама. Он говорил, что политический ислам или исламизм будет включен в перечень уголовных преступлений. Другое дело, что когда уже обговаривали проект закона, там убрали понятие «исламизм», ввели понятие «религиозно мотивированный экстремизм».

Идут параллельно два процесса — в Австрии и во Франции. Они идентичны. Германия сейчас подключается, в Швеции идут аналогичные процессы, в Голландии. В этом заключается общеевропейский тренд. Европейские государства увидели, или им показалось — как раз это, возможно, предмет разговора, — что имеет место формирование параллельного общества, которое не готово или не хочет принимать ценности тех стран, в которых оно находится. Главным драйвером формирования этого контр-общества на сегодняшний день для европейских политиков выступают так называемые исламистские организации, в первую очередь относящиеся к сети «Братьев-мусульман» — они и все их дочерние структуры уже прямо называются во всех правительенных отчетах.

Более того, хочу сказать, что Франция и Австрия — это только вершина айсберга. Потому как недавно вышла статья автора первого расследования, которое как раз Дэвид Кэмерон поручил провести, Джона Дженкинса. И он утверждает, что в настоящем время многие страны Евросоюза проводят непубличные рассле-

дования в отношении деятельности исламистских ассоциаций. Британия, Франция и Австрия просто озвучили наличие этих расследований. Другие страны проводят их непублично. Но это уже массовый тренд.

Ирина Стародубровская: Спасибо большое. Итак, диагноз сформулирован — исламистский сепаратизм. Я бы хотела услышать мнение наших участников — насколько верен этот диагноз? Правильность лечения болезни в первую очередь зависит от того, действительно ли проблема исламистского сепаратизма является сейчас центральной для западных стран, или, как Денис сказал, это показалось. Кто хотел бы прокомментировать?

Дамир Мухетдинов: Начнем с теолога, который еще одновременно и кандидат политологии. Я практик, не только теоретик. С 2014 года мы в европейских столицах проводили крупнейшее мероприятие — Международный мусульманский форум. Мы поставили задачу собрать европейскую мусульманскую элиту, чтобы, с одной стороны, сделать срез, вообще понять, что из себя представляют европейские мусульмане, какие проблемы и чаяния они разделяют, а с другой стороны — рассказать о нашем российском опыте.

Ключевой момент — это образование. Если вы не возьмете под свой контроль исламское образование, то исламским образованием будут заниматься Саудовская Аравия, Иран, Турция. Надо честно сказать: в 1990-х годах в России именно так и происходило. В 1990-е годы, когда все стены обрушились, границы открылись, сюда хлынули многочисленные эмиссары. Самое страшное, что тысячи — не сотни, не десятки — российских детей в возрасте от 12 лет и выше стали абитуриентами, студентами саудовских, египетских и прочих ВУЗов, на которых в дальнейшем происходили идеологическое давление и обработка.

Я коллегам во Франции, Германии, во всех этих странах пытался доходчиво это объяснить. Но они считали, что у них все нормально работает, им ничего не надо. В качестве примера сказали: «Мы тебе сейчас покажем в Берлине 50 мечетей». Я посетил 10 мечетей, расположенных в центре Берлина. Алавитская, алевитская, салафитская, гюленовская, турецкие разных направлений — у всех у них между собой вражда. И в каждой мечети был примерно один разговор: «Ты откуда?» Я говорю: «Русский». «Понятно. Хорошо. Ты в ту мечеть не ходи». «Почему?»

«Это ваххабиты проклятые». «А вы кто?» «А мы — хабашиты праведные». «Хорошо. Покажите, как устроен ваш быт». Они водят меня по своей четырехэтажной мечети. Я понимаю, что в центре Берлина четырехэтажное здание с минаретами — и там огромная инфраструктура. При мне — похоронная делегация, омывают человека. Другие сидят в очереди. Тут продается халильная колбаса и сосиски. Там Коран учат. Женщины-феминистки что-то обсуждают. И все это в хабашитской мечети. Замечательно. Иду в следующую мечеть — салафитскую. Примерно такая же картина. Жизнь активная, учат шейхи, имамы — кого только нет. И повторяется то же самое: «К этим, что напротив через дорогу, не ходи, мы — самые правильные».

Европейские бюрократы очень четко осведомлены, что у них происходит. Они вкладывают в это миллионы. Сейчас в той же Германии открыли шесть теологических факультетов: в Берлине, Тюbingене и т. д. Ислам они изучают вдоль и поперек, и считают, что немецкая машина сможет перемолоть, как плавильный котел, любого приезжего во втором-третьем поколении. Так что проблемы носят социальный характер. Макрон, который сам побеждал Марин Ле Пен, опираясь на либеральные ценности, сейчас пытается перенять ее дискурс, ее антиисламскую риторику. Когда Макрон говорил о реформе ислама, на самом деле он ничего неправильного не сказал. Он говорил примерно то же самое, о чем говорил Бин Зайн (Rashid Benzine) — современный французский философ, о чем говорил Мухаммад Аркун. Все эти труды европейским специалистам известны вдоль и поперек.

Ирина Стародубровская: Мне кажется, для того чтобы понять ситуацию с мусульманами в европейских странах, недостаточно изучать ислам. Поскольку великие исламские ученые и теоретики говорят одно, а люди на земле очень часто воспринимают все это немного по-другому. Екатерина, по результатам ваших исследований, что же это такое — быть арабом во Франции?

Екатерина Деминцева: Ирина, я начну с вашей реплики о культурном чужаке. Если использовать понятие «культурный чужак», то понятие «культурный» надо несколько расширить. Во Франции это не только и не столько мусульманин, и не представитель какой-то иной религии, этничности, страны и т. д. «Культурный чужак» — это француз у себя в стране, но он другой.

У меня во Франции есть коллеги, которые занимаются вопросами радикализации ислама. В своих работах они описывают радикальные группировки, часть представителей которых задержали в 2016 году. Выяснилось, что половина из тех, кто входит в эти группировки, — это совсем не представители мусульманских сообществ. И даже не выходцы из мусульманских стран. В них входят совершенно разные люди: и те, кто родился во французских семьях, и те, кто родился в Черной Африке, это и представители христианских семей из Южной Америки и многие другие. Это те, кто принял ислам уже в зрелом возрасте: либо в тюрьмах, либо в ситуации, когда искали альтернативу тому образу жизни, который вели.

Я соглашусь с европейскими социологами, которые говорят, что эта история — не про культуру и не про религию. Эта история социальная. Кто входит в эти группировки? Я сама проводила исследования среди таких ребят в начале 2000-х — среди молодых людей мигрантского происхождения, живущих в социальных пригородах. В такие группировки входят те молодые люди, которые разочаровались во Франции, в «европейском обществе», в принципах республики. Они изначально воспринимались французским обществом как «другие». Мои исследования и исследования коллег показывают, что многие молодые люди из этой среды приняли ислам или стали практиковать ислам только в возрасте 16–20 лет. Это произошло, потому что они почувствовали потребность в религии как альтернативе тем ценностям и институтам, с которыми они сталкивались в своей повседневной жизни. Но это был не тот ислам, который исповедовали их предки. Чаще всего это был радикальный ислам.

Мы говорим об определенной социальной группе, как правило, это выходцы из иммигрантской среды, из бедных неблагополучных кварталов, в которых большое количество безработных и тех, кто живет на пособия. В основном эти молодые люди были связаны с преступностью, с наркотиками. Они нашли для себя альтернативу, прийдя в молельные залы или в мечети. Во Франции есть большое количество молельных залов, о существовании которых многие даже и не знают. Когда я проводила исследование в начале 2000-х во Франции, я была в одном общежитии в пригороде Парижа. Среди тех, кто жил в этом общежитии, часть были мусульманами, а часть — христианами. Внизу общежития располагалась молельная комната. Ко-

гда я спросила: «Могу ли я просто посмотреть, где находится молельный зал?», — мне в этом было отказано. Когда я стала расспрашивать о том, кто ходит в этот молельный зал, кто там проповедует и что там происходит, эта информация была полностью для меня закрыта.

Хотела бы отметить, что современная борьба французского правительства с радикализацией — не первая попытка установить какой-то контроль над мусульманами Франции. Начиная с 1995 года много раз обсуждалась тема необходимости контролировать по сути неконтролируемую среду радикального ислама. Уже были случаи, когда пытались установить систему контроля над мусульманами: в 2004 году — запрет на ношение религиозных символов в школах; в 2010 году — запрет на ношение хиджабов и паранджи в общественных пространствах. Но сегодня впервые заговорили о том, каким-то образом повлиять на образование и воспитание мусульманских детей и на систему образования европейских имамов.

Понимают или нет французские власти, что они делают? Думаю, что они отдают себе отчет в своих действиях. Большое количество исследований проводится во Франции на тему радикализации ислама. Правительство знает, с кем и чем оно работает. Надо отметить, что оно понимает и свою ответственность за сложившуюся ситуацию. Франция много лет продвигала идею интеграции сообществ и отделения частной жизни — куда должна была входить и религиозная жизнь — от светской жизни государства. То есть государство закрыло глаза на то, что происходит внутри сообществ, как выстраивается в государстве религиозная жизнь. Поэтому и появились различные радикальные направления, причем не только в исламе. Здесь возникают вопросы: может ли республика вмешиваться в частную жизнь своих граждан, как принципы республики в целом должны сосуществовать с религиозными институтами? И может ли запрет на деятельность некоторых имамов и молельных мест решить более глобальную проблему социального и экономического расслоения французского общества?

Я думаю, что эти запреты могут привести к еще большей радикализации некоторых религиозных групп и к уходу в подполье структур, которые сейчас функционируют открыто. Не будет решен и основной вопрос — что нужно сделать для того, чтобы молодые люди, которые чувствуют себя чужаками в своей же стране, стали «своими» в государстве.

Ахмет Ярлыкапов: Я бы хотел остановиться на вопросе Ирины «Правильно ли поставлен диагноз?». Я считаю, что французское государство имеет огромный массив информации о том, что представляет собою мусульманское сообщество, но совершает одну методологическую ошибку. Почему-то французское государство воспринимает мусульман как нечто единое, как что-то, с чем можно работать усредненно с помощью набора определенных мер.

Уже давно французские исламоведы описали, что представляет собой ислам во Франции, в Европе и вообще в современном мире. Здесь не работают подходы, которые работали с католической церковью — история с католической церковью давняя во Франции, Франция через это уже проходила. Натиск секуляризма был очень успешен, потому что имели дело с церковью, с организацией. В случае же с исламом нет одной организации. Все больше и больше современные мусульманские сообщества организуются по сетевому принципу. Уход активизма в сети упирается и французским государством, и многими другими, кто пытается иметь дело с мусульманами. Екатерина верно сказала, что это — попытка контроля над неконтролируемым. Попробуйте установить контроль над сетями.

Разберем те меры, которые предлагаются. Назначать имамов. А что с теми молельными домами, о существовании которых даже не подозревают? А что с теми имамами, которые проповедуют в сети? В Москве есть масса сетевых сообществ, которые слушают имамов, живущих за тысячи километров отсюда. Они ходят в обычные мечети по пятницам. Они просто обязаны ходить в пятницу в мечеть. Они туда ходят, но практически не слушают имам-хатыбов, а слушают совершенно иных имамов. Попытка французского государства контролировать имамов не может привести к желаемому результату, потому что все организовано совершенно по-другому. Пока европейские власти не осознают эту особенность развития современных исламских сообществ, они будут и дальше воспроизводить свои ошибки.

Логика понятна: хочется контролировать что-то осязаемое. Екатерина верно сказала, что здесь нет иного пути, кроме интеграции. Мусульмане будут продолжать оставаться культурно другими. Республиканские французские ценности они должны уважать, но принимать — навряд ли. Оливье Руа очень верно сказал, что католики могут уважать французские ценности, но признавать гомосексуальные браки они не обязаны. Примерно то же

самое: попытаться навязать мусульманам что-то сверху можно, но навряд ли это приведет к ожидаемому результату.

Олег Хухлаев: Я в первую очередь социальный психолог, и именно с этих позиций хотел бы обсудить законопроект. Но говорить буду не о самом законопроекте, не о его конкретных содержательных механизмах, а о том, как этот законопроект идет в массовом, социально-психологическом дискурсе — не только французском, но и французском тоже. Просто по логике тех нарративов, которые туда заложены. Не знаю, понимает или нет французское правительство то, что этот законопроект никак не связан с целью, которую он якобы декларирует, или оно не сильно озадачивается этой проблемой.

На мой взгляд, законопроект демонстрирует не столько кризис чужака, сколько кризис государственного управления — не только одной стране свойственный, но и другим тоже, а может быть и всему миру, — не учитывающего реальное экспертное мнение. Политика по факту носит популистский характер. Поэтому нет внимания к доказательным, обоснованным алгоритмам, которые нацелены на решение реальных задач, а не на ситуативное зарабатывание очков.

Законопроект позиционируется как защита статуса страны как светского общества и противостояние радикальному исламизму. Я, как психолог, обращаю внимание не на суть высказывания, а на то, насколько оно логично в социально-психологических последствиях. Имплицитно декларируется логическая цепочка: чтобы противостоять радикализму, нужно укрепить статус светского общества. На каком убеждении ты базируешься, если так утверждаешь? Получается, что ты базируешься на утверждении, что причина радикализации и роста радикального исламизма в снижении светскости общества. Читай: в росте исламской идентичности или в росте исламской религиозности. Авторы законопроекта, если предполагать их искренность, попали в ловушку бытовых предрассудков, не соответствующих научным данным, полученным в последние как минимум 50 лет. В их сознании связываются идентичность и поведение, в том числе межгрупповая враждебность. Однако давно известно, что идентичность является условием, но не причиной враждебности.

Теперь рассмотрю логику реакции той части общества, на которую законопроект направлен и которую он затрагивает. Он затрагивает людей, идентифицирующих себя с исламом.

Люди — чувствительные существа, и очень хорошо считывают социально-психологические интенции, стоящие за высказываниями. Мы очень хорошо читаем между строк абсолютно интуитивно. Люди читают эти имплицитные установки, ощущают обиду и униженность. Какие логические последствия?

Во-первых, ощущение дискриминации. Если существует исламский сепаратизм, то этот законопроект в логике его восприятия в публичном дискурсе только стимулирует данный сепаратизм. То есть он действует вопреки заявленной цели. Как справедливо говорила Екатерина, если здесь проблема в плохой интеграции, маргинализации определенной социальной группы, то действие, которое мы ощущаем как воспринимаемую дискриминацию, не способствует интеграции.

Во-вторых, если говорим про радикализм, а не про интеграцию (это тоже необязательно связанные вещи, радикализируются не обязательно неинтегрированные) — то тут все тоже очевидно. Наиболее доказательные в социальной психологии модели радикализации утверждают, что именно потеря значимости как результат дискриминации является предиктором радикализации. Этот законопроект дополнитель но радикализует тех, кто уже радикализировался, и обеспечивает мобилизационную базу для дальнейшей радикализации.

Популистское управление нацелено не на то, чтобы решить задачу, а на то, чтобы обеспечить здесь и сейчас поддержку избирателей. Законопроект направлен на повышение позитивности идентичности французов, идентифицирующих себя с республикой, — что бы это ни значило, — которую он защищает за счет игры мускулов. Там все красиво, все очень маскулинно ощущается, все сильно: «Сейчас мы покажем всем». Сразу спокойнее становится какой-то части общества, тревога спадает: Макрон нас защитит. Это знакомые переживания. В нашей стране мы видим подобное, и везде по всему миру, потому что это логика политического управления. Она универсальна. Но она мешает решению реальных задач.

Ольга Павлова: Я хочу обратить внимание, что психологические причины экстремизма кроются не в том, на что нацелен законопроект, а совершенно в другой плоскости. На семинарах по практикам дерадикализации со специалистами из Франции, Германии, Великобритании четко прослеживалась идея о том, что фактически подобные инициативы только ухудшают ситуацию.

Европейские государства часто подразумевают под интеграцией мигрантов их ассимиляцию, которой не произошло. И обсуждаемые инициативы также направлены фактически на ассимиляцию.

Я с Екатериной соглашусь и продолжу мысль, что общество очень разнообразное. Там очень разные социальные группы, их социальная неустроенность и «выбитость» на окраины очень сильно чувствуется. В прошлом году мы были в Ля Бурже в мусульманских общинах, провели там неделю. Было очень заметно, что это обособленный мир. Психологи, работающие в основном в принимающем сообществе, не готовы работать с представителями этих общин. Они спрашивают у имамов и у религиозных деятелей: «Расскажите нам, как работать с выходцем из Сомали или с мусульманином турецкого происхождения?» Они очень плохо в этом разбираются. Здесь мы затрагиваем вопрос, который в последнее время очень активно обсуждается — культурно-ориентированная психологическая помощь, которая исходит из хорошего знания сообщества, его психологических механизмов и учета этих механизмов — в том числе для предотвращения радикализации или для дерадикализации.

Представители мусульманских сообществ говорят о том, что в этом направлении с ними никто не работает. Существует полное непонимание того, как такая работа должна происходить. Например, те меры, которые уже принимались какое-то время назад, когда Франция выпускала плакаты из серии памяток, как у нас любят давать в школах с целью профилактики экстремизма. Как определить экстремиста? Если этот человек в длинной одежде, который не ест определенный вид мяса и пахнет мисками (духами), то это уже сигнал. Результатом оказывается лишь еще большая стигматизация мусульман.

Денис Брилев: Нынешняя проблема многослойная. Все то, что мы сейчас обсуждаем, — это отдельные слои. Конечно, там существует популизм. Есть политические попытки правых популистов привлечь больше избирателей, а центристов — отобрать часть их избирателей. В научной среде идет отдельная дискуссия, которая показывает второй аспект этой проблемы. С одной стороны, условно «социальный подход» — это идеологические «левые», они пытаются продвинуть повестку, что важны исключительно социальные аспекты. Крайний полюс подобной, «левой», академической повестки — заявление известной американской исследовательницы, теоретика гендерных и квир-исследований Джун-

дит Батлер, что «ХАМАС» и «Хезболла» представляют собой важную часть глобального левого движения. С другой стороны, в академической среде есть реальные исламофобы — тот же поздний Бернард Льюис или Даниэль Пайпс и другие исследователи с «правыми» взглядами. Между ними есть политическая дискуссия, которая выражается в якобы академической форме. Это тоже часть дискурса «что делать с мусульманами» из всех этих законов. Происходит, по сути, противостояние двух политических подходов внутри академического спора. Тот же спор между Оливье Руа и Жилем Кепелем — исламизация протеста или радикализация ислама; в нем есть академический компонент, но есть и огромный политический компонент.

Я хотел бы сказать еще по поводу диагноза. Коллеги, у меня складывается впечатление, что мы неправильно поняли диагноз, который ставится во Франции и Европе. Те законы, которые сейчас обсуждаются, та дискуссия, которая идет, — она не о радикализации мусульман. Сейчас проблема в Европе в другом. Четче всего сформулировали ее немцы. Например, глава Управления по защите Конституции земли Северная Рейн-Вестфалия Буркхарт Фрейер прямо проговаривает, что легалистский (умеренный) исламизм — обращаю внимание, не про радикалов речь идет — в долгосрочной перспективе представляет большую угрозу, чем джихадизм. На этих же позициях стоят англичане, австрийцы и прочие. Закону, который рекламирует Макрон, предшествовал доклад Сената летом, где было отмечено, что попытки государства в лице Саркози взаимодействовать с мусульманской общиной привели к тому, что от лица мусульман начали выступать так называемые умеренные исламисты в лице «Братьев-мусульман», которые вообще не отображают позицию всех мусульман Франции.

Этому предшествовали финансовые расследования, когда французы, австрийцы, англичане увидели, что сотни миллионов евро идут со стороны Катара «мимо кассы» и мимо финансовой разведки этих стран, приходят в «братьеские» (т. е. принадлежащие к сети «Братьев-мусульман») исламистские организации в Европе. Они заявляют одни суммы, а тратят совершенно другие суммы. Этому предшествовали проблемы с исламским образованием. Дамир Мухетдинов правильно отметил — имамы подготовлены, они все знают. Тюбинген, Мюнстер, Оsnабрюк — везде готовят имамов. Этих имамов общины отказываются принимать. Они говорят: «Нет, у нас свои имамы, которым зарплату платят из Стам-

була». А потом эти имамы выводят австрийских граждан турецкого происхождения на демонстрацию против того, что парламент Австрии признал геноцид армян в Османской империи.

Потом выясняется, что имамы DITIB («Турецко-исламский союз по делам религии», крупнейшая исламская организация Германии) работают на разведку Турции. Потом во Франции выясняется, что имамы некой мечети работают на разведку Марокко. То есть нынешний европейский дискурс — он не про радикализацию, он не про радикальных мусульман вообще сейчас. У них есть отдельный дискурс, что есть радикальные мусульмане, джихадисты и прочие. Но эти законы исходят из того, что умеренными исламистами формируется параллельное государство.

Большая часть исламистских организаций была включена в программы дерадикализации, они получали бюджетные деньги Франции, Германии, Британии и прочих стран. Когда начинали разбираться, что с этими деньгами, то выяснялось, что нередко они шли в т.ч. на финансирование «ХАМАС», признанного в ЕС террористической организацией. В Нидерландах участие в дерадикализационных программах исламистов привело к усилению в соответствующих районах присутствия «Братьев-мусульман». Во Франции дерадикализационные программы также не работают, в то время как силовики делят антитеррористический и антирадикализационный бюджет, а Министерство юстиции деньги, предназначенные для дерадикализационной работы с осужденными, тратит на совсем другие нужды. И в Великобритании программа Prevent (Предупреждение) не дает эффекта.

Понятно, что есть финансовая заинтересованность. Есть популистская заинтересованность у политических партий. Но сам диагноз у них в другом — что существует угроза пострашнее радикальных джихадистов. Это угроза институциональная. Это угроза формирования параллельного общества, которое прикрывается лозунгами о правах человека. Тут как раз и подтягивается «левый» дискурс, потому что, как отмечается во многих отчетах, на которые опирается законодатель, сегодня умеренные исламисты приватизировали дискурс борьбы с исламофобией. Совсем недавний случай. Австрийцы провели операцию «Луксор», то «братьев» и «сочувствующих» вызвали на допрос — т. е. их не арестовали, только допросили. В ходе операции конфисковали 20 миллионов евро наличкой (мы понимаем, что это беспрецедентная для Европы сумма в наличных). Известный борец с исламо-

фобией, регулярный участник мероприятий высокого уровня, проводимых «Братьями-мусульманами», по совместительству — один из допрошенных в рамках спецоперации, Фарид Хафез выступает и говорит: «Вот это все — исламофobia. Это фактически аналог Хрустальной ночи». Напомню: во время Хрустальной ночи убили (а не допросили) от 300 до 900 евреев, а около 30 тысяч отправили в концлагеря.

Ирина Стародубровская: Я позволю себе только одну реплику в завершение первого вопроса. Я бы с Денисом не согласилась в одном нюансе. Хотя законопроект готовился давно, непосредственным поводом ускорения и резкой политизации всех этих историй послужили конкретные террористические акты. Все-таки, с моей точки зрения, одна из базовых характеристик этого дискурса не просто в том, что со стороны умеренных угроза больше, чем со стороны джихадистов, а в том, что это параллельное общество и есть основная причина джиханизма. Если бы мусульмане нормально социализировались в обществе мейнстрима, то все было бы хорошо. Но поскольку этого не происходит, поскольку есть параллельное общество, оно и порождает радикализацию в насилие.

Коллеги, я бы хотела попросить всех желающих высказаться о предполагаемых результатах той политики, которую мы сейчас обсуждаем. Мы можем по-разному понимать истоки этой политики. Кто-то считает, что она порождена политическими раскладами. Кто-то считает, что она порождена определенным академическим дискурсом по проблемам, связанным с чужаком, радикализацией и параллельным обществом, транслируемым в общественное мнение. Но после того как документы будут приняты — мы пока не знаем, в каком конкретно виде, но у нас есть некоторые представления на эту тему — они уже будут жить своей жизнью и давать определенные результаты. Какие результаты могут воспоследовать в среднесрочной и долгосрочной перспективе после принятия подобных мер?

Дамир Мухетдинов: Немецкие мусульмане, французские мусульмане очень сильно укоренены и интегрированы в европейское общество. Им свойственны абсолютно все пороки современного европейского общества. Вполне реальная, мною наблюдавшаяся ситуация: человек продал марихуану, зашел в мечеть, грехи отмолил — и пошел дальше марихуаной торговать.

Я никогда не забуду, как из Катара летел в Санкт-Петербург. Со мной летели две милые девушки. Девушки немецкие, из Афганистана. Сказали мне примерно следующее: «Как нам надоели эти мигранты! Достали. Жить невозможно». Я сказал: «Извините, а вы сейчас про кого?» «Да вот эти понаехали из Турции, из Афганистана, вечно какие-то права качают». Говорю: «А вы кем будете?» «Мы уже во втором поколении, мы уже полностью интегрированы в европейское общество. Уберите, пожалуйста, вот этих мусульман. Они мешают нам жить». Примерно то же самое мне сказал глава Большой французской мечети, покойный Даиль Бубакер, который воспитывался в католическом колледже, получил хорошее европейское французское образование. Он сказал: «Когда мы, первое поколение, приезжали — нам не было дела ни до каких исламистских проектов. Нужно было кормить семью, поэтому, засучив рукава, мы работали 24 часа в сутки. А эти бездельники понаехали, не знают, как интегрироваться, куда приложить себя».

Не соглашусь с Ахметом Ярлыкаповым, что они не слушают имамов. Имамов они слушают. Не всегда инфраструктура позволяет качественно донести проповедь. Если бы они не слушали имамов, то количество экстремистов-радикалов было бы в разы больше. Имамы делают огромную работу, но есть определенные нацеленные, направленные, профинансированные альтернативные деятели, которые свое дело делают. Мы красиво все ходим вокруг да около, говорим про интеграцию и все остальное. Но давайте честно скажем: европейцев беспокоит не умеренный ислам, их беспокоит ислам как система ценностей, которая бросает вызов современному западному обществу, его постсекулярной культуре. Вот в чем проблема. Потому что одна часть мусульман интегрирована, они готовы закрыть глаза на ЛГБТ-сообщества и готовы по-иному перечитать, переосмыслить Коран, понимая, что исламский шариат — вещь гибкая. Если заниматься реконструкцией и деконструкцией, — о чем Аркун и говорит, — можно сконструировать очень хороший европейский ислам, который всех будет устраивать. Поэтому европейцы все прекрасно понимают. Постсекулярный мир целенаправленно провоцирует умеренных и прочих мусульман, целенаправленно дает им деньги.

Ахмет Ярлыкапов: Дамир-хазрат, вы меня не совсем поняли. Я не говорил о том, что имамов не слушают. Я сказал, что есть масса тех, кого кроме имамов слушают. Здесь достаточно серь-

езная конкуренция. К чему это может привести? В случае, если французское государство начнет поддерживать отдельных имамов, это толкнет людей к совершенно другим имамам. Будут слушать тех, кого французское государство не поддерживает — просто из чувства протеста. Неофициальные имамы будут как раз больше интересовать верующих людей и будут говорить о том, что нужно верующим людям.

Я согласен, что столкнулось светское государство с религиозной организацией. В исламе видится некая конкурентная система, которая воспринимается в какой-то мере как угроза, которая подрывает ценности. Недаром в законопроекте особо отмечено: необходимо, чтобы люди письменно подтвердили свою приверженность светским ценностям Франции. Имамы должны письменно подтверждать приверженность светским ценностям Франции. На мой взгляд, все эти меры приведут в очередной раз к совершенно иному результату, чем французское государство хотело бы. По немецкому и по британскому опыту борьбы с радикализацией, когда в классах раздавали мусульманским детям анкеты для «раннего обнаружения радикализации» — это все приводило к еще более сильной их маргинализации. Практически неприкрытое отчуждение Францией исламского сообщества приведет к тому, что исламское сообщество будет еще больше радикализоваться. Я пессимистично настроен по отношению к тому, к чему могут привести эти меры. Кажется, к абсолютно другому результату, к противоположному.

Екатерина Деминцева: Я хотела бы обратить внимание на то, что значительная часть обсуждаемого законопроекта направлена на регулирование деятельности государственной школы во Франции. Я занималась исследованиями детей мигрантов, того, как они интегрируются в российских школах. Я также немного ориентируюсь в том, что происходит в школах бедных парижских окраин — тоже проводила там исследования. Именно из этих школ как раз многие молодые выходцы из мигрантской среды и попадают в радикальные группировки.

На самом деле, этот законопроект ограничивает не только мусульман. Во-первых, он ограничивает любые этнические меньшинства и религиозные меньшинства. Я цитирую: «Дети с трех лет должны будут ходить в государственную школу и получать школьное образование». То есть дети не смогут оставаться дома до 7 лет, как это было раньше. Семьи могут оставить детей дома

только по медицинским показаниям. Это ограничение свобод людей, ограничение выбора любой французской семьи.

Второй момент, связанный с ограничением в школах. Раньше (да еще и сейчас) дети могли обучаться языкам страны своего происхождения (или происхождения своих родителей) в государственных школах. Была идея, что поддержание языка происхождения способствует безболезненной интеграции детей и признанию разнообразия в государстве. Новый закон говорит о том, что надо ограничить преподавание языков происхождения мигрантов, вероятно полагая, что такое ограничение заставит молодежь забыть о своем происхождении. То есть задачей этого законопроекта является навязывание республиканских ценностей в школах и «вымывание» из молодых людей этнических и религиозных традиций. Основной тезис законопроекта: «Мы будем заставлять любить республику». Я не психолог. Но, проводя исследования, я понимаю, что заставить любить, заставить ходить в какую-то школу, заставить говорить только об истории Франции, заставить ограничить себя и вогнать в рамки — все это вызовет у молодежи еще большее неприятие. Это касается не только мусульман, а любых этнических меньшинств страны. Когда мы с коллегами обсуждаем российское образование, то тоже говорим: не надо навязывать русскость во всех школах, не надо пытаться переделать детей, надо дать им сохранить свое, это будет помогать им интегрироваться.

Ирина Стародубровская: Я хотела бы более подробно обсудить сюжет, связанный с образованием. С точки зрения психолога, что будет происходить с детьми, которым, с одной стороны, с трех лет пытаются внушить любовь к Франции и ее республиканским ценностям, а с другой стороны, из семьи транслируют ценности ислама? Как будут чувствовать себя эти дети?

Олег Хухлаев: Ответ краткий: ну очень плохо себя будут чувствовать. Это очевидно. Есть сотни исследований про конфликт идентичности. Доказано, что эта ситуация резко снижает психологическое благополучие, тут на самом деле и происходит маргинализация: когда с одной стороны тянут, с другой стороны тянут, и никто не перетянет. Хотят научить родину любить. Даже если это работает, то работает только тогда, когда все дружно смыкают ряды в одном фронте: когда и в школе Павлик Морозов, и дома — Павлик Морозов, и в интернете — Павлик Морозов. Надо интер-

нет тогда блокировать. Во Франции. Начинается Оруэлл. Только тогда это работает. Во всех остальных случаях это работает в абсолютно другую сторону.

