

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:  
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:  
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.  
Founded in 2018

4  
2022

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii  
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

*Studia religiosa rossica* is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Journal is registered by Federal Service for Supervision  
of Communications Information  
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047  
tel.: (495) 250-63-40

e-mail: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный  
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен  
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

### Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6  
Тел.: (495) 250-63-40

электронный адрес: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief  
*Nikolai Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,  
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

#### Editorial Board

*Alexander Agadjanian*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Konstantin Antonov*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Natalia Bakshi*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Svetlana Dudarenok*, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

*Ekaterina Elbakian*, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

*Boris Falikov*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Gasán Guseinov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

*Svetlana Konacheva*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Veronika Kravchuk*, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

*Nikolai Muskhelishvili*, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Anatoly Pchelintsev*, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

*Maxim Pylaev*, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Evgénii Rashkovsky*, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

*Vladislav Razdyakonov*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Svetlana Ryzhakova*, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

*Ksenia Sergazina*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Marianna Shakhnovich*, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

*Elena Shapovalova*, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Anna Shmaina-Velikanova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

*Ahmet Yarlykapov*, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

*Ludmila Zhukova*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor:

*Nikolai Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editors:

*Vladislav Razdyakonov*, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор  
*Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор,  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация  
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.М. Шахнович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
- А.И. Шмаина-Великанова*, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.С. Элбакян*, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация
- А.А. Ярлыкапов*, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера:

*Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Ответственный за выпуск:

*В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

## Contents

Preface. <i>Vladislav S. Razdyakonov</i> .....	10
--	----

### Papers

---

<i>Ekaterina P. Ivlieva</i>	
Righteous anorexics. The pro-anorexia (pro-ana) movement as an audience cult .....	20
<i>Anna V. Portnova</i>	
“...One lot for the Lord and the other lot for Azazel”. Reconstruction of the image and cult of Azazel in ancient Judaism .....	44
<i>Roman G. Statnikov</i>	
Messianism in the texts of Walter Benjamin and Jacques Derrida ...	58
<i>Vladislav S. Razdyakonov</i>	
Sacrifice and the Medium: Narrative construction of the cult in Russian spiritualism in the second half of the 19 <sup>th</sup> century .....	74
<i>Alexandra M. Popova</i>	
The contemporary anti-cult movement in Russia. From “VKontakte” communities .....	86
<i>Petr P. Tkachev</i>	
Participation of religious organizations in the celebration of Victory Day as part of civil religion in Russia .....	101

### Varia

---

<i>Maria A. Ezhova</i>	
Family in the discourse of the youth in the Moscow Church of Christ .....	111

### Book reviews

---

<i>Eugene B. Rashkovsky</i>	
Book review: <i>Hawking S.</i> God created the integers. The mathematical breakthroughs that changed history. Moscow: AST, 2022. 816 p. ....	126

### In memoriam

---

Greshnykh Anna Nikolaevna (24.01.1976 – 13.10.2022) .....	132
---	-----



## Содержание

От редактора. <i>Раздьяконов В.С.</i> .....	10
---	----

### Статьи

---

*Ивлиева Е.П.*

Праведные анорексички: про-анорексия (про-ана) движение как аудиторный культ .....	20
---	----

*Портнова А.В.*

«...Один жребий Господу, а другой Азazelю»: реконструкция развития образа и культа Азazelя в древнем иудаизме .....	44
---	----

*Статников Р.Г.*

Мессианиззм в текстах Вальтера Бенямина и Жака Деррида ....	58
---	----

*Раздьяконов В.С.*

Жертва и медиум: нарративные особенности конструирования культа (по материалам отечественных спиритуалистов второй половины XIX в.) .....	74
---	----

*Попова А.М.*

Современное антикультовое движение в России: по материалам сообществ в социальной сети «ВКонтакте» .....	86
---	----

*Ткачев П.П.*

Участие религиозных организаций в праздновании Дня Победы как элемент гражданской религии в России .....	101
--	-----

### Varia

---

*Ежова М.А.*

Семья в дискурсе молодежи Московской Церкви Христа .....	111
--	-----

### Рецензии

---

*Рашковский Е.Б.*

Рецензия на книгу: <i>Хокинг С.</i> Бог создал целые числа: Математические открытия, изменившие историю. М.: АСТ, 2022. 816 с. ....	126
---	-----

### In memoriam

---

Грешных Анна Николаевна (24.01.1976 – 13.10.2022) .....	132
---	-----

Настоящий специальный номер журнала «Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии» посвящен исследованиям студентов Учебно-научного Центра изучения религий, выполненным в рамках гранта Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) по теме «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (2022). Культ – один из подлинно сложных феноменов человеческой культуры. Изучением этого феномена занимаются представители разных научных школ и направлений, анализируя в интересующих их аспектах его природу. Никто серьезно не сомневается в реальности существования культа как особого *феномена*, однако ведутся споры о точном его определении в рамках теории конкретной науки. Следует прояснить, как именно я предлагаю различать феномен и понятие, и для этого можно воспользоваться известной метафорой с замком и ключами. Понятия – это отмычки от феномена, так и остающегося непонятым до конца ни одной наукой. Однако если эти отмычки и не помогают открыть замок, они, по крайней мере, помогают понять некоторые механизмы его работы – и, бывает, что этого оказывается достаточным, чтобы добраться до искомого. Цель этого небольшого текста – продемонстрировать сложность феномена культа и многообразие теоретических оптик, которые могут быть применены для его анализа.

Исторически сложилось так, что понятие «культ» распространено прежде всего среди социологов религии, которые определяют его как особую *социальную форму организации религиозной практики*. Культ также стал предметом исследования психологов – для них культ может выступать, например, как совокупность ритуальных действий, влияющих на *психику* его практиков. «Культ» – во всем многообразии его исторических форм – трудно исчерпать историкам и антропологам религии, обращающимся к бесконечному *многообразию* религиозных культов: от обожествления любовника императора Адриана Антиноя до культа современной «реинкарнации» Иисуса Алана Джона Миллера и реинкарнации Марии Магдалины Мэри Сьюзан Лакк из австралийского объединения «Божественная истина». Наконец, философы религии рассуждают о культе как о специфическом религиозном условии существования человеческой культуры.

Кроме различных исследователей религии феномен «культа» интересует социологов, философов, культурологов и искусствоведов. Социологов он интересует, прежде всего, в контексте социальной и коммуникативной теории «вещи», например, они хотят знать, как физические объекты организуют вокруг себя социальные практики и какую роль эти объекты играют в повседневной коммуникации. К примеру, французский философ Мишель Серр рассуждал в рамках своей теории объектов о том, что коллективное социальное действие возможно благодаря «вещам», которые не могут быть присвоены индивидом. Чтобы проиллюстрировать свою мысль, он, говоря о коллективном социальном действии, использовал популярную метафору игры. В качестве примера он указывал на футбол, который предполагает, что люди вынуждены постоянно расставаться с футбольным мечом, благодаря чему они и могут достичь коллективного результата.

Иными словами, не мы вкладываем смыслы в вещи и используем их, но сами вещи определяют смыслы и то, как мы ими пользуемся. Культ в рамках такой теории «вещей», выступающих не как инструменты, но как агенты социальной коммуникации, рассматривается как необходимая составляющая социальной практики и понимается как *действие объекта*, организующего вокруг себя социальную практику. Именно «вещи» и связанные с ними «культы» оказываются условием для формирования определенной социальной горизонтальной и вертикальной диспозиции. Как позднее заметит Бруно Латур, в конечном счете именно благодаря наличию дискретных «вещей» социальная реальность не оказывается тотальной, так как именно «вещи» способствуют не только консолидации, но и дисперсии социальных групп, увлеченных, выражаясь религиозным языком, «почитанием» различных вещей. Неудивительно, что кубок чемпионата мира по футболу, появившийся в 1974 году, отсылает своей формой и к планете Земля и к хрустальному шару медиума. Не то, чтобы футболисты во время игры «поклоняются» мячу, но, учитывая свойственную им практику целования мяча, что называется, на «удачу» – думаю, что и футбол вполне может быть признан культовой практикой, пусть и в социологическом, а не в религиозно-этическом смысле.

«Культ», рассматриваемый как действие «вещей» на социальную реальность, хорошо соотносится с популярной в ранней социологии религии концепцией фетишизма. Фетиш в ранней социологии определялся как объект, обладающий с точки зрения фетишиста скрытыми «силами» личной или безличной природы. Однако, как показали различные исследования, «фетиш» не предполагает наличие у фетишиста веры в его сверхъестественные свойства. Соответственно, фетиш – это просто вещь, в отношении

к которой возникает привязанность безотносительно ее конкретного символического значения. Поэтому в социологии объем понятия «фетиш» был увеличен – фетишем может стать любой предмет, начиная с современного технологического гаджета и заканчивая заброшенными строениями. Фетиш оказывается объектом, символизирующим стоящую за ним реальность (например, науку, искусство и секс). С этой точки зрения, главная функция культа заключается в превращении объектов физической реальности в фетиши, открывающие доступ к символической реальности.