Скажу кратко про параллельные общества. У меня большие сомнения в объективном существовании параллельности, потому что современное общество многопараллельно само по себе. Нужели для национальной идентичности у всех должны быть одинаковые ценности? Насколько одинаковые? Большой вопрос. Не обязательно для идентичности иметь одинаковые ценности. Даже если диагноз поставлен правильно и проблема — в наличии параллельных обществ, то лечение все равно неправильно, потому что запрет на существование параллельных обществ только сильнее параллелизирует эти общества, загоняет их в катакомбы. Катакомбизация, внутренняя иммиграция — мы это проходили и в нашей стране.

Есть французская история. Все это попахивает новой Вандеей. «Ребята, вы считаете, что республика — это что-то другое? Тогда вам не поздоровится». Имплицитно заложено. Если человек чувствует себя на стороне Вандеи — это к вопросу о дискурсе, что кого-то вызвали на допрос, мол, это новая Хрустальная ночь. Понятно, что никакая это не Хрустальная ночь, невозможно вообще сравнивать. Но понятно и то, что говоривший это человек — политик, и его задача — набрать очки. Правда на таком уровне никому не интересна. Нас это шокирует, а некая паства станет его слушать. Паства не считает это логическим несоответствием не потому, что они идиоты, а потому, что это наложится на их ощущение возмущения, негодования, которое стимулирует их когнитивные искажения. Справедливо оно или нет — для управления не имеет значения.

Ольга Павлова: Все исследования по инокультурным детям, которым запрещали говорить и учиться на родном языке, показывают, что это способствует их дезинтеграции и формированию негативной этнической идентичности. При кажущейся позитивной цели, которой является ассимиляция, такая траектория в большинстве случаев ведет к отрицательным результатам. Нередко в детских садах и школах педагоги запрещают детям говорить на родном языке, опасаясь, что они не смогут выучить русский. В свою очередь, родители по той же причине тоже могут запрещать говорить на родном языке, скрывать свое этническое происхождение. Все это приводит к конфликтной идентичности. По моим наблю-

дениям, последствия таких сюжетов крайне печальны: дагестанские и армянские подростки, которые отрицают свою кавказскую идентичность, вступают в нацистские русские сообщества с соответствующими лозунгами. Это очень тяжелая история — запрет на свой язык, на преподавание на нем в школах. Идет вытеснение государственной гражданской идентичностью всех других видов идентичности. А идентичность — очень сложное образование, она вполне может совмещать в себе разные виды без особых противоречий. Про школы — самое трагическое из того, что я сейчас вижу из возможных последствий этого законодательства.

Дамир Мухетдинов: В России мы все это проходили. У нас был свой Победоносцев, который тоже говорил, что надо татар, башкир или крестить — новокрещенские конторы все помним — или дать им нормальное европейское либеральное образование, чтобы «эти варвары наконец-то в людей превратились». А что получилось? Дали татарам, кавказцам, среднеазиатам и башкирам хорошее образование. И из них получилась национальная интеллигенция. Кто-то пошел во власть, в депутаты. Кто-то порвал с исламом, но не окончательно. Кто-то ассимилировался, кто-то обрушился. Но религиозное самосознание никуда не делось. И как только власти, какую бы риторику они ни использовали, начнут наступать на ислам, даже самый далекий от ислама человек, который пьет, курит и к исламу никакого отношения не имеет — он горой встанет за ислам, потому что у него включится сознание «наших бьют». То же я вижу среди мусульман, в мусульманских соцсетях, как они обсуждают Макрона, карикатурный скандал. Именно это объединяет нормальных добропорядочных граждан мусульманского вероисповедания. Макрон объединяет тем самым. И Макрон не оговорился, говоря о реформе ислама. Он знает, что говорит, поверьте мне.

Екатерина Деминцева: Мир меняется, и сегодня сложно делать простое противопоставление: мусульманская семья vs светская школа. Это не так, как было в 1970–1980-е годы, когда приезжали деревенские жители из Алжира и Марокко и считали, что ребенок вообще не может ходить в светскую школу. Сегодня мы говорим о разных мусульманских и не только семьях с разным миграционным бэкграундом и о школах, которые готовы или не готовы принимать этническое и религиозное разнообразие. Любой ребенок, попадая во французскую государственную школу, узнает,

что он гражданин Франции, что он «француз». Но многие дети из мигрантских семей, пусть они даже второго или третьего поколения, этого не принимают. «Какой я француз, если меня сами французы таковыми не считают». Многие выходцы из мигрантской среды, живущие в окраинных бедных кварталах, отделяют себя от остального французского общества, так как само общество часто напоминает им, что они «другие». Это не столько история про ислам и про мусульманские сообщества. Это история про исключенное сообщество людей из определенных пригородов, отделенных от той «белой» республики, которая существует вокруг. Я скорее вижу конфликт между этими двумя полюсами — бедной Францией пригородов и буржуазной Францией — нежели между выходцами из мусульманской среды и французским государством.

Денис Брилев: Я представляю другую сторону взгляда на школу. В отношении школьного образования есть огромное количество исследований, на которые опираются сторонники обсуждаемых законопроектов. В Германии, например, мигранты-мусульмане из стран Юго-Восточной Азии и Ирана на 100% интегрируются. Они «заточены» на получение знаний, и когда их дети попадают в школу — они хотят получать знания, они хотят максимально интегрироваться, они предпринимают все усилия для интеграции. На втором месте по степени интегрированности — турки. Где-то хотят, где-то не очень хотят. Самый низкий уровень интеграции у арабских мигрантов. Более того, в Германии и Австрии сейчас катастрофическая ситуация, когда в классе с доминирующим числом детей-мигрантов из арабских стран (иммигрантов как первого, так и второго поколения) женщина-учительница, особенно если она молодая и незамужняя, вообще не может вести уроки — ученики подвергают ее оскорблению. Они отказываются учить ряд предметов: историю Германии, биологию, некоторые естественно-научные дисциплины. Такие же мусульмане из Ирана, Юго-Восточной и Южной Азии своих детей из этих школ забирают и отдают туда, где меньше иммигрантов. И нет никаких опасений утратить свою идентичность — они приехали интегрироваться, они приехали получать знания.

Действительно, согласно имеющимся исследованиям, в некоторых частных детских садах и в некоторых школах (которые финансируются в т.ч. и из бюджетных средств) идет целенаправленная политика формирования дезинтеграционных тенденций.

Это и есть то самое параллельное общество. В ситуации со школами проблема в том, что никто толком не знает, что делать. Есть огромное количество мусульман, которые хотят интегрироваться, хотят учиться. Им отвечают: «Мы — за мультикультурализм!». Канцлер Ангела Меркель говорит: «Немцы, учитесь в школах, где иммигранты. Давайте на практике через школу покажем, как мы интегрируемся». В ответ немцы и мусульмане, настроенные на интеграцию, голосуют ногами. Они бегут из тех районов, где в школах высокий процент арабских иммигрантов. Они бегут в католические школы, например. У него с идентичностью все нормально, он мусульманин. Но он хочет учиться в католической школе, потому что там он наконец-то сможет учиться, а не слушать тех своих ближневосточных товарищей, которые — процитирую Дамира Мухетдинова — «торгуют марихуаной».

Тут в связи с подобными практиками «насильственного мультикультурализма» не могу не вспомнить ситуацию в университете Париж VIII, расположенному как раз в печально известном пригороде Парижа Сен-Дени. Там, как раз в глубоко левацком — если судить по граффити и всевозможным постерам и объявлениям, — университете довелось наблюдать местных мусульман с такой, я бы сказал, демонстративной «исламской», которые совершали малое ритуальное омовение (ууду), включающее мытье ног, в обычных умывальниках. А местные, «идеологически близкие» им левые, громко поддерживающие их право на идентичность, даже не сподобились добиться или поспособствовать оборудованию нормальной комнаты для омовения.

В общем, картина многослойная, там соединяется множество различных аспектов. Люди хотят интегрироваться, но их пытаются насильно загнать в мультикультурализм — давайте этих тоже интегрировать. А умеренные исламисты не хотят интегрироваться. Они хотят свои школы за бюджетные деньги, где они будут формировать свои ценности. И потом тех мусульман, кто говорит что-то против, они будут подвергать травле, как это регулярно происходит сегодня.

Часто в европейских странах процесс борьбы с параллельным обществом возглавляют уже интегрировавшиеся мусульмане — тут можно вспомнить и министра внутренних дел Великобритании Саджида Джавида, и советника канцлера Австрии профессора Эднана Аслана, и главу научно-экспертного совета австрийского Центра документации политического ислама Мунахада Хорхиде. Даже тот же Жиль Кепель — это иммигрант во втор-

ром поколении. И если почитать его работы, то там четко можно увидеть посыл: «Мы как иммигранты интегрировались. Мой отец переехал во Францию, я пахал, я учился, я встраивался в систему. А новые иммигранты понаехали и пытаются меня подвинуть».

Тут еще добавляется противостояние внутри мусульманского сообщества за право говорить от имени так называемого «молчаливого большинства». Большинство куда направят — туда и пойдет. Направят в государственные школы — пойдут туда. Кто будет говорить — за это тоже идет борьба, и в контексте всех этих реформ и законов. Подчеркиваю: это отсылка к Ахмету, который говорил, что вынуждены хартию о республиканских ценностях подписывать, — во Франции будут заставлять подписывать только тех, кто на бюджетном финансировании. Хочешь получать деньги государства — подпиши. Хочешь не подписывать — ищи спонсоров внутри общины, не бери бюджетные деньги.

Ирина Стародубровская: Мне хочется, чтобы мы закончили нашу дискуссию обсуждением того, какие меры могут быть эффективными в сложившейся ситуации. Мы говорим не просто про европейский контекст, слово «Россия» звучало в этом обсуждении не менее часто, чем «Франция» или «Европа». Очевидно, что проблемы во многом общие и поиски ответов во многом общие. Поиски там и поиски здесь имеют значение для всех. Итак, если бы Макроном был я, то что бы следовало сделать?

Олег Хухлаев: В том или ином контексте здесь звучал дискурс борьбы. Вопрос в этом случае: «Кого поддерживать? Правильно, вот их, за ними правда. Нет, на самом деле за другими правда». Для меня, как для социального психолога, сама постановка вопроса «за кем правда» — неправильная, потому что я знаю, что за каждым есть определенная правда. Это безумно сложно принять в голове, но как минимум если человек уверен, что это — правда, то его чрезвычайно сложно переубедить, даже если мы сможем ему представить всевозможные логические аргументы. Дискурс борьбы способствует развитию общества только тогда, когда в общество встроены очень мощные инструменты конструктивного разрешения конфликтного, критически жесткого противостояния. Например, в силу особенностей исторического развития американского общества у него есть встроенные механизмы разрешения очень жестких противоречий. В европейское общество больше встроен дискурс победы одного дискурса над другим

или подавления одного дискурса другим. Но есть третий вариант — это интеркультурная повестка.

Одно дело, когда мы говорим об интеграции, а по факту понимаем ее как ассимиляцию. «Понаехали новые мусульмане. Мы уже местные мусульмане. А эти понаехали и не хотят интегрироваться». Может быть, они и хотят интегрироваться, просто по-другому понимают интеграцию. Не как ассимиляцию. Потому что, если мы курим марихуану и поддерживаем ЛГБТ, — это больше похоже на ассимиляцию, чем на интеграцию. Есть другой подход, условно говоря, мультикультураллистский. Это когда вы делаете что хотите. А мы вас экономически поддержим, чтобы вы в комфорте и в уюте это дело осуществляли. Это действительно очень сложно совместимые подходы, потому что они жестко противоречат друг другу.

Есть интеркультурная повестка, которая снимает подобное противостояние. В школах это единственное, что эффективно работает на повышение качества образования. Для любого родителя трансляция ценностей республики, какой бы замечательной она ни была — не то, ради чего отдают детей в школу. Я отдаю детей в школу, чтобы они учились. Школа повышает качество образования именно тогда, когда в ней транслируется интеркультурная, межкультурная повестка. Она позволяет создавать сообщество детей, для которых их идентичность и религиозность является одним из важных, значимых ресурсов обеспечения академической успешности.

В российской ситуации совпадают школы, где много иммигрантов, и школы с низкими образовательными результатами. Продвинутые иммигранты, обладающие связями, никогда не отадут туда ребенка, потому что они хотят отдать ребенка в лучшую школу. Но лучшая школа не значит более ассимиляционистская. Это учителя в школе с низкими образовательными результатами нередко декларируют ассимиляционистские лозунги и ассимиляционистскую политику. Школа с хорошими образовательными результатами в силу того, что у нее больше ресурсов и что там работают лучшие учителя, часто более эффективно реализует интеркультурную повестку. Просто исходя из того, что это логично иозвучно базовым человеческим принципам: «Давайте будем принимать наше разнообразие и учиться с ним жить, не давя друг друга». Эти школы еще и менее авторитарные обычно.

Основная логика интеркультурной повестки не про то, как правильно, как надо, как не надо, а про обучение тому, как нам

в нашей инаковости договориться. Причем в инаковости не стигматизированной, а очень разнообразной. Например, мне сейчас хочется ноги мыть в раковине — а завтра, может быть, не захочется. Ну или я договорюсь с ребятами, что они так делать не будут, или я это принимаю. У всех могут быть очень разные позиции.

Интеркультурная повестка позволяет не стигматизировать, не записать: «Два вида мусульман — интегрированные и неинтегрированные». Три, четыре вида мусульман. Необходимо индивидуализировать межличностное взаимодействие. Я далек от того, чтобы считать, что люди делают так, как скажут. Каждый человек в своем повседневном взаимодействии решает свои бытовые проблемы, исходя из того, как ему здесь и сейчас комфортно. Психологическая оптика позволяет именно на этом концентрироваться: увидеть, как люди в своем повседневном взаимодействии выстраивают коммуникацию. Дискурс борьбы, противостояния никак не помогает конструктивно обустраивать повседневную коммуникацию, он только ей мешает.

У меня небольшой опыт знакомства с французской политикой — несколько часов я сидел в парижской мэрии и слушал ребят, которые рассказывали, как они в Париже интегрируют иммигрантов, как организуют помощь, пункты питания. Мы спрашиваем: «А как вы занимаетесь интеграцией, чтобы люди включились в общество?» Мы, как интеркультуралсты, под интеграцией понимаем налаживание социальных связей и заодно депараллизацию в обществе. Мы задаем вопрос — и человек не понимает, о чем мы спрашиваем. Не то чтобы он против был. Эта опция просто отсутствует в его сознании. Если мигрант получил работу, он сейчас не голодает, а мы ему помогли — на этом наша функция заканчивается. Но когда мы занимаемся управлением этим процессом, то с точки зрения интеркультурализма здесь только все и начинается. У него закончились проблемы выживания, но если мы хотим формировать общество не обязательно единое, но разрешающее противоречия конструктивно, то для нас важно, чтобы в этом обществе была система “bridging differences”, налаживание мостиков по-русски.

Здесь перестает быть важным курение марихуаны или его отсутствие, оно не является критерием интегрированности. Курение марихуаны может являться критерием как раз дезинтегриированности. Погружение человека в социальные взаимодействия снижает вопрос параллельности (реальной или мифической), потому что система широких и разнообразных социальных связей в обществе не привязана однозначно к идентичности, а привязана

к личностным отношениям. А если по факту параллельные общества существуют и провоцируются из-за рубежа или не из-за рубежа, то это дело спецслужб, и сюда точно не надо вовлекать все общество. Какие-то не те каналы финансирования? Возьмите и пресеките. Зачем акт принимать такой? Если у вас деньги на помощь иммигрантам уходят куда-то в другую страну — это вопрос нецелевого расходования бюджетных средств. Кто-то должен нести ответственность, но не потому, что он плохой мультикультурщик, а потому, что он украл эти деньги.

Так что если выбирать повестку, то я за интеркультурную повестку. Она является выходом. Возможна ли она на уровне политики — я не знаю. Я не Макрон, слава Богу.

Екатерина Деминцева: Правительство, советники, исследователи во Франции прекрасно понимают, что радикализация ислама непосредственно связана с вопросами бедности, с вопросами присутствия — я не хочу пользоваться словами «параллельное общество» — сообществ, которые выделяются по своим социальным, этническим и религиозным характеристикам. Главный рецепт для преодоления этого разрыва — это социальный лифт. Надо что-то делать с бедными пригородами, с молодежью, которая радикализируется из-за отсутствия перспектив, бедности, безработицы. Сейчас в пригородах существует множество различных организаций, которые пытаются создать сообщества для этой молодежи: спортивные секции, арт-классы и тому подобное. Пытаются интегрировать людей в другую жизнь, показать альтернативные возможности для саморазвития. У Макрона в программе такие идеи есть. Я считаю, что это как раз положительный момент — власти обратили внимание на то, что надо что-то делать с социальным лифтом, что надо что-то делать с детьми, которые никогда не сдадут выпускной экзамен в школе (у нас ЕГЭ, у них БАК). Надо каким-то образом им помочь.

Что действительно может быть эффективно, — это помочь определенным социальным группам. Не деньгами, а созданием инфраструктуры, например, созданием хороших школ. Были такие попытки. Я знаю парижскую историю, когда половину детей из мигрантского квартала отправили в соседний квартал, где живет средний класс, а детей из среднего класса записали в неблагополучные школы. Во Франции вас записывают в школу, вы не можете выбирать школу. Закончилось это тем, что школа в районе для среднего класса стала плохой, потому что учителя начали убегать, не хотели работать с новым контингентом, их это пуга-

ло. Оттуда стали забирать детей семьи среднего класса. А детей, которых отправили из квартала среднего класса в школу в бедном мигрантском квартале, практически всех забрали в частную школу, которая находилась рядом. Благо, что во Франции частные школы часто недорогие.

На мой взгляд нельзя просто записать одних детей в школы других районов в надежде, что дети из разных социальных классов перемешаются и все будет хорошо. Надо понять, как работать с социальным смещением, какие программы социальной интеграции осуществлять, чтобы не создавать новые очаги социальной однородности. Надо работать с конкретными точечными школами, с конкретными точечными районами — и это уже происходит в некоторых проблемных пригородах во Франции. Я надеюсь, что они продолжат эту стезю, а не историю, связанную с запретом языков.

Денис Брилев: С рецептами туго, потому что полной картины происходящего нет. Даже на академическом уровне этот вопрос политизирован мировоззренческим противостоянием: «либо право, либо лево». Пока нет массива информации, сведенного без политической конъюнктуры, без противостояния правых и левых, — четкого рецепта дать нельзя. Я могу лишь предположить, как будет развиваться ситуация.

Скорее всего, Европа идет к реализации модели, приблизительно похожей на российскую. По большому счету это модель Османской империи, то есть институализированные муфтииаты. Европа долгое время считала, что можно из сферы религии выйти — и за это ничего не будет. Почему американская история не такая? Потому что в Америке никто не дает денег. Да, в Америке плюрализм, во многом благодаря тому, что до недавнего времени это была протестантская страна со множеством протестантских деноминаций, и там нет никакого бюджетного финансирования, аналогичного европейским практикам. В Европе главный вопрос — не радикализм, а деньги. Где деньги? Куда уходят все эти деньги? И не менее важный вопрос — откуда деньги? С высокой вероятностью можно ожидать тенденцию к урезанию либо к очень жесткой формализации выплат. Например, хочешь получать деньги от республики — подпиши хартию республиканских ценностей либо занимайся тем, чем ты хочешь заниматься, но за свой счет. Государство видит: хочет оно или не хочет, но возвращаться в сферу религии придется. Если оно в ней не действует — действуют другие страны, через финансовые потоки или еще как-то.

Французы начали с 1995 года, во времена Ширака, когда они приняли хартию мусульманской религии во Франции. Уже тогда они хотели, чтобы имамы разговаривали на французском языке. На 1995 год 96% имамов были не граждане Франции. То же самое хотят немцы: чтобы религиозная сфера была прозрачна для государственного контроля. Началось это с ислама, потому что условно традиционные для Европы религии к этому времени прошли через секуляризацию, своеобразную такую стерильизацию, и приняли правила игры. В новом потоке мусульман не все приняли правила игры. Поэтому государственно-конфессиональная политика будет ужесточаться в плане государственного регулирования.

Какие проблемы организовать все тот же муфтият? Ему давать деньги и с него спрашивать. Радикализация мусульман происходит — кто виноват? Муфтият виноват. Сразу для властей упрощается жизнь. Всегда есть крайний и всегда есть виноватый. И знаешь, кому надо деньги давать, не надо голову ломать. Другой работающей модели в европейском понимании пока не придумали. Я даже не могу сказать, плохо это или нет.

Дамир Мухетдинов: Создание муфтията при Екатерине II — это был один из пунктов Кючук-Кайнарджийского мирного договора о том, что Российской империя формирует для своих верноподданных нечто вроде автономии миллета, каким и являлся ОМДС (Оренбургское магометанское духовное собрание). Как это было и в Османской империи, а до этого было в Аббасидском халифате, и вообще вся эта структура из ислама произросла. Мы понимаем, что это эффективно работало, интегрировало. Не рубится голова религии, кроме как мечом религии. Поэтому Денис прав: до тех пор, пока вы будете заниматься социальной, политологической, политической и всякой другой проблематикой, ничего работать не будет. Пока вы не залезете в мозги самим мусульманам и не попытаетесь создать деконструкцию их сознания. Потому что любое воспроизведение средневековых форм ислама будет порождать насилие, радикализацию, эксклюзивизм.

Нормальные мусульмане бегут от всего этого исламистского — не в хорошем, а в плохом смысле слова — в католические школы. Лучше в католические школы, лучше куда-нибудь интегрироваться, ассимилироваться, в конце концов креститься или вообще стать светским человеком и размыться, но не быть тем, кто разделяет эти ценности.

Ахмет Ярлыкапов: Насчет «рубить мечом религии» — мы не можем советовать французскому государству рубить мечом религии. Французское государство действует как государство, а не как религиозный институт. На месте французского государства я бы вообще не лез в дела религии. Очень надеюсь, что они не будут пытаться регулировать саму мусульманскую ткань. Если они туда влезут, то они там завязнут.

Кроме того, это противоречит самой сути французского государства как светского. У французов есть очень серьезная проблема — они оказались между защитой светских ценностей и навязыванием этих ценностей мусульманам. Очень важно разделить эти вещи. Вы защищаете светские ценности — это понятно всем мусульманам Франции. Французское государство — светское, оно декларирует себя как светское и защищает светские ценности в том, что касается компетенций государства. Но навязывать эти ценности — это уже совсем другое. Как раз нарочитое навязывание будет вызывать противодействие со стороны мусульманского сообщества.

Было бы продуктивно просто отказаться от сконцентрированности на радикализации, на экстремизме. Как только заходит речь о мусульманах — сразу же разговор идет о радикализации и о том, что надо дерадикализировать. Мне кажется, что этот дискурс ведет к отчуждению мусульман и работает не на интеграцию, а на дезинтеграцию. И он очень сильно зависит от государства, которое имеет возможность диктовать или не диктовать этот дискурс.

Дело не в конкретных радикальных имамах, а в том, что информация сейчас абсолютно доступна благодаря интернету. Надо бороться не с экстремизмом и радикализмом, а с тем, что ведет к экстремизму, радикализму. Мы возвращаемся к проблеме интеграции. Мы хотим интегрировать французов-мусульман — давайте заниматься причинами того, что они хуже интегрированы.

Дамир Мухетдинов: Еще раз говорю: вопрос не в интеграции, а именно в конкретных имамах и религиозных деятелях, которые идут в массы, встают на минбары мечетей и ориентируют людей в неправильной парадигме. Вопрос в религиозном контексте как таковом. Я говорил: это не Макрон, это мусульманские деятели сами изнутри должны заниматься реформой исламского сознания. А светское государство должно оставаться светским и своим правилам следовать серьезно.

Денис Брилев: Тут один момент хотелось бы подытожить. Положительная сторона всего происходящего — планы по увеличению числа исследовательских исламоведческих структур. И речь идет о французском исламоведении, то есть давно существующей серьезной и авторитетной школе. Но при всем при том сами французы не почивают на лаврах, а признают, что мало что понимают. И Макрон озвучил идею, что необходим отдельный институт, который занимался бы изучением ислама в целом и ислама во Франции. То же самое происходит в других странах. О том же говорят австрийцы. Британцы сейчас запустили проект «Понимание исламизма». Положительно будет то, что, возможно, накопление знаний станет более эффективным.

На данный момент нет понимания, нет общей позиции. С какой стороны смотреть? Чисто социальной — что все проблемы от социальных факторов? Это, грубо говоря, левая повестка. И вторая повестка — проблемы в религии. Как Бернард Льюис говорил, что проблема в самом исламе. Или, как некоторые немецкие товарищи говорят, например Кристин Ширрмакер из Боннского и Лёвенского университетов, что «ислам религией в чистом смысле этого слова не является, а, следовательно, конституционное право о свободе вероисповедания, созданное прежде всего исходя из христианства, не может быть применимо к нему». Поэтому сейчас больше всего необходим диалог академический с попыткой избавиться от этих политических коннотаций. Сейчас нужно развивать исламоведение академическое, которое было бы свободно от идеологических штампов.

Ирина Стародубровская: Я бы в заключение хотела прокомментировать несколько моментов.

Момент первый. Я согласна с Денисом в том, что, действительно, знание в западной академической науке о той проблеме, о которой мы говорим — я сейчас объясню, почему я пока ее в таком общем плане называю — оно, скажем так, одностороннее. Я не буду спорить с тем, что там знают о том, что говорят какие-то исламские лидеры, что собой представляют какие-то направления ислама. Наверно, есть представление о некоторых социальных процессах. О том, что, действительно, хуже школьные результаты у мигрантов, у мусульман из определенных стран, а из других стран они, может быть, и не хуже, чем у коренных французов. Что есть проблема большей бедности, большей безработицы. Эти представления есть.

А вот представления о том, как устроен ислам на земле, что представляет собой это фрагментированное, разнообразное, очень неоднородное внутри себя исламское сообщество — у меня ощущение, что эти представления все-таки достаточно поверхностные. В первую очередь потому, что очень мало полевых исследований. На самом деле мне кажется, что полевые исследования — это тот инструментарий академический, который очень хорошо позволяет уйти от идеологизации и всех историй про правых и левых. Когда ногами ходишь, общаяешься с людьми и пытаешься понять, как это все устроено изнутри. Вот этого, к сожалению, очень мало. Я думаю, что если, действительно, будут пытаться решать академическую проблему с этой стороны, то продвижение может быть, и достаточно серьезное. Если все по-прежнему будет на уровне общих деклараций и использования той очень фрагментарной и очень плохо сводимой информации, которая есть в публичном поле, без серьезных исследований, то вряд ли это все продвинется вперед.

Второй момент касается ценностей. Того противоречия ценностей, которое в публичном дискурсе ставится в центр всей проблемы. Мне представляется, что эту ситуацию очень упрощают, и все гораздо сложнее. Да, действительно, определенные противоречия ценностей есть. Но мы прекрасно видим, что те же самые умеренные и мирные исламисты совершенно замечательно вписываются в демократический механизм. Денис приводил пример. Им дали возможности, и они вывели людей на демонстрацию. Замечательно. Они использовали свои демократические права. Они не сделали ничего такого, чего бы не сделала любая другая, разделяющая ценности республики, сила в этих обстоятельствах.

Та же идея джихада. Я буквально вчера перед нашим обсуждением читала очень интересный доклад, основанный как раз на полевых исследованиях в Европе и Канаде. У исламской молодежи спрашивали: «Ребята, что вы понимаете под вооруженным джихадом?» Они понимают под ним общую идею справедливой оборонительной войны. Идею, которая вовсе не является эксклюзивной для ислама, которая обсуждается в самых разных культурах. И ничего, кроме этого смысла, значительная часть из них в идею вооруженного джихада не вкладывала.

И я думаю, что таких примеров можно приводить очень много. Если мы концентрируемся на словах, если мы концентрируемся именно на каких-то культурных особенностях чужака, нам кажется, что никакой сцепки в этом смысле нет. Если мы пытаемся понять суть происходящих процессов, то мы видим, что различие ценно-

стей вовсе не является абсолютно неразделимым барьером. И тем более оно не является подобным барьером, когда мы говорим про политический ислам. По причине того, что эти группы пытаются участвовать в политике, они вынуждены — они просто по-другому существовать не могут — постоянно взаимодействовать со светским государством, вписываться или определять свое отношение к тем или иным политическим процессам. С кем-то заключать союзы. Против кого-то выступать. Бороться за свой избирательный округ и тем самым определенным образом к нему идеологически приспособливаться. То есть на самом деле это очень во многом нормальная политическая деятельность, которая просто выражается в других категориях. Я не буду абсолютизировать. Я не хочу сказать, что это одни и те же ценности. Я просто хотела бы обратить внимание на то, что проблема противоречия в ценностях далеко не так линейна и требует гораздо более серьезного обсуждения и анализа, чем это было сделано в той же Мюнхенской речи Кэмерона.

И, наконец, третье. По поводу того, что делать. Тут очень много важных вещей прозвучало. И идея интеркультурализма, и идея о необходимости преодоления дискриминации, и идея каких-то проектов, которые позволяли бы создавать вертикальные лифты. Но я бы хотела обратить внимание не столько на суть, сколько на механизмы реализации. Очень важная проблема в том, что государство сейчас много пытается делать своими руками, бюрократическими механизмами. А это истории, в которых нужна тонкая настройка. И часто здесь гораздо эффективнее может действовать гражданское общество.

Это должны быть разные проекты, не унифицированные, приспособленные для конкретных обстоятельств. Где-то они могут делаться в союзе с разными исламскими сообществами. Есть, например, очень интересный опыт в той же Великобритании (который при Кэмероне был полностью свернут) взаимодействия с умеренными исламистами в борьбе против джихадистов. Я не видела ни одной оценки этого опыта как неудачного. Вся критика шла исключительно с точки зрения идеологии, ценностей, «мы подкармливаем наших идеологических противников». Мне кажется, что накопление разнообразных практик, оценка их успешности или неуспешности, выделение из них лучших — это механизмы, которые могли бы действовать гораздо эффективнее, чем, как в той же Франции, создание в мигрантских кварталах неких государственных социальных центров, которые не работают по выходным и в праздники, как раз когда молодежи нечем заняться.

И, по услышанным мною отзывам самих мигрантов, не очень хорошо понимают специфику своей задачи.