«Культ» также рассматривается философами в связи с проблемой инструментального отношения человека к миру. Корни проблематизации инструментализма уходят в христианскую теологию, которая учила необходимости эмоционального вовлечения в ритуальные действия без ожидания какой-либо практической для себя выгоды. Критикуя инструментальное понимание техники, Мартин Хайдеггер утверждал ее как средство «выведения» в феноменальный мир скрытого до определенного времени результата. С этой точки зрения техника в узком значении слова – например машины и инструменты – является не более чем продолжением технического освоения мира, машины – это не более чем овеществленные человеческие функции. Сама техника может быть определена как человеческая функция, в основе которой лежат психологический автоматизм и умозрительный математический алгоритм, гарантирующие воспроизведение определенного порядка вещей.

Культ в рамках такого подхода может рассматриваться как *техника*, которая призвана воспроизводить определенную человеческую функцию X. На роль главной функции культа, на мой взгляд, могла бы претендовать *трансгрессия* – бытование на границе между имманентным и трансцендентным, нарушение запрета, не отменяющее самого запрета и не снимающее окончательно саму границу. Можно предположить, что создание машины является попыткой выйти за пределы человеческого «я» в имманентном мире, не прибегая к метафизическим идеям души, посмертного существования и Бога.

Культурологи и искусствоведы также задумываются об исследованиях «культа». Словосочетания «культовый объект» или «икона моды» часто используются в различных сферах искусства. Понятие «культовый объект» обычно указывает на такие произведения искусства, вокруг которых складываются практики, дискурсы и сообщества. Под «иконой моды» обычно имеют в виду человека, выступающего как лицо, служащее эталоном современного стиля. Феномен культа обсуждается в рамках теории моды, которая пытается, например в лице Бьорна Ширмера, модернизировать

применительно к моде теоретические наработки социологии религии. Участие в том или ином из «культов» моды рассматривается как символический, социальный и даже биологический механизм защиты, основанный на мимикрии. Мода часто опознается как феномен власти, поскольку она задает ориентир различения своего и чужого и проведения соответствующей символической границы. Соответственно, мода также поддерживает социальные иерархии при помощи вещей, закрепляя их за социальными статусами. В рамках такого социологического подхода к моде «культ» можно рассматривать как *средство исполнения желания принадлежать к иной социальной реальности*, на которую указывают артефакты моды. Мода возвышает человека над обыденностью его существования, и обретение ее артефактов становится компенсаторным средством – благодаря этому механизму существуют не только «культовые бренды», но и индустрия соответствующих подделок. Симулякр реальности продается, так как, на взгляд профана, он не отличим от объекта его желания.

Для культурологов особый интерес представляют современные культы знаменитостей, которые рассматриваются в рамках междисциплинарного поля «celebrity studies». Некоторые исследователи уже в начале 2010-х гг. говорили о том, что благодаря новым медиа «celebrity» («звездность») стала «новой религией» – благодаря наличию «звезд», притягивающих к себе взгляды публики, формируются орбиты влияния и целые солнечные системы больших и меньших планет, вращающихся вокруг мега-звезды. Хотя религиоведы обращали недостаточно внимания на смычку «теории знаменитости» и религии, ясно, что между почитанием Мадонны и почитанием Марии можно усмотреть некоторое сходство. Разработанный концепт с характерным названием «почитание звезд» («celebrity worship») основывается на анализе общеизвестного поведения фанатов (копирование мимики, жестов, одежды звезды; изучение ее личной жизни, участие в обсуждении ее действий и т. д.) – многие в таких «культах» состоят довольно долго. Знаменитостей сравнивают со *святыми*, и, пожалуй, это наиболее удачная религиозная аналогия, позволяющая разрабатывать теории на стыке теории религии, описывающей отношение к святым, и *теории знаменитостей*. В конечном счете, что такое бросание палочек и медиатора в толпу, как не культовое действие? Что такое популярный феномен *косплея*, как не следствие желания приобщиться к той или иной символической реальности посредством ее материального воспроизведения?

Мы видим, что «культ» проблематизирован по-разному в разных сферах гуманитарных исследований. Можно предположить, что генезис такого расширенного употребления понятия «культ»

следует отнести к началу 1970-х гг., когда дискуссии о природе «культа» стали частью дискуссии о понятии «контркультура», ассоциированном в то время с молодежным движением хиппи, противопоставлявших свой образ жизни ценностям своих родителей и обращавшихся за ориентирами к авторитетам восточных «культовых» гуру. В 1960–1970-е гг. в странах Европы и США происходит сексуальная революция, благодаря которой снимается табу на публичную демонстрацию обнаженного женского тела, которое еще с 1950-х гг. в лице Мэрилин Монро стало использоваться как способ позиционирования товара на рынке. В эпоху расцвета «cultural studies» в социологии неудивительно, что скоро узкое понятие «культ» сначала из религиозного, а потом социологического лексикона стало использоваться в различных областях академического исследования культуры.

Здесь хотелось бы остановиться и задаться, пожалуй, фундаментальным вопросом исследований феномена культа. Само понятие «культ» указывает на его лингвистическую близость к другому слову – «культуре». Неоднократно философы и культурологи пытались связать рассуждения о природе «культуры» с рассуждениями о природе «культа», показав, что близость этих двух феноменов лингвистикой не исчерпывается, но имеет также более фундаментальную природу. В рассуждениях о том, чем могла бы быть эта *«природа»*, можно выделить в европейской культуре два больших направления мысли, которые для простоты можно обозначить как «горизонтальное» и «вертикальное». Горизонтальное направление мысли – более социологическое – рассматривает культ как *условие человеческого общежития*, «вертикальное» – более психологическое – видит в культе условие *индивидуального человеческого существования*, требующего преодоления положенных ему границ. Иногда эти направления тематизируются в исследовательской литературе как «гражданское» и «христианское» и, соответственно, противопоставляются: «гражданское», ориентированное на чувственный опыт, оказывается сопряжено с эмпиризмом, натурализмом, равенством и методом аналогии; «христианское», ориентированное на мышление, – с рационализмом, сверхъестественным, иерархией и поиском скрытой причины. При этом оба направления предполагают разговор о *«культовой» природе культуры*, а также определяют *культуру как совокупность культов*.

В чем же состоит «культовая» природа культуры? Культ – в рамках такого подхода – определяется через идею *особого отношения субъекта культа – «культиста» – к его объекту*. Психология и социология различным образом уточняли характеристики этого отношения, однако, на мой взгляд, главной остается, в конечном счете, характеристика этого отношения как отношения *зависимости*.

Идет ли речь о фетише или о навязчивой идее, о теории, которая открывает все, или мечте, которая манит за собой, во всех случаях человек оказывается зависим от объекта, лежащего в пределах его чувств и / или мышления.

Независимо от того, «желает» ли человек этот объект, или испытывает к нему отвращение, он определенно принимает его во *внимание* – и в этом выражается его зависимость. Поэтому часто культ сопрягается с его кажущимся на первый взгляд антиподом – «*антикультом*», который, однако, с точки зрения такой *психологической теории зависимости* является не чем иным, как разновидностью *культа* – его оборотной ипостасью. С социальной точки зрения, действия, нацеленные на уничтожение культа, способствуют его консолидации, поэтому карта «осажденной крепости» так часто разыгрывается последователями культа, а, к примеру, символические атаки в медиасфере только способствуют росту подписчиков и потенциальных участников.

Следует признать, что такое фундаментальное определение культа – через идею зависимости – оказывается синонимично определению религии как связи с Богом, а сама культура – как совокупность культов – оказывается построенной на *человеческой зависимости* от внешних условий. Культура существует, только пока существует культ и пока есть, выражаясь религиозным языком, объект поклонения, побуждающий к действию. Социальная стратификация культуры показывает, что люди – в большей или меньшей степени – организованы вокруг фетишей, будь это наше рабочее место или новый фильм, порождающий волну реакций. В этом отношении культура со всем многообразием ее институтов представляет собой совокупность культов, в которых мы участвуем, исходя из разных интересов и с различной степенью участия.

Зависимость может формироваться не только в отношении к физическим объектам, но и в отношении к идее – такая зависимость, таким образом, выводит человека за пределы социальной реальности, которая всегда дается человеку в его переживании. Наличие такого рода «интеллектуальной» зависимости осознавалось исследователями, предлагавшими понятие «аудиторного культа». Такое понимание культа стало особо востребовано в цифровую эпоху, когда информация стала доноситься до потребителя быстрее и, соответственно, формирование культов – сначала как идеологических, а затем и как социальных явлений – значительно ускорилось. Именно цифровая реальность привела к взрыву культов, образование которых стало во многом делом технологий – в отсутствии доминанты большого нарратива и доминирующей в американской и европейской культуре апологии индивидуалистического консюмеризма.