Денис Брилев: У нас проблемы с исламистами в чем? Что абсолютно постмодернистская методология у них. Когда Рашид аль-Ганнуши в Тунисе выступал в парламенте, он использовал абсолютно европейскую политическую терминологию, за все хорошее против всего плохого. А потом кто-то сделал публичной другую его запись, когда он выступал перед салафитами. И там он говорил совсем другое: «Ребята, мы сейчас к власти приедем, и мы этим светским пацанам покажем, что такое шариат». То есть один и тот же человек, выступая перед европейской ориентированной публикой говорит одно (и ведь это самый умеренный из всех умеренных и самый интеллектуальный из всех интеллектуальных!), а перед радикалами — совсем другое. Есть такая проблема, что сам исламизм — это дитя постмодернизма, тропов иронии и полного ценностного релятивизма.

Ирина Стародубровская: Я только одно хочу спросить. А Макрон, когда выступает перед «Аль-Джазирой» и перед правыми, он одно и то же говорит? Или он тоже говорит разные вещи?

Денис Брилев: Мы же о том и говорим, что это единая европейская политическая традиция.

Ирина Стародубровская: То есть это тоже «вписанность» в сложившуюся политическую культуру и ничего больше. Когда в самых разных статьях пишут, что исламисты корыстно используют близость государства для укрепления своего влияния в обществе, я только пожимаю плечами. Это делают любые политические силы. Они себя ведут абсолютно рационально.

Олег Хухлаев: Это, действительно, парадокс с интеграцией мигрантов, например, в России. Когда там говорят: «Вот они пьют, курят, ругаются». А я говорю, что это результат успешной интеграции. Просто миграция подсвечивает нам очень хорошо особенности нашего общества. И не всегда лицеприятные особенности.

Ирина Стародубровская: Огромное всем спасибо за интересную дискуссию.

ВЛАДИМИР МАЛАХОВ, ДЕНИС ЛЕТНЯКОВ

Постхристианское или постатеистическое общество? Некоторые особенности российского режима секулярности

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-245-266>

Vladimir Malakhov, Denis Letnyakov

Post-Christian or Post-Atheistic Society? Some Characteristics of the Russian Regime of Secularity

Vladimir Malakhov — Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). malakhov-vs@ranepa.ru

Denis Letnyakov — Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). letnyakov@mail.ru

The authors argue that the specificity of the Russian case of secularity is generally underestimated. This leads to two negative consequences. First, it leads researchers to considering the regimes of secularity in Eastern Europe as variations of the “Soviet model,” which is false. Second, it entails inaccuracies in the analysis of the regime of secularity that has developed in post-Soviet Russia that the authors propose to describe as “post-atheistic.” The special Russian case implied the destruction of the very mechanism of religious and cultural transmission during the period of communist rule. This is where other features

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

of the post-atheistic society stem from: a relatively low relevance of religious symbols and narratives for the social fabric; the involvement of religious agency in the projects of nation-building and, therefore, a predominantly ideological, rather than religious, motivation of the subjects of such agency; a top-down, rather than bottom-up, dynamic of the post-Soviet return of religion to the public sphere; the lack of a broad public support of the state activities in this field; widespread polarization of views on the role of public religion in modern society — either linking religion to cultural backwardness, or the total rejection of modernity and secular culture.

Keywords: secularization, secularism, secularity, state-church relations, post-Christian society, post-atheistic society.

КОГДА Питер Бергер выступил со своим тезисом о десекуляризации¹, это произвело огромное впечатление на научное сообщество. Правда, сомнения в основательности гипотезы секуляризации высказывались и до публикации Бергера и его коллег. Одним из первых таких скептиков был Томас Лукман². В середине 1980-х гг. с опровержением тезиса об упадке публичной роли религии в современном мире выступал Рональд Робертсон³. Да и вообще среди религиоведов всегда существовали люди, убежденные в том, что слухи о смерти Бога сильно преувеличены⁴. Однако именно эта книга спровоцировала академическую дискус-

1. Berger, P.L. (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, in P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington-Michigan: Ethic and Public Policy Center; Berger, P. (2008) “Secularization falsified”, *First Things* [http: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>, accesses on 08.06.2020] (русс. пер.: *Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20*).
2. По иронии судьбы, соавтор Бергера по ряду нашумевших ранних работ. См.: Luckmann, Th. (1980) “Säkularisierung — ein moderner Mythos”, in Th. Luckmann (ed.) *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, pp. 161–172. Paderborn u.a.: Schöning.
3. Robertson, R. et Chirico, J. (1985) “Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociological Analysis* 46(3): 219–242. Ответ на аргументы противников теории секуляризации см.: Chaves, M. (1994) “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces*, 72(3): 749–774; Yamane, D. (1997) “Secularization on Trial: in Defense of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1): 109–122.
4. Hadden, J.K. (1987) “Toward desacralizing secularization theory”, *Social Forces* 65(3): 587–611; Stark, R. (1997) *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus*

сию, которая привела к эпохальным сдвигам в социологии религии. К числу таких сдвигов принадлежит отказ от увязывания модернности с секулярностью. На сегодня сложился консенсус о том, что модернизация не всегда и не везде сопровождается секуляризацией⁵. Кроме того, в ходе тогдашних дискуссий было предложено обращаться с понятием «секуляризация» как с аналитической переменной. Оно не должно выступать одновременно и как *explanandum*, и как *explanans*. Точно так же обстоит дело с понятием «секуляризм»⁶. Как заметила британская исследовательница, феномен секуляризма нельзя изучать *с позиций* секуляризма⁷. Имеется в виду не столько вариативность значений этого термина, сколько его эмоционально-психологическая нагруженность. Хотя в академической литературе секуляризм обычно ассоциируется с нейтралитетом государства по отношению к религии, среди авторов, пишущих на эту тему, можно разглядеть два лагеря: «секулярный» и «антисекулярный». Если для представителей первого секуляризация и секуляризм — факт, требующий изучения и описания, то у представителей второго оба эти явления отождествляются с моральным релятивизмом и ценностной дезориентацией.

Далее, в ходе дебатов о (де)секуляризации было релятивизировано представление, согласно которому секуляризм означает дистанцирование (нейтралитет) государства по отношению к религии. В частности, в работе Талала Асада, ставшей за прошедшие годы хрестоматийной⁸, на обильном эмпирическом материале показано, что секуляризм в высшей степени историчен и контекстуален. За этой на первый взгляд абстрактной установкой всегда стоят конкретные социальные акторы, которые связаны с определенными интересами и определенным жизненным

Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries. San Francisco: Harper San Francisco.

5. Концепция множественных модерностей Шмуэля Айзенштадта стала ответом на те (европоцентричные) теории, в которых модернизация отождествлялась с вестернизацией. В русле этой логики позднее появилась концепция множественных секуляристостей. См.: Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. (2012) “Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
6. Если секуляризация описывает социальный процесс, то секуляризм — идеологию и политику.
7. Navaro-Yashin, Y. (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
8. Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press (русск. пер.: Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернность. М.: НЛО, 2020).

стилем. В одних случаях это влечет за собой преференции, оказываемые властями одной конфессии в ущерб другим, вплоть до их откровенной дискриминации. В других же случаях секуляризм выливается в сакрализацию государства и отцов нации⁹. Наконец, настоящей концептуальной находкой в контексте дебатов о роли и месте религии в современных обществах стала формула Юргена Хабермаса о «постсекулярности»¹⁰. Эта формула позволяет снять саму оппозицию секулярных и антисекулярных тенденций в общественной жизни, ибо утверждает *сосуществование* в одном публичном пространстве религиозной и нерелигиозной картин мира¹¹. Строго говоря, эта мысль была высказана самим П. Бергером в ходе оппонирования тезису о тождестве модерна и секуляризации:

Современность не обязательно секуляризирует; но она обязательно порождает *плюрализм*. Эпоха модерна характеризуется растущей множественностью, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений. И эта множественность, безусловно, бросает вызов всем религиозным традициям, каждая из которых должна теперь иметь дело с тем фактом, что «все эти другие» живут не где-то в дальних странах, а по соседству¹².

Бросается, впрочем, в глаза, что участники этих дискуссий предпочитали обходить стороной советский кейс с его идеологией государственного атеизма. Они не могли, разумеется, не упомянуть об СССР, но он явно находится на периферии их внимания¹³.

9. Симптоматично то, как аргументировал в свое время президент Франции Н. Саркози необходимость снимать мусульманский головной платок при входе в школу: вы же снимаете обувь при входе в мечеть, отчего же не проявить уважение, входя в храм Республики.
10. Habermas, J. et Mendieta, E. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press; Habermas, J. (2006) “Religion in the public sphere”, *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
11. Детальный разбор концепта «постсекулярности» см.: Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, доступ от 01.06.2020].
12. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. С. 9.
13. В упомянутой статье Бергера советский случай фигурирует как один из трех типов секуляризма, наряду с условно «американским» и «французским». У Дэвида Мартина в его «Общей теории секуляризации» (1978) случай СССР не анализируется. В переработанной версии этого труда (2005) постсоветские государства также упоминаются вскользь, в ход теоретического рассуждения они не включены.

Предметом отдельного изучения он выступает скорее в эмпирических, чем в теоретических исследованиях¹⁴.

При этом молчаливо предполагается, что советское пространство в эпистемологическом плане вписывается в общий контекст (то есть может быть описано в тех же категориях, что и Запад): здесь происходил, по сути, тот же процесс, что и в Западной Европе¹⁵ (секуляризация) — с той лишь разницей, что последняя на данной территории носила «форсированный» характер. В аналогичной — «нормализующей» — оптике предстает и постсоветская Россия: считается, что она так же, как и ее европейские соседи, в определенных отношениях переживает «десекуляризацию», а в долгосрочной перспективе включилась в тренд трансформации в «постсекулярность»¹⁶.

Нам представляется, однако, что при таком подходе от исследовательского взгляда ускользают некоторые важные особенности государственно-конфессиональных отношений, имевших место в России в советский период ее истории. Кроме того, мы полагаем, что данный подход мешает пониманию того режима секулярности, который сформировался в России постсоветской. Тем самым

14. Anderson, J. (1994) *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press; Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press; Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westpoint; London: Praeger; Dragadze, T. (1993) “The Domestication of Religion under Soviet Communism.” In C. M. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London: Routledge, 1993; Freeze, G.L. (2015) “From Dechristianization to Laicization: State, Church, and Believers in Russia”, *Canadian Slavonic Papers*, 57(1–2); Pospielovsky, D. (1988) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. In 3 vol. Cambridge: Palgrave Macmillan.
15. Бергер и его сторонники настаивают, что на Северную Америку данная тенденция не распространяется. См.: Berger, P.L. et al. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate. Чтобы не увязнуть в этой полемике, ниже мы будем вести речь не о Западе вообще, а о Западной Европе.
16. Узланер Д. Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013, № 2(31); Кнопре Б.А. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира: сборник статей / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014; Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2 (30); Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб, 2015; Богатырев М.А., Шишова М.И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 3(16).

имплицируется, что страны Восточной Европы, входившие после Второй мировой войны в советский блок (или, как Югославия, только в «социалистический лагерь»), позволительно рассматривать в качестве вариаций в рамках того же режима секулярности, что сложился в Советской России. Показательно, например, что авторы обстоятельный сборника, посвященного взаимодействию религии и политики¹⁷, не делают никаких различий между СССР и его восточноевропейскими сателлитами в смысле устройства государственно-конфессиональных отношений. Так, в разделе про протестантизм П. Фрестон предпочтывает рассуждать в целом об «инспирированных марксизмом режимах», не делая различий между ГДР и советскими Латвией и Эстонией¹⁸, а в обзорной главе про государственно-религиозные отношения Дж. Мэдли опирает понятием «бывший советский блок». По его мнению, все 22 государства, находившиеся за «железным занавесом», могут быть охарактеризованы как «де-юре атеистические», коль скоро отделение церкви от государства там означало «исключение религии из публичной жизни» и «отсечение» (“cutting-off”) религиозных институций от большинства ресурсов, как символических, так и материальных¹⁹. Аналогичным образом Х. Казанова рассуждает о «коммунистических режимах советского типа», которые являются «наиболее очевидным примером» государств одновременно строго секулярных и недемократических²⁰. П. Норрис и Р. Инглхарт, исследуя феномен «религиозного возрождения», выбирают в качестве объекта исследования все «посткоммунистические страны»²¹.

Мы, однако, полагаем, что режим секулярности в СССР, с одной стороны, и в странах «социалистического лагеря» в Восточной Европе, с другой, имеет целый ряд принципиальных отличий.

Под секулярностью мы, вслед за М. Вольраб-Заар и М. Бурхардт, будем понимать совокупность культурных смыслов, в ос-

17. Haynes, J. (ed.) (2009) *Routledge Handbook of Religion and Politics*. L.; NY: Routledge.
18. Freiston, P. (2009) “Christianity: Protestantism”, in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, p. 37. L.; NY: Routledge.
19. Madeley, J. (2009) “Religion and the state”, in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 183, 187–188. L.; NY: Routledge.
20. Casanova, J. (2008) “Public Religions Revisited”, in H. de Vries (ed.) *Religion. Beyond a Concept*, p. 112. NY: Fordham University Press.
21. Norris, P. et Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, pp. 111–132. NY: Cambridge University Press.

нове которой лежит дифференциация между религией и нерелигиозными сферами, а под режимом секулярности — порядки и практики, возникающие вокруг такой совокупности в конкретной стране или макрорегионе²².

Специфика советского кейса в контексте секуляризации и секуляризма

На наш взгляд, утверждение, согласно которому советский случай представляет один из вариантов процесса секуляризации, нуждается в существенных уточнениях. Процессы, происходившие в СССР в сфере государственно-конфессиональных отношений, довольно резко контрастируют с тем, что происходило в этой сфере в западных странах.

(1) На Западе секуляризные идиомы постепенно «прорастали» в общественную жизнь. В СССР секуляризм был буквально наложен сверху. Установленный коммунистами порядок исключал и религиозную агентность, и религиозные символы. Спору нет, религиозная политика властей за годы существования советского режима претерпела заметные изменения — от попыток полностью вычистить следы присутствия религии из жизни общества в 1920–1930-е гг. до компромисса с церковью и ее использования во внешнеполитических целях в брежневскую эпоху²³. Тем не менее, в течение всех семи десятилетий правления коммунистов религиозность считалась социально неодобряемым поведением.

22. Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. “Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities”, p. 875–909.

23. В течение двух послереволюционных десятилетий большевистские власти осуществляют прямой государственный террор против самого института церкви. К середине 1930-х гг. организованная религиозная жизнь в СССР была практически полностью парализована. Публичная артикуляция религиозности сделалась невозможной. Однако с началом войны отношение государства к религии становиться более pragматичным. Давление на религию ослабевает. Что касается религиозной политики партийного руководства в последующие четыре десятилетия, то она не отличалась последовательностью — достаточно вспомнить новый виток антицерковных гонений в правление Н. Хрущева. Тем не менее, можно говорить об эволюции отношения государства к РПЦ — от полного неприятия религии государством в сторону более компромиссной позиции (при условии абсолютной политической лояльности религиозных институций). Апофеозом этого процесса можно считать введенный в 1982 г. цензурный запрет на публичную критику в советской печати высших иерархов Московского патриархата (см.: Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX в. М.: Вече, 2010. С. 397). Похожие отношения государство выстроило и с официальным духовенством других конфессий.

(2) В западных странах налицо *континуальность* религиозных институтов. В XX столетии они утратили свою былую значимость, но не исчезли — никогда не исчезали — из публичного пространства. В СССР религиозные институты были *демонтированы*. Они фактически не присутствовали в публичном пространстве на протяжении жизни четырех поколений (исключение — Западная Украина, Западная Белоруссия, большая часть нынешней Молдовы и три страны Балтии, где эти институты продолжались до начала Второй мировой войны).

(3) Тот факт, что на протяжении жизни многих поколений атеизм служил *государственной идеологией*, имел серьезные последствия и для институциональной структуры общества, и для самосознания граждан. Государство в данном случае не просто дистанцируется от религии, вытесняя ее из публичной сферы — как это произошло в начале XX в. во Франции с ее принципом *laïcité*, представляющим собой крайнюю форму приватизации религии. Во Франции, несмотря на настороженное, неблагоприятное (и даже враждебное — в жесткой версии лаицизма) отношение государства к религии, происходит именно ее «приватизация»: она вытесняется из публичной сферы в приватную, но право следовать ей в приватном пространстве гарантировано законом. В советском же случае власть стремится вытеснить религию из жизни граждан вообще²⁴. Это не «гиперприватизация» религии, как иногда считается²⁵, а такое обращение с ней, когда религиозная вера и религиозные практики рассматриваются государством как, в лучшем случае, нежелательные. Для религии же такая ситуация означала *индивидуализацию*, то есть уход верующих в добровольное гетто, и, следовательно, их (само)изоляцию от социокультурного мейнстрима. Заметим, что при таких радикально секулярных режимах, как турецкий в период вла-

24. Впрочем, заметим, что в советских условиях дихотомия приватного и публичного проблематична. Здесь не существует публичного как некоей особой сферы за пределами семьи, которая не была бы захвачена государством, на которую не распространялись бы контролирующие притязания государства. Недаром «общественная собственность» — это то, что, по сути, принадлежит государству, а не тому или иному сообществу (кооперативу). И недаром в русском языке нет понятия *privacy*, а выражение *private property* переводится как «частная собственность». Если же в Советской России речь заходила о чем-либо, принадлежащем индивиду, это называлось «личной собственностью».

25. См.: Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 167–168.

сти кемалистов, подобной изоляции не происходило: государство с конца 1920-х по конец 1970-х гг. демонстративно дистанцировалось от религии, но оно не ожидало от граждан перехода на атеистические позиции. Более того, в кемалистской Турции, в отличие от советской России, речь шла не об уничтожении ислама как такового, а скорее о его реформировании. Власти рассчитывали на то, что модернизированный ислам будет поддерживать турецкий национализм²⁶.

Мы полагаем, что изложенные обстоятельства не могли не оказать существенного влияния на формирование режима секулярности в России после краха советского строя. На наш взгляд, общество, сложившееся в нашей стране в этот период, уместно характеризовать как *постатеистическое*.

Но прежде чем приступить к демонстрации этого тезиса, остановимся на особенностях советского режима секулярности по сравнению с соответствующими режимами в коммунистических странах Восточной Европы.

Страны Восточной Европы и «советский» режим секулярности

Нам представляется, что страны Восточной Европы, в течение четырех десятилетий находившиеся в орбите СССР, не вписывают-ся в советский режим секулярности. В пользу этого утверждения можно привести следующие аргументы.

Первое. В большинстве этих стран сохраняется определенная — порой достаточно высокая — степень *автономии религиозных институтов*²⁷. Исключений было всего два: Болгария и Албания. Болгарская православная церковь все годы существования коммунистического режима находилась под плотным контролем властей, большинство высших церковных иерархов были завербованы органами госбезопасности, а государство вплоть до середины

26. Показательно, что при Ататюрке Государственный комитет по делам религии, запрещая чтение молитв на арабском, параллельно инициировал перевод Корана на турецкий. См.: Сергеев В.М., Саруханян С.Н. Модернизация и политический ислам в Турции // Полития. 2012. № 4(67). С. 138.

27. Следует, правда, уточнить, что в первое время после установления просоветских режимов в этих странах большинство левых правительств ведут активное наступление на религиозные институты, что включает в себя репрессии против священнослужителей, конфискацию церковного имущества и земель, попытки выстроить агентурную сеть внутри церкви и т. д. Однако со второй половины 1950-х гг. религиозная политика в большинстве этих стран существенно смягчается.

1980-х гг. проводило агрессивные антирелигиозные кампании²⁸. В Албании Энвер Ходжа берет курс на построение атеистического государства. Причин тому было несколько. Во-первых, конфессиональная разнородность населения (70% — мусульмане, 20% — православные и 10% — католики). Во-вторых, отношение правящих элит к исламу как к «отсталой» религии, препятствующей обновлению²⁹.

Особенно велика была — не в последнюю очередь по организационным причинам — автономия Католической церкви. Как известно, польский кардинал Войтыла был избран в 1978 г. римским папой. Все католические епископаты, находившиеся на территории ГДР, были частью епископатов ФРГ. Но известной степенью независимости от государства в странах данного макрорегиона пользуются и другие религиозные организации. Скажем, в Восточной Германии государство, по крайней мере с 1970-х гг., фактически занимает в отношении Евангелической церкви позицию невмешательства³⁰. Руководители Румынии не считают нужным дистанцироваться от православной церкви³¹. Исследователи отмечают, что просоветский режим в этой стране скорее искал поддержку церкви (особенно на начальном этапе — при проведении непопулярных реформ вроде коллективизации сельского хозяйства или национализации экономики), нежели стремился ее подавить³². Такая позиция властей контрастирует с позицией их советского визави в первые десятилетия коммунистического правления (а также в хрущевский период).

Второе. Большинство восточноевропейских стран отличается от их советского патрона с точки зрения «видимости» религии в публичном пространстве. Церковь в Восточной Европе, особенно с 1960-х гг., активно присутствует в системе образова-

28. Николов Т. Болгария: невидимая церковь // *Pro et Contra*. 2013. № 5. С. 40–51.

29. См.: Buchenau, K. (2015) “Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, p. 271. Boston: de Gruyter.

30. Tyndalle, W.R. (2010) *Protestants in Communist East Germany. In the Storm of the World*, p. 216. Burlington, VT and Farnham: Ashgate.

31. Работники советского посольства в Бухаресте в 1960 г. с досадой информировали Москву о том, что власти практически не борются с «тлетворным влиянием церковников». См.: Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 217.

32. Василе К. Румыния: православная церковь после коммунизма // *Pro et Contra*. 2013. № 5. С. 53; Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах. С. 217.

ния и в других социальных институтах (здравоохранение, дома престарелых, пенитенциарные учреждения и т. д.). Например, в ГДР в книжных магазинах без труда можно было купить Библию (нечто невообразимое для СССР). Здесь с конца 1970-х гг. по радио транслируются воскресные службы, а на телевидении выходят религиозные программы, действуют церковные издательства и теологические школы³³. Начиная с тех же лет, протестантская церковь в Восточной Германии осуществляет патронаж над десятками больниц, домов инвалидов, детских домов и сотнями домов престарелых³⁴. В Польше в 1956 г. в общеобразовательную школу возвращаются уроки религии (правда, факультативно). Через пять лет школа вновь объявлена сугубо светской, однако преподавание религии вплоть до падения коммунистического режима оставалось возможным в церковных пунктах катехизации при костелах³⁵. Кроме того, в стране существовали клубы католической интеллигенции, которые организовывали различные паломничества, концерты духовной музыки и т. д. Все эти годы работал Люблинский католический университет. С конца 1970-х гг. в стране разрешается свободное строительство культовых сооружений. Как следствие, в 1980-е гг. Польша поставила европейский рекорд по количеству новых костелов и часовен³⁶.

Иными словами, в Восточной Европе достаточно рано и достаточно ясно обозначаются *пределы секуляризма*. Государство в странах этого макрорегиона — за единственным исключением, каким была Албания, и за исключением короткого послевоенного периода (когда власти по московскому примеру проводят политику воинствующего атеизма) — не стремится к полному вытеснению религии из жизни граждан³⁷. Резон правящих элит был двояк. Они (а) опасаются настроить против себя общество;

33. Burgess, J.P. (1990) “Church-State Relations in East Germany: The Church as a “Religious” and “Political” Force”, *Journal of Church and State* 32(1): 18–19.

34. Ward, C. (1978) “Church and State in East Germany”, *Religion in Communist Lands* 6(2): 89.

35. Грыз Р. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идеиной оппозиции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3(34). С. 19.

36. Там же. С. 28.

37. Даже в Болгарии, которая в своей религиозной политике ближе всего подошла к советской модели, репрессивный курс в отношении верующих, начиная с 1960-х гг., касается в основном мусульманской части населения. См.: Buchenau, K. “Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model”, p. 271.

(б) рассматривают религию как интегративную часть национальной идентичности.

Поэтому восточноевропейские лидеры ведут себя по отношению к церкви (по крайней мере, той, которая считается нациообразующей) иначе, чем их московский Старший брат. Когда у румынского диктатора Чаушеску в 1972 г. умер отец, глава государства демонстративно похоронил его по православному обряду. О роли Католической церкви в польском обществе мы уже говорили. Приведем, однако, еще один примечательный факт. Поскольку в Польше членство в правящей партии не исключало религиозной аффилиации, это привело к тому, что более половины польских коммунистов были католиками. В 1986 г. почти 66% членов Польской объединенной рабочей партии называли себя верующими³⁸ — ситуация, немыслимая для членов КПСС.

Высокой степенью свободы пользовались религиозные организации в Югославии³⁹. Это было обусловлено прежде всего разнородностью населения федерации с точки зрения конфессиональной принадлежности — в этих условиях осторожная религиозная политика была частью поиска баланса в этнонациональной политике. После официального визита Тито в Ватикан в 1971 г. Католической церкви в Боснии, Хорватии и Словении было позволено вести социальную работу среди молодежи, в стране стала активно выпускаться религиозная периодика и книжная продукция. Сербская православная церковь, которая не имела руководящего центра за пределами страны, была более зависима от югославских властей, но и она постепенно чувствует себя свободнее. Под ее эгидой с конца 1950-х гг. издается духовная литература (в том числе детская), открываются семинарии, богословские школы. Нередко епископами становились православные священники, известные своей критикой власти⁴⁰.

В целом коммунистические правительства в восточноевропейских странах достаточно терпимо относились к таким проявлениям религии, как религиозное образование (хотя бы

38. Грыз Р. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции. С. 37.

39. Белякова Т. Конструирование национальной идентичности в социалистической Югославии и македонский церковный вопрос // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4 (32). С. 65.

40. Buchenau, K. (2005) “What Went Wrong? Church–State Relations in Socialist Yugoslavia”, *Nationalities Papers* 33(4): 547.

в форме факультативов или воскресных школ), паломничества, крестные ходы и т.д. Прекрасным выражением подобной компромиссной установки может служить один из документов чехословацкой компартии от 1966 г., в котором говорилось о необходимости «обеспечить гражданам, еще не избавившимся от религиозных предрассудков, возможность реализации религиозных обрядов»⁴¹.

Третий важный момент: церковь в Восточной Европе имеет собственную социальную повестку. Она общественно активна. Если в советском случае государство жестко пресекает любую религиозную активность, которая может быть расценена как покушение на его абсолютный авторитет, то в восточноевропейском случае государство находится скорее в состоянии идеологической конкуренции с церковью.

И, наконец, благодаря сохранению относительной автономии и наличию у церкви собственной повестки, она оказалась в состоянии играть заметную роль в массовом движении за демократизацию. В 1980-е гг. церковь в ряде восточноевропейских стран (Польша, ГДР, Чехословакия) — активный участник гражданского сопротивления коммунистическому правительству. Это опять-таки разительно отличает ситуацию в Восточной Европе от ситуации в советской России и других республиках СССР периода перестройки. В Советском Союзе религиозные институты, будучи изъяты из системы социально-культурной коммуникации на протяжении всего периода правления коммунистов, остались в стороне от процессов демократизации, охвативших общество во второй половине 1980-х гг.

«Официальные» религиозные структуры в период перестройки занимали скорее осторожно-выжидательную позицию в отношении происходившего. Символично, например, что во время августовского путча патриарх Алексий II решился выступить с весьма сдержаным обращением о недопустимости кровопролития только в ночь на 21 августа, когда провал планов ГКЧП был уже более или менее очевиден. Разумеется, в РПЦ были отдельные священники-диссиденты, проявлявшие большую гражданскую активность — так, в 1988 г. возникла инициативная

41. Мурашко Г.П. «Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу // Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г.П. Мурашко, А.И. Филимонова. М.: Институт славяноведения РАН; СПб: Нестор-История, 2014. С. 327.

группа «Церковь и перестройка» во главе с о. Глебом Якунином, некоторые члены которой позднее вошли в состав Российской христианского демократического движения и в «Демократическую Россию». Тем не менее, большого влияния на перестроенческое движение «либеральный» фланг РПЦ не оказывал. То же самое можно сказать и в отношении ислама. Попытки самоорганизации мусульман, наиболее значимым проявлением чего стало создание в 1990 г. всесоюзной Исламской партии возрождения, имели место, во-первых, без активного участия и поддержки муфтиятов, а во-вторых, не привели к появлению политически значимой силы. Иначе говоря, движение за демократизацию в СССР оставалось сугубо секулярным как по своему составу, так и по идеологии. Ситуация разительно контрастирует и с Польшей (где комитеты в поддержку главной оппозиционной силы — движения «Солидарность» — зачастую создавались прямо на базе церковных приходов и клубов католической интеллигенции, а сама «Солидарность» активно использовала христианскую символику⁴²), и с ГДР (где ручейки многотысячных протестных митингов 1989 г. берут свой исток в Соборе св. Николая в Лейпциге).

Постхристианское vs постатеистическое общество

Когда европейские общества называют постхристианскими, имеют в виду следующее. Институционализированное христианство (католическая и протестантская церкви) в наши дни перестало играть здесь ту роль, которую оно играло около двух столетий назад. Однако христианство как символическая система сохраняет значимость для общественной жизни. Связанные с христианством символы и нарративы принадлежат к повседневной рутине. Структура выходных дней, радиотрансляции воскресных проповедей, практически обязательный обряд *communion* в школах, названия политических партий, религиозные аллюзии и сюжеты в тематике и образности шоу-бизнеса — все это и многое другое указывает на то, что общество, независимо от того, сколь рели-

42. Kunicki, M.S. (2012) *Between the Brown and the Red. Nationalism, Catholicism, and Communism in Twentieth-Century Poland — The Politics of Bolesław Piasecki*, p. 183. Athens: Ohio University Press; Мещеряков Д.Ю. Католическая церковь как политический актор в посткоммунистической Польше: влияние на партийную политику // Политическая наука. 2014. № 3. С. 250.

тиозно индифферентным оно ни было бы сегодня, помнит о том, каким оно было вчера⁴³.

На наш взгляд, поместить современную Россию в один ряд с постхристианской Европой невозможно. Сегодняшнее российское общество более уместно описывать в иных терминах, а именно — как общество постатеистическое.

Для этого есть несколько оснований.

(1) Реконструированные институты отличаются от институтов, существующих непрерывно, примерно так же, как «новодел» в архитектуре отличается от сохранившихся аутентичных построек. «Восстановленные» здания, конечно, могут произвести определенное впечатление на зрителей, но они лишены того безошибочно считываемого заряда, который несет в себе здания исторические. Этой метафорой мы хотели бы подчеркнуть выдвинутый выше тезис о реконструкции институциализированной религии в постсоветской России⁴⁴. Ситуация, когда религиозные символы и нарративы рутинным образом присутствуют в жизни общества (даже если они утратили свою былую значимость), — это не ситуация, когда эти символы в жизнь общества «вернулись» (а именно такая ситуация сложилась в нашей стране в начале 1990-х гг.). На первый взгляд присутствие религии в публичной сфере сегодняшней России — признак ее нормализации с точки зрения той версии «нормальности», которая оформилась во второй половине XX столетия в Западной Европе. И там, и здесь — официально поддерживаемое празднование Рождества и Пасхи; и там, и здесь — уроки религии в школах; и там, и здесь — факультеты теологии в университетах; и там, и здесь — священники на радио и телевидении, капелланы в армии, церковная благотворительность в детских домах и домах престарелых и т.п. Однако тот факт, что религия была изъята из публичного

43. Разумеется, степени этой индифферентности сильно варьируются. Если в одних западных странах доля людей, относящих себя к агностикам, составляет около половины населения (как в Великобритании или во Франции), то в других неверующие образуют относительно небольшую долю. Так, о важности религии в своей повседневной жизни заявили 72% итальянцев. См.: “Gallup Coexist Index 2009: A Global Study of Interfaith Relations”, European Commission, 08.05.2009, p. 11 [<https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/the-gallup-coexist-index-2009-a-global-study-of-interfaith-relations>, accessed on 05.11.2020].

44. Здесь важно подчеркнуть, что институты в том понимании, которого мы придерживаемся, — это не только учреждения (или, в другой терминологии, «формальные институты»), но и хабитуализированные практики (так называемые «неформальные институты»). И если первые в советский период, пусть и в весьма усеченнем виде, воспроизводились, то воспроизведение вторых было прервано.

обихода на протяжении семи десятилетий, не мог не отразиться на том, как выглядит ее возвращение в пространство социальной коммуникации.

Это возвращение производило и производит впечатление искусственности. Такое впечатление вызвано, как нам представляется, несоответствием действий государства уровню общественного запроса на присутствие религии в публичном пространстве. Нельзя сказать, что такой запрос отсутствовал вовсе⁴⁵. Однако чем дальше в прошлое отодвигались 1990-е с характерным для них стремлением заполнить духовный вакуум, возникший после краха коммунистического проекта, тем более становилось ясным, что инициатива в процессе «религиозного возрождения» исходит скорее от властей, чем от общества. И введение религиозного образования в школах, и открытие богословских кафедр и факультетов в университетах произошли не по запросу снизу — они были продиктованы сверху⁴⁶. Общество либо индифферентно относилось к бюрократическому диктату, либо отвечало на него протестами⁴⁷.

(2) Важно подчеркнуть, что реконструкция институциализированной религии, о которой идет речь, вписана в контекст проектов *национального строительства*⁴⁸. Отсюда проистекает специфическая особенность деятельности агентов православного возрождения

45. Начало 1990-х было довольно богато на низовые инициативы по возрождению православия как национальной религии. В этой связи можно вспомнить общество «Радонеж», известное по одноименной православной радиостанции, которая с момента создания существует на пожертвования своих слушателей, а также появление организаций вроде «Православного политического совещания», Союза православных братств и т. д. Позднее — в 2000 г. — возникает движение «За право жить без ИНН», которое противостояло не только государству, внедрившему ИНН, но и патриархии, занимавшей, с точки зрения участников этого движения, излишне либеральную позицию по данному вопросу. Подробнее об истории такого рода организаций и общественных инициатив см.: Верховский А. Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.
46. Исследователи даже предложили характеризовать этот процесс как «десекуляризация сверху». См.: Kargov, V. (2013) “The social dynamics of Russia’s desecularisation”, *Religion, State and Society* 43(1): 254–283.
47. Если в случае введения уроков по Основам православной культуры в школах или внедрения богословия в систему высшего образования протестная активность была не слишком высокой и совсем не массовой, то в ряде случаев, связанных с возведением храмов в рекреационных зонах или передачей музеев в собственность церкви, протесты носили массовый характер.
48. Agadjanian, A. (2015) “Vulnerable Post-Soviet Secularities: Patterns and Dynamics in Russia and Beyond”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 241–260.

(будь то его «верхи» или «низы»): эта деятельность зачастую мотивируется и аргументируется не столько религиозными, сколько идеологическими соображениями. Говоря о «верхах» реконструированного православия, нельзя не упомянуть о скепсисе, который вызывает у многих наблюдателей нынешний предстоятель РПЦ. По утверждению С. Филатова, «Кирилл и его единомышленники проповедуют не веру в Бога, а неославянофильскую идеологию национального возрождения, по сути своей светскую»⁴⁹. Что касается «низов», то под ними мы понимаем неофитов, как правило, категорически не приемлющих ценностей светского общества и убежденных в том, что секуляризация была навязана России извне. Назовем их православными радикалами (чтобы избежать термина «православный фундаментализм»). В этих кругах есть немало групп, объединенных агрессивным неприятием «Запада» и (якобы пришедшего оттуда) «либерализма», латентным или явным антисемитизмом и враждебностью к светской культуре. Члены этих групп периодически участвуют в акциях вроде срыва гражданских инициатив по противодействию строительству храмов, не согласованному с жителями, или погромов художественных выставок. Подобные акции вдохновлены скорее националистическими, чем христианскими идеями. Неслучайно союзниками православных радикалов выступают разного рода ультраконсерваторы — как «государственного», так и этнонационалистического толка. В изготавляемых ими идеологических коктейлях символы православия смешиваются с откровенно языческими (так что их потребителям не кажутся оксюмороном иконы с изображением Сталина)⁵⁰.

(3) Кроме того, характерной чертой постатеистического общества является широкое распространение неадекватных представлений о публичной роли религии в эпоху модерна. Семь десятилетий государственного атеизма не могли не повлиять на состояние умов, причем как усвоившего господствующую идеологию большинства, так и верующего меньшинства. После делегитимации институтов и символов советского периода в обществе сложи-

49. Филатов С. Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная Церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 34.

50. В том же ряду находится и эротический милитаризм А. Проханова. В продуцируемых этим писателем идеологических фантазиях религиозные образы выполняют вспомогательную функцию — первостепенная значимость здесь принадлежит сакральному Русскому оружию и добытой им Русской победе.

лись весьма своеобразные представления о взаимоотношениях секулярного и сакрального (равно как и о смысле того и другого). Эти представления имели крайне схематичный, абстрактный и, как заметил внимательный исследователь, фантазийный характер⁵¹. Так, в России в рамках нарратива «религиозного возрождения» и модернность, и секулярность представляли не иначе как синонимы впадения в «бездуховность» и «отрыва от корней». Возвращение к корням и обретение духовности мыслится, соответственно, в агрессивно антимодернистском ключе. Любопытно, однако, что и оппоненты религиозных энтузиастов в нашей стране — активисты «антиклерикализма» — оперируют фантазийными образами: в их глазах приверженность религии в принципе символизирует отсталость, отказ от модерна, нежелание идти в ногу с прогрессивным секулярным Западом. Александр Агаджанян относит оба этих фантазма к «специфически посткоммунистической наивности». Поскольку за годы советской власти были разрушены механизмы передачи культурного опыта, в обществе практически не существовало агентов «религиозной трансмиссии». Но и секуляризма также практически не существовало, ибо «вещь, которая придавала ему смысл — религия — была искусственно подавлена»⁵².

(4) *The last but not the least*: нельзя не сказать об общественном климате, сформированном за годы советского режима, с его «воинствующим» атеизмом, прославлением людей в черных кожаных тужурках и откровенно нехристианским способом решения проблем («добро должно быть с кулаками»). Это, конечно, не означает, что к западу от России в решении социальных проблем доминируют евангельские заповеди (не говоря уже о том, что общественный климат — материя, которая не поддается сколько-нибудь надежным замерам). Тем не менее, мы полагаем, что повышенный градус агрессивности, свойственный публичной риторике российского политического и культурного бомонда, имеет прямое отношение к атеистическому периоду в нашей истории, давая основания характеризовать постсоветское общество как постатеистическое в противовес постхристианскому.

51. Agadjanian, A. (2006) “The Search for Privacy and the Return of a Grand Narrative: Religion in a Post Communist Society”, *Social Compass* 53(2): 169–184.

52. Ibid., p. 172.

Библиография / References

- Белякова Т.* Конструирование национальной идентичности в социалистической Югославии и македонский церковный вопрос // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4(32). С. 62–85.
- Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20.
- Богатырев М.А., Шишова М.И.* Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 3(16). С. 95–109.
- Василе К.* Румыния: православная церковь после коммунизма // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 52–65.
- Верховский А.* Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.
- Грыз Р.* Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3(34). С. 11–43.
- Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 114–164.
- Кнорре Б.А.* Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира: сборник статей / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42–102.
- Кормина Ж., Штырков С.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предистория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб, 2015. С. 7–45.
- Мещеряков Д.Ю.* Католическая церковь как политический актор в посткоммунистической Польше: влияние на партийную политику // Политическая наука. 2014. № 3. С. 249–259.
- Мурашко Г.П.* «Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу // Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г.П. Мурашко, А.И. Филимонова. М.: Институт славяноведения РАН; СПб: Нестор-История, 2014. С. 319–346.
- Николов Т.* Болгария: невидимая церковь // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 40–51.
- Сергеев В.М., Саруханян С.Н.* Модернизация и политический ислам в Турции // Полития. 2012. № 4(67). С. 134–151.
- Узланер Д.* Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013, № 2(31). С. 93–133.
- Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, доступ от 01.06.2020].
- Филатов С.* Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная Церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 9–68.
- Шишкин А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, Религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2(30). С. 165–177.

Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник первоковой истории. 2011. № 3–4. С. 173–222.

Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX в. М.: Вече, 2010.

- Agadjanian, A. (2006) “The Search for Privacy and the Return of a Grand Narrative: Religion in a Post Communist Society”, *Social Compass* 53(2): 169–184.
- Agadjanian, A. (2015) “Vulnerable Post-Soviet Secularities: Patterns and Dynamics in Russia and Beyond”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 241–260. Boston: de Gruyter.
- Anderson, J. (1994) *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Beliakova, T. (2013) “Konstruirovanie natsional’noi identichnosti v sotsialisticheskoi IUGoslavii i makedonskii tserkovnyi vopros” [“Constructing National Identity in the Socialist Yugoslavia and the Issue of Macedonian Church”], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 4(32):62–85.
- Berger, P.L. (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, in P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington-Michigan: Ethic and Public Policy Center.
- Berger, P.L. et al. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Berger, P. (2008) “Secularization falsified”, *First Things* [<http://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>, accessed on 08.06.2020].
- Berger, P. (2012) “Fal’sifitsirovannaya sekuliarizatsiya” [“Secularization Falsified”], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 2(30): 8–20.
- Bogatyrev, M.A., Shishova, M.I. (2015) Postsekuliarnaya hipoteza i osobennosti rossiiskoi postsekuliarnosti [Postsecular hypothesis and peculiarities of Russian post-secularity], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 3(16): 95–109.
- Buchenau, K. (2005) “What Went Wrong? Church–State Relations in Socialist Yugoslavia”, *Nationalities Papers* 33(4): 547–567.
- Buchenau, K. (2015) “Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 261–282. Boston: de Gruyter.
- Burgess, J.P. (1990) “Church-State Relations in East Germany: The Church as a ‘Religious’ and ‘Political’ Force”, *Journal of Church and State* 32(1): 18–19.
- Casanova, J. (2008) “Public Religions Revisited”, in H. de Vries (ed.) *Religion. Beyond a Concept*, pp. 101–119. NY: Fordham University Press.
- Chaves, M. (1994) “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces* 72(3): 749–774.
- Dragadze, T. (1993) “The Domestication of Religion under Soviet Communism”, in C.M. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, pp. 141–151. London: Routledge.
- Filatov, S. (2012) “Patriarkh Kirill – dva goda planov, mechtanii i neudobnoi real’nosti” [“Patriarch Kirill - two years of plans, dreams and uncomfortable reality”], in A. Malashenko, S. Filatov (eds.) *Pravoslavnaya TSerkov’ pri novom patriarkhe [Orthodox Church under the New Patriarch]*, pp. 9–68. Moscow: ROSSPEN Publ.

- Freeze, G.L. (2015) "From Dechristianization to Laicization: State, Church, and Believers in Russia", *Canadian Slavonic Papers* 57(1–2): 6–34.
- Freston, P. (2009) "Christianity: protestantism", in J. Haynes (ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 26–47. L.; NY: Routledge.
- Gryz, R. (2016) "Rimsko-katolicheskaja tserkov' v Pol'skoi Narodnoi Respublike (1944/45–1989): formy sosushchestvovaniia s rezhimom i rol' ideinoi oppozitsii" [“Catholic Church in the People’s Republic of Poland (1944/45–1989): Forms of Co-Existence with the Regime and the Role of Ideological Opposition”], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(34): 11–43.
- Habermas, J. et Mendieta, E. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (2006) "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
- Hadden, J.K. (1987) "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces* 65(3): 587–611.
- Haynes, J. (ed.) (2009) *Routledge Handbook of Religion and Politics*. L.; NY: Routledge.
- Karpov V. 2013. "The social dynamics of Russia's desecularisation", *Religion, State and Society* 43 (1): 254–283
- Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westpoint; London: Praeger.
- Knorre, B.A. (2014) "Rossiiskoe pravoslavie. Postsekuliarnaia institutsionalizatsiia v prostranstve vlasti, politiki i prava" [“Russian Orthodoxy. Post-Secular Institutionalization in the Realm of Power, Politics, and the Law”], in A. Malashenko, S. Filatov (eds.) *Montazh i demontazh sekuliarnogo mira: sbornik statei [Constructing and Deconstructing the Secular World]*, pp. 42–102. Moscow: ROSSPEN Publ.
- Kormina, Zh., Shtyrkov, S. (2015) "Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne det'sia": predistorija postsovetskoi desekuliarizatsii" [“This Is Something That Is Ours and Primordially Russian, and There Is No Way Escaping It”: The Prehistory of Post-Soviet Desecularization”], in Zh. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste [Invention of Religious: Desecularization in post-Soviet context]*, pp. 7–45. European University at S.-Petersburg Publ.
- Kunicki, M.S. (2012) *Between the Brown and the Red. Nationalism, Catholicism, and Communism in Twentieth-Century Poland — The Politics of Bolesław Piasecki*. Athens: Ohio University Press.
- Luckmann, Th. (1980) "Säkularisierung — ein moderner Mythos.", in Th. Luckmann (ed.) *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, pp. 161–172. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Madeley, J. (2009) "Religion and the state", in J. Haynes (ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 174–191. L.; NY: Routledge.
- Meshcheriakov, D.Iu. (2014) "Katolicheskaja tserkov' kak politicheskii aktor v postkommunisticheskoi Pol'she: vlianie na partiinuiu politiku" [The Catholic Church as a Political Actor in Post-Communism Poland: Influence on Party Politics], *Politicheskaja nauka* 3: 249–259.
- Murashko, G.P. (2014) "Prazhskaia vesna' 1968 g.: vlast' i katolicheskaja tserkov' na puti k dialogu" [‘Prague Spring’ 1968: authorities and the Catholic Church on the path to dialogue], in G.P. Murashko, A.I. Filimonova (eds) *Gosudarstvo i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy v period politicheskikh krizisov vtoroi poloviny XX veka*, pp. 319–346. Moscow: Institute of Slavic Studies Publ.
- Navaro-Yashin, Y. (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

- Nikolov, T. (2013) “Bolgariia: nevidimaia tserkov” [“Bulgaria: Invisible Church”], *Pro et Contra* 5: 40–51.
- Norris, P. et Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. NY: Cambridge University Press.
- Pospisielovsky, D. (1988) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. In 3 vol. Cambridge: Palgrave Macmillan.
- Robertson, R. et Chirico, J. (1985) “Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociological Analysis* 46(3): 219–242.
- Sergeev, V.M. et Sarukhanian, S.N. (2012) “Modernizatsiya i politicheskii islam v Turtsii” [“Modernization and Political Islam in Turkey”], *Politika* 4(67): 134–151.
- Shishkov, A. (2012) “Nekotorye aspekty desekularizatsii v postsovetskoi Rossii” [“Some Aspects of Desecularization in post-Soviet Russia”], *Gosudarstvo, Religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(30): 165–177.
- Shkarovskii, M.V. (2011) “Pravoslavnaya TSerkov' Rumynii v 1918–1950-kh godakh” [“Orthodox Church in Romania in 1918–50”], *Vestnik tserkovnoi istorii* 3–4: 173–222.
- Shkarovskii, M.V. (2010) *Russkaia pravoslavnaya tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XX century]. Moscow: Veche Publ.
- Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Stark, R. (1997) *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Tyndalle, W.R. (2010) *Protestants in Communist East Germany. In the Storm of the World*. Burlington, VT and Farnham: Ashgate.
- Uzlaner, D. (2013) “Delo ‘Pussi raiot’ i osobennosti rossiiskogo postsekularizma” [“The ‘Pussy Riot’ Case and the Peculiarities of Russian Postsecularism”], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(31): 93–133.
- Uzlaner, D. (2013) “Kartografiya postsekuliarnogo” [Postsecular Cartography], *Otechestvennye zapiski* 1(52) [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, accessed on 01.06.2020].
- Vasile, K. (2013) Rumynia: pravoslavnaya tserkov' posle kommunizma [Romania: Orthodox Church after communism], *Pro et Contra* 5: 52–65.
- Verkhovskii, A. (2003) *Politicheskoe pravoslavie. Russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995–2001 gg.* [Political Orthodoxy. Russian Orthodox Nationalists and Fundamentalists]. Moscow: Center “Sova” Publ.
- Ward, C. (1978) “Church and State in East Germany”, *Religion in Communist Lands*, 6(2): 89–94.
- Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. (2012) “Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
- Yamane, D. (1997) “Secularization on Trial: in Defense of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1): 109–122.

СЕРГЕЙ ВОРОНЦОВ

К истории понятия «священник»: от сакрального статуса к функции в обществе

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-267-294>

Sergey Vorontsov

Towards a Conceptual History of “Priest”: From Sacred Position to Social Function

Sergey Vorontsov — Saint Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Russia). vorontsoff.s@gmail.com

The article concerns the changes in the definition of the word “priest” in encyclopedias and lexicographical works in the course of shaping of the European culture of Modernity. The article argues that the notion of sacramum (as related to God), which directly correlated with the position of priest and defined its meaning until the 17th century, later, through the 18th century, was replaced by the notion of the community, in which the priest performs some cultic functions. The definitions of Enlightenment partly discredited the priestly power and position often representing them as dangerous for society and contradicting the civic duty of the priest. This shift is interpreted as reflecting the main changes in the modern worldview, when the hierarchical unity of social and cosmological orders was replaced by the functional understanding of society.

Keywords: priest, sacramum, function, hierarchy, cult, encyclopedias, Enlightenment.

Введение

СВЯЩЕННИК — в отличие от большинства фигур современной социальной сцены — дошел до нас от эпох, предшествующих Новому времени. При том, что его социальное положение, объем привилегий и обязанностей менялись

Исследование осуществлено в 2019 году в рамках проекта «Парадигма христианского священства и ее трансформации в истории и современности» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

довольно стремительно, священник как культурный паттерн, как комплекс черт, позволяющих его идентифицировать в пределах и собственной, и иной культуры¹, может рассматриваться как элемент истории «большой длительности»².

Цель этой статьи — проследить изменения в структуре черт культурного паттерна священника на фоне становления эпохи модерна через призму стереотипных определений термина «священник» в литературе «общих мест»³, то есть в первую очередь энциклопедического жанра. Поскольку такого рода описания священника не претендуют на оригинальность и в определенной степени отражают стереотипы, формирующие концептуализацию «реальности», исследование строится в стратегии *Begriffsgeschichte* Р. Козеллека⁴. Если использовать терминологию Н.Е. Копосова⁵, данная статья ориентирована на герменевтику социальных терминов, но она находится преимущественно в плоскости истории культуры, а не истории общества.

Важно отметить, что водораздел, маркирующий формирование современного статуса понятий, с одной стороны, и культурные средневековые структуры большой длительности («долгое Средневековье»), с другой стороны, приходится на один и тот же период конца XVIII — начала XIX в.⁶ Становление самого жанра «Сло-

1. При этом особое значение в построении таких проекций имеет священник Нового времени. См. Oxtoby, W. (2005) “Priesthood. An overview”, in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Vol. 11, pp. 7394–7395. Thompson Gale. Second edition; Культурный паттерн употребляется в смысле, который придает ему Р. Бенедикт. См. Benedict, R. (1923) “The concept of the Guardian Spirit in North America”, *Memoirs of the American Anthropological Association* 29: 84–85.
2. Ф. Бродель пишет не только о географическом детерминизме, но и о постоянстве идей и, что важно для этой статьи, картин мира. См. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / под ред. И.С. Коня. М.: Прогресс, 1977. С. 124–125.
3. См. в подобном ключе: Rao, A., Casimir, M.J. (1990) “Statica e dinamica degli stereotipi. La voce «Zigeuner» nella letteratura enciclopedica tedesca del XIX e del XX secolo”, *La Ricerca Folklorica* 22: Europa zingara: 37–46.
4. См.: Koselleck, R. (2006) *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, S. 99. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
5. Он использует эту методологию в отношении больших групп общества. См.: Копосов Н.Е. Основные исторические понятия и термины базового уровня // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Вып. 4. С. 36–38.
6. Koselleck, R. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, S. 77–85; Копосов Н.Е. Основные исторические понятия и термины базового уровня. С. 38; Ле Гофф Ж. В поддержку долгого средневековья // Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. С. 36–37.

варей искусств и наук» (энциклопедий — основных источников моего исследования) состоялось в конце XVII — середине XVIII в.⁷ Это происходило на фоне радикального изменения значения общих мест, которые в Античности и Средневековье составляли элементы постоянного и неизменного знания, а с XVIII в. приобретают статус сведений для неспециалистов (в противоположность проблемному и поисковому знанию специалистов)⁸. Для настоящего исследования, однако, важен общий характер общих мест, организующих речевые (не в смысле национальных языков, а в смысле языков культуры) или читательские (следует учитьывать роль чтения в приобщении к интеллектуальной культуре) сообщества⁹. Сравнительная перспектива исследования требует обращения к более ранним источникам, функционировавшим подобным же образом, то есть в данном случае к общеязыковым словарям в раннее Новое время и некоторым (энциклопедическим/лексикографическим) трудам, относящимся к Средневековью¹⁰.

Статья делится на три части в соответствии с общими чертами описаний, которые со временем сменяют друг друга. Во-первых, это описание, выстраивающееся вокруг сферы *sacrum*, которое можно найти в рассматриваемом круге источников примерно до XVII в.¹¹ Во-вторых, это описание, которое приходит на смену предыдущему и говорит, в первую очередь, о конкретных действиях (совершать литургию, проповедовать и т.п.), характеризующих священника (XVII — и на протяжении XVIII в.), в то время как сфера сакрального постепенно выпадает из определения. В-третьих, это описание, которое не сводится к действиям, но выстраивает относительно сложную картину общества, разделенного на группы, которые выполняют различные функции относительного цело-

7. Loveland, J. (2019) *The European Encyclopedia: From 1650 to the Twenty-First Century*, pp. 23–24. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Yeo, R. (1996) “Ephraim Chambers’s Cyclopædia (1728) and the Tradition of Commonplaces”, *Journal of the History of Ideas* 57(1): 165–166.
9. Considine, J. (2008) *Dictionaries in Early Modern Europe. Lexicography and the Making of Heritage*, p. 24. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Средневековые: труды, рассматриваемые ныне как энциклопедии и книги общих мест (по крайней мере наиболее значимые из них), до XVIII века, насколько мне известно, отдельного определения священника не включали. Исключение составляет «энциклопедия» VII века — «Этимология» Исидора Севильского, откуда этимология слова *sacerdos* перекочевывает в средневековые «словари».
11. Нижнюю границу датировки такого описания указать в данном случае трудно. Исидор Севильский (VII в.) вполне мог пользоваться более ранними текстами, которые нам неизвестны.

го, одна из которых принадлежит священникам (вторая половина XVIII в.). Эта картина является основой и для энциклопедических статей XIX в. В заключение я суммирую рассмотренную динамику и высказываю некоторые соображения о ее последствиях.

Методологические замечания

Необходимо оговориться, что в исследовании не ставится вопрос об оригинальности того или иного описания. Большая часть элементов, появляющихся в определениях священника, имеют долгую историю (например, понятия *ordo*, *officium* и т. д.), и выявление их источников не входит в наши задачи. Значимо уже само акцентирование (или затушевывание) в относительно кратком определении того или иного аспекта понятия «священник» и историческая динамика этого процесса¹².

Исследуя динамику определений, мы исходим из некоторых элементов методологии, предложенной для анализа динамической модели семиотической системы М.Ю. Лотманом. Динамика строится на оппозиции системного, то есть включенного в описание, и несистемного, и она не является абсолютной: система неизбежно не учитывает всех элементов, а они, в свою очередь, способны включаться в описание или исключаться из него¹³. В данной работе в качестве такого описания рассматривается определение священника в энциклопедической литературе¹⁴.

Динамика описания, таким образом, предполагает: (а) включение в описание из ресурса высказываний о священнике какого-то эле-

12. Так, связь между фигурой священника, обязанностями и определенным обществом (и само словосочетание *functio sacerdotalis*) нетрудно найти в самых ранних суждениях, по крайней мере о христианском священнике. Но именно в Новое время эти категории (а не иные) становятся необходимыми для выявления священника.
13. Лотман М.Ю. Динамическая модель семиотической системы // Лотман М.Ю. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2002. С 40; в статье Ю.Н. Тынянова, послужившей отправной точкой для рассуждений Лотмана, именно статистике определений противопоставляется динамика процесса. См. Тынянов Ю.Н. Литературный факт // Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 256.
14. При такой постановке вопроса прорисовка оппозиций священник/пастор, жрец/священник, иудейский/католический/православный священник оказывается частью систематизации. Впрочем, в рамках данной статьи я обращаюсь к наиболее общему термину «священник». Специфика русского языка состоит в том, что жрец и священник — суть разные слова и относятся к разным служителям. Я буду опираться на то единство, которое задает священник в языках, на которых составлены ключевые энциклопедии Нового времени. В этом же смысле в тексте употребляется выражение «протестантский священник» — по сути своей не совсем корректное.

мента или его исключение¹⁵; (б) движение элементов между структурным ядром и периферией¹⁶ (в энциклопедических определениях представляется возможным выявить ядро, при изъятии которого смысл определяемого теряется, и периферию, на которой располагаются необязательные элементы); (в) движение элементов между областью правильного (должного, одобряемого) и неправильного (порицаемого, недопустимого, но остающегося в описании)¹⁷.

Такая постановка вопроса требует определенной схематизации культуры как универсального комплекса категорий и знаков, рождающихся во взаимодействии с внешней средой и потому имеющей прагматический характер, как модели мира, носители которой не обязательно должны осознавать ее во всей полноте¹⁸.

Священник — подающий священное / посвященный

Понимание фигуры и деятельности священника в течение Средних веков не было статичным. И эпоха Ренессанса только увеличила многообразие коннотаций слова *sacerdos*. Но лексикографические трактаты содержат описание священника, которое без особых изменений воспроизводится на протяжении долгого времени. Ядро первого из известных мне описаний священника в «энциклопедических» текстах (20-е гг. VII в.) сохраняется в лексикографических и некоторых теологических трактатах XIII в. и воспроизводится в латино-французских словарях уже XV в. (Фермена ле Вера и Гийома ле Талёра)¹⁹.

Речь идет об этимологическом определении, которое Исидор Севильский помещает в седьмой книге соответствующего сочинения: «Священник как будто подающий священное» (*sacerdos quasi sacrum dans*).

Далее это этимологическое определение раскрывается через действия освящения²⁰. Начиная с «Элементариума» Папия (1053),

15. Лотман М.Ю. Динамическая модель семиотической системы. С. 41–42.

16. Там же. С. 52–53; Тынянов Ю.Н. Литературный факт. С. 257.

17. Лотман М.Ю. Динамическая модель семиотической системы. С. 44–46.

18. Топоров В.Н. Модель мира // Он же. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. С. 405–406.

19. См. Database of Latin Dictionaries (DLD) by CLTO [<http://clt.brepolis.net/dld/pages/QuickSearch.aspx>, accessed on 15.10.2020].

20. ...священник называется так от освящения, ибо он освящает и посвящает (*consecrat enim et sanctificat*). (Isidori Etymologiarum 7, 12, 17) [См. Isidore de Séville. (2012) *Etymologies. Livre VII: Dieu, les anges, les saints*. Guillaumin J.-I. (ed.) Paris:

«Этимологии» становятся одним из ключевых источников для средневековых лексикографов²¹. И Папий, и позже Иоанн Бальб в «Католиконе» (1286)²² заимствуют приведенную этимологию в качестве ядра описания.

Папий соотносит эту этимологию с понятием жертвы²³ и указывает прототипы священства (Аарон и апостол Петр)²⁴. Иоанн Бальб добавляет цитаты из «Пастырского правила» Григория Великого, в которых говорится о вреде плохих священников. Так, в данное описание вводится оппозиция положения («чин святости») и качеств («грешник») человека и отношение «священник — народ»²⁵.

Приведу два ярких примера использования этой этимологии слова *sacerdos* в теологических трактатах. Фома Аквинский в «Сумме теологии» связывает ее с обязанностью (*officium*) священника быть посредником между Богом и народом²⁶. У другого автора XIII в. — Александра из Эшби — передача сакрального специфицируется как жертва, молитва и проповедь²⁷.

Вероятно, сам характер письма того времени, предполагающий цитирование авторитетов, во многом объясняет долгую жизнь этого этимологического определения, в то же время обусловлен-

Les belles lettres. pp. 138–139]. Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacram dant, sicut episcopi... (Isidori Etymologiarum 7, 12, 21 [Ibid, pp. 138–139]).

21. Codoñer, C. (1994) “Evolución de la lexicografía medieval”, in M.P. González (ed.) *Actas. I Congreso nacional de latin medieval (León, 1–4 de diciembre de 1993)*, pp. 39–41. León: Universidad de León.
22. Влиятельный труд, подводящий итог предыдущей традиции. См.: Codoñer, C. (1997–1998) “Léxico y gramática en la Edad Media. El Catholicon”, *Voces* 8–9: 97.
23. «Священниками они называются, поскольку подают священное в божественных культурах, т. е. жертву». *Papii Elementarium doctrinae rudimentum* (1496). Venedig. s. v. *sacerdotes*.
24. Явная отсылка к трактату Исидора Севильского «О церковных службах». См.: Isidori Hispalensis de ecclesiasticis officiis 2, 5.
25. *Ioanni Balbi Catholicon* (1460).: s.v. *sacerdos*. Источник дополнений: Gregorii Magni Regula pastoralis 1, 2; 2, 7.
26. «Отвечая, я должен сказать, что собственная обязанность (*officium*) священника — быть посредником между Богом и народом, разумеется, настолько, насколько передает народу божественное (*divina*), почему священник и называется как будто подающий священное (*sacra*)...» (Thomae Aquinatis Summae theologiae tertia pars q. 22.a.1). *Thomae Aquinatis Opera omnia* (1882). vol. 11: Tertia pars summae theologiae, p. 256. Roma: Ex typographia polyglotta.
27. «Священник называется как будто подающий священное. Священник должен подавать священное тремя путями: священное Бога, священное Богу, священное от Бога. Священное Бога, то есть тело и кровь Христа; священное Богу, то есть молитву; священное от Бога, то есть проповедь» (Alexandri Essebiensis Sermones 18).