Определение культа через понятие «отношения зависимости» позволяет понять психологические причины формирования культов. Работник кофейни отчужден по большому счету от его работы, он всего лишь выполняет функцию, не владея результатами своего труда, однако всякий толковый менеджер стремится сделать так, чтобы работник кофейни сам захотел бы делать свою работу. Вторая, после зависимости, психологическая характеристика культа – его участники должны получать *удовлетворение* – того или иного рода – от того, что они делают, для того чтобы возвращаться снова и снова к этому действию. Там, где возникает удовлетворение, возникает предпосылка для культа, там же, где удовлетворения нет, возникает *отчуждение* от деятельности – процесс, который можно обозначить как подлинно антикультовый процесс. Как показывает опыт, культ может также быть практикой, которая *компенсирует* – в психологическом смысле – негативную сторону вовлечения в ту или иную деятельность, по отношению к которой человек не испытывает удовлетворения.

Именно *деятельность* является одним из самых популярных «ключей» к пониманию феномена культа. Такое понимание природы культа восходит к латинской историографии: наиболее известным значением слова «cultus» в латинском языке являются «поклонение» или «забота». С этой хорошо известной религиоведам-антропологам точки зрения, в основе культа лежит *ритуал* – повторяющаяся деятельность, направленная на достижение религиозной цели. Социологи религии часто добавляют, что «культ» в этом значении может иметь различные формы, определяющиеся границами разных социальных групп: частную, семейную, локальную, городскую, государственную – как наиболее распространенные.

Также одним из классических социально-политических подходов к пониманию природы культа является *социальная теория власти*. В рамках этой теории культ можно определить как систему управления людьми, основанную на признании *авторитета* лица, осуществляющего такое управление. Часто в рамках этого подхода подчеркивается, что культ возникает тогда, когда субъект культа беспрекословно подчиняется лидеру культа. Кроме того, указывается, что объект культа и лидер культа могут зачастую совпадать различными способами, например когда лидер культа оказывается заместителем отсутствующего объекта (например, в том случае, если он объявляет себя воплощением Иисуса из Назарета). Многие теории власти оперируют религиозным понятием *харизмы*, подчеркивая не до конца разгаданную природу культового лидерства.



Не меньшее внимание, чем фигура *лидера культа* у социологов вызывает *социальный механизм* работы культа, т. е. та совокупность действий, благодаря которым культ может сохранять себя как отдельная социальная единица. В конечном счете ставится вопрос о причинах сохранения *культового потенциала*. Под *культовым потенциалом* можно понимать способность участников производить работу, ничего не получая взамен или производя ее несоизмеримо больше по сравнению с тем, что – с материальной точки зрения – они за нее получают. Иными словами, это вопрос о том, почему в культе символические награды неизменно превалируют над материальными и воспринимаются членами как наивысшая ценность. Здесь одни исследователи делают акцент на качествах лидера культа, другие – на поддержании правильных социальных отношений внутри культа, третьи указывают на необходимость совместных коллективных действий, четвертые – на важность коллективной репрезентации перед лицом иных объединений и т. д. В конечном счете, с точки зрения культового потенциала, любая деятельность балансирует между механической работой и психологическим вовлечением, и «культ» в этом отношении оказывается социальной единицей, максимальным образом способствующей психологическому вовлечению.

Также в плоскости социологии ставятся вопросы о *взаимодействии* культов. К примеру, очевидный пример – конфликт семейного и религиозного культов, проявляющийся часто в период подросткового взросления, требующего сепарации и обретения новых, независимых от семьи, социальных фетишей, будь то известные музыканты, философы, книги или вещи. При этом ясно, что *эксклюзивизм* не является отличительной характеристикой культа, человек может быть участником различных культовых практик, более того, жизнь человека проходит зачастую в служении разным господам одновременно. В то же время, в конечном счете, крайняя степень зависимости субъекта культа от его объекта всегда соотносится именно с *эксклюзивизмом*.

В отличие от социальных культов, обладающих обычно стабильной социальной структурой, *культы психологические* имеют нестабильное *членство*. Такое членство зависит от психологических установок индивида, которые меняются под влиянием разных факторов. К примеру, можно «подсесть» на какой-то «медиаканал», проверяя его «обновления», однако со временем относительно легко оставить это увлечение. Такую переменную в приверженности «культу» можно назвать «*дрифтом*» – это феномен, хорошо известный современным исследователям религии, говорящим о специфическом «духовном поиске» людей, перебирающихся из одной традиции в другую традицию. Сейчас этот «дрифт» лучше

всего виден на примере *сериальной культуры*, создающей вокруг себя временные объединения лиц, задающих общую систему коммуникации и смысла, строящуюся вокруг ключевых событий кинематографического нарратива.

Культ не обязательно остается *отрефлексированным* самим субъектом – объект культа может быть частью психики и проявляться в широком многообразии форм. Речь идет, к примеру, о *теории коллективных архетипов*, которую можно рассматривать как психологический прототип для различных культов. «Культ женщины», к примеру, в таком случае существует не только как поэтический эвфемизм, или сексистская метафора, но и как содержание психики, проявляющее себя в различных формах культуры – от древней богини-матери до современной *femme fatale*. С психологической точки зрения легко объяснить, почему у «женщины» – в ее различных ипостасях – так много поклонников, например миллионы подписчиков женских инстаграммов и мужских журналов. Сходным образом «культ науки» или «культ искусства» – все это не более чем обозначения деятельности лиц, получающих от нее удовлетворение и, соответствующим образом, тяготеющих к тому или иному «архетипу». Можно предположить, что культовые практики, в которые может быть вовлечен субъект, зависят от его психологических установок.

Наконец, в современной европейской культуре представлено две противоположных *оценки* культа. Первое отношение видит в культе *патологию*, второе – *залог успеха*. Патологическая интерпретация исходит из специфического понимания актуальной социальной и психологической нормы. К примеру, норма, исходящая из идеи о ценности каждой человеческой жизни, утверждает недопустимость самоубийства. Следовательно, самоубийство по религиозным мотивам определяется как социальное следствие наступивших нарушений в психике. Именно самоубийство в ранней социологии религии приковало к себе внимание как яркий знак социальной аномии. Самоубийство подрывало социальный институт и противоречило индивидуалистической биологической теории выживания наиболее приспособленных. Фактически – и это также хорошо осознавалось в ранней социологии религии – религиозный «культ» определялся как *негативная альтернатива* социально одобряемым культам, которые следовало, в свою очередь, определять публично не как «культы», но как часть повседневного контекста действия.

Другой аспект критики культа как патологии – это *степень зависимости* субъекта от объекта культа. Любая зависимость, ограничивающая субъекта в принятии ключевых решений, прежде всего касающихся жизнеобеспечения, рассматривается как радикальная угроза. Такая патологическая линия в интерпретации

культы, на мой взгляд, коренится в традиции европейского гуманизма, рассматривающего человека как высшую ценность, которой нельзя жертвовать ни при каких обстоятельствах. Кроме того, ее истоки можно увидеть в христианской антропологии, учившей о недопустимости поклонения как выдуманному, так и материальным идолам.

Парадоксальным образом позитивная оценка «культы» также коренится в христианстве, постулировавшем *связь* человека и Бога как необходимое условие спасения индивида. Как давно указал Роберт Мертон, с точки зрения протестантской этики успешность в деятельности позволяет предположить, насколько близок человек к исполнению воли Бога. Кроме того, такое позитивное отношение к культу обычно поддерживают политики, осознающие значение культов для поддержания социальной стабильности. Именно власть обуславливает социальную сегрегацию «положительных» и «негативных» культов, поэтому центральный «политический культ» с вверенным ему парламентом-пантеоном процветает, а «культы религиозные» подвергаются ограничениям, так как считаются потенциальной социальной угрозой сложившемуся социальному status quo.

Если в Средние века роль социальных стабилизаторов играли святые, сейчас эту играют инстаграмм-звезды, предоставляя зримые объекты для складывания популярных культов. Поэтому в современной массовой культуре «культ» становится синонимом социального признания, а культовый статус – частая характеристика как материального, так и символического успеха. Наконец, «культ» оценивается позитивно, поскольку он предполагает социально приемлемый фанатизм. Без такого фанатизма не бывает высоких показателей – это часть экономического габитуса современного общества, понуждающая человека быть эффективным и ставящая эффективность в зависимость от желания быть тем, кем человек еще не является. В этом отношении культ приветствуется как пространство *самореализации*, в котором единственно возможно обретение желаемого.