ную и ментальными структурами. *Sacrum* является членом одной из ключевых оппозиций античной и средневековой модели мира — *sacrum/profanum* и *sacrum/saecularis* — в христианской культуре. В целом «сакральный» характеризовался как относившийся к богам/Богу²⁸. В средневековом христианстве к этой области относятся не только культовые действия, но и тексты, институты, люди. Области сакрального и секулярного были выстроены иерархически²⁹. Эта сфера, таким образом, определяла и положение священника (между сакральным и секулярным³⁰), и его действия (культ и проповедь / возведение к Богу), возможные именно благодаря этому его положению, то есть его причастности к сфере *sacrum*³¹.

Однако сам процесс сакрализации священника в Средние века происходил нелинейно. Если, как утверждает Р. Свенсон³², таинство рукоположения становится для священника определяющим только в XII в., то можно говорить об усилении связи священника и сакрального в эпоху зрелого Средневековья. В то же время Ж. Дюби показывает, как после 1000 г. положение священника стало мыслиться не столько в терминах иерархии, сколько взаимообмена с *bellatores* и *laboratores*³³.

В XVI в. этимология Исидора пропадает из описания священника в лексикографических трудах. В латинских словарях и тезаурусах этого времени священник определяется как лицо, посвященное бо-

28. Ориентирующие исследования: Schilling, R. (1971) “Sacrum et profanum. Essay d’interprétation”, *Latomus* 30: 953–969; Schmitt J.-C. (1992) “La notion de sacré et son application à l’histoire du christianisme médiéval”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 9: 19–29.
29. Schmitt, J.-C. (1992) “La notion de sacré et son application à l’histoire du christianisme médiéval”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 9: 21.
30. Биркин М.Ю. Принципы формирования идентичности клира в трактате «О церковных службах» Исидора Севильского// Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 83. С. 29–31.
31. См.: Биркин М.Ю. Священство епископа в Толедском королевстве первой трети VII в. по данным сочинений Исадора Севильского: терминологический аспект// Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 10. С. 25. Хотя Биркин рассматривает терминологию Исадора, исходя из контекста Толедского королевства, определенные моменты в ней имеют более широкое культурное основание, а, значит, и проекцию.
32. Swanson, R.N. (2016) “Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe”, in G. Peters, C. Colt Anderson (eds.) *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, p. 41. Leiden, Boston: Brill.
33. Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом / Пер. с франц. Ю.А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 41.

жеству для совершения жертвоприношений³⁴. Эта трактовка перекочевывает и в Римский катехизис 1566 г., где вместо жертвоприношений говорится о таинствах и в целом о делах божественных³⁵. Это же описание священника как посвященного встречаем в первых монолингвальных толковых словарях испанского (1611) и итальянского³⁶ (1612) языков. Отметим, что они являются и первыми в ряду таких словарей в Европе³⁷. Причем в испанском словаре выстраивается определенная иерархия священников — языческих (на которых автор намерено не останавливается), еврейских, приносящих в жертву животных, и священников в собственном смысле слова (для которых еврейские являются образом), приносящих Отцу непорочного Агнца³⁸. Дифференциация священников будет характерна для описаний, которые я отношу к следующему этапу, но там она будет сопровождаться утратой объединяющей категории.

Определения XVI — начала XVII в. сохраняют в ядре описания связь священника со сферой сакрального, относящегося к Богу, и в то же время включают в него культовые действия (он посвящен Богу для их совершения). Р. Свенсон удачно, на мой взгляд, говорит о квазикосмологическом статусе священника, который в XII в. обозначается яснее³⁹. Указание в ядре описания на этот

34. «Тот, кто посвящен Богу для совершения жертвоприношений (*a sacrificia facienda*), называется так от священных [действий] (*a sacris*)». См. в тезаурусах Калепино, 1502 г. [*Ambrosii Calepini Dictionarium* (1550). Venetiis: Ioan. Gryphius. fol. 413v], Этьенна, 1531 г. [*Estienne, R. (1543) Dictionarium Seu Thesaurus Latinae Linguae. Editio secunda. Parisiis: Ex officina Roberti Stefani typographi regis. fol. 1078v*], Ниццоли, 1551 г. [*Nizzoli, M. (1551) Dictionarium Seu Thesaurus Latinae Linguae*, p. 156. Venetiis: Ex Sirenis Officina]. Множество коннотаций священства в эпоху Возрождения не позволяет без дополнительного исследования однозначно ответить, о какого рода жертве идет речь.
35. «В то же время священники поистине так называются, с одной стороны, поскольку они посвящены Богу, с другой стороны, поскольку к ним относится совершать таинства и ведать божественными и сакральными делами». См.: *Cathechismus Romanus* (1739), p. 297. Bassani: Ex typographia Antionii Remondini.
36. «Тот, кто посвящен Богу, чтобы ведать сакральными делами (*le cose sacre*)». См.: *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1612), p. 741. Venezia: Appresso Giouanni Alberti.
37. Bray, L. (1986) “Richelet’s ‘Dictionnaire François (1680) as a source of ‘La porte des sciences’ (1682) and Le Roux’s ‘Dictionnaire comique’ (1718)”, in R.R.K. Hartmann (ed.) *The History of Lexicography. Papers from the Dictionary research centre seminar at Exeter*, p. 13.
38. Cobarruvias Orozco, S. (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, p. 17 (вторая нумерация). Madrid: Luis Sanchez.
39. Swanson, R.N. “Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe”, p. 14.

статус (в связи со сферой сакрального) объединяет все рассмотренные выше определения и является некоторой константой, несмотря на то, что серьезные изменения в понимании священства (богослужения и проповеди как основных действий священника) за тысячу лет (с VII по XVII в.) невозможно отрицать. При этом сакрализация священника в ходе Контрреформации достигает своеобразного пика. Так, в рассчитанном на широкую аудиторию Римском катехизисе делается акцент на статусе священника, который включен скорее в космическую иерархию (он «выше ангела, бог» [*Quare merito non solum Angeli, sed Dii etiam... appellantur*]). Это положение посредника (*Dei interpretes & internupciij*), достигаемое через посвящение, дает власть учить людей божественному закону и «правилам жизни» (*vitae praecepta*), представлять Бога на земле (*ipsius Dei personam in terris gerunt*)⁴⁰. Структура этого описания будет фигурировать в словарных и энциклопедических описаниях XVIII в. (не имеющих, конечно, целью наставление верующих), но, как я постараюсь показать, его статус изменится.

Священник — тот, кто приносит жертвы

Ключевые события интеллектуальной истории раннего Нового времени способствовали проблематизации определения священника через сферу сакрального. Реформация ставит под сомнение деятельность и особое положение священника, противопоставляя ему управляющего людьми пресвитера-пастыря⁴¹. Более того, таким образом увеличивается разнообразие христианских «религиозных специалистов».

В ряде значимых для интеллектуальной культуры Нового времени национальных языков обозначение христианских священников восходит к *presbyter*, а не к *sacerdos* (нем. *Priester*, фр. *prêtre*, англ. *priest*), так что связь этой фигуры с сакральным некоторым образом перестает быть очевидной из ее наименования.

В рамках научных программ Нового времени латентные «скрытые свойства» (немеханистические) не только исключают-

40. *Cathechismus Romanus* (1739), p. 287. Об этой сакрализации священника через связь с евхаристией см., например: Lemaitre N. Le prêtre mis à part ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au XVIe siècle. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n°215, 1999. pp. 275–289.

41. *Calvini Institutionum*. 4, 5, 4. См. *Joannis Calvini, magni theologi, institutionum christianaे religionis libri quatuor* (1667). Editio postrema. Amsterodami: Apud Ioannem Jacobi Schüiper. p. 279.

ся, но и делегитимируют объяснительные модели⁴². На этом фоне ньютоновское отделение физики от метафизики («гипотез не измышляю») выглядело привлекательным для всего знания в целом⁴³. Таким образом, сама область сакрального — настолько, насколько она представляется недоступной человеческому пониманию — выпадает из этой картины.

Эти тенденции отражаются в описаниях священника XVII — начала XVIII в. В этом разделе будут рассмотрены французские монолингвальные словари XVII в. и некоторые «словари искусств и наук» (предшественники энциклопедий), прежде всего потому, что они включают определение священника — в отличие от целого ряда других словарей этого времени.

Случай французской лексикографии XVII в. Ближе к концу XVII в. почти одновременно выходят в свет несколько монолингвальных словарей французского языка. Первым из них является словарь П. Ришле, выпущенный в Женеве в 1680 г. За пределами Франции выпущен и второй словарь — Фюреттьера (посмертно в 1690 г. в Гааге). Лишь в 1694 г. издается официальный «Словарь французской академии».

Описания священника в этих словарях предполагают уже дифференциацию священников и менее четкую связь священника со сферой сакрального. Наиболее консервативным в данном случае оказывается «Словарь французской академии». В нем приводится три определения священника: во-первых, священника вообще, которым оказывается священник христианский, во-вторых, ветхозаветного, в-третьих, языческого. Сам порядок этих определений обращает на себя внимание. Первые два определения связаны с сакральным: христианский священник принадлежит к священному чину (*ordre*) и имеет соответствующий характер, ветхозаветный — посвящен храмовому служению. Третье определение не содержит

42. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. С. 245, 253.

43. Речь идет в первую очередь о естественной философии (см.: там же. С. 240). Но философия того времени методологически не отделяла себя от «естественной философии». См.: Stein, H. (1993) “On Philosophy and Natural Philosophy in the Seventeenth Century”, *Midwest Studies in Philosophy XVIII*: 177–201. Границы применимости метода Ньютона в этике обычно проговаривались особо (например, Т. Рейдом). Парадигмальное значение ньютоновской физики сохраняется и в более позднюю эпоху. Так, энциклопедический проект Сен-Симона предлагал замену верховного принципа вселенной с Бога на закон Ньютона. См.: Gouhier, H. (1960) “Un «Projet d’Encyclopédie» de Saint-Simon”, *Revue Internationale de Philosophie* 14 (53/54): 384–398.

жит слов с соответствующим корнем, обозначено только служение богам⁴⁴. Таким образом, третье определение оказывается в наибольшей степени функциональным. Описание же христианского священника, кроме отсылки к священному порядку, содержит и конкретизацию — власть совершать литургию и отпускать грехи.

В словарях Ришле и Фюретьера определение христианского священника является частным, а не общим (для священника вообще) и приводится не на первом месте. Ришле сначала приводит определение священника «у язычников», а затем — в «Римской церкви». Фюретьер дает общее определение, частным случаем которого является определение христианского священника. Ришле подчеркивает в определении священника «у язычников» жертвоприношение ложным богам⁴⁵, в то же время Фюретьер дает общее определение в нейтральных терминах: тот, кто приносит жертвы и совершает церемонии (действие, выраженное одним словом — *faire*)⁴⁶. Определение христианского священника у Фюретьера и Ришле отличается друг от друга и от словаря Академии лишь частностями⁴⁷. Отмечу, что конкретизация определения священника как католического дается только у Ришле.

Если христианский священник в этих описаниях во многом определяется сферой сакрального, этого нельзя сказать о языческом священнике. Связь этих разных фигур в словарях обнаруживается через сходные действия. Именно действие — принесение жертвы / совершение церемоний — образует ядро описания в общем определении священника у Фюретьера.

Первые словари «искусств и наук». Первые алфавитные энциклопедии, возникающие, как уже говорилось, во второй половине XVII — начале XVIII в., были относительно небольшими, и во многих из них отсутствует какое-либо определение священника. Одним из первых источников такого рода, содержащих интересующее нас определение, оказывается лексикон И. Яблонского (1721), выпущенный в Лейпциге. Общее определение описывает действие священника в наиболее общем виде: персо-

44. *Le dictionnaire de l'Academie Françoise* (1694). vol. 2 (M-Z), p. 322. Paris: Jean Baptiste Coignard.

45. Richelet, P. *Dictionnaire françois* (1680), p. 213 второй пагинации. Geneve: Jean Herman Widerhold.

46. «Qui fait les sacrifices & les ceremones sacrées». См. Furetière, A. (1690) *Dictionnaire universel*. vol. 3, p. 225. La Haye; Rotterdam: A. et R. Leers.

47. Richelet, P. *Dictionnaire françois* (1680), p. 213 второй пагинации. Geneve: Jean Herman Widerhold.

на, возглавляющая богослужение. Категория сакрального при этом уже не упоминается. Действия оказываются структурообразующими и при определении конкретных священников (а именно: католического и протестантского). «Римский» через причастность к *Orden* получает власть (*Macht*) совершать таинства и проповедовать; протестантский описывается через *potesta actionis* — учитель и проповедник⁴⁸. Отсылка к положению и связанный с ним власти сохраняется в случае католика, но на общем фоне она оказывается явно на периферии описания.

Эфраим Чемберс, выпуская «Циклопедию» в двух томах (1728), подчеркивал и артикулировал новизну книг такого рода, поэтому иногда ее рассматривают как первую энциклопедию Нового времени. Чемберс определяет священника в общем как человека, отделенного для совершения жертв и прочих церемоний, а христианского — как имеющего власть (*power*) учить, проповедовать и уже потом — служить литургию. Ненавязчиво подчеркивается более широкая культовая функция у священника католического⁴⁹.

На фоне горячих обсуждений иерархии и священства в XVI–XVII вв. эти описания священника могут показаться бесцветными. В то же время видно, как положение священника (*ordo*) и его связь с областью сакрального/божественного смешается от ядра описания к периферии, когда они включаются в определение только «римского» священника. На этом фоне ядро описания составляют действия (прежде находившиеся ближе к периферии), неодинаковые у католических, протестантских и языческих священников. Соответственно, общая категория, определяющая священников, выполняющих непохожие действия, в какой-то степени утрачивается.

Священник — тот, кто «исполняет функции религиозного культа»

В развернутых энциклопедических статьях XVIII в. описание священника претерпевает дальнейшие изменения. Сами энциклопедии, в которых сумма знаний была организована в виде статей по алфавиту, а не следовала определенной схеме наук, служат ярким свидетельством того, что иерархическая картина знания и, следовательно,

48. Jablonski, J.T. (1721) *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*, Col. 839. Leipzig: Thomas Frischten.

49. Chambers, E. (1728b) *Cyclopedie, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*. vol. 2, p. 870. London: James and John Knpton.

структурирования мира разрушалась. Организация знаний представляется редакторам этих трудов относительной и вариативной⁵⁰.

Уже Чемберс стремился составить конкуренцию библиотекам своими двумя томами (на фоне обеспокоенности современников неизменно увеличивающимся числом книг)⁵¹. Но опасение у книгоиздателей (так как он якобы мог заменить все другие книги) вызвал Большой универсальный Лексикон Цедлера в 68 томах, который начал выходить в 1730-е гг.⁵² Именно в Лексиконе Цедлера «энциклопедия» понимается как систематическое единство всего знания (1734)⁵³.

«Энциклопедия» Дидро и Д'Аламбера, начатая как перевод «Циклопедии» Чемберса, рассматривается как поворотный пункт в истории Просвещения, когда его плоды (а значит, и модель мира) стали доступны широкой публике⁵⁴. Философы, таким образом, через нее получают «власть над умами» во всех областях, сводя и редактируя «общее знание». При этом, по мнению Р. Дарнтона, «Энциклопедия» предлагает видение мира, полностью оппозиционное «Старому порядку»⁵⁵. «Методическая энциклопедия» (1782–1832), пришедшая на смену «Энциклопедии» философов, может рассматриваться как высшая точка энциклопедического дискурса вообще⁵⁶ — она насчитывает 166 объемистых томов по всем областям знаний. Статья «священник» представлена во всех трех энциклопедиях, что отличает их от «энциклопедий» эпохи Возрождения и Средних веков, где священники, если и упоминаются, то скорее *ad hoc*.

Лексикон Цедлера (1731–1754). Автор статьи «Священник» в Лексиконе Цедлера (29 том, вышел в 1741 г.) неизвестен. Этую

- 50. Yeo, R. (1991) “Reading Encyclopedias: Science and the Organization of Knowledge in British Dictionaries of Arts and Sciences, 1730–1850”, *Isis* 82(1): 27–29.
- 51. Yeo, R. (2003) “A Solution to the Multitude of Books: Ephraim Chambers’s «Cyclopaedia» (1728) as «The Best Book in the Universe»”, *Journal of the History of Ideas* 64(1): 64.
- 52. Belgum, K. (2010) “Documenting the Zeitgeist. How the Brockhaus Recorded and Fashioned the World for Germans”, in L. Tatlock (ed.) *Publishing Culture and the “reading Nation. German Book History in the Long Nineteen Century*, p. 90. Rochester, New York: Camden House.
- 53. Yeo, R. (2007) “Lost Encyclopedias: Before and after the Enlightenment”, *Book History* 10: 53.
- 54. На деле это происходит, начиная с более дешевых изданий конца 1770-х. Darnton, R. (1973) “The Encyclopédie Wars of Prerevolutionary France”, *The American Historical Review* 78: 1334.
- 55. Darnton, R. (1987) *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775–1800*, p. 7–8. Cambridge Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press.
- 56. Ibid. P. 395.

часть энциклопедии редактировал К.Г. Людовици, представитель немецкого Просвещения и последователь философии К. Вольфа. В начале статьи приводится полностью уже известный текст из словаря Яблонского, к которому добавлен ряд значимых дополнений⁵⁷. Священник рассматривается на трех уровнях: как человек, как член общества и как носитель определенной должности — учителя (*Lehr-Amt*)⁵⁸. От остальных людей он отличается только на этом третьем уровне. Далее рассматриваются некоторые элементы священнического паттерна, отличающие в католичестве священников от других людей, и они определяются как неправильные (особая одежда, особые права и свободы, целибат). Иерархия и отличие от мирян рассматривается также как неправильный элемент священства, основанный на стремлении к почестям и власти⁵⁹.

В Лексиконе священник включен в пространство государства, где в целом он равен другим гражданам; его специфика определяется должностной функцией — наставление в вере и жизни, — исполняемой в интересах его «слушателей». Ключевой для текста статьи становится оппозиция «функция в обществе / положение в иерархии». Целый ряд культурных черт (католического) священника, соотнесенных со вторым элементом оппозиции, перемещается в область неправильного (порицаемого) для священника.

Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера (1751–1766). Французские просветители были критически настроены по отношению к священнику уже потому, что он являлся одним из элементов Старого порядка. Не только атеист А. Гольбах⁶⁰, автор статей «Священники» и «Теократия», но и гугенот Л. де Жокур, написавший разделы о священниках конкретных религий и важную в данном контексте статью «Культ», был антиклерикалом⁶¹. Этой идеологической установкой нельзя пренебречь, но важнее обратить внимание на базовые категории, ментальные структуры, в которых эта установка реализуется.

57. *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* (1741). vol. 29 (Pr-Pz), col. 409-424. Leipzig, Halle: Verlegts Johann Heinrich Zedler.

58. «На первом уровне рассмотрения он должен исполнять все те обязанности, что вменяются и остальным людям». См. *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, col. 410.

59. Ibid, col. 415.

60. См.: Newland, T.C. (1974) “D’Holbach, Religion, and the ‘Encyclopédie’”, *The Modern Language Review* 69(3): 523–533.

61. Perla Georges, A. (1980) “La philosophie de Jaucourt dans l’ ‘Encyclopédie’”, *Revue de l’histoire des religions* 197(1): 65–75.

Священник в «Энциклопедии» определяется как лицо, исполняющее функции внешнего культа у различных народов⁶². В статье о культе, на которую попутно дается ссылка, развитие культа внешнего происходит в связи с развитием «цивилизованного общества» (в отличие от «внутреннего культа», сопоставимого с «естественной религией»)⁶³.

Далее раскрывается связь культа и власти священников. Логика этой связи в целом совпадает с логикой Римского катехизиса. Священник через культ занимает особое положение между Богом или богами и народом, что обосновывает его власть над душами и претензию на возвещение божественной воли (*les interprètes de leurs volontés [des dieux]*)⁶⁴. Однако эта претензия воспринимается как ложная, а власть — как нелегитимная. Медиация священников, возникающая из культа, рассматривается как обоснование власти, которую они используют в своих интересах, а не в интересах общества. Священники узурпируют власть в этической, а затем и в политической сферах. Внешний культ и стремление к знанию у священников оказываются механизмами укрепления этой власти. В конечном итоге эта власть священников ведет к разрушению порядка в обществе, где они приобретают власть над душами⁶⁵. Теократия, к статье о которой (также за авторством Гольбаха) в конце приводится ссылка, оказывается худшей формой тирании, а ее антиобщественный характер показан на примерах⁶⁶. Статья завершается затушеванным противопоставлением (неправильного) священника «человеку, подданному и гражданину»⁶⁷.

62. «Этим именем обозначаются все те, кто исполняет функции религиозных культов (*les fonctions des cultes religieux*), принятых у разных народов земли». См.: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a). Mis en ordre et publié par Mr. ***. vol. 13 (Pom — Regg), p. 340. Neufchastel: Chez Samuel Faulche.

63. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1754). Mis en ordre et publié par M. Diderot; M. D'Alambert. vol. 4, p. 550. Paris: Chez Briasson; David; Le Breton; Durand.

64. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a), pp. 340–341.

65. Ibid, p. 341.

66. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765b). Mis en ordre et publié par Mr. ***. vol. 16 (Te — Venerie) . pp. 246-248. Neufchastel: Chez Samuel Faulche.

67. «Это не так в странах, просвещенных светом разума и философии, там священник никогда не забывает, что он человек, подданный и гражданин». См. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a), p. 341.

Неудивительно, что описания правильного священника Гольбах не дает. Ядром описания священника оказывается культовая функция, определенная некоторым обществом (народом), к которому он относится. В то же время священник должен подчиняться порядку этого общества. Особое положение священника по отношению к остальным людям, определяющее его власть над душами, рассматривается как неправильное. Равным образом, неправильными оказываются и формы управления душами через предписания, касающиеся мнений и образа жизни. Резкость и однозначность суждений «Энциклопедии» о священниках в немалой степени определяются антиклерикализмом ее авторов, однако отрицательное отношение к иерархическому положению священника они разделяют с относительно «умеренным» Лексиконом Цедлера.

«Методическая энциклопедия» (1782–1832). В «Методической энциклопедии» статья написана аббатом Бержье, составителем словаря «Теология» («Методическая энциклопедия» делилась на словари по направлениям знаний). Том с этой статьей вышел уже в 1790 г. Аббат Бержье был известным представителем антифилософского движения (что не мешало ему быть признанным интеллектуалом), ортодоксальным теологом и апологетом Католической церкви⁶⁸. Свою статью он писал, по-видимому, как ответ на статью Гольбаха (и, возможно, Вольтера — о ней ниже)⁶⁹.

Общее определение священника почти не отличается от данного в «Энциклопедии». Бержье прямо говорит, что появление отдельного «сословия» священников для исполнения божественного культа является частью процесса созидания «политического общества»⁷⁰. Внешний культ, кроме того, что он является необходимой частью религии, объединяет людей в сообщество (семейное, народное и вселенское — в христианстве)⁷¹. Функция

68. Masseau, D. (2006) “Un apologiste au service de l’encyclopédie méthodique: Bergier et le Dictionnaire de théologie”, C. Blanckaert, M. Porret, F. Brandli (eds) *L’encyclopédie méthodique (1782–1832): des lumières au positivisme*, pp. 154–156. Genève: Librairie Droz.

69. Sandrier, A. (2017) “Dossier critique de l’article PRÈTRES, (Religion & Politique.) (Encyclopédie, t. XIII, p. 340b–341b)”, *Édition numérique collaborative et critique de l’Encyclopédie*, [11280/12c685ff, accessed on 9.11.2019].

70. «В общем это имя обозначает человека, определенного выполнять функции божественного культа (remplir les fonctions du Culte divin)... нации, которая собиралась разбиваться (se civiliser) и создавать политическое общество, надлежало, чтобы в ней священники оказывались сословием (ordre), отделенным от народа». См. Bergier, N.-S. (1790) *Encyclopédie méthodique. Théologie*. vol. 3, p. 255. Paris: Panckoucke.

71. Об этом в статье «Культ». См. Bergier, N.-S. (1788) *Encyclopédie méthodique. Théologie*. vol. 1, pp. 469–472. Paris: Panckoucke.

управления культом, подчеркивает Бержье, когда она отделяется от управления вообще, поручается наиболее уважаемым членам общества⁷². Таким образом, носители священнического служения облечены доверием, авторитетом и властью (*credit, pouvoir et autorité*), причем, употребляя эту формулу далее по тексту, Бержье нередко опускает слово *pouvoir*⁷³. В то же время Бержье подчеркивает следование священников интересам общества, а не своим собственным⁷⁴, таким образом внося эту оппозицию и в свое рассуждение о священстве.

Исходя из авторитета и причастности к культуре, Бержье объясняет генезис власти духовенства в Средние века⁷⁵. В то же время он подчеркивает, что культовая функция (и ее носители) отделены от гражданской власти в истинных религиях⁷⁶. При этом о духовном управлении, которое Господь вручил апостолам, говорится вскользь⁷⁷. Таким образом, Бержье склонен рассматривать политическую власть как чуждую священству, выводя ее в область неправильного.

Более того, Бержье переносит механизм «власти над душами», приписываемый священникам с весьма критическим пафосом в «Энциклопедии», на философов. Благодаря авторитету и связи философии и культа через магию, философы (и среди них лицемеряющие атеисты-эпикурейцы) нередко становились и священниками и в целом объединялись в фигуре «мудреца», проповедуя предрассудки⁷⁸. Бержье, следовательно, также относит власть над душами к области неправильного, но выводит ее из описания собственно священника и связывая ее с фигурой философа.

В «Методической энциклопедии» статью о священнике написал убежденный католик и идейный оппонент философов, и, соб-

72. «...здравого смысла было достаточно, чтобы они поняли, что не следует вся кому ведать культом божества, что исполнение этой функции должно быть сохранено за личностью наиболее выдающейся в семье или в обществе». См. Bergier, N.-S. (1790) *Encyclopédie méthodique. Théologie*, p. 255.

73. Ibid, p. 256ss.

74. Например: «Представлять себе эпоху, в которую жили все отцы [следующим образом]: лицемерные атеисты... которые преследовали свой личный интерес, не принимая во внимание интереса своих потомков и общества — значит слишком далеко заходить в абсурде и нелепости». Ibid, p. 256.

75. Ibid, p. 258.

76. Начиная с иудейской. Ibid, p. 256.

77. Ibid, p. 258.

78. Ibid, p. 256.

ственno, в силу этого⁷⁹ описание строится у него вокруг тех же категорий, что и в статье Гольбаха и в Лексиконе Цедлера.

«Политическое общество» включено в ядро описания священника, и его должность определяется его положением гражданина. Священник — лучший из граждан, поэтому общество доверяет ему важные функции: (а) совершения божественного культа и его передачи; (б) научения других истинам веры и жизни⁸⁰. Власть священника оказывается в лучшем случае амбивалентной (полезной в некоторые отдаленные исторические периоды), а его власть над умами рассматривается как злоупотребление, но (вероятно, в полемических целях) связывается с фигурой философа, а не священника. Особое иерархическое положение и связь с обlastью сакрального выпадает и из этого описания.

Несколько дополнительных примеров. «Энциклопедия» Ди-дро и Д'Аламбера содержит отдельные статьи о римских, иудейских, христианских и египетских священниках, написанные де Жокуром. В них нет такого же критического пафоса, как в статье Гольбаха. Вместе с тем, в статье о римских священниках Жокур выражает одобрение тому, что они отличались от остальных граждан не положением, а только функцией⁸¹. В статье о христианских священниках Жокур указывает, что изначально термин *sacrificateur* (жрец) к ним не применялся, и определение их сводится к пастырю христианской церкви⁸². Таким образом, правильный священник вообще может быть отделен от культа / сферы сакрального.

В пятом издании «Философского словаря» Вольтера (1765) помещена статья «Священники», естественно, независимая от текста «Энциклопедии», но вписанная в тот же дискурс. В ней,

79. Д. Масо указывает, что Бержье общался с Гольбахом и энциклопедистами. См.: Masseau, D. (2000) *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, p. 168. Paris: Albin Michel. Кроме того, представители антифилософского движения воспринимали стратегию философов. Ibid. pp. 270–320.

80. Особенно четко обозначены в статье «Клир». См.: Bergier, N.-S. (1788) *Encyclopédie méthodique. Théologie*, p. 363.

81. «Священники у римлян не принадлежали к иному, чем граждане, сословию (ordre). Их без различия (indifférement) выбирали для ведения дел гражданских и относящихся к религии. И в этом образе действий было достаточно благородства, ведь он предотвращал многие нестроения (troubles), которые могли появиться под предлогом религии». См.: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a), p. 341.

82. Ibid, p. 343.

во-первых, подчеркнуто осуждается власть священника⁸³. Во-вторых, он определяется через набор действий (наставление, молитва, пример) по отношению к гражданам государства⁸⁴, в то время как «магистрат должен содержать и поддерживать священника»⁸⁵. И в данном случае общество и его благо оказываются определяющими для священника понятиями.

* * *

Рассмотренные выше энциклопедические статьи написаны авторами, относящимися к «внешнему культу» и Просвещению по-разному. Если Гольбах был атеистом, а Жокур, по меньшей мере, антиклерикалом, этого нельзя сказать об «антифилософе» Бержье. Статья в Лексиконе Цедлера, пожалуй, полемически заострена против католического священства, при этом протестантский пастор рассматривается там как фигура положительная и полезная. В то же время все эти статьи сходным образом отражают определенные трансформации модели мира.

Н. Луман говорит о переходе в XVII–XVIII вв. от иерархического сознания и иерархии к функциональной дифференциации. При всей сложности этих понятий и лумановского осмысления этого перехода, в рассматриваемых нами описаниях фиксируется указанный им перевод таинственного «в проблемы и препятствия в коммуникации»⁸⁶, сопровождающийся ключевым в нашем случае расхождением религии и политики в качестве общих организующих сфер⁸⁷. Другим важным процессом являлась трансформация публичности, которая особым образом затронула институт церкви⁸⁸, обострив вопрос о роли священника в обществе.

- 83. «...священническая власть оказалась фатальной для мира». См.: *Dictionnaire philosophique portatif* (1765). Nouvelle edition. vol. 2, p. 224. Amsterdam: Chez Valberg.
- 84. «Священники в государстве — это почти то же, что наставники в домах граждан, предназначенные для того, чтобы наставлять, молиться, подавать пример...». Ibid., p. 223.
- 85. Ibid., p. 224.
- 86. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И.Д. Газиева, под ред. Н.А. Головина. СПб: Наука, 2007. С. 449–450. «Латентность» является для Лумана одним из ключевых понятий, однако в данном случае я ограничиваюсь только одним аспектом таинственного.
- 87. Там же. С. 593.
- 88. Церковь в XVIII в. как институт, связанный с репрезентативной публичностью, «разваливается в процессе поляризации». См.: Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы / пер. с нем. В.В. Иванова. М.: Весь мир, 2017. С. 61. В то же время она сохраняет «до наших дней» эту публичность в обрядах. Там же. С. 57.

Эти перемены отражаются в определениях священника. В ядро описания так или иначе помещается оппозиция естественного и гражданского состояния, в котором государство и гражданское общество еще не разделились⁸⁹, но тем четче разделился частный и общественный интерес. В этих рамках священник рассматривается не с точки зрения связи божественного и человеческого, а как способствующий или противодействующий общему благу. Категория сакрального и связанные с ней положение и власть священника либо исключаются из описания, либо рассматриваются как недолжные, относящиеся к преследованию частного интереса в ущерб благу общества⁹⁰.

В Лексиконе Цедлера священник включен в функциональную логику: он такой же человек и гражданин, как и все, только наделен особой должностью. Гольбах подчеркивает конфликт между иерархическим пониманием священника как посредника между Богом и человеком и представлением об обществе, дифференцированном функционально. Бержье предлагает исторический нарратив, в котором функция управления культом переходит от главы семьи в драгоценном состоянии к отдельной группе в гражданском состоянии общества. Он выделяет эту группу с помощью категорий доверия и авторитета и при этом исключает из описания концепцию посредничества.

Поскольку положение гражданина и подданного не специфицирует священника, в ядре описания оказываются действия священника, связывающиеся теперь (в отличие от рассмотренных описаний конца XVII — начала XVIII вв.) с благом общества (руководство внешним культом / обучение граждан). В ряде случаев в текстах Жокура (в определении римских священников⁹¹) и Бержье⁹² священник определяется как «служитель религии», а не через понятие функции. Впрочем, эти понятия взаимосвязаны: служитель осуществляет некую функцию⁹³.

89. О единстве этих сфер см.: Rangeon, F. (1986) “Société civile. Histoire d'un mot”, in J. Chevallier (ed.) *La société civile*, p. 10. Paris: P.U.F.

90. Сами эти черты корыстного использования священником власти и тирании имеют основание в образе неправильного священника, заданном еще в эпоху патристики. Другое дело, что антиклерикалами это проецируется фактически на всякого священника.

91. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a), p. 341.

92. Bergier N.-S. (1790) *Encyclopédie méthodique. Théologie*, pp. 258, 259.

93. См., например: *Le dictionnaire de l'Academie Françoise* (1694), p. 72.

Стоит добавить, что указанные изменения в понимании деятельности священника происходят не только на уровне определений в энциклопедиях. Власть священника включается в область порицаемого и в официальных документах⁹⁴, и в мысли церковных авторов⁹⁵. В то же время священнику определяется полезная для общего блага функция, в частности, учительская⁹⁶.

Fortleben описания священника эпохи Просвещения

В рамках данного исследования нет возможности уделить необходимое внимание энциклопедиям XIX в. Довольно большое количество энциклопедических изданий и регулярные переиздания предоставляют исследователю массу материала. Стоит отметить, что статья «Священник» появляется в словаре Брокгауза начиная только с четвертого издания 1817 г., и в дальнейших изданиях практически не меняется. Значительная редактура вносится в изданиях 1860-х гг. В Британской энциклопедии тенденция сходная: статья «Священник» возникает только в третьем издании 1797 г. и без изменений остается до радикально переработанного девятого издания второй половины 1870-х гг. Это, пожалуй, говорит о том, что страсти вокруг священников утихают и духовенство постепенно перестает быть предметом полемики. Французские энциклопедии оказываются на этом фоне исключением. Но в отличие от «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера, давшей начало множеству подобных проектов по всей Европе, и «Методической энциклопедии», переведенной на испанский и частично на итальянский языки, не они, а именно словарь Брокгауза служил теперь образцом для подражания и перевода⁹⁷.

В ключевых изданиях эпохи (Брокгауз, Британская энциклопедия, Современная энциклопедия и словарь Ларусса), которые служили образцами для остальных, можно отметить как значительную вариативность определений, так и стабилизацию в опи-

94. См., в частности, «Духовный регламент».

95. См.: Черныш А. «Господственная власть» vs. душепопечение: практика исповеди в русской духовной традиции синодального периода // *Conversatoria litteraria*. 2020. Vol. XIV. Pp. 71–84.

96. Лютко Е. Становление «церковной субъектности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве (XVIII–XIX века) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 241–243.

97. Belgum, K. (2010) “Documenting the Zeitgeist. How the Brockhaus Recorded and Fashioned the World for Germans”, in L. Tatlock (ed.) *Publishing Culture and the “reading Nation. German Book History in the Long Nineteen Century*, p. 91. Rochester, New York: Camden House.

сании ряда «общество — функция — культ». Масштаб «общества» в описаниях мог варьироваться от «народа»⁹⁸ до «приходской общинны»⁹⁹. Кроме того, во французских энциклопедиях намечается отделение священника от области публичного, в которой ему уже не находится функции. В описаниях подчеркивается оппозиция религиозной (домен священника) и гражданской сфер, куда он вмешиваться не должен¹⁰⁰.

Функция священника раскрывается из перспективы культа¹⁰¹, но может пониматься как предельно узко — принесение жертв от лица общины по отношению к богам (*godwards*)¹⁰², так и предельно широко — служитель религии¹⁰³ (не говоря уже о вариативности в понимании этого термина).

При этом в структуре описания значительную роль начинает играть нарратив об истории появления и развития института сacerdotia. Как правило, именно в этом нарративе (а не в общем определении) прочерчиваются границы одобряемого и порицаемого, должного и недолжного для священника. Нередко они (как и прежде) отделяют власть от священника¹⁰⁴. Ключевым момен-

98. *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände* (1817). Vierte Original Auflage. vol. 7 (O bis Q), pp. 808-809. Altenburg, Leipzig: Brockhaus; *Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and Miscellaneous Literature* (1797) (3rd ed.) vol. XV, pp. 506–507. Edinburgh: Printed for A. Bell and C. Macfarquhar.
99. Энциклопедический словарь. Т. XXIX: Сахар — Семь мудрецов. СПб: Издательское дело, 1900. С. 281.
100. *Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres e des arts* (1829). vol. 6. Paris: Bureau d' encyclopédie. pp. 320–331; Larousse p. (1875) *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. vol. 13 (pour — г). Paris: Administration du grand dictionnaire universel. p. 124. «Современная энциклопедия», кроме того, рассматривает католических священников и как идущих против природы и требующих неисполнимого [См. *Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres e des arts* (1829), p. 322]. Здесь интересное возвращение космического порядка.
101. *Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and Miscellaneous Literature* (1797), p. 506. Общее определение священника совпадает с «Циклопедией» Чемберса.
102. *The Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature* (1885) (9th ed.) vol. XIX, p. 724. Edinburgh: Adam and Charles Black.
103. *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände* (1817) p. 808; *Allgemeine deutsche Real-Encyclopaedie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon. Zehnte, verbesserte and vermehrte Auflage* (1854). vol. 15 (Perthes bis Riff), p. 396. Leipzig: Brockhaus; Meyer J. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände* (1850). Dept. 2. vol. 4, , S. 1014. Hildburghausen: Druck und Verlag des Bibliografischen Institut.
104. У Брокгауза это приводит к тому, что функцию священников берут на себя пророки [см.: *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände* (1817) p. 808; *Allgemeine deutsche Real-Encyclopaedie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon. Zehnte, verbesserte and vermehrte Auflage* (1854). vol. 15 (Perthes bis Riff), p. 396. Leipzig: Brockhaus; Meyer J. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände* (1850). Dept. 2. vol. 4, , S. 1014. Hildburghausen: Druck und Verlag des Bibliografischen Institut].

том изложения истории священства оказывается закрепление функции совершения культа (от лица сообщества) за отдельной группой людей (как у аббата Бержье). Подобный исторический нарратив находим в большинстве энциклопедий¹⁰⁵.

Заключение

Ядро описания священника значительно изменяется в XVII – второй половине XVIII в. Вместо категории сакрального определяющую роль начинает играть категория общества. Если сакральное предполагало особый квазикосмологический статус для лица, которое должно было его передавать (при всей нелинейности процесса сакрализации священника до Нового времени), то категория общества такой статус скорее исключала. В свою очередь «общество» акцентирует внимание на функции, которая исполняется священниками ради общего блага. По этой причине особое положение и власть священника перемещается в XVIII в. в область неправильного (порицаемого), и, в отличие от сакрального, из описания не исчезает. При этом, в общем и целом, структура описания, появившаяся во второй половине XVIII в., является основой для позднейших описаний священника в энциклопедической литературе, по крайней мере, в XIX в.

Переосмысление фигуры священника происходит в связи с известными изменениями модели мира. Распад иерархического единства теологического – космического – социального (в рамках которого было возможно обсуждение присутствия ангелов и Бога в физическом мире и имело смысл сравнение ангела и священника), ведет к тому, что образ священника, занимающего иерархическую позицию между божественным и человеческим, утрачивает объяснительный потенциал и, в этом смысле, истинность. Новое описание священника помещает его в сфе-

dete Stände (1817), p. 809]. То же у Мейера [см.: Meyer J. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände* (1850), pp. 1014–1016]. Привлекательной для политиков оказывается область культа и во французской «Современной энциклопедии» [см.: *Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres et des arts* (1829), pp. 320–321].

105. *Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände* (1817), S. 808–809; *Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and Miscellaneous Literature* (1797), S. 506–507 (изменяется только в 11 издании); Meyer J. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände* (1850), S. 1014–1016]. В последующих изданиях Мейера (значительно более кратких), несмотря на некоторую редактуру статьи, все эти черты сохраняются.

ру социального и включает в общую картину функциональной дифференциации. В этой картине он оказывается в области социального (политического в архаичной терминологии), где его действие соотнесено с интересами общества. При этом возникает определенное напряжение между гражданскими и священническими обязанностями, из-за чего полномочия священника нередко связываются с областью духовного/религиозного, противопоставленного гражданскому. Это усиливается и продолжающим существовать в религиозном дискурсе описанием священника как определяемого сакральным, что, по-видимому, имеет «конфессионализирующую» функцию, отграничивающую мир церковного¹⁰⁶.

Мне представляется, что такая структура описания в какой-то степени формирует и современную исследовательскую оптику, определяя функцию интеграции общества в качестве основной для священника¹⁰⁷. При этом релевантность священника определяется в первую очередь довольно узкой областью институциональной религии с учетом того переосмыслиния отношения, к примеру, народной и официальной религиозности (носителем которой является священник), которое происходит во второй половине XX века.

Библиография / References

- Биркин М.Ю. Принципы формирования идентичности клира в трактате «О церковных службах» Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 83. С. 26–47.
- Биркин М.Ю. Священство епископа в Толедском королевстве первой трети VII в. по данным сочинений Исаиада Севильского: терминологический аспект // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 10. С. 23–30.
- Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / под ред. И.С. Коня. М.: Прогресс, 1977. С. 115–142.
- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987.
- Дюби Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом / пер. с франц. Ю.А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000.
- Копосов Н.Е. Основные исторические понятия и термины базового уровня // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Вып. 4. С. 31–39.

106. См.: Лютъко Е. Становление «церковной субъектности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве (XVIII–XIX века). С. 246–248.

107. James, E.O. (1955) *The Nature and Function of Priesthood: A Comparative and Anthropological Study*, p. 298. New York: Vanguard Press; Oxtoby, W. “Priesthood. An overview”, p. 7394.

- Ле Гофб Ж.* В поддержку долгого средневековья// Он же. Средневековый мир воображеного/общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. С. 31–38.
- Лотман М.Ю.* Динамическая модель семиотической системы// Он же. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2002. С. 38–57.
- Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И.Д. Газиева, под ред. Н.А. Головина. СПб: Наука, 2007.
- Лютюко Е.* Становление «церковной субъектности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве (XVIII–XIX века)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3. С. 237–252.
- Топоров В.Н.* Модель мира// Он же. Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. С. 404–421.
- Тынянов Ю.Н.* Литературный факт// Он же. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 255–269.
- Хабермас Ю.* Структурное изменение публичной сферы / пер. с нем. В.В. Иванова. М.: Весь мир, 2017.
- Черный А. «Господственная власть» vs душепопечение: практика исповеди в русской духовной традиции синодального периода // *Conversatoria litteraria*. 2020. Vol. XIV. P. 71–84.
- Энциклопедический словарь. Т. XXIX: Сахар — Семь мудрецов. СПб: Издательское дело, 1900.
- Allgemeine deutsche Real-Encyclopaedie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon. Zehnte, verbesserte und vermehrte Auflage* (1854). vol. 15 (Perthes bis Riff). Leipzig: Brockhaus.
- Ambrosii Calepini Dictionarium* (1550). Venetiis: Ioan. Gryphius.
- Belgum, K. (2010) “Documenting the Zeitgeist. How the Brockhaus Recorded and Fashioned the World for Germans”, in L. Tatlock (ed.) *Publishing Culture and the “reading Nation. German Book History in the Long Nineteen Century*, pp. 89–117. Rochester, New York: Camden House.
- Benedict, R. (1923) “The concept of the Guardian Spirit in North America”, *Memoirs of the American Anthropological Association* 29: 5-97.
- Bergier, N.-S. (1788) *Encyclopédie méthodique. Théologie*. vol. 1. Paris: Panckoucke.
- Bergier, N.-S. (1790) *Encyclopédie méthodique. Théologie*. vol. 3. Paris: Panckoucke.
- Birkin, M. (2018) “Printsypr formirovaniia identichnosti klira v traktate «O tserkovnykh sluzhbakh» Isidora Sevil’skogo” [Principles of formation of clerical identity in Isidore’s of Seville treatise on ecclesiastical offices], *Vestnik PSTGU. Seriia II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoci Tserkvi* 83: 26–47.
- Birkin, M. (2017) “Sviazhenstvo episkopa v Toledo v korolevstve pervoї treti VII po dannym sochinenij Isidora Sevil’skogo: terminologicheskij aspekt” [The priesthood of bishops in the Visigothic Kingdom of Toledo in the 7th century first third in works by Isidore of Seville. Terminological aspect], *Vestnik RGGU. Seriia «Istoriya. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedenie»* 10: 23–30.
- Braudel, F. (1977) “Istoria i obshchestvennye nauki. Istoricheskaja dlitel’nost” [History and the Social Sciences: The Longue Durée], in I. Kon (ed.) *Filosofija i metodologija istorii*, pp. 115–142. Moscow.
- Bray, L. (1986) “Richelet’s “Dictionnaire françois” (1680) as a source of “La porte des sciences” (1682) and Le Roux’s “Dictionnaire comique” (1718)”, in R.R.K. Hartmann (ed.) *The*

- History of Lexicography. Papers from the Dictionary research centre seminar at Exeter*, pp. 13–22. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Cathechismus Romanus* (1739). Bassani: Ex typographia Antionii Remondini.
- Chambers, E. (1728a) *Cyclopedie, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*. vol. 1. London: James and John Knpton.
- Chambers, E. (1728b) *Cyclopedie, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*. vol. 2. London: James and John Knpton.
- Chernyi, A. (2020) “«Gospodstvennaya vlast» vs dushepopechenie: praktika ispovedi v russkoi duhovnoi traditsii sinodal'nogo perioda” [“Despotical Power” vs. Counseling: The Practice of Confession in The Russian spiritual tradition of The Synod-al period], *Conversatoria litteraria XIV*: 71–84.
- Cobarruvias Orozco, S. (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Luis Sanchez.
- Codoñer, C. (1994) “Evolución de la lexicografía medieval”, in M.P. González (ed.) *Actas. I Congreso nacional de latin medieval* (León, 1–4 de diciembre de 1993), pp. 39–41. León: Universidad de León.
- Codoñer, C. (1997–1998) “Léxico y gramática en la Edad Media. El Catholicon”, *Voces* 8–9: 97–120.
- Considine, J. (2008) *Dictionaries in Early Modern Europe. Lexicography and the Making of Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände* (1817). Vierte Original Auflage. vol. 7 (O bis Q). Altenburg, Leipzig: Brockhaus.
- Darnton, R. (1973) “The Encyclopédie Wars of Prerevolutionary France”, *The American Historical Review* 78: 1331–1352.
- Darnton, R. (1987) *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775–1800*. Cambridge Mass.: The Belknap Press of the Harvard University Press.
- Database of Latin Dictionaries (DLD) by CTLO [<http://clt.brepolis.net/dld/pages/Quick-Search.aspx>, accessed on 15.10.2020].
- Dictionnaire philosophique portatif* (1765). Nouvelle edition. vol. 2. Amsterdam: Chez Valberg.
- Duby, G. (2000) *Trekhchastnaia model', ili predstavleniya srednevekovogo obshchestva o sebe samom* [Les trois orders ou l'imaginaire du féodalisme]. Moscow.
- Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and Miscellaneous Literature* (1797) (3rd ed.) vol. XV. Edinburgh: Printed for A. Bell and C. Macfarquhar.
- Encyclopédie moderne, ou dictionnaire abrégé des sciences, des lettres e des arts* (1829). vol. 6. Paris: Bureau d' encyclopédie.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765a). Mis en ordre et publié par Mr. ***. vol. 13 (Pom — Regg). Neufchastel: Chez Samuel Faulche.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1754). Mis en ordre et publié par M. Diderot; M. D'Alambert. vol. 4. Paris: Chez Briasson; David; Le Breton; Durand.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765b). Mis en ordre et publié par Mr. ***. vol. 16 (Te — Venerie). Neufchastel: Chez Samuel Faulche.
- Estienne, R. (1543) *Dictionarium Seu Thesaurus Latinae Linguae. Editio secunda*. Parisiis: Ex officina Roberti Stefani typographi regis.

- Furetière, A. (1690) *Dictionnaire universel*. vol. 3. La Haye; Rotterdam: A. et R. Leers.
- Gaydenko, P. (1987) *Evolutsiia poniatii nauki (XVII–XVIII vv.). Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [Evolution of the concept of science (XVII–XVIII centuries). Formation of scientific programs of modern times]. Moscow.
- Gouhier, H. (1960) “Un «Projet d’Encyclopédie» de Saint-Simon”, *Revue Internationale de Philosophie* 14 (53/54): 384–398.
- Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste (1741). vol. 29 (Pr-Pz). Leipzig, Halle: Verlegs Johann Heinrich Zedler.
- Habermas, J. (2017) *Strukturnoe izmenenie publichnoi sfery* [The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society]. Moscow.
- Ioanni Balbi Catholicon (1460). Mainz: J. Gutenberg.
- Isidore de Séville (2012) *Étymologies. Livre VII: Dieu, les anges, les saints*. Guillaumin J.-I. (ed.) Paris: Les belles lettres.
- Le Goff, J. (2001) “For an Extended Middle Ages” [V podderzhku dolgogo srednevekov’ia], in *Srednevekovyi mir voobrazhaemogo*. Moscow.
- Jablonski, J.T. (1721) *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*. Leipzig: Thomas Frischtein.
- James, E.O. (1955) *The Nature and Function of Priesthood: A Comparative and Anthropological Study*. New York: Vanguard Press.
- Joannis Calvinii, magni theologi, institutionum christianaee religionis libri quatuor (1667). Editio postrema. Amsterodami: Apud Ioannem Jacobi Schiiper.
- Koposov, N. (1998) “Osnovnye istoricheskie poniatii i terminy bazovogo urovnia” [Geschichtliche Grundbegriffe and Basic Level Terms: Towards a Semantic Theory of Social Categories], *Zhurnal Sotsiologii i Sotsialnoi Antropologii*, 4: 31–39.
- Koselleck, R. (2006) *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Larousse, P. (1875) *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. vol. 13 (pour – r). Paris: Administration du grand dictionnaire universel.
- Le dictionnaire de l’Academie Françoise* (1694). vol. 2 (M-Z). Paris: Jean Baptiste Coignard.
- Lotman, Ju.M. (2002) “Dinamicheskai model’ semioticheskoi sistemy” [The Dynamic Model of a Semiotic System], in *Stat’i po semiotike kul’tury i iskusstva*. Saint-Petersburg.
- Loveland, J. (2019) *The European Encyclopedia: From 1650 to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, N. (2007) *Sotsial’nye sistemy. Ocherk obshchey teorii* [Soziale Systeme: Gründriß einer allgemeinen Theorie]. Saint-Petersburg.
- Lyut’ko, E. (2019) “Stanovlenie «tserkvnoi sub’ektnosti» v Rossii na primere normativnykh tekstov o pravoslavnom dukhovenstve (XVIII–XIX veka)” [Emergence of “Church Subjectivity” in Russia on the Example of Normative Texts about Orthodox Clergy (18th–19th Century)], *Gosudarstvo, religiya, tservkov’ v Rossii i za rubezhom* 3: 237–252.
- Masseau, D. (2000) *Les Ennemis des philosophes. L’antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris: Albin Michel.
- Masseau, D. (2006) “Un apologiste au service de l’encyclopédie méthodique: Bergier et le Dictionnaire de théologie”, C. Blanckaert, M. Porret, F. Brandli (eds) *L’encyclopédie méthodique (1782–1832): des lumières au positivisme*, pp. 153–168. Genève: Librairie Droz.

- Meyer J. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände* (1850). Abt. 2. Bd. 4. Hildburghausen: Druck und Verlag des Bibliografischen Institut.
- Newland, T.C. (1974) “D’Holbach, Religion, and the «Encyclopédie»”, *The Modern Language Review* 69 (3): 523–533.
- Nizzoli, M. *Dictionarium Seu Thesaurus Latinae Linguae* (1551). Venetiis: Ex Sirenis Officina.
- Oxtoby, W. (2005) “Priesthood. An overview”, in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion* vol. 11, pp. 7394–7399. Thompson Gale, Second edition.
- Papii Elementarium doctrinae rudimentum* (1496). Venedig.
- Perla Georges, A. (1980) “La philosophie de Jaucourt dans l’ «Encyclopédie»”, *Revue de l’histoire des religions* 197 (1): 59–78.
- Rangeon, F. (1986) “Société civile. Histoire d’un mot”, in J. Chevallier (ed.) *La Société civile*, pp. 9–32. Paris: P.U.F.
- Rao, A., Casimir, M.J. (1990) “Statica e dinamica degli stereotipi. La voce «Zigeuner» nella letteratura enciclopedica tedesca del XIX e del XX secoloC, *La Ricerca Folklorica* 22: *Europa zingara*: 37–46.
- Richelet, P. (1680) *Dictionnaire françois*. Geneve: Jean Herman Widerhold.
- Sandrier, A. “Dossier critique de l’article PRÉTRES, (Religion & Politique.) (Encyclopédie, t. XIII, p. 340b–341b)”, *Édition numérique collaborative et critique de l’Encyclopédie* [11280/12c685ff, accesed on 9.11.2019].
- Schilling, R. (1971) “Sacrum et profanum. Essay d’interprétation”, *Latomus* 30: 953–969.
- Schmitt, J.-C. (1992) “La notion de sacré et son application à l’histoire du christianisme médiéval”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 9: 19–29.
- Stein, H. (1993) “On Philosophy and Natural Philosophy in the Seventeenth Century”, *Midwest Studies in Philosophy* XVIII: 177–201.
- Swanson, R.N. (2016) “Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe”, in G. Peters, C. Colt Anderson (eds) *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, pp. 4–42. Leiden, Boston: Brill.
- The Encyclopædia Britannica, or, A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature* (1885) (9th ed.) vol. XIX. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Thomae Aquinatis Opera omnia* (1882). vol. 11: Tertia pars summae theologiae. Roma: Ex typographia polyglotta.
- Toporov, V.N. (2010) “Model’ mira” [The World Model], in *Mirovoe drevo. Universal’nye znakovye kompleksy* vol. 2. Moscow.
- Tynyanov, Yu.N. (1977) “Literaturnyi fakt” [Literary Fact], in *Poetika. Istoryia literatury. Kino*. Moscow.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1612). Venezia: Appresso Giouanni Alberti.
- Yeo, R. (1991) “Reading Encyclopedias: Science and the Organization of Knowledge in British Dictionaries of Arts and Sciences, 1730–1850”, *Isis* 82(1): 24–49.
- Yeo, R. (1996) “Ephraim Chambers’s Cyclopædia (1728) and the Tradition of Commonplaces”, *Journal of the History of Ideas* 57(1): 157–175.
- Yeo, R. (2003) “A Solution to the Multitude of Books: Ephraim Chambers’s «Cyclopaedia» (1728) as «The Best Book in the Universe»”, *Journal of the History of Ideas* 64 (1): 61–72.
- Yeo, R. (2007) “Lost Encyclopedias: Before and after the Enlightenment”, *Book History* 10: 47–68.

ПАВЕЛ НОСАЧЕВ

Гностический троп в современной медиакультуре

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-295-315>

Pavel Nosachev

The Gnostic Trope in Contemporary Media Culture

Pavel Nosachev — HSE University (Moscow, Russia). pavel_nosachev@bk.ru

The article applies the Gnostic trope as the most suitable tool for analyzing religious components of contemporary mass culture. Christopher Partridge's theory of occulture serves as a methodological framework. The Gnostic trope includes the following elements: the idea that our world is a prison created for the torment of man; that it is controlled by the evil Creator of this world — the demiurge; that some exceptional persons, the Gnostics, are able to unravel the deceptive nature of reality and offer gnosis — a kind of extra-rational experience. The way this trope functions is illustrated by examples of the writers such as L. Durrell, F. Dick, and V. Pelevin; a rapper Oxymiron; the movies such as "The Matrix" or "The Truman Show". The article offers an explanation of the popularity of the Gnostic trope. Current global trends and the spread of digital culture led to general uncertainty and disorientation, and people feel imprisoned in a sort of panopticon, as described by Michel Foucault. The Gnostic trope means an attempt to personalize this impersonal power by identifying it with the demiurge.

Keywords: mass culture, religion, western esotericism, culture, bricolage, gnosticism, Viktor Pelevin, Michel Foucault.

НЕСМОТРЯ на процессы секуляризации, никуда не исчезли религиозные образы, сюжеты, представления — они продолжают существовать, трансформируясь в новых условиях. Наряду с традиционными религиями в западной культуре существуют и иные формы религиозности, иногда именуемые марги-

нальными, общим обозначением которых в современной научной практике стал термин «западный эзотеризм»¹. Как утверждают исследователи², эзотеризм также секуляризировался, и в наше время его идеи глубоко проникли в популярную культуру, во многом ее формируя. Для описания трансформации современной культуры под влиянием западного эзотеризма британским религиоведом и исследователем культуры Кристофером Партриджем был введен термин «оккультура». Согласно Партриджу, в конце XIX — начале XX в. в кругах эзотерических обществ угасание интереса к христианству не привело к отказу от религиозности, а породило духовную субкультуру. Когда идеи этих сообществ стали популярными в массовой культуре, тогда и возникла оккультура. Для Партриджа оккультура включает различные «девиантные идеи и практики»³ — от магии, нумерологии, Таро, каббалы, шаманизма и ченнелинга до глубинной экологии, альтернативной науки, легенд о короле Артуре, Святом Граале, друидизме, викканстве, шаманизме и НЛО. Можно сказать, что все, не умещающееся в рамки традиционных религий и традиционной науки, вписывается в сферу оккультуры. Отметим, что не стоит воспринимать гипотезу оккультуры в том смысле, будто бы большинство современных людей превратились из христиан в приверженцев маргинальной религиозности. Партидж предлагает тезис «разжижения», согласно которому, «массовая культура... разрушает “серые” оккультные верования путем их разбавления, превращая в неэффективные утилитарные формы»⁴; оккультурные темы зачастую становятся фоном жизни общества потребления, оберткой для рекламируемого продукта, идеи, стиля жизни или просто развлечением. Для Партриджа важно, что оккультура — явление новое, возникшее на волне протестных молодежных движений 1960-х гг. Фактически это синтез конструируемой индивидом духовности с учениями и мифологией западного эзотеризма, который с 1970-х гг. активно транслировал-

1. Подробнее о термине см.: Hanegraaff, W.J. (2006) “Esoterica”, in W.J. Hanegraaff (ed.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, pp. 336–340. Leiden: Brill.
2. См. теорию секуляризации эзотеризма, описанную в: Hanegraaff, W.J. (1996) *New Age Religion and Western Culture*, pp. 411–443. Leiden: Brill.
3. Partridge, C. (2004) *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur*, p. 70. L.: T&T Clark. Несмотря на спорность такого определения, на наш взгляд, лучшей рамки для анализа духовных процессов современной культуры пока не было предложено никем из религиоведов.
4. Ibid., p. 122.

ся в медиакультуру. Конституирующими элементом оккультизма является личность бриколера. В теории Партиджи бриколер — это портной, сшивающий ткань лоскутной религиозности из кусочков эзотеризма. Сам процесс оккультурного бриколажа достаточно сложен, творцы оккультизма заимствуют различные сюжеты, образы, мифы из эзотерических учений XIX–XX вв. (таких как спиритизм и теософия), древних учений (таких как каббала или алхимия), но очевидно, что в структуре подобного бриколажа можно выделить отдельные элементы, пользующиеся значительно большей популярностью, чем прочие. В богатом мире оккультизма некоторые сюжеты обретают роль тропов, метафорических образов, взятых напрямую из эзотерического наследия в форме систем. Ниже мы продемонстрируем эту особенность оккультизма на примере *гностического тропа*. Этот термин является нашим нововведением и призван упорядочить набор сюжетов, актуализирующих гностическое миропонимание в современной культуре.

Далее, говоря о современной популярной культуре⁵, мы следуем идеи Партиджи и ряда исследователей⁶, которые склонны обозначать ее начало 60-ми годами XX в. Очевидно, что фоном для ее становления стали «приход кинематографа и радио, массовое производство и потребление культуры, подъем фашизма и созревание либеральных демократий в некоторых западных обществах»⁷, а ее развитие было обусловлено процессом усложнения медиа и поэтапным проникновением их в жизнь каждого человека.

Проблематика гностицизма, его образность, мифологемы, символы прочно вошли в жизнь современного человека. В гуманитарной науке стало обычным употреблять отдельные понятия из гностического тезауруса, оперировать такой категорией, как гнозис, при описании религиозного опыта, именовать современную нетрадиционную религиозность новым гностицизмом и т.п.⁸ Очевидно, что разрозненные гностические идеи — отчали благодаря группам, разделяющим эзотерическое мировоззре-

5. Мы намеренно употребляем термин «популярная», а не «массовая» культура, чтобы избежать коннотаций со спорной теорией франкфуртской школы, вводящей противопоставление элитарного и массового типов культуры.
6. Напр.: Williams, R. (1981) *Culture*. London: Fontana.
7. Strinati, D. (2004) *An Introduction to Theories of Popular Culture*, p. 3. N.Y.: Routledge, 2nd ed.
8. Подробнее об этом см.: Носачев П.Г. Нет ничего нового под солнцем: «гнозис» как категория в исследовании западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4(35). С. 187–208.