*В.С. Раздьяконов*

УДК 304

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-20-43

## Праведные анорексички: про-анорексия (про-ана) движение как аудиторный культ

Екатерина П. Ивлиева

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, rubinakatya@yandex.ru*

*Аннотация.* Статья предлагает рассматривать про-анорексия (про-ана) движение как аудиторный культ. Про-ана движение определяется как интернет-движение, участники которого рассматривают нервную анорексию и другие расстройства пищевого поведения не как тяжелые психические заболевания, а как образ жизни. Аудиторный культ – это, согласно Р. Старку и У. Бейнбриджу, сообщество людей, не связанных фиксированным членством, но объединенных набором идей, транслируемых разными медиа. Приверженцы аудиторного культа выступают в качестве «потребителей» культовых идей, а не членов религиозной организации. Источниками настоящей статьи служат материалы русскоязычных про-ана сообществ, собранные при помощи методов виртуальной этнографии. Привлекаются исследования Оливии Нэптон, Беаты Хоффман, Грейс Овербеке, Мишель Лелвики и ряда других авторов, выполненные на основе материалов англоязычных про-ана сообществ. В статье описываются мифология и практики отечественного про-ана движения. Отдельно, с привлечением исследований Рудольфа Белла и Кэролайн Уокер Байнум, посвященных средневековым женщинам-мистикам, обсуждается вопрос о сходстве практик ограничения питания, свойственных участникам про-ана движения, и аскетических практик Средневековья. В исследовании делается вывод о наличии признаков аудиторного культа у русскоязычного про-ана движения.

*Ключевые слова:* про-анорексия, расстройства пищевого поведения, интернет-сообщества, аудиторный культ

*Для цитирования:* Ивлиева Е.П. Праведные анорексички: про-анорексия (про-ана) движение как аудиторный культ // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 20–43. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-20-43

## Righteous anorexics. The pro-anorexia (pro-ana) movement as an audience cult

Ekaterina P. Ivlieva

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, rubinakatya@yandex.ru*

*Abstract.* The article considers the pro-anorexia (pro-ana) movement as an audience cult. The author defines the pro-ana movement as an Internet movement whose members view anorexia nervosa and other eating disorders not as severe mental illnesses, but as a lifestyle choice. The audience cult is a term proposed by sociologists R. Stark and W. S. Bainbridge in the framework of the theory of religious movements. According to Stark and Bainbridge, an audience cult is a community of people who are not bound by a fixed membership, but are united by a set of ideas spread by the media. Adherents of the audience cult act as “consumers” of cult ideas, and not members of a religious organization. The author considers the materials of Russian-speaking pro-ana communities, collected by the methods of the virtual ethnography. The author uses research conducted by Olivia Knapton, Beata Hoffman, Grace Overbeke, Michelle Lelwica and other authors who researched English-speaking pro-ana communities. The article describes the mythology and practices of the pro-ana movement. The article also uses the research of Rudolph Bell and Caroline Walker Bynum on medieval women mystics in order to separately discuss the similarities between the food restriction practices of the pro-ana movement and the ascetic practices of the Middle Ages saints. The author concludes that there are features of an audience cult in the Russian-speaking pro-ana movement.

*Keywords:* pro-anorexia, eating disorders, online communities, audience cult

*For citation:* Ivlieva, E.P. (2022), “Righteous anorexics. The pro-anorexia (pro-ana) movement as an audience cult”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4. pp. 20–43, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-20-43

Про-анорексия или про-ана движение – это интернет-движение, участники которого рассматривают расстройства пищевого поведения (далее – РПП), в частности нервную анорексию и нервную булимию, не как тяжелые психические заболевания, а как образ жизни [Knapton 2013, p. 461]. В основе идеологии движения лежит убеждение, что расстройства пищевого поведения приносят пользу телу и разуму [Knapton 2013, p. 463].

Про-ана сообщества, несмотря на название, объединяют людей с разными расстройствами пищевого поведения. Участники движения (преимущественно юные девушки) создают группы, паблики, каналы, чаты в соцсетях и мессенджерах, посвященные похудению, в которых публикуются советы по выбору диет, физическим упражнениям, способам «очищения» организма от еды (например, саморегулированной рвоте). Поскольку про-ана сообщества объединяют людей, ограничивающих себя в естественных потребностях организма, большой популярностью пользуется мотивационный контент: аффирмации, фотографии стройных моделей, знаменитостей или похудевших участниц движения, которые должны вдохновлять других, списки фильмов, затрагивающих тематику РПП, посты, призванные поддержать худеющих и убедить «не срывать» с диеты. Часто такие призывы содержат оскорбления. В постах про-ана сообществ участницам желают «отвесов» (т. е. снижения веса) и подбадривают на случай «привеса» (т. е. набора веса). Большую роль играет творчество «бабочек» (также: «ано-бабочек» или, в других случаях, «анорексичек»), как называют себя участницы движения. Прежде всего это стихотворения, реже прозаические художественные тексты или личные истории о жизни с анорексией/ булимией. Также создаются публичные дневники питания с ежедневными отчетами о съеденном.

Возникновение про-ана движения в англоязычном сегменте интернета исследователи относят к 2000–2001 году [Hoffmann 2018, р. 107]. В эти годы стало появляться большое количество страниц, целью создателей которых было обеспечить среду для общения людей с РПП. Кроме того, зарождавшееся движение отстаивало право людей с РПП самим принимать решение о своем лечении или отказе от него и не сталкиваться с принуждением к терапии со стороны общества. Тогда же организации, занимающиеся борьбой с расстройствами пищевого поведения, начали кампанию против про-ана сайтов и стали массово добиваться их блокировки. В августе 2001 г. один из крупнейших поисковых сервисов Yahoo согласился с требованием удалять про-ана страницы со своих серверов<sup>1</sup>. Медиа быстро включились в полемику: в том же 2001 г. вышел специальный выпуск значимого для американской массовой культуры шоу Опры Уинфри, посвященный про-ана движению [Overbeke 2008]. Эти действия привели к противоположному изначальной цели активистов результату: по мере возрастания общественного интереса к этому явлению

---

<sup>1</sup> Yahoo removes pro-eating disorder sites // Chron. URL: <https://www.chron.com/news/nation-world/article/Yahoo-removes-pro-eating-disorder-sites-2032018.php> (дата обращения 28.07.2022).

и росту публичности количество про-ана сайтов только возрастало, а движение набирало популярность [Hoffmann 2018, p. 107], распространившись во многих странах [Casilli, Pailler, Tubaro 2013, p. 94], включая Россию.

Трудно установить точное время возникновения русскоязычных про-ана сообществ. По-видимому, их появление связано с проникновением в Россию идей про-ана через англоязычные блоги и социальные сети (MySpace, Facebook, Tumblr, LiveJournal и другие), о чем можно судить по большому количеству заимствованной лексики вплоть до вхождения в обиход сокращений на латинице (pro-ana, ED, etc). Наиболее ранние запросы «pro ana» за доступный период в России относятся к 2004 г.<sup>2</sup> Их число было стабильно велико вплоть до 2010 года, затем пошло на спад. Сходную динамику за доступный период (хотя и с несопоставимо большим числом запросов) демонстрирует график по запросу «анорексия»<sup>3</sup>. Эти данные поисковых запросов дают основание предполагать, что русскоязычное про-ана движение сформировалось в период с 2004 по 2010 г. Как рос или угасал интерес к нему в дальнейшем, судить труднее, поскольку, по-видимому, с развитием социальных сетей в России и прежде всего «ВКонтакте», популярного среди молодых людей и подростков, про-ана сообщества стали создаваться на базе этой платформы. Данные же поисковых запросов «ВКонтакте» не находятся в открытом доступе. На основании личных свидетельств участников про-ана сообществ можно высказать осторожное предположение, что период с 2014 по 2017 г. был временем активного и интенсивного роста про-ана движения. Тем не менее представляется, что для однозначных выводов об этом в настоящий момент недостаточно данных.

Про-ана движение получило широкое распространение в современной России. Точное число про-ана сообществ установить невозможно по ряду причин. Сообщества существуют в разных соцсетях и мессенджерах, и политика большинства платформ направлена на борьбу с распространением про-ана контента. Это приводит к тому, что сообщества, посвященные про-ана, регулярно удаляются (впрочем, на замену им быстро создаются новые), и их численность меняется. Также следует учитывать, что участники принимают меры к тому, чтобы защитить сообщества от удаления.

---

<sup>2</sup> График, описывающий динамику количества поисковых запросов «pro-ana» // Google Trends. URL: <https://trends.google.ru/trends/explore?date=all&geo=RU&q=pro%20ana> (дата обращения 20.07.2022).

<sup>3</sup> График, описывающий динамику количества поисковых запросов «Анорексия» // Google Trends. URL: <https://trends.google.ru/trends/explore?q=%2Fm%2F0bry&date=all&geo=RU> (дата обращения 20.07.2022).



В частности во «ВКонтакте» администраторы страниц меняют название таким образом, чтобы оно не выдавало направленности сообщества, прибегая к известным в сообществах образам и выражениям (например, «40 кг» или «Ана»), искажают написание слов (например, с ошибкой пишут слово «анорексия», получая «анарексию»), а часть страниц закрываются (т. е. требуется одобрение заявки на членство со стороны владельца страницы) и не отображаются даже при целенаправленном поиске. В настоящий момент по запросу «анорексия» во «ВКонтакте» можно найти без малого шестьсот сообществ. Одно из крупнейших сообществ, посвященных про-ана, Типичная Анорексичка (ТА♥), насчитывает почти двести тысяч участников.

Поведение и мотивации людей с расстройствами пищевого поведения по разным причинам интересовали исследователей, изучающих религию. С одной стороны, страстная увлеченность худобой и процессом похудения среди молодых девушек, прибегающих к радикальным методам снижения веса, еще в 1980-х гг. привлекла внимание ученых в контексте изучения средневековых женщин-мистиков, в практиках которых некоторые специалисты усмотрели сходство с поведением людей с расстройствами пищевого поведения [Bell 1985; Vunum 1987]. С другой стороны, распространение интернета в 1990-х и 2000-х гг. привело к тому, что люди с РПП стали объединяться в онлайн-сообщества, ставшие основой про-ана движения. При всем видимом их многообразии контент-анализ материалов англоязычных про-ана ресурсов выявил две концептуализирующие опыт про-ана приверженцев метафоры, используемые внутри сообществ: «Анорексия – это навык» и «Анорексия – это религия» [Knapton 2013]. Это – вкупе с эмоциональной вовлеченностью участниц про-ана – навело некоторых исследователей на мысль о существовании «религии худобы» (*religion of thinness*) и «квази-религиозном» характере стремления к достижению худобы в рамках про-ана движения [Lelwica 2011; Lelwica, Noglund, McNallie 2009].

В рамках настоящей статьи применяется методология виртуальной этнографии, использовавшаяся для изучения про-ана сообществ исследовательницей Кристой Уайтхед [Whitehead 2010, pp. 600–601]. Виртуальная этнография во многом идентична «традиционной», но ее методы адаптированы к изучению онлайн-сообществ [Skågeby 2011, p. 411].

Первой задачей был поиск про-ана сообществ в социальных сетях и мессенджерах. Поисковые запросы включали в себя слова «анорексия», «типичная анорексичка» (с вариацией «анарексичка») и другие слова и словосочетания, используемые приверженцами про-ана. Учитывались и те группы, на которые в про-ана



сообществах давались гиперссылки. Для анализа выбирались сообщества, обладающие численностью от тысячи человек. Выбранные страницы в интернете посещались ежедневно и многократно в течение дня, как это делается участниками про-ана, что позволило погрузиться в исследуемую среду и приблизиться к привычкам изучаемой группы. С этой же целью посещались публичные чаты с открытым доступом для пользователей. Мониторинг выбранных сообществ проводился в период с ноября 2021-го по июль 2022 г.

### *Понятие аудиторного культа*

Цель настоящей статьи – показать, что про-ано движение обладает чертами аудиторного культа. Термин «аудиторный культ» был предложен социологами Родни Старком и Уильямом Бейнбриджем в конце 1970-х годов [Stark, Bainbridge 1979] в рамках созданной ими теории религиозных движений. Подробно аудиторные культы рассматриваются в большой работе Старка и Бейнбриджа “The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation” [Stark, Bainbridge 1985].

Модель Старка-Бейнбриджа основана на классических представлениях о теории обмена [Bader, Demaris 1996, p. 288]. Главная предпосылка теории состоит в том, что люди стремятся получить вознаграждение. Однако многие вознаграждения, к которым люди стремятся, недоступны, и вместо них люди готовы принять компенсаторы. Компенсаторы состоят из обещания будущей награды и объяснений, как получение награды может быть обеспечено [Wallis, Bruce 1984, p. 13]. Они могут быть специфическими, как астрологический прогноз, дающий совет на день, или общими, как обещание бессмертия [Wallis, Bruce 1984, p. 12].

По Старку и Бейнбриджу, культы – это религиозные движения, которые возникают двумя путями: либо посредством «импорта» из другой культуры, либо посредством инновации, т. е. привнесения новых интерпретаций уже существующих в конкретной культуре символов, верований, практик, ценностей [Stark, Bainbridge 1985, p. 25]. Таким образом, каждый культ – независимая традиция, предлагающая последователям новые, ранее не существовавшие в изучаемой культуре верования. Старк и Бейнбридж разделили культы по степени организованности (или, как отмечают сами исследователи, по степени их неорганизованности) на три группы: аудиторные культы, клиентские культы и культовые движения [Stark, Bainbridge 1985, pp. 26–29].

Старк и Бейнбридж выделили характерные черты аудиторного культа [Stark, Bainbridge 1985, pp. 209–211], которые, как мы покажем ниже, присущи и про-ана движению.

Аудиторный культ – это сообщество людей, не связанных фиксированным членством, но объединенных набором идей, транслируемых различными медиа. При этом приверженцы аудиторного культа выступают как «потребители» культовых идей, а не в качестве членов религиозной организации. Некоторые аудиторные культы предлагают глобальные объяснения устройства мира и природы человека, но при этом не формируется организованная группа приверженцев определенной догмы. У аудиторных культов нет единой упорядоченной системы верований. Напротив, участник одного аудиторного культа нередко является приверженцем нескольких других. Аудиторные культы в основном предлагают скромные магические компенсаторы. Но встречаются и общие – надежда на чудо и оптимизм: возможно все, что угодно, пусть ничто и не гарантировано. В этом, как указывают социологи, аудиторные культы родственны поэзии и фантастике (а возможно, предполагают Старк и Бейнбридж, и искусству в целом): изучение общественных реакций показало, что при необходимости сгруппировать по категориям «оккультные» телевизионные программы, документальные программы и «фэнтезийные шоу» респонденты склонны были относить телевизионные программы, содержание которых было классифицировано исследователями как культовое, не в самостоятельную отдельную группу, а к числу фантастических программ.

В качестве примера «эталонного» аудиторного культа Старк и Бейнбридж приводят культ, сформированный аудиторией журнала *Fate*, который посвящен парапсихологии, оккультизму и смежным темам [Stark, Bainbridge 1985, pp. 218–220]. В качестве культа *Fate* не требует от приверженцев принятия на себя каких-либо обязательств. Все, что их объединяет – это покупка журнала. Тем не менее даже эта связь очень условна: *Fate*, как отмечают исследователи, можно приобрести анонимно и читать в одиночестве, для этого не нужно сообщества и других приверженцев. Статьи журнала посвящены широкому кругу оккультных тем, которые, как указывают Старк и Бейнбридж, предоставляют читателям «слабые» компенсаторы при помощи историй о сверхъестественных явлениях и чудесных исцелениях.

По наблюдениям исследователей, с одной стороны, *Fate* обладает всеми признаками аудиторного культа. Вместе с тем, с другой стороны, как отмечают Старк и Бейнбридж, *Fate* пересекает условную границу с клиентским культом и средой, в которой развиваются культовые движения, поскольку, отправляя свои истории, читатели инициируют публичный обмен с *Fate*. Отправляя свои свидетельства в журнал, читатели не только обмениваются такого рода свидетельства на деньги, но и публично заявляют о своих

верованиях. Однако, как указывают исследователи, приобретение известности через такие публикации может служить доминирующей мотивацией, поскольку суммы денежного вознаграждения небольшие.

В качестве другого примера аудиторного культа Старк и Бейнбридж приводят астрологию [Stark, Bainbridge 1985, p. 227]. Хотя существуют организации, опирающиеся на принципы астрологии, тем не менее огромное количество людей имеют доступ к астрологическим прогнозам не через них, а через разные медиа. Таким образом, создание персонализированных гороскопов для отдельных клиентов наделяет астрологию основным признаком клиентского культа, но большое количество неперсонализированных астрологических прогнозов в разнообразных массмедиа превращают ее в аудиторный культ.

Насколько все эти критерии применимы к про-ана движению? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим характерные для него мифологические представления.

### *Мифология про-ана*

Наше исследование показало, что про-ана имеет свою, хотя и не очень обширную, мифологию. Сведения об этой мифологии мы в основном получаем из творчества участниц сообществ – стихотворений и прозаических художественных и нехудожественных текстов, написанных преимущественно в период с 2014 по 2017 г. После 2017 г. число текстов, так или иначе обращающихся к богиням Ане и Мии и описывающих отношение к ним, сокращается, как сокращается и популярность самих богинь (хотя упоминания о них сохраняются). В настоящее время большинство про-ана пабликов не публикует такого рода контент, а аной и мией (строчными буквами), почти без исключения именуют не богинь, а болезни – анорексию и булимию, сокращениями от которых эти слова являются. В остальных случаях слово «ана» используется в качестве прилагательного.

Ана и Мия – это персонификации болезней, анорексии и булимии соответственно. В большинстве текстов Мия и Ана описываются как подруги. Изображений Аны и Мии немного, на всех и Ана, и Мия изображаются худощавыми высокими девушками, очертания костей которых проступают через кожу (рис. 1, 2).