ние, отчасти благодаря небольшому количеству сохранившихся гностических текстов — всегда существовали в западной культуре в качестве некоего фона. Популярность им придала мода на тайну и тайное знание, широко распространившаяся в Европе ко второй половине XIX в. и поддержанная появлением сообществ, подобных теософскому, деятельность которых строилась вокруг распространения тайного знания среди широких масс⁹. При этом разрозненные представления о гностицизме вплетались в более широкие эзотерические построения. Но после открытия библиотеки Наг-Хаммади в 1945 г., когда читающей публике стали доступны ранее утраченные тексты-первоисточники, сначала в научном мире, а затем и в культуре в целом, происходит лавинообразный рост популярности гностицизма как самостоятельной системы. Эта популярность была многообразной, и далее мы хотели бы акцентировать внимание на том, как современная популярная культура осуществила рецепцию отдельных элементов гностического мировоззрения и стала использовать их в форме тропа. И для начала охарактеризуем сам гностический троп.

Гностический троп

По своему содержанию гностический троп является адаптацией к современной популярной культуре ряда представлений древнего гностицизма, а именно следующих: (а) наш мир — тюрьма, созданная для мучения человека; (б) злой творец этого мира — демиург; (в) гностик способен разгадать обманчивую природу реальности; (г) гnosis — это некий внерациональный опыт, открывающий гностику истину. Строго говоря, исторически все эти черты не были присущи гностицизму, и само понятие *гностицизм* в смысле цельного, единого учения давно оспорено в научных кругах¹⁰. Соответствующие элементы имеют различное происхождение, но в космологическом аспекте опираются прежде всего на т.н. «Апокриф Иоанна»¹¹ — текст, обнаруженный в би-

9. Подробнее о моде на тайное знание в XIX в. см.: Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, pp. 239–252. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Об этом см.: Brakke, D. (2010) *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
11. Подробнее о роли этого текста и о космологическом измерении гностицизма см.: King, K.L. (2009) *The Secret Revelation of John*, pp. 89–157. Cambridge: Harvard University Press.

лиотеке Наг-Хаммади и более всего схожий с гностической космологией, описываемой одним из первых христианских полемистов с гностицизмом — епископом Иринеем Лионским. Охарактеризуем вышеизложенные элементы гностического тропа подробнее.

Весь мир для гностиков представляет собой место ужасного безрадостного заточения человека, который даже не понимает, что находится в пленах. Хозяином нашего мира, его главным тюремщиком является злой бог, гностический демиург — Ялдаваоф или Саклас, создавший людей для своего увеселения и наслаждаящийся их страданиями в этом мире. Согласно гностическим текстам, демиург — несовершенный бог, он возник по ошибке, как побочный эффект жизни высшего истинного божества — Плеромы. Осознавая свое несовершенство, демиург страдает комплексом неполноценности и поэтому намеренно старается удержать людей в своем мире, не допустив до познания мира высшего. Следствием существования мира демиурга и другого мира — истинного бытия Плеромы — является представление о множественности миров; в мир Плеромы человек может войти или вернуться и тем самым — спастись. Спасение сопряжено с гнозисом. Гнозис, одна из центральных психологических характеристик гностицизма, определяется как особая форма духовной и интеллектуальной деятельности, дающей знание внерационального характера. По удачному замечанию К. Партриджа, «в некоторых ранних текстах гнозис, понимаемый как “знание о себе”, смешивался со “знанием о Боге”, которое подавалось с использованием образа “божественной искры”, попавшей в ловушку материи и после “искупления” вернувшейся к своему божественному источнику»¹². Соответственно, гностиком является человек, обретший гнозис и осознавший ложность окружающего мира и небожественность его создателя. Этот гнозис должен вывести гностика за пределы нашего мира и соединить с Плеромой.

Далее мы обратимся к выявлению гностического тропа в современной популярной культуре, но прежде стоит сделать одну оговорку. Троп — метафорическая фигура, не предполагающая веры в его содержание. Для творцов современной оккультуры гностические идеи чаще всего — это красивый образ, удачно характеризующий некоторые аспекты социальной реальности или совпадающий с их внутренним мировидением. Писатели, режис-

12. Partridge, C. (2018) *High Culture: Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World*, p. 12. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.

серы, музыканты могут действительно верить в гностические мифы, понимая их в религиозном смысле, но чаще они обращаются к гностическому тропу лишь как к элементу своего творческого бриколажа. Согласно изначальному гностическому пониманию, мир демиурга существует как место, из которого человек должен бежать. Гностический троп в современной культуре может подразумевать это бегство, а может лишь описывать ужасающее состояние нашего мира, управляемого демиургом, не предполагая, что из него возможно какое-то спасительное бегство. По удачному замечанию Фредерика Квятковски, творцы современной популярной культуры «точно знают, откуда хотят бежать, но не разделяют с гностиками столь же четкого представления о том, где находится конечная цель их путешествия»¹³.

Таким образом, можно говорить о двоякой природе гностического тропа. С одной стороны, он имеет определенные исторические основания, связанные с прямой рецепцией идей, зафиксированных в ряде текстов из Наг-Хаммади. С другой стороны, современные преломления гностических идей, их модернизация и трансформация далеки от оригинального содержания этих текстов, что во многом обусловлено внутренним состоянием обращающихся к этой тематике творцов современной культуры. Здесь вряд ли можно говорить о цельном типе гностической ментальности, как в свое время предлагал Гарольд Блум. Скорее исторические гностические идеи при определенных условиях становятся конгениальными внутреннему состоянию того или иного человека, являются лучшей формой метафорического выражения ключевой проблемы, возникающей при столкновении с окружающей реальностью. Поэтому в нашем дальнейшем экскурсе историческая связь с текстами Наг-Хаммади не будет играть основной роли.

Гностический троп в популярной культуре

Поскольку наша цель — показать, как гностический троп функционирует в оккультуре, ниже мы остановимся на ряде примеров, указывающих на этот процесс, начав от более ранних; и затем мы перейдем к современным примерам в российском контексте. Очевидно, что примеров использования гностического тро-

13. Kwiatkowski, F. (2018) “Cinema: evil demiurges in Hollywood films at the threshold of the twenty-first century”, in G.W. Trompe (ed.) *The Gnostic World*, p. 686. N.Y.: Routledge.

па можно найти гораздо больше, и выборка, представленная ниже, обусловлена несколькими критериями: (1) разнообразие форм медиакультуры — нам важно продемонстрировать, как троп функционирует в литературе, кино и музыке; (2) хронологическая и географическая репрезентативность; (3) оригинальное творческое использование этого тропа.

Отправным пунктом нашего экскурса будет проза Лоренса Даррелла (брата известного натуралиста Джеральда Даррелла). В поздних текстах Даррелла можно найти все элементы гностического тропа, причем в достаточно эксплицитной форме. В его цикле «Авиньонский квинтет» (1974–1985) присутствует сложная смесь оккультурных тем, широко популяризованных в те годы: эзотерический нацизм, тамплиеры, Святой Грааль, античный гностицизм. По удачному замечанию Юлиуса Рэпера, «в центре цикла... не внешний поиск сокровищ, а внутренний процесс, посредством которого... [герой] использует свое воображение, чтобы восстановить утраченное... измерение самого себя»¹⁴. В первой части квинтета герои посвящаются в некую неогностическую секту, высшей целью которой является самоубийство адептов. В мировоззрении главы секты Аккада присутствуют все основные элементы гностического мировоззрения. Аккад так описывает картину мироустройства: приверженцы всех религий «не решаются заглянуть в лицо горькой правде и осознать, как это ни страшно, что мир Всемилостивого Бога умер, что Его заменил на троне узурпатор — Бог Зла... Какой Бог, спрашивает себя гностик, мог бы такое измыслить — весь этот чавкающий мир смерти и распада... Какой Бог мог бы построить этот пагубный механизм истребления и самоистребления? Это мог сделать только дух черной опустошающей смерти, дух пустоты и самоуничтожения»¹⁵.

Здесь мы видим классическую гностическую картину мироцдания и классического гностического демиурга. Этот демиург отождествляется Дарреллом с Богом Ветхого Завета: «Главный демон — дух материи, во всеоружии выпрыгнувший из головы классического иудаизма, данниками которого являются все европейские религии»¹⁶. Чуть дальше тот же Аккад говорит и о процессе гнозиса, доступном посвященному, как об особом сверхра-

14. Raper, J.R. (1990) “The Philosopher’s Stone and Durrell’s Psychological Vision in Monsieur and Livia”, *Twentieth Century Literature* 36 (4): 422.

15. Даррелл Л. Месье, или Князь тьмы. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2004. С. 70.

16. Там же.

зумном процессе, в котором «разум бессилен — на этом уровне понимание может быть лишь бессловесным, беззвучным, беззычанным»¹⁷. Таким образом, у Даррелла, как одного из первооткрывателей гностического тропа, уже наличествуют все интересующие нас элементы.

Сходную картину мы видим и в творчестве известного американского фантаста Филиппа Дика, который, как и Даррелл, специально исследовал гностические тексты, что послужило почвой для создания трилогии ВАЛИС (1978–1982). В этой трилогии очень много прямых и скрытых гностических отсылок, и мы остановимся лишь на интересующем нас космологическом мифе. По сюжету, во второй части трилогии «Всевышнее вторжение» (1980) землей уже 2000 лет правит злой бог Белиал, контролирующий христианско-исламскую церковь, а ему противостоит изгнанный на другую планету истинный бог Ях, который пытается вернуться на Землю, родившись человеком, чтобы возвратить себе утраченное господство. В своем воплощении Ях рождается ребенком, которого зовут Эммануил. Можно сказать, что этот сюжет — переворачивание классической гностической схемы, в которой обычно именно ветхозаветный бог Яхве (Ях Дика) выступал в качестве демиурга; здесь господство демиурга начинается как раз с упадком ветхозаветной религии и пришествием христианства. Но, несмотря на инверсию, основные акторы гностической космологии сохраняются Диком неизменными. Не только ВАЛИС является отражением гностического тропа; обыгрывание понятия гноэза как внутреннего просвещения, откровения о своей собственной сущности можно найти и в проблематичности проведения границы между репликантом и человеком, лежащей в основе сюжета «Снятся ли андроидам электрические овцы?». Для таких творцов, как Дик и Даррелл, гностический троп не только играл креативную роль, но имел религиозное измерение.

В 1990-е гг. этот троп приобрел массовую известность через кинематограф, но при этом его религиозное измерение померкло, и акцент был сделан на метафорическом значении тропа, его способности отражать реалии окружающей жизни, а не выражать религиозные убеждения. Для иллюстрации этого тезиса обратимся лишь к двум фильмам, вышедшим в 1999 г. О первом из них — «Матрице» — было написано уже очень много, исследователи видели в этом фильме буддийские, христианские, иудейские, постмодернистские смыслы. В контексте нашей темы в фильме,

17. Там же.

очевидно, используется гностический троп. Герой фильма Нео осознает, что он живет в действительном мире-тюрьме, в котором людей полностью поработили компьютеры, используя их жизненную энергию для собственного питания. Люди, пребывающие в этом мире, неосознанно удерживаются с помощью компьютерной симуляции реальности. Таким образом, налицо множественность, вернее, двойственность миров: мир Матрицы (иллюзорная выхолощенная компьютерная реальность) и реальный мир порабощенного и постоянно истребляемого человечества. Есть в «Матрице» и демиург — главный компьютер-источник или *deus ex machina*. Стоит отметить, что встреча Нео и главного компьютера подается с обыгрыванием классической теофанической символики. В реальном мире компьютер оплетен проводами и создает себе черное лицо из маленьких летающих роботов, а в мире симуляции он — светоносное существо, источник света, пронизывающего все вокруг, прямая аллюзия на библейского Бога. Нео обретает опыт постижения дуальности мира через красную пиллюлю — метафору гнозиса как просвещдающего знания¹⁸.

Другой фильм, также использующий гностический троп, — это «Шоу Трумана». Здесь мы сталкиваемся с искусственным миром, на этот раз миром реалити-шоу, в котором только единственный персонаж, главный герой Труман (Истинный человек), не знает о том, что весь мир вокруг него — лишь декорация. За этим миром шоу существует иной реальный мир людей — зрителей шоу. Искусственность мира Трумана идеально подчеркнута в завершающих сценах — когда главный герой, осознав, что он заточен в искусственном мире, желает сбежать и плывет на корабле по «морю», но в итоге его корабль пробивает носом нарисованное на бумаге небо. Именно так Труман сталкивается с демиургом — главным режиссером шоу Кристофором, голос которого подается в фильме как голос с неба, обращающийся к Труману как к сыну, — очевидная аллюзия на библейского Бога.

Гностический троп в современной русской культуре

Все приведенные выше примеры относятся к американской масовой культуре, и если ограничиться ими, то может сложиться

18. Даже в научной литературе после выхода «Матрицы» стали использовать именно этот образ для иллюстрации сути гнозиса, см.: Hanegraaff, W.J. (2013) “Entheogenic Esotericism”, in E. Asprem, K. Granholm (eds) *Contemporary Esotericism*, p. 408. Sheffield: Equinox.

ложное представление о географической локализации указанного тропа; поэтому теперь мы обратимся к современной русской культуре, прежде всего к творчеству В. Пелевина. Не будет преувеличением сказать, что все произведения этого русского писателя буквально пронизаны сложным интертекстуальным диалогом многих эзотерических учений. Само по себе это неудивительно, ведь он выходец из поколения интеллектуалов, тесно связанных с советским эзотерическим подпольем. Его молодость пришлась на конец 1980-х — первую половину 1990-х, то есть время небывалой духовной и идеальной свободы в позднем СССР и новой России. Пелевина вполне можно понять как одного из крупнейших современных бриколеров, и именно гностический троп играет системообразующую роль во всем его творчестве.

В известном романе Пелевина «Чапаев и Пустота», вышедшем в 1996 г., этот троп уже вполне присутствует. Главный герой романа Петр Пустота одновременно живет в двух мирах: в революционной России и в России 1990-х. В первом временном пласте он — ординарец Василия Чапаева, во втором — пациент психиатрической больницы. В ходе повествования обнаруживается, что Чапаев на самом деле был буддийским бодхисаттвой, ушедшим из мира сансары как раз во время гражданской войны. Петр же, его ученик, оказался заброшен в одну из форм реальности по прихоти главного антагониста Чапаева — Григория Котовского. Фактически весь мир России 1990-х описывается как творение злого демиурга Котовского, злоупотреблявшего в свое время кокаином и породившего мир, больше похожий на наркотический бред или глобальную психиатрическую больницу. В «Чапаеве и пустоте» образ демиурга уже совершенно реален: демиург — это не метафора, а фактический создатель мира.

В вышедшем в 1999 г. романе «Generation “П”» хорошо описана фальшивая структура мира, напоминающая систему гностических эзонов. Внизу — мир обычных людей, не знающих о природе реальности; чуть выше — мир пиарщиков, управляющих иллюзией; еще выше — мир служителей Иштар (Пелевин называет их халдеями), поддерживающих огонь человеческого желания, чтобы фальшивый мир существовал вечно. Этот же образ многоуровневого мира развивается и в романе 2006 г. «Empire V». Здесь структура еще более усложняется, и оказывается, что халдеи, служащие Иштар, это лишь еще одно промежуточное звено; выше них стоят так называемые вампиры — бессмертные существа, пи-

тающиеся эманацией человеческого счастья. Одна из жертв вампиров, профессор теологии, рассказывает герою такую историю:

Наша планета — вовсе не тюрьма. Это очень большой дом. Волшебный дом. Может, где-то внизу в нем есть и тюрьма, но в действительности это дворец Бога. Бога много раз пытались убить, распространяли про него разную клевету, даже сообщали в СМИ, что он женился на проститутке и умер. Но это неправда. Просто никто не знает, в каких комнатах он живет — он их постоянно меняет. Известно только, что в тех комнатах, куда он заходит, чисто убрано и горит свет. А есть комнаты, где он не бывает никогда. И таких все больше и больше. Сначала сквозняки наносят туда гламур и дискурс. А когда они перемешиваются и упревают, на запах прилетают летучие мыши¹⁹.

В этом образе как бы собрана вся гностическая мифология Пелевина. Наш мир — это тюрьма, но только для тех, кто хочет, чтобы он был тюрьмой. Существа этого мира, архонты различных небес (халдеи и вампиры), верят в то, что эту тюрьму придумали они, и даже не подозревают, что они лишь часть гигантской Вселенной, созданной не ими. Это типичный образ гностической Плеромы и отпадшего от нее эона, породившего мир-иллюзию. Напомним, что у гностиков целью человека было возвращение к Плероме, и именно поисками пути к ней занимаются все герои пелевинских романов.

Закрепляется этот образ многоуровневой Вселенной в романе 2013 г. «Бэтман Аполло», продолжающем историю о вампирах. В нем тому же герою, вампиру Раме, открывается, что всеми вампирами управляет император. Образ этого императора фактически повторяет образ гностического демиурга — Ялдаваофа. Император «думает, что он самый главный в космосе... Голова у него как у льва, а тело — как у змеи»²⁰.

Похожая история, правда в ином мифологическом антураже, рассказывается в романе 2009 г. “t”. Его герой граф *t* — литературный персонаж, созданный писателем-креативщиком, который постоянно участвует в разных проектах и переписывает историю своего героя. Здесь образ искусственной Вселенной наиболее очевиден. Миры графа *t* — это вымысел писателя, ищаще-

19. Пелевин В.О. Empire V. М.: Эксмо, 2006. С. 372.

20. Пелевин В.О. Бэтман Аполло. М.: Эксмо, 2013. С. 419.

го коммерческой выгоды. Здесь писатель — типичный гностический демиург, использующий свое творение и не подозревающий о существовании иного духовного мира. Сам же *t* — образ гностика, которому удалось избавиться от пут власти архонтов и войти в Плерому. Ту же образность легко обнаружить в диологии 2015 г. «Смотритель» и в романе 2017 г. «iPhuck 10».

Но не только у Пелевина и не только в литературе используется гностический троп. Сходную ситуацию мы обнаружим, если обратимся к творчеству современного российского рэп-исполнителя Оксимирона (Мирона Федорова). Рэп-культура — в принципе феномен, строящийся по определенным канонам, и русская рэп-культура в этом плане не является исключением. Одной из определяющих черт этой культуры является позиционирование исполнителем себя самого, определенный самопиар, часто связанный с унижением и высмеиванием своих конкурентов и оппонентов (во многом на этом строится жанр баттла)²¹. Оксимирон, как оксфордский выпускник, изначально претендует на высокий интеллектуализм текстов, и поэтому они должны обладать философско-мифологической нагруженностью. Кроме того, очевидна причастность Оксимирона оккультуре — подтверждением этого является татуировка с девизом Кроули на его правой руке. Связан он и с Пелевиным: рэпер снялся в роли главного антигероя Митры в экranизации романа «Empire V», планирующейся к выходу в 2021 г. Все эти факторы помогают нам рассмотреть его творчество с позиции оккультурного бриколажа и выявить в нем гностический троп.

Мир, описываемый в текстах Оксимирона, очевидно зол, сер, безрадостен и ужасен. Это мир, где «дикий пейзаж... бухие крики» (*Тентакли*), где темные города «гниют как нарывы» (*Дарксайд*), «где мокрый бетон обвивают трубы кольцами, как мертвый питон» (*East London*). И обитатели этого мира вполне ему под стать: это «букашки-пешеходы, безучастные, как роботы» (*CCTV*), паразиты, живущие, пожирая, уничтожая друг друга (*Тентакли*). Формально эта картина собирательный образ Москвы, восточного Лондона и иных мест, о которых читает свой рэп Оксимирон, но содержательно в каждой песне есть еще и метафизический подтекст, заставляющий воспринимать эти образы более глобально. Этот подтекст явственно заметен в «Полигоне» из альбома «Горгород».

21. О каноничности рэп-культуры см.: Хестанов Р.З. Хип-хоп: культура молодежной контрреволюции// Логос. 2016. № 26 (4). С. 7–26.

Хотя в целом этот альбом можно понять как аллюзию на современные политические реалии, все-таки направленность текстов в нем указывает и на иное прочтение. Песня «Полигон» описывает, от лица лирического героя, мир Горгорода таким образом:

Горький дым, чай-то полигон; на небе дым, под ним бетон. Ты бы уплыл, да моветон! Ты бы уплыл, и далеко — мимо витрин, мимо икон. Твой город — это быль и фельетон. Ты бы уплыл, но там не то. И ты, по ходу, по полной попал. Горгород, горгород — дом, но капкан.

Последние слова о доме-капкане — это прямая отсылка к гностическому образу Вселенной как тюрьмы, в которую пойманы люди. С одной стороны, это их дом, но, с другой, этот дом — тюрьма, из которой невозможно бегство. Да и само слово «полигон» — намек: ведь полигон — это участок суши или моря, отведенный под испытания вооружений, то есть Горгород или наш мир — это испытательная площадка для каких-то иных сил.

Наравне с образом мира-клетки у Оксимириона хорошо представлен и образ гностика, заброшенного в этот мир и пытающегося выбраться, сбежать. Лирический герой его песен — «пленный инопланетянин не в своей тарелке» (*В говне*), постоянно напоминающий себе о том, «что есть разница между домом и постоянным двором» (*Нет связи*). Последние слова — классический гностический образ из «Гимна о жемчужине»²², в котором гностик сравнивается с сыном, отправленным отцом из родного дома в дальнюю страну на поиски драгоценной жемчужины. Этот сын, прия на постоянный двор, был одурманен напитками и увеселениями и полностью забыл, кто он, откуда и зачем сюда пришел. Оксимирон прекрасно отдает себе отчет в том, что играет с гностической образностью, ведь в «Тентаклях» он утверждает, что «был агностик, от злости стал как гностик». Для гностика эта злость — не абстрактное недовольство миропорядком, а презрение к его творцу — демиургу. Творец этого мира «то ли хлопал ушами, то ли толком не шарил» (*Невалышка*), «глуп, как прозелит» (*До зимы*), несовершенный Бог-ремесленник, который «играет в модельки» (*Не от мира сего*). У этого бога есть имя, и оно вполне гностическое: «от священных коров отвык, Ялдаваоф, он

22. Анализ этого мифа дан в: Йонас Г. Гностицизм: Гностическая религия. СПб.: Лань, 1998. С. 123–138.

же Ягова, он же князь мира сего...» (*Дарксайд*). При этом, вполне в духе гностиков, этот бог описывается в унизительных тонах: он «демиург — пидорас» (*Волапюк*), «полупетух, как василиск» (*До зимы*). Последнее сравнение особенно интересно, так как оно отсылает к известной гностической гемме, изображающей великого архонта Абраксаса с петушиной головой и ногами в виде змеиных хвостов, в песне же этот петушиный образ сопоставляется с субкультурой зэков.

Пожалуй, наиболее ярким выражением гностического мироощущения в творчестве Оксимирона является песня «В бульбуляторе», где рассказывается, как на одной из вечеринок обкурившаяся молодежь решает ради развлечения забросить живого хомяка в прибор для курения конопли, и этот образ постепенно умирающего живого существа, смотрящего через стекло на мучающих его людей, преследует героя песни в течение всей жизни. Самыми любопытными являются заключительные слова песни: «И мне кажется, мы за стеклом и через нас курят» (*В бульбуляторе*). Здесь все человечество сравнивается с хомяком, над которым издеваются некие высшие глупые и злые силы; этот образ напоминает слова совершенного искусственного интеллекта Жанны о ее создателях из пелевинского *«iPhuck 10»*: «ослепленные болью боги, страдающие и желающие вызвать страдание в своем творении»²³.

Возможно, Пелевин и Оксимирон — не столь удачные примеры специфически русской культуры, поскольку оба были воспитаны на образцах западной популярной культуры, бесконечные отсылки к которой присутствуют во всех их произведениях. Это отправляет нас к проблематике популярной культуры как таковой, многие исследователи которой связывают ее становление с процессом американизации²⁴, так что в любых ее стратах легко найти неизбежный отпечаток западного (читай: американского) мировосприятия. При этом ни Пелевина, ни Оксимирона нельзя назвать проводниками западной культуры; они классические бриколеры, сочетающие русские культурные реалии с западными в сложном и противоречивом коктейле — и отсюда специфика использования ими гностического тропа.

23. Пелевин В.О. *iPhuck 10*. М.: Эксмо, 2017. С. 428.

24. См., например: Strinati, D. (2004) *An Introduction to Theories of Popular Culture*. 2nd ed, pp. 19-45. N.Y.: Routledge. В частности, любопытные рассуждения по поводу трансформации жизни пролетариев в Британии под воздействием американской литературы можно найти в работе: Worpole, K. (1983) *Dockers and Detectives: Popular Reading, Popular Writing*. London: Verso.

Причины популярности рассматриваемого тропа

После того как мы разобрали ряд примеров присутствия гностического тропа в современной культуре, следует задаться вопросом: почему он так популярен?

Прежде всего очевидно, что после того, как тексты Наг-Хаммади стали широко известны, гностическая образность вошла в тезаурус современной популярной культуры, а сам по себе гностический троп стал восприниматься как удачная креативная метафора, с помощью которой можно создавать новые сюжетные ходы и даже художественные вселенные. Креативность этого тропа хорошо иллюстрируется особым жанром компьютерных стратегий, т.н. «симуляторов бога»²⁵, в которых игроку предлагается стать богом-демиургом, создателем или правителем некоего маленького мира или народа. Игрок должен воздействовать на своих адептов, усиливая их веру с помощью чудес, различных благодеяний или же наказаний. Кроме того, зачастую игрок в роли бога конкурирует с другими богами-игроками, господствующими в других народах. Очевидно, что такой креативный ход стал возможен вследствие девальвации христианского миропонимания и в силу игровой специфики современной культуры, когда серьезные метафизические вопросы стали восприниматься как элементы бриколажа. Но, кроме того, такая схема является классическим гностическим представлением об архонтах, управляющих мирами, то есть, осознанно или нет, современная игровая культура актуализирует гностическую образность.

При рассмотрении гностического тропа не стоит игнорировать и интертекстуальную игру, лежащую в основе современной культуры. Очевидно, что фильмы 1990-х, и в первую очередь «Матрица», задали определенный образец описания мира, и этот образец в основе имел именно гностический троп. «Любовь к трем цукербринам» Пелевина и отождествление людей с паразитами в текстах Оксимирона — это обыгрывание заданных «Матрицей» тем.

25. Например: Black and White, Godus. Компьютерные игры вообще активно используют гностический троп. Например, в игре “Talos Principle” сюжет строится вокруг судьбы андроида, управляемого неким Элохимом, гласом божиим, указующим андроиду, что ему нужно делать. Элохим утверждает, что он создатель мира. Любопытно, что хорошая концовка игры возможна лишь после неповиновения повелениям Элохима, который на самом деле является лишь учебной компьютерной программой. То есть главный персонаж в игре, андроид, — это типичный гностик, выходящий из мира Элохима в истинный мир и тем самым выполняющий свою миссию.

Но серьезное отличие указанных авторов от той же «Матрицы» заключается в недвусмысленной отсылке к гностицизму как форме объяснения современной реальности через описание образа ее творца — демиурга. Но, кроме креативного потенциала гностического тропа, существует еще и социальная основа его популярности, которая во многом связана с процессами трансформации реальности.

В своих известных трудах американский литературный критик Гарольд Блум последовательно проводил идею о том, что американцы по своему религиозному мировоззрению стали гностиками, правда, этого не осознавая. Блум утверждает, что «наша безудержно развивающаяся индустрия поклонения ангелам, околосмертного опыта, сетей по расшифровке астрологических предсказаний и снов есть массовая версия фальсифицированного или травестийного гностицизма»²⁶. Для Блума в основе американской культуры лежит тяга к познанию Бога внутри себя, и этот внутренний Бог не может «существовать с миром лагерей смерти, шизофрении и СПИДа»²⁷. Для Блума американская религия внутреннего Я и есть новый гностицизм; именно по причине индивидуализации религиозного опыта гностическое миропонимание становится модным в современном мире. Сходные мысли можно встретить и у Джеки Крайпла, который в работе «Авторы невозможного»²⁸ доказывает, что в основе творчества ряда американских писателей-фантастов, в частности Ф. Дика, лежал уникальный опыт гнозиса, особого религиозного переживания, ставший источником их вдохновения. Суммировать идеи Блума и Крайпла можно следующим образом: современные гностики, опытно дошедшие до того же мироощущения, что и гностики древние, открыли основы гностического мировоззрения и начали популяризировать его в современной ситуации. Такое объяснение популярности тропа вполне понятно, но оно предполагает: (а) реальность некоего внутреннего психологического опыта; (б) единство этого опыта в древности и в современности. Оба этих допущения не являются строго научными и исходят из внутренней веры (или того же опыта) их создателей. Кроме того, для Блума и Крайпла гнозис — неотъемлемая часть американской культуры, связанной с идеей религиозной свободы и свободы лич-

26. Bloom, H. (1997) *Omens of the Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*, p. 31–32. N.Y.: Riverhead Books.

27. Ibid., p. 252.

28. См.: Kripal, J. (2010) *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*. Chicago: University of Chicago Press.

ности. Как показывают два разобранных нами российских примера, это мировоззрение отнюдь не характеризует лишь американскую культуру. Кроме того, в творчестве Пелевина и Оксимирона нет акцента на уникальности внутреннего опыта гностика, скорее они делают акцент на безысходности мира, что несколько меняет психологически центрированное объяснение американцев.

Возможно, эта смена акцентов — с внутреннего на внешний — может быть объяснена, если обратиться к контексту становления отечественных авторов. В своей известной работе «Древо гносиа» И.П. Кулиану сравнил социалистические страны с ложными мирами, управляемыми диктаторами-демиургами²⁹. Кулиану сам был выходцем из Румынии времен режима Чаушеску, поэтому такое сравнение для него было естественным выражением личного мироощущения. Но тогда образ гностического демиурга должен быть присущ людям, вышедшим из социалистического лагеря, или же тем, кто предполагает наличие некоей абсолютной диктатуры в основе политической системы своей страны. Такое объяснение подходит для творчества Пелевина, ведь советское эзотерическое подполье рассматривало СССР как «ад на земле».

Правда, творчество Оксимирона, тематически и хронологически далекое от реалий социалистических систем, не укладывается в эту модель. Конечно, можно заметить, что политический подтекст в отражении современных российских реалий в мировоззрении этого рэпера сходен с условиями стран социалистического лагеря, но, как мы показали выше, метафизическая проблематика в его текстах практически всегда осознанно вытесняет узкосоциальную. Так, Оксимирон на концерте в поддержку рэпера Хаски определил специфику своего творчества следующим образом:

Музыка — отражение реальности, которое нелепо винить в распространении мрака и разврата. Мы — обычные ребята, мы вкладываем в песни то, что видим вокруг, это выводит негатив из общества³⁰.