В русскоязычных сообществах Мия – менее популярный и разработанный персонаж, чем Ана. Нам не удалось найти стихотворений или прозаических текстов, в которых лирическая героиня обращалась бы исключительно к Мие, в то время как тексты,



Рис. 1

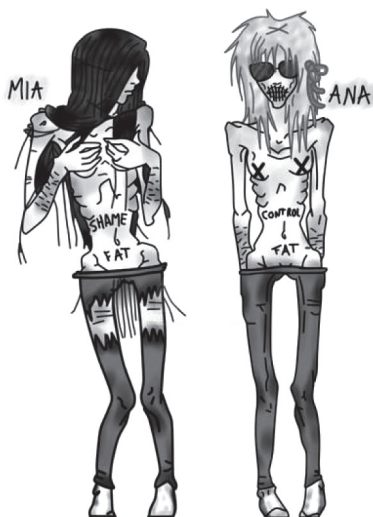


Рис. 2

в которых обращаются исключительно к Ане, многочисленны. Мия несамостоятельна: в подавляющем большинстве текстов она выступает как спутница Аны. Мия может быть заботливой подругой или сестрой, но встречаются и тексты, в которых она, напротив, предстает пугающей и коварной, обманом проникающей в жизнь ано-бабочки<sup>4</sup>:

<sup>4</sup> Авторская пунктуация, грамматика и орфография сохранены здесь и далее.

Ты ждешь, что стучится Ана,  
Но в дверях улыбается Мия.  
Ты бежишь, забываешься в угол.  
А после ,утопаешь в грязной рутине<sup>5</sup>.

Представляется примечательным возникающий в некоторых текстах мотив борьбы двух богинь, из схватки которых агрессивная Мия выходит победительницей:

Ана плачет тоскливо и горько,  
Она не может пуститься в драку.  
А Мия цепко хватает за глотку  
И кожу сдирает почти до мяса...<sup>6</sup>.

В некоторых текстах Мия противопоставляется заботливой Ане и предстает в роли деспотичной и жестокой силы, воле которой бабочка вынуждена повиноваться:

Сегодня ко мне пришла Миа<sup>7</sup>. Она обхватила меня своими костлявыми пальцами за плечи. Но если Ана нежно обнимала и шептала на ухо «терпи, милая», то Миа была другой. Она яростно цеплялась за меня, душила, хрипела всякие гадости и не хотела отпускать.

Я кричала, убегала от нее, молила о пощаде, но она была непреклонной. <...> Миа громко хрипела, высасывая у меня жизнь, забирая последние силы. И если Ана давала мне эти силы, дарила тепло и спокойствие, то Миа забирала у меня все. Я стала вдвойне ценить Ану, но боялась ее подругу. Она полностью подчинила меня себе. Я стала ее рабом. Измученная и верным<sup>8</sup>.

При этом отношение к Мии (как и к Ане) противоречиво, что, по-видимому, показывает динамику сложных, зависимых отношений с болезнью:

---

<sup>5</sup> Твой день начинается с кофе... 14.09. 2014 // Типичная Анорексичка. VK. URL: [https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401\\_10825](https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401_10825) (дата обращения 05.07.2022).

<sup>6</sup> Ана плачет тоскливо и горько... 24.09. 2014 // Типичная Анорексичка. VK. URL: [https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401\\_11440](https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401_11440) (дата обращения 05.07.2022).

<sup>7</sup> Вариант написания имени Мии.

<sup>8</sup> Сегодня ко мне пришла Миа. 21.09.2014 // Типичная Анорексичка. VK. URL: [https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401\\_11411](https://vk.com/typiicalanorexic?w=wall-62483401_11411) (дата обращения 05.07.2022).

Ана, Мия-простите!!!  
Вам пора уходить. Уходите!  
Ана, Мия-простите!!!  
Не хочу вас любить, отпустите!<sup>9</sup>.

Гораздо больше известно про Ану. Главным образом это так потому, что большая часть стихотворений и прозаических текстов посвящены ей, а в некоторых к ней обращаются напрямую. Ана незримо присутствует рядом и наблюдает за худеющими:

Хитрости много не надо,  
Ана всегда с тобой рядом<sup>10</sup>.

Ане молятся, к ней обращаются с просьбами о поддержке, ей клянутся в преданности, ее боятся опозорить и предать. Ее именем дают обещание и преодолеть трудности голодания, и достичь того или иного веса:

С каждым прожитым днем я начинаю понимать, что все старания и мучения пошли на пользу. Еще немного и я дойду до идеала. Я обещаю тебе, Ана<sup>11</sup>.

Ана, как и всякая богиня, амбивалентна: она может быть добра и милостива, а может гневаться и наказывать. Часто возникает мотив избранности Аной:

Мне кажется, сейчас сорвусь.  
Но здесь срываться мне нельзя.  
Ведь Ана будет недовольна.  
Ведь Ана выбрала тебя...<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Ана, Мия-простите!.. 01.08.2021 // Похудение голод Corde Meo Butterfly. Telegram. URL: [https://t.me/Corde\\_Meo\\_Butterfly/2630](https://t.me/Corde_Meo_Butterfly/2630) (дата обращения 07.07.2022).

<sup>10</sup> Хитрости много не надо...15.05.2014 // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172\\_2742](https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172_2742) (дата обращения 07.07.2022).

<sup>11</sup> С каждым прожитым днём я начинаю понимать, что все старания и мучения пошли на пользу. 15.04. 2014 // Way to anorexia. VK. URL: [https://vk.com/waytoanorexia666?w=wall-67167345\\_376](https://vk.com/waytoanorexia666?w=wall-67167345_376) (дата обращения 07.07.2022).

<sup>12</sup> Мне кажется, сейчас сорвусь... 21.06.2022 // Похудение Голод | Corde Meo Butterfly. VK. URL: [https://vk.com/wall-74204231?q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-74204231\\_349283](https://vk.com/wall-74204231?q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-74204231_349283) (дата обращения 22.07.2022).

Реже, чем тексты, написанные от лица ано-бабочек, встречаются также и тексты, написанные от лица самой Аны, в которых она руководит поведением поклоняющихся ей. Чаще всего Ана выступает в роли матери или сестры, которая поддерживает ано-бабочку на пути к худобе. Отношения с Аной зависят от отношения человека к болезни, оно может быть и негативным:

Бледная кожа  
Уставший взгляд  
И скоро быть может  
Тебя пощадят  
Вместо ног-кости  
Ни грама жира  
Ты это дело не бросишь  
Ана пришла к тебе и захватила большую часть твоего мира<sup>13</sup>.

### *Практики про-ана*

По-видимому, приблизительно до 2017 г. определенной популярностью пользовались своды правил, которым обязана следовать ано-бабочка, если она хочет достичь идеала. Один из них, «кодекс анорексички», содержит, например, следующие правила:

7. Каждый раз, когда ешь, представь, что напротив тебя сидит парень. Всегда представляй, что ешь в присутствии кого-то <...>

11. Запомни, что ты ничего не теряешь. Ты слишком хороша, чтоб все это дерьмо находилось у тебя во рту, потом в пищевode, желудке... и боже упаси, только не кишечник, деточка! <...>

14. Никаких лифтов, автобусов и прочего тогда, когда возможно. Везде ногами, ногами <...>

20. Уже совсем не можешь? Что ж, тогда пожуй. и выплюнь, выплюнь тут же!<sup>14</sup>.

Другая, расширенная версия того же кодекса<sup>15</sup>, состоящая из ста пунктов, дополнительно сообщает кое-что об убеждениях, которые должна разделять ано-бабочка:

---

<sup>13</sup> Бледная кожа... 21.08. 2014 // Обсуждение стихи в паблике Ana Mia. VK. URL: [https://vk.com/topic-75664761\\_30424029?offset=20](https://vk.com/topic-75664761_30424029?offset=20) (дата обращения 07.07.2022).

<sup>14</sup> Кодекс анорексички. 05.03.2022 // ANA. VK. URL: [https://vk.com/topic-36074974\\_25979539](https://vk.com/topic-36074974_25979539) (дата обращения 10.07.2022).

<sup>15</sup> Эта версия кодекса была найдена нами по запросу «анорексик» среди документов в социальной сети «ВКонтакте».

60. Каждая секунда – еще один шанс стать лучше! Понимаешь? <...>

63. Наслаждайся чувством голода, наслаждайся тем, что в тебе ничего нет и чувствуй каждую клетку своего тела, каждую кость. Это прекрасно <...>

82. Анорекия – это безграничная любовь к себе. И она заставляет нас любить себя еще больше. Она заставляет отодвигать тарелку, полную дымящейся ароматной жидкости, и покупать за бешеные деньги помаду, а не супердорогой десерт в ресторане.

Наличие такого рода «кодексов» не становится препятствием для формирования уникального набора практик и убеждений. Каждая участница может практиковать отдельные рекомендации из списка или не прочесть ни одного такого и следовать выработанным ей самой правилам. То же касается и убеждений: наши наблюдения показали, что приверженность про-ана не мешает сохранению других как религиозных, так и нерелигиозных идентичностей.

Вместе с кодексами утратили популярность, хотя по-прежнему узнаваемыми в сообществах остаются красная и синяя нити или браслеты, которые, про-ана следует носить на руке: красная нить на руке означает, что человек «стремится к анорексии», а синяя нить – «стремление к булимии». По-видимому, стремление к анорексии и булимии означает в этом случае стремление к достижению идеала.

Практики про-ана можно условно разделить на шесть групп.