В контексте нашей темы это значит, что гностический троп можно считать наиболее адекватным способом описания окружающей реальности. Отметим, что в рэпе, возникшем изначально

29. Couliano, I.P. (1992) *The Tree of Gnosis: The Untold Story of Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, p. 96. San Francisco: Harper.

30. См. выступление: Концерт солидарности (полная трансляция) // norimuxxo. 27.11.2018 [https://www.youtube.com/watch?v=a15V7ew_A8w, доступ от 31.01.2021].

в среде чернокожих американцев, присутствовала конспирологическая риторика³¹, и, пожалуй, именно она является базисом, объединяющим как американских, так и российских авторов, использующих гностический троп. При этом заметим, что гностический троп — метафора, выражающая мироощущение индивида, не уверенного ни в чем. Это мироощущение может включать конспирологию, а может существовать и независимо от нее, так как оно имеет не социальные, а психологические основания.

Если ранние исследователи теорий заговоров, такие как Р. Хофштадтер³², считали паранойю уклонением от нормы, болезнью здорового общества, то современные авторы предлагают посмотреть на нее под иным углом. Теперь конспирологию уже не интересуют ответы на вопросы *кто убил Дж. Ф. Кеннеди или кто устроил теракты 11 сентября*. Эти вопросы, равно как и многие им подобные, свидетельствуют о перманентной тревоге, с каждым десятилетием нарастающей в обществе. Современный человек ни в чем не уверен, он дезориентирован и постоянно чего-то опасается, отсюда и многообразие слухов, зачастую опровергающих самих себя³³. Такое мироощущение в социальном аспекте является «пропедевтикой» глобальной метафизической неуверенности, которую и фиксирует гностический троп.

Здесь уместно напомнить известную метафору паноптикона, предложенную М. Фуко. Паноптикон — это идеальная тюрьма, в которой каждому заключенному отводится отдельная камера, полностью проницаемая для внешнего наблюдателя-надзирателя, находящегося в центре кругообразно устроенной тюрьмы. Таким образом, надзиратель из своей башни может контролировать каждый момент жизни каждого заключенного, власть надзирателя абсолютна, а личная жизнь заключенного уже не может быть личной. Фуко характеризует особенность паноптикона следующим образом:

Сколько камер-клеток, столько и театриков одного актера, причем каждый актер одинок, абсолютно индивидуализирован и постоянно

31. На эту тему см. главу «Страх переп черной планетой» в книге: Найт П. Культура заговора: от убийства Кеннеди до «секретных материалов». М.: Ультракультура 2.0, 2000.
32. См.: Hofstadter, R. (1965) *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. N.Y.: Knopf.
33. Это новое понимание конспирологии хорошо выражено в исследовании: Найт П. Культура заговора: от убийства Кеннеди до «секретных материалов».

видим... его принцип противоположен принципу темницы... яркий свет и взгляд надзирателя пленят лучше, чем тьма, которая в конечном счете защищает заключенного. Видимость — ловушка... Отсюда — основная цель паноптикона: привести заключенного в состояние сознаваемой и постоянной видимости, которая обеспечивает автоматическое функционирование власти³⁴.

Для Фуко паноптикон — метафора капитлярной природы власти, проникающей во все человеческое общество и в каждого человека в отдельности. Не будет упрощением заметить, что современный мир с его глобальными цифровыми технологиями, с вездесущими камерами и микрофонами, контролирующими буквально каждый шаг человека (отсюда желание многих людей заклеить камеру компьютера, ноутбука и т.д.) — это не что иное, как реализация глобального паноптикона. Любопытно, что в той же «Матрице» высшая программа Архитектор изображается человеком, находящимся в комнате, наполненной дисплеями, на которых отображается жизнь всех людей на земле. То есть Архитектор и есть абсолютный наблюдатель Фуко, олицетворяющий власть. В песне Оксимирона “ССТВ” есть похожий образ наблюдателя, постоянно мониторящего через бесконечную сеть камер все происходящее в мире. Правда, в конце песни наблюдатель оказывается слепым, что вновь возвращает нас к образу гностического демиурга, глупого и несовершенного бога. Гностический троп очень близок мировоззрению Фуко, и это неслучайно, ведь хронологически популяризация текстов Наг-Хаммади совпадает с климатом свободы 1960-х гг., когда тексты Фуко воспринимались как новое откровение. Гностический троп в таком контексте есть практически идеальное мифологическое выражение нового мироощущения человека, с одной стороны, чувствующего в себе безграничную свободу и стремящегося ее реализовать, а с другой стороны, воспринимающего мир как сферу, где реализация этой свободы формально вроде бы поощряется, но на деле именно свобода является тем, что у человека постоянно хотят отнять. Это и есть диалектика внутреннего гноэза и мира-тюрьмы, столь полюбившаяся современным авторам. Правда, для Фуко основной особенностью власти была ее нелокализуемость; он замечает, что «принцип власти заключается не столько в человеке, сколько в определенном, продуманном рас-

34. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 293–294.

пределении тел, поверхностей, света и взглядов»³⁵. В таком смысле гностическое мировоззрение обладает большим эвристическим потенциалом, чем взгляд Фуко, поскольку оно объясняет суть мироустройства, избавляя от неуверенности — ибо чем абстрактнее опасность, тем менее уверенно чувствует себя человек. В мире гностиков понятно, кто виноват и что следует делать.

Любая абстрактная концепция требует определенной визуализации. Выражением абсолютной власти Фуко и становятся гностические образы в современной культуре. Элементы оккультного бриколажа используются современными бриколерами не только с целью самовыражения, они — прямое отражение страхов, надежд и вкусов аудитории. Теорию Партиджа можно развить, предположив, что оккультными бриколерами являются не только писатели, музыканты, режиссеры, но и каждый человек — потребитель их творчества, а в таком случае широкое распространение оккультной тематики в популярной культуре есть лишь отражение ожиданий современной аудитории.

Библиография / References

- Дарелл Л. Месье, или Князь тьмы. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2004.
- Йонас Г. Гностицизм: Гностическая религия. СПб.: Лань, 1998.
- Найт П. Культура заговора: От убийства Кеннеди до «секретных материалов». М.: Ультракультура 2.0, 2000.
- Носачев П.Г. Нет ничего нового под солнцем: «гнозис» как категория в исследовании западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4(35). С. 187–208.
- Пелевин В.О. Empire V. М.: Эксмо, 2006.
- Пелевин В.О. iPhuck 10. М.: Эксмо, 2017.
- Пелевин В.О. Бэтман Аполло. М.: Эксмо, 2013.
- Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Хестанов Р.З. Хип-хоп: культура молодежной контрреволюции // Logos. 2016. № 26 (4). С. 7–26.
- Bloom, H. (1997) *Omens of the Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. N.Y.: Riverhead Books.
- Brakke, D. (2010) *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Couliano, I.P. (1992) *The Tree of Gnosis: The Untold Story of Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Francisco: Harper.

35. Там же. С. 295.

-
- Durrell, L. (2004) *Mes'e, ili Kniaz' t'my* [Monsieur, or The Prince of Darkness]. M.: B.S.G.-PRESS.
- Foucault, M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat': Rozhdenie tiur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. M.: Ad Marginem.
- Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W.J. (1996) *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W.J. (2006) “Esoterica”, in W.J. Hanegraaff (ed.) *Dictionary of gnosis and western esotericism*, pp. 336–340. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W.J. (2013) “Entheogenic Esotericism”, in E. Asprem, K. Granholm (eds.) *Contemporary Esotericism*, pp. 392–409. Sheffield: Equinox.
- Hofstadter, R. (1965) *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. N.Y.: Knopf.
- Jonas, H. (1998) *Gnosticism: Gnosticheskaya religiya* [Gnosticism: The Gnostic Religion]. SPb.: Lan’.
- Khestanov, R. (2016) “Hip-hop: kul'tura molodezhnoi kontrrevoliutsii” [Hip-Hop: Youth Counter-Revolution Culture], *Logos* 26(4): 7–26.
- King, K.L. (2009) *The Secret Revelation of John*. Cambridge: Harvard University Press.
- Knight, P. (2000) *Kul'tura zagovora: Ot ubiistva Kennedi do "sekretnykh materialov"* [Conspiracy Culture: From Kennedy to the X-Files]. M.: Ul'trakul'tura 2.0.
- Kripal, J. (2010) *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kwiatkowski, F. (2018) “Cinema: evil demiurges in Hollywood films at the threshold of the twenty-first century”, in G.W. Trompe (ed.) *The Gnostic World*, pp. 679–687. N.Y.: Routledge.
- Nosachev, P. (2017) “Net nichego novogo pod solntsem: «gnozis» kak kategorija v issledovanii zapadnogo ezoterizma” [There Is Nothing New under the Sun: The Concept of “Gnosis” in Studies of Western Esotericism], *Gosudarstvo, religiya, tservov' v Rossii i za rubezhom* 4(35): 187–208.
- Partridge, C. (2004) *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur*. L.: T&T Clark.
- Partridge, C. (2018) *High Culture: Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.
- Pelevin, V.O. (2006) *Empire V* [Empire V]. M.: Eksmo.
- Pelevin, V.O. (2013) *Betman Apollo* [Batman Apollo]. M.: Eksmo.
- Pelevin, V.O. (2017) *iPhuck 10* [iPhuck 10]. M.: Eksmo.
- Raper, J.R. (1990) “The Philosopher's Stone and Durrell's Psychological Vision in Monsieur and Livia”, *Twentieth Century Literature* 36 (4): 419–433.
- Strinati, D. (2004) *An Introduction to Theories of Popular Culture*. 2nd ed. N. Y.: Routledge.
- Williams, R. (1981) *Culture*. London: Fontana.
- Worpolo, K. (1983) *Dockers and Detectives: Popular Reading, Popular Writing*. London: Verso.



Справочная информация

Авторы

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНЯН — профессор Центра изучения религий Российско-го государственного гуманитарного университета; ведущий научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия). grandrecit@gmail.com

ДЕНИС БРИЛЕВ — доцент кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (Киев, Украина). DVBrilev@kpfu.ru

СЕРГЕЙ ВОРОНЦОВ — старший научный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). vorontsoff.s@gmail.com

АРХИМАНДРИТ КИРИЛЛ (Говорун) — профессор Стокгольмской школы теологии (Швеция). hovorun@gmail.com

ЕЛЕНА ГОРДИЕНКО — аспирантка Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). Gordylena@gmail.com

ЕКАТЕРИНА ДЕМИНЦЕВА — доцент, заведующая Центром качественных исследований социальной политики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). edemintseva@hse.ru

Галина Зеленина — доцент Центра библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета; старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия). galinazelenina@gmail.com

Денис Летняков — научный сотрудник Центра теоретической и прикладной политологии Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС) (Москва, Россия). letnyakov@mail.ru

Ксения Лученко — заведующая кафедрой теории и практики медиакоммуникаций Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС) (Москва, Россия). luchenko-kv@ranepa.ru

ВЛАДИМИР МАЛАХОВ — директор Центра теоретической и прикладной политологии Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС) (Москва, Россия). malakhov-vs@ganepa.ru

ДАМИР МУХЕТДИНОВ — первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации; главный редактор «Издательского дома “Медина”»; директор Центра исламских исследований, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Москва, Россия). Dmukhetdinov@gmail.com

ПАВЕЛ НОСАЧЕВ — профессор, академический руководитель образовательной программы «Философия и история религии», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). pavel_nosachev@blk.ru

ОЛЬГА ПАВЛОВА — доцент, руководитель магистерской программы «Психология Востока» Московского городского психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам (Москва, Россия). os_pavlova@mail.ru

Софья Рагозина — лаборант-исследователь Института востоковедения РАН; научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия). ragozina.grc@gmail.com

Даниил Ситкевич — научный сотрудник, Институт экономической политики им. Е.Т. Гайдара; МГУ им. М.В. Ломоносова; младший научный сотрудник Института прикладных экономических исследований РАНХиГС (Москва, Россия). Sitkevich@iep.ru

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ — руководитель направления «Политическая экономия и региональное развитие» Института экономической политики им. Е.Т. Гайдара; ведущий научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия). irinavstar@gmail.com

ОЛЕГ ХУХЛАЕВ — профессор, заведующий кафедрой этнопсихологии и проблем поликультурного образования, руководитель магистерской программы «Практическая этнопсихология для образования» Московского городского психолого-педагогического университета (Москва, Россия). huhlaevoe@mgppu.ru

АХМЕТ ЯРЛЫКАПОВ — старший научный сотрудник Центра евроазиатских исследований Московского государственного института международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации (МГИМО МИД России) (Москва, Россия). itbal@mail.ru

Authors

ALEXANDER AGADJANIAN — Professor at the Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). grandrecit@gmail.com

DENIS BRILEV — Associate Professor at the Department of Culturology of Dragomanov National Pedagogical University (Kiev, Ukraine). DVBrilev@kpfu.ru

EKATERINA DEMINTSEVA — Associate Professor, Director of the Institute for Social Policy, HSE University (Moscow, Russia). edemintseva@hse.ru

ELENA GORDIENKO — Postgraduate Student, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). Gordylena@gmail.com

ARCHIMANDRITE CYRIL HOVORUN — Professor at Stockholm School of Theology (Sweden). hovorun@gmail.com

OLEG HUHLAEV — Professor, Head of the Department of Ethnopsychology and Multicultural Education Problems, Head of the Master's Program "Practical Ethnopsychology for Education", Moscow City University of Psychology and Education (Moscow, Russia). huhlaevoe@mgppu.ru

DENIS LETNYAKOV — Research Fellow of the Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). letnyakov@mail.ru

XENIA LUCHENKO — Head of the Media Communications Theory and Practice Department, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). luchenko-kv@ranepa.ru

VLADIMIR MALAKHOV — Head of the Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). malakhov-vs@ranepa.ru

DAMIR MUKHETDINOV — First Deputy Chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation; Chief Editor for "Medina Publishing House"; Director of the Center for Muslim Studies, St. Petersburg University (Moscow, Russia). Dmukhedinov@gmail.com

PAVEL NOSACHEV — Professor, Program Academic Supervisor "Philosophy and History of Religion", HSE University (Moscow, Russia). pavel_nosachev@bk.ru

OLGA PAVLOVA — Associate Professor, Head of the Master's Program "Psychology of the East", Moscow City University of Psychology and Education; Chairman of the Board of the Association for Psychological Assistance to Muslims (Moscow, Russia). os_pavlova@mail.ru

SOFYA RAGOZINA — Research Fellow, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). ragozina.grc@gmail.com

DANIIL SITKEVICH — Research Fellow, Gaidar Institute for Economic Policy; Lomonosov Moscow State University; Junior Research Fellow, Institute for Applied Economic Research, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). Sitkevich@iep.ru

IRINA STARODUBROVSKAYA — Head of the Department of Political Economy and Regional Development at the Gaidar Institute for Economic Policy; Senior Researcher at Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). irinavstar@gmail.com

SERGEY VORONTSOV — Research Fellow, the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory at Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). vorontsoff.s@gmail.com

AKHMET YARLYKAPOV — Senior Research Fellow at the Center for the Euro-Asian Studies, Moscow State Institute of International Relations (Moscow, Russia). itbal@mail.ru

GALINA ZELENINA — Associate Professor, Russian State University for the Humanities; Research Fellow, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). galinazelenina@gmail.com

Аннотации

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНЯН. Сопротивление и покорность. Вызовы пандемии, позднемодерные эпистемы и русский православный этос

Статья рассматривает реакции внутри Русской православной церкви на пандемию коронавируса в 2020 г. Основываясь на материалах прессы, религиозных и светских интернет-порталов и онлайн-форумов, статья систематизирует характер ответов православных священников, мирян и церковного руководства на беспрецедентное сворачивание богослужебных практик и церковного общения в период карантина. Экстраординарные вызовы периода пандемии сделали более выраженными некоторые важные тенденции в риторике и практиках православной среды, а также выявили напряжения, восходящие к амбивалентным отношениям религиозной культуры с ключевыми эпистемами позднемодерного общества.

Ключевые слова: пандемия, коронавирус, Русская православная церковь, *homo somatis*, соборность, таинство Евхаристии, секуляризация, общество позднего модерна.

Ксения Лученко. Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия

В статье подробно описано, как из-за закрытия храмов в пасхальный период в связи с пандемией коронавируса и карантинными мерами происходила миграция повседневных богослужебных и коммуникативных церковных практик в онлайн-среду. Опыт дистанционной церковной жизни в онлайне на протяжении апреля — июня 2020-го года показал, что и в медиатизации православия, и в развитии православного интернета наступил принципиально новый этап. Автор рассматривает этот этап с помощью концепции «культуры соучастия» Генри Джэнкинса и культурологических подходов, связанных с категориями интерактивности и иммерсивности. Опыт совместного переживания верующими онлайн-богослужений на протяжении нескольких месяцев, степень соприсутствия участников и уровень эмоциональной вовлеченности позволяет говорить о новом уровне медиатизации, который предполагает не только производство и потребление информационного контента в текстовом, аудио- и видеоформатах, вертикальную и горизонтальную коммуникацию, но и активное развитие практик соучастия, в частности, — усиление интерактивности богослужений, появление в них элементов иммерсивности, перспективы существенных изменений в литературской жизни за счет ее цифровизации.

Ключевые слова: онлайн-богослужения, литургия, иммерсивность, интерактивность, культура соучастия, пандемия коронавируса, медиатизация православия.

Архимандрит Кирилл (Говорун). «Богословие ковида», или «Знаменательная буря» коронавирусной пандемии

В статье рассматриваются богословские аспекты восприятия коронавирусной пандемии в глобальном православии и Русской Православной Церкви. В частности, затрагиваются вопросы, связанные с практикой совершения евхаристии и причащения в условиях гигиенических ограничений, рассматриваются христологические аргументы в пользу той или иной практики. Также предлагается интерпретация феноменологии и этиологии так называемого ковид-диссидентства. Отмечается, что недоверие к карантинным мерам среди епископата, духовенства и верующих Русской Православной Церкви стало причиной искусственной поляризации внутри нее по идеологическим признакам между условными «либералами» и «консерваторами».

Ключевые слова: евхаристическая экклезиология, христология, агапа, COVID-19, культурные войны.

Софья Рагозина. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии

В данной статье рассмотрены первые реакции российского мусульманского сообщества в социальных сетях на распространение коронавируса (преимущественно февраль — май 2020 года). Мы обращаемся к концептам авторитета и легитимности, а также идеям Б. Тёрнера о перформативной роли информационных технологий для института религиозного авторитета, Г. Бунта о демократизации исламского знания в онлайн-среде, а также концепции индивидуализации ислама О. Руа и децентрализации власти в исламской традиции П. Мандавилля. Данное исследование призвано ответить на два вопроса, оказавшихся взаимосвязанными в условиях пандемии: кто и как реинтерпретирует категорию исламского благочестия в условиях пандемии и в какой степени онлайн-среда трансформирует исламскую традицию. На основе текстуального анализа отдельных публикаций в соцсетях и интервью с редакторами публичных страниц были выявлены основные нарративы мусульманского дискурса о пандемии: например, «справедливое» возмездие Китаю за притеснения мусульман-уйгуров, поиск признаков грядущего Судного дня. Для описания проявлений индивидуализации стратегий религиозного поиска, который стимулировала кризисная ситуация, мы предлагаем термин «народного» или «спонтанного» иджтихада. Выстраивание этих стратегий было бы невозможно без виртуальной среды, характеризующейся поликархичностью сообщества «онлайн-улемов» и цифровизацией религиозных практик, — эти явления также были подробно проанализированы в статье.

Ключевые слова: ислам в России, коронавирус, социология ислама, религиозный авторитет, иджтихад.

Аннотации

Галина Зеленина. Тора против вируса, раввины против правительства: ультраортодоксия перед лицом пандемии

В статье обсуждается ряд наиболее примечательных реакций на пандемию COVID-19 и на меры социальной изоляции, исходящих от нескольких, в основном ультраортодоксальных, еврейских общин в Израиле, США и России. Рассматриваются основные элементы кризисного дискурса — герменевтика причин и смыслов пандемии, утверждение групповых гравиц и иерархий в результате поиска виновных, а также отношения между религиозной общиной и государством и структура религиозных верований и практик как факторы, определяющие социальное поведение и возможную трансформацию ритуальных практик.

Ключевые слова: иудаизм, ультраортодоксальность, хасидизм, современное православие, апотропаизм, мессианство, пандемия.

ЕЛЕНА ГОРДИЕНКО. Духи, защитившие от эпидемии: культ полководца Доан Тхьонга во Вьетнаме в условиях пандемии *COVID-19*

В статье рассматриваются изменения, произошедшие в церемониях культа духов, почитаемых в деревенских общинах во Вьетнаме в условиях пандемии COVID-19 на примере культа полководца Доан Тхьонг (Đoàn Thượng, 1181–1228). Автором проведено сопоставление двух праздников: поминовения его духа в храме на его малой родине в провинции Хайзыонг (1 мая 2018 г., на основе полевых материалов автора) и закрытой церемонии в том же храме, транслировавшейся в сети Интернет (8 апреля 2020 г.). Праздник в честь духа в деревенском храме, ранее наиболее массовое деревенское мероприятие, был сведен к церемонии с подношениями и молитвами перед алтарем, выполняемыми представителями рода Доан. С одной стороны, это снижает степень интеграции деревенского сообщества, а также исключает из религиозных практик важный феномен — паломничество. С другой стороны, ограничительные меры приблизили церемонию к ее традиционному виду: из участия в ритуалах были исключены простые общинники, женщины, туристы, в то время как члены рода Доан выполняли предписанную им традицией роль представителей рода в коммуникации с духами.

Ключевые слова: Вьетнам, духи местности, духи-покровители, общинный дом, поминовение, пандемия, трансляция, онлайн-церемония.

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ. Европа и мусульмане: обоснование альтернативных вариантов политики

В статье обсуждаются теоретические представления, стоящие за современными новациями в политике европейских стран в отношении исламских сообществ. Эти новации исходят из предпосылок о том, что ценности политического ислама несовместимы с западными; основным драйвером процесса радикализации является идеология; а отрицающие насилие исламисты на самом деле своими взглядами подготавливают моло-

дых мусульман к принятию допустимости насилия. На основе анализа современных дискуссий, а также результатов собственных исследований автора в статье делается вывод, что у оппонентов подобных взглядов есть серьезные контраргументы. Процессы радикализации могут объясняться широким кругом различных факторов. Взаимоотношения сторонников и противников насилия среди исламистов характеризуются конкуренцией за аудиторию, в результате которой не только противники насилия могут перейти на джихадистские позиции, но и часть сторонников насилия может поменять свои взгляды. Исламские ценности, в том числе и у представителей политического ислама, и ценности западных демократий не во всем антагонистичны. Из иных теоретических подходов вытекает и альтернативная программа практических мер, которая может стать востребованной в будущем.

Ключевые слова: ислам, исламизм, ценности, радикализация, экстремизм, насилие.

Даниил Ситкович. «Сепаратизм» и «ценности Республики»: дискуссии вокруг новой стратегии борьбы с исламистским радикализмом во Франции

В представленной статье рассказывается о разрабатываемом в последние полгода во Франции новом законопроекте о борьбе с исламизмом. Автор сопоставляет между собой три документа, в которых парламентская комиссия французского Сената, президент Франции и депутаты Национального Собрания Франции соответственно предлагают свои видения данной проблемы. Из анализа следует, что все три документа рассматривают в качестве угрозы не только религиозно мотивированное насилие, но и само распространение радикальной идеологии, которая приводит к сепарации отдельных мусульманских сообществ от остальной Франции и продвижению общественных норм, противоречащих «ценностям Республики». В связи с этим как парламентарии, так и президент Макрон предлагают целый блок мер, включающий в себя в том числе увеличение контроля за частными школами и обучением на дому, увеличение полномочий спецслужб и префектов департаментов и запрет на иностранное финансирование религиозных организаций. Кроме того, «республиканские ценности», на защиту которых нацелен закон, теперь становятся обязательными как для государственных служащих при исполнении обязанностей, так и для некоммерческих организаций, претендующих на государственные субсидии. При этом общественная дискуссия и новая волна насилия со стороны радикалов привела к тому, что в итоговой версии законопроекта, по сравнению с изначальным докладом французского Сената, исчез термин «сепаратизм» и упоминание ислама, но появились дополнительные меры по защите персональных данных и борьбе с разжиганием ненависти в интернете.

Ключевые слова: ислам, исламистский радикализм, Франция, политика дерадикализации, секуляризм.

Аннотации

Круглый стол. Франция против «сепаратизма» и «параллельных обществ»: новая политика в отношении мусульман, ее возможные последствия и альтернативы

В рамках дискуссии на круглом столе обсуждались прогнозируемые последствия и возможные альтернативы политики в отношении мусульманских сообществ во Франции, провозглашенной в ряде документов, включая законодательство об усилении республиканских принципов. Основное внимание было удалено следующим вопросам: 1) правильно ли в рассматриваемом законодательстве определены причины проблем с интеграцией мигрантов во Франции, основной из которых назван исламистский сепаратизм? 2) к каким последствиям может привести практическая реализация принимаемого законодательства? 3) есть ли альтернатива предложенной политике, и какие меры могли бы быть более эффективными? Участники круглого стола аргументировали разные позиции по данным вопросам, активно используя для этого результаты собственных наблюдений и исследований. Французская политика рассматривалась как в общеевропейской перспективе, так и с точки зрения ее соотнесения с российским опытом. Особое внимание было удалено новациям в сфере школьного образования и их возможному влиянию на процессы интеграции мигрантов.

Ключевые слова: исламистский радикализм, Франция, политика дерадикализации, секуляризм, сепаратизм.

Владимир Малахов, Денис Летняков. Постхристианское или постстатеистическое общество? Некоторые особенности российского режима секулярности

Авторы полагают, что специфика российского случая секулярности в контексте проблематики секуляризации и секуляризма существенно недооценена. В аналитическом плане эта недооценка имеет два негативных последствия. Во-первых, она ведет к тому, что режимы секулярности, сложившиеся в коммунистических странах Восточной Европы, рассматриваются как частный случай «советской модели». Между тем эти страны, как полагают авторы, в данную модель не укладываются. Во-вторых, недостаточное внимание к особенностям советского устройства государственно-конфессиональных отношений влечет за собой неточности при анализе режима секулярности, сложившегося в постсоветской России. Авторы предлагают описывать данный режим как постстатеистический. Его специфика обусловлена прежде всего разрушением механизмов передачи культурно-религиозной традиции. Отсюда проис текают другие черты постстатеистического общества: относительно низкая значимость религиозных символов и нарративов; использование религиозной агентности в проектах нациестроительства и потому — не столько религиозная, сколько идеологическая мотивация соответствующих субъектов; возвращение религии в публичную сферу скорее «сверху», чем «снизу»; отсутствие широкой поддержки мероприятий государства в контексте такого возвращения; распространение неадекватных представлений о публичной роли религии в современном обществе: на од-

ном полюсе — отождествление религиозности с культурной отсталостью, на другом — категорическое неприятие модерна и связанной с ним секулярной культуры.

Ключевые слова: секуляризация, секуляризм, секулярность, режимы секулярности, Восточная Европа, Россия.

СЕРГЕЙ Воронцов. К истории понятия «священник»: от сакрального статуса к функции в обществе

В статье рассматривается эволюция определений понятия «священник» в энциклопедической и лексикографической литературе, происходившая на фоне становления культуры Нового времени. Определения такого рода в известном смысле призваны формировать представления широкого круга читателей. Основной тезис статьи состоит в том, что в период от XVII в. до второй половины XVIII в. происходит изменение основной категории для определения священника — от особой области *sacrum*, понимаемой как относящейся к Богу, к категории «общества», в котором за священником закрепляется определенная функция. Это сопровождается переосмысливанием особого положения и власти священника, которые логично следовали из его включенности в область священного. В определениях эпохи Просвещения особый статус священника рассматривается как конфликтный по отношению к гражданским и человеческим обязанностям священника (независимо от собственно идеологической позиции той или иной энциклопедии). Новая структура описания священника стабильно присутствует в энциклопедических текстах XIX века. Сдвиг в понимании священника рассматривается как следствие коренных изменений, с одной стороны, в модели мира, утрачивающей иерархичность и связь космического и социального порядков, а с другой — в представлениях об обществе, которое стало пониматься функционально.

Ключевые слова: священник, священное (*sacrum*), функция, иерархия, внешний культ, энциклопедии, Просвещение.

ПАВЕЛ НОСАЧЕВ. Гностический троп в современной медиакультуре

В статье предлагается понимание гностического тропа как инструмента для анализа религиозных составляющих современной массовой культуры, а также обозначаются элементы этого тропа и причины его популярности. В качестве методологической рамки выступает теория оккультизма К. Партириджа, особый акцент делается на предложенном им образе оккультурного бриколера — создателя современной культуры, работающего с элементами западного эзотеризма как с подручным материалом. В статье обосновывается, что популярность элементов оккультурного бриколажа различна, и одним из самых распространенных является именно гностический троп. Важнейшими характеристиками гностического тропа являются представления о том, что наш мир — тюрьма, созданная для мучения человека, что им управляет злой творец этого мира — демиург, но в этом мире находят-

Аннотации

ся и гностики, способные разгадать обманчивую природу реальности, которые обладают гноэзисом как неким внерациональным опытом. Специфика функционирования соответствующего тропа раскрывается на примерах произведений Л. Даррелла, Ф. Дика, фильмов «Матрица», «Шоу Трумана», творчества В. Пелевина и рэпера Оксимирона. В заключении рассматриваются разные варианты ответа на вопрос о причинах популярности гностического тропа. Американские исследователи видят в гноэзисе специфическую черту культуры религиозного индивидуализма, развитую в США, тогда как выходцы из стран бывшего соцлагеря, напротив, утверждают, что образ мира как тюрьмы связан со спецификой режима тех стран, которые находились за железным занавесом. В статье предлагается иной ответ на этот вопрос. Современная ситуация, во многом определяемая распространением цифровой культуры, порождает чувство неуверенности и дезориентацию современного человека, который ощущает себя заключенным в том паноптиконе, который описывал М. Фуко. Вывод: гностический троп — это попытка придать абстрактной власти личностные черты демиурга.

Ключевые слова: массовая культура, религия, западный эзотеризм, оккультура, бриколаж, гностицизм, В. Пелевин, М. Фуко.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

1(39) 2021
Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal “State, Religion and Church in Russia and Worldwide»

84, Vernadskogo pr.
119606 Moscow, Russia
E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: www.religion.ranepa.ru/?q=en

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian,
Alexander Kyrlzhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova,
Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky,
Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir
Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander
Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman
Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna
Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia),
Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime
(France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart
(USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet
(France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander
Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester
(South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Chrissy Stroop (USA),
Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

**1²⁰²¹
[39]**

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

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