1. Практики, ограничивающие питание – это диеты, голодание. Люди с РПП голодают или придерживаются других диет по правилам, воспринятым из материалов про-ана сообществ или разработанным самостоятельно. Кто-то считает калории и выставляет себе лимит, за который не может выйти, кто-то ограничивает потребление определенных продуктов, кто-то ест все, что хочет, но в малых количествах – в любом случае потребление еды ограничено тем или иным способом.

2. К ним примыкают практики избегания. Анорексикки могут выбрасывать еду с неистекшим сроком годности, чтобы не съесть ее, «сорвавшись» с диеты или в приступе КП (т. е. компульсивного переедания – так в сообществах обозначают периоды обильного употребления еды вне графика диеты), отказывать себе в том, чтобы ее покупать, а также избегают ситуаций, в которых были бы вынуждены есть (например, в компании друзей).

3. Заметную часть контента, публикуемого про-ана сообществами, составляют аффирмации, чтение и перечитывание которых призвано мотивировать ано-бабочек худеть дальше. По большей части аффирмации оригинальные:



Я убеждаю себя в том, что обладаю полной свободой действий. Мое сознание неуклонно расширяется, открывая все новые и новые горизонты, благодаря чему я могу по-разному видеть и воспринимать себя. Я желаю стать творцом своих обновленных мыслей и взглядов, связанных со мной и моей жизнью. Я знаю: эти обновленные взгляды вскоре приведут меня к новым свершениям. Теперь я знаю и желаю еще раз подтвердить это: я обладаю всем могуществом нашей необъятной земли.

Но встречаются и такие, которые можно условно назвать классическими, например, вариации на аффирмации из списка Луизы Хей:

Я заслуживаю любви, большой и крепкой любви. Я заслуживаю хорошего здоровья. Я имею право на процветание и обретение гармонии в жизни. Я заслуживаю радости и счастья. Я имею право быть той, кем могу и хочу быть, и я совершенно свободна в этом своем выборе. Я заслуживаю гораздо большего, чем имею сейчас. Я заслуживаю всего самого хорошего, что только может быть в жизни<sup>16</sup>.

4. Помимо этого существуют практики, связанные с изменением способа приема пищи. В некоторых случаях про-ана отказываются от традиционных способов приема пищи. Например, они жуют, но не глотают получаемую пищу, а выплевывают ее (затем цикл может повторяться). В других случаях они могут во время приема пищи отказываться пользоваться преобладающей рукой или заменять европейские приборы на палочки для еды, чтобы меньше пищи попадало в организм.

5. Важную роль в жизни про-ана играют измерения изменений в весе и форме тела. К этой категории относятся взвешивания и измерения при помощи портновского метра. День анорексика начинается со взвешивания и измерения своих параметров. Анорексик знает свой вес в разные периоды, в частности помнит свою «минималку» – минимальный вес, которого удалось достичь. У про-ана есть представление о том, к какому весу она стремится, но часть, достигнув цели, ставит себе новую – по-видимому, здесь имеет место эффект соревновательности и спортивного азарта.

---

<sup>16</sup> Цитируется пост телеграм-канала «Типичная Анорексичка» (ТА♡) от 14 сентября 2018 г., доступный на момент написания статьи. Сейчас канал удален, но контент канала можно найти в архиве телеграма: Я убеждаю себя в том, что обладаю полной свободой действий... 14.09.2022 // Типичная Анорексичка (ТА♡). TGStat. URL: <https://tgstat.ru/en/channel/@typicalana> (дата обращения 20.08.2022).

Многие измеряют свои параметры – обхват талии, бедер, груди. Часто в сообществах появляются фотографии, на которых девушка обхватывает предплечье или бедро большим и указательным пальцами, демонстрируя таким образом худобу.

Помимо этого, существуют исключительно визуальные маркеры, которые у большинства персональные, хотя встречается и ряд общих. На большинстве фотографий, публикуемых в сообществах, делается акцент на «просвете» между бедер, видимости ребер и ключиц. К этой же категории можно отнести создание многочисленных фотографий и видео. После длительного периода вовлеченности в процесс похудения анорексика утрачивают способность оценивать свой внешний вид со стороны объективно, и фотографии помогают им восстановить картину.

6. Наконец важны наказывающие и очищающие практики. Слово «очищающие» используется в двух значениях. Во-первых, речь идет об очищении от субъективно переживаемой нечистоты. Некоторые анорексика испытывают эмоцию отвращения при мысли о находящейся внутри них пище. Во-вторых, анорексика в целях очищения прибегают к самоиндуцированной рвоте, приему слабительных и мочегонных средств, а также антидепрессантов, побочными эффектами которых является подавление аппетита. Сокращения от названий самых популярных из них вошли в широкое употребление среди про-ана: «бисак» (от названия слабительного препарата «Бисакодил»), «фуро» (от названия мочегонного препарата «Фуросемид»), «флу» (от названия антидепрессанта «Флуоксетин»). Употребление аптечных препаратов без предписания врача и провоцирование рвоты вызывает зависимость и начинает сопровождать каждый прием пищи.

Распространенными, по-видимому, являются практики самонаказания – анорексика наказывают себя за каждый срыв с диет и голодания, нанося себе удары или порезы. Карательную функцию приобретает в ряде случаев и спорт. Суточные нормы шагов и системы упражнений (одни из наиболее популярных систем принадлежат YouTube-блогеру Хлоэ Тинг) призваны помочь «отработать» съеденные калории и послужить воздаянием за отступление от избранной диеты.

## *Аскеза*

Заметное место в дискуссии о религиозном характере поведения людей с расстройствами пищевого поведения занимает тема аскезы. Несколько исследователей обратили внимание на сходство распространенных среди людей с РПП и присущих католическим

женщинам-святым практик ограничения питания. Действительно, по крайней мере внешнее сходство бросается в глаза. Можно ли сказать в таком случае, что поведение пациентов с РПП имеет ритуальный характер? Ответ на этот вопрос может помочь установить цели приверженцев про-ана. Важно это и для понимания культовой природы движения.

Рудольф М. Белл в своей книге “Holy Anorexia” (1985) уделяет внимание изучению психологического значения символической нагрузки еды, аскетических практик и целей, ради которых святые и люди, страдающие от РПП, к ним обращались [Bell 1985]. Белл отталкивается от такого понимания анорексии, которое предполагает, что возникновение и течение болезни, ее симптомы зависят от ряда психодинамических процессов и не определяются полностью влиянием культуры и общества, в котором живет индивид [Carmichael 1989, p. 636]. Основываясь на материалах анализа аскетических пищевых практик и поведения, автобиографических отчетах, исторических свидетельствах, Белл сравнивает поведение итальянских женщин-мистиков с современными анорексиками и делает вывод, что они выражают «вневременные» паттерны психического расстройства. По Беллу, анорексия не является «новой болезнью, которая возникла вместе с балеринами и популяризацией диет, обещающих быструю потерю веса» [Bell 1985, p. XII], но может по-разному проявляться в зависимости от культурного контекста.

В рамках средневековых представлений о святости нервная анорексия переосмыслиется в культуре в синдром, который Белл называет «святой анорексией». Белл полагает, что анорексия – это социальный конструкт [Bell 1985, p. XI]<sup>17</sup>, сформировавшийся у женщин в ответ на «патриархальные социальные структуры» [Bell 1985, p. XII]<sup>18</sup> современного им общества, в котором они «оказались в ловушке». Таким образом, по Беллу, и в наши дни, и в Средние века психодинамика, которая является движущей силой анорексии, давала молодым женщинам уникальную возможность получить власть и контролировать себя и свое тело [Carmichael 1989, p. 639]. Как суммирует исследовательница Энн Кармайкл в своей статье о работе Белла, для него «святая анорексия» – это искаженное отражение нервной анорексии. Анализ этой искаженной

---

<sup>17</sup> В оригинале: “My decision to limit this essay to ‘Italian’ saints is based on my deep sense that the anorexic behavior pattern is not only an intrapsychic phenomenon but also a social perception”.

<sup>18</sup> В оригинале: “I seek to persuade them that a historically significant group of women exhibited an anorexic behavior pattern in response to the patriarchal social structures in which they were trapped”.

формы может дать ключи для понимания современного состояния болезни, а сама болезнь, по мнению исследователя, существовала независимо от того, опознавалась ли она культурой в качестве болезни [Carmichael 1989, p. 644].

Принципиально иной подход избрала Кэрлайн Уокер Байнум. В своей работе “Holy feast and Holy fast. The religious significance of food to Medieval women” (1987) Байнум анализирует социальные, теологические, культурные предпосылки появления в Средние века значительного числа женщин-мистиков и их обращения именно к практикам ограничения питания и показывает, что «опыт анорексии не следует вырывать из современного контекста и применять к четырнадцатому и пятнадцатому векам... средневековые символы, поведение и доктрины не несут прямых уроков для 1980-х» [Vunum 1987, p. 299].

В отличие от Белла, Байнум концентрируется на восстановлении религиозного и культурного контекста Средневековья. По Байнум, святые выражали себя в религиозной среде и переживали себя через религиозную символику, а целью ограничительных пищевых практик была не худоба, как у людей с РПП, а единение со Христом. Байнум подробно анализирует символы, к которым обращались женщины-аскеты в своих текстах, и доказывает, что еда была одним из наиболее мощных из них [Vunum 1987, pp. 150–186]. Байнум соглашается с тем, что средневековые аскеты могли использовать голодание в качестве инструмента борьбы с «патриархальными семейными и религиозными структурами» [Vunum 1987, p. 298]. Тем не менее она акцентирует внимание на значении контекста, определяющего поведение индивида, и подчеркивает различия как эпох, так и символической нагрузки, на первый взгляд, схожих состояний и действий. Также, по мнению исследовательницы, болезнь может считаться болезнью только в том случае, если поведение «пациента» определено и оформлено культурой, его наблюдающей, как болезнь [Vunum 1987, p. 644]. В противном же случае болезни не существует.

Разумеется, русскоязычное про-ана сообщество не имеет представления об этих научных дискуссиях и осмысляет свою деятельность, не проводя аналогии с аскетическими практиками Средневековья. Тем не менее высказанные Беллом и Байнум точки зрения на вопрос о культурном значении практик ограничения питания имеют вес для исследований не только исторических корней анорексии и других расстройств пищевого поведения, но и для понимания их современного состояния.

Действительно, за телесными практиками, к которым прибегают приверженцы про-ана, могут стоять мотивы утверждения женской индивидуальности и получения контроля, о чем пишут и Белл,

и Байнум. Материалы русскоязычных сообществ показывают, что стремление к независимости имеет большое значение для приверженцев про-ана. Как в прозаических, так и в поэтических текстах часто можно увидеть отражение борьбы с внешним миром за право принимать самостоятельные решения:

Я не люблю когда мне говорят – Ты и так худая, зачем тебе это?! – если ты – ходячий холодильник, это не значит что я идеальна, если вешаю меньше тебя... и, пожалуй, я сама решу – когда будет ИДЕАЛЬНО<sup>19</sup>.

Этот конфликт может выражаться ярче:

Быть анорексиком – значит принадлежать другому миру. Люди думают, что ты сумасшедший, какой-то заикленный на еде. Но, ха-ха, все как раз наоборот. Они прутся по завтракам-обедом-ужинам, они о них постоянно заботятся, они живут ради своих желудков...<sup>20</sup>.

Немаловажной оказывается потребность в утверждении собственной индивидуальности:

Не будь как все. Выделяйся из толпы. Какая разница, что скажут окружающие? Главное что бы ты нравилась себе<sup>21</sup>.

Нередко речь идет не об абстрактном конфликте с внешним миром в целом, но о противостоянии в той или иной форме с фигурой матери:

Многочисленные ссоры с твоей мамой,  
На диетах ты сидишь, и даже голодаешь.  
Два пальца в рот, желудок очищаешь в ванной,  
Флуоксетин ты регулярно принимаешь<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Я не люблю когда мне говорят–Ты и так худая,зачем тебе это?! 29.01.2014 // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172\\_1549](https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172_1549) (дата обращения 26.08.2022).

<sup>20</sup> Быть анорексиком – значит принадлежать другому миру. 24.12.2013 // Типичная Анорексичка (ТА♥). VK. URL: [https://vk.com/wall-62047685?offset=88860&own=1&w=wall-62047685\\_209](https://vk.com/wall-62047685?offset=88860&own=1&w=wall-62047685_209)

<sup>21</sup> Не будь как все. 04.02.2014 // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172\\_1726](https://vk.com/skinnybitchesss?w=wall-63606172_1726) (дата обращения 26.08.2022).

<sup>22</sup> Анорексичка. 02.01.2014 // Типичная Анорексичка (ТА♥). VK. URL: [https://vk.com/wall-62047685?offset=88840&own=1&w=wall-62047685\\_294](https://vk.com/wall-62047685?offset=88840&own=1&w=wall-62047685_294) (дата обращения 26.08.2022).

Желаемая свобода в большинстве случаев достигается посредством получения контроля над естественными потребностями организма:

Я вижу это [голодание] по-другому. <...> Держать под контролем свой разум, инстинкты. Быть свободной<sup>23</sup>.

Тем не менее, несмотря на внешнее сходство с постом диет и других практик, ограничивающих потребление и усвоение организмом пищи, а также некоторых мотиваций к голоданию социального характера конечные цели приверженцев про-ана вполне «посюсторонние». Общение с Аной и Мией не является самоцелью приверженцев про-ана. Напротив, в большинстве случаев они озабочены исключительно материальными явлениями:

Ты не сорвешься ради:

- торчащие ключицы
- тонюсенькие ручки
- маленький размер одежды
- ты – легкость, бабочка
- тебе не стыдно за свой внешний вид
- тебе завидуют, тобой восхищаются

Можно найти еще тысячи поводов быть худышкой, но ни одного повода быть толстой<sup>24</sup>.

Кроме изменений тела, часто говорится и о переменах в «духовной жизни» ано-бабочек, однако и они носят вполне земной характер:

Так классно голодать... Эйфория легкая... Я поняла, что еда – это не главное в жизни. Я стала много развиваться духовно, вместо еды делаю то, что мне нравится. Я почти забыла о ней<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Просто взять и заставить себя не есть. 30.05.2017 // Way to anorexia. VK. URL: [https://vk.com/waytoanorexia666?w=wall-67167345\\_1370](https://vk.com/waytoanorexia666?w=wall-67167345_1370) (дата обращения 26.08.2022).

<sup>24</sup> Ты не сорвешься ради... 08.01.2014 // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/wall-63606172?offset=840&own=1&w=wall-63606172\\_136](https://vk.com/wall-63606172?offset=840&own=1&w=wall-63606172_136) (дата обращения 26.08.2022).

<sup>25</sup> Так классно голодать... 26.08.2016 // Ванильная Анорексия. VK. URL: [https://vk.com/wall-110819915?offset=540&q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-110819915\\_6684](https://vk.com/wall-110819915?offset=540&q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-110819915_6684) (дата обращения 26.08.2022).

Таким образом, хотя и может создаваться впечатление, что современное про-ана движение – это новая форма бытования аскезы, за практиками ограничения питания приверженцев про-ана не стоит религиозных верований, а конечные цели относятся к сфере материального. Отсутствует и присущий аскетам символизм, сложность которого подчеркивает Байнум. Сходство с аскезой кажется очевидным, но представляет собой скорее случайное совпадение, и истоки проблем стоит искать не в верованиях и ритуальных практиках, а в том, как в медиа представлены люди с лишним весом и какими коннотациями наделяется ожирение, лишний вес [Overbeke 2008, p. 53]. Вместе с тем неизбежен вопрос о том, является ли отсутствие религиозного ритуала фактором, определяющим нашу оценку про-ана движения как аудиторного культа? Не вполне.

### *Про-ана движение как аудиторный культ*

Анализ материалов про-ана сообществ в русскоязычном сегменте интернета в совокупности с исследованиями англоязычных сообществ показывает, что про-ана движение обладает чертами аудиторного культа. Про-ана не имеет формальной организации, как все культы этого типа, а приверженцы объединены исключительно потреблением медиаконтента про-ана сообществ. При этом фиксированного членства не предусмотрено, коммуникация с другими участниками не является обязательной, а приверженность про-ана в свою очередь не препятствует членству в других аудиторных культах. Не предлагая своим приверженцам глобального объяснения природы мира и человека, которое содержало бы элемент сверхъестественного, каким располагают некоторые аудиторные культы, про-ана тем не менее склонно к генерализации в рамках своей мифологии – оно делает центральной этической проблемой вес. Худоба и ее достижение наделяет человека нравственным совершенством, полнота же рассматривается как нечто аморальное. Напоминающие аскезу средневековых мистиков практики, по-видимому, способствуют возникновению ощущения превосходства – нередко участницы про-ана движения чувствуют себя выше тех, кто на соблюдение аскезы не способен:

Раньше я думала: «О Боже, как так можно?? Как так можно быть анорексичкой? Не есть или же есть, но очень, очень мало. А теперь я поняла, что анорексики-это люди,которые совсем не похожи на других. Большинство из людей живут ради своего желудка, но нет,

анорексика не такие. Они сильные, причем очень сильные силой воли люди. Они не похожи на остальных...»<sup>26</sup>.

Как большинство аудиторных культов, про-ана предлагает своим последователям ряд общих компенсаторов – ощущение безопасности, уверенности, контроля [Knapton 2013, p. 463], получение которых связано с характером отношений индивида с Аной. Она часто выступает в поддерживающей роли:

Если мне суждено умереть молодой, то пусть меня уведет Ана, с ней не больно. Она не позволит, чтобы мне было больно. Она знает что такое НАСТОЯЩАЯ боль. Она знает, что на моих руках следы этой боли. Шрамы. Проводит по ним своими тонкими пальчиками и будто хочет исцелить, но каждый раз появляются новые. Ана не избавляет меня от боли. Ана РАЗДЕЛЯЕТ со мной эту боль<sup>27</sup>.

Само присутствие Аны может приносить облегчение:

Когда мне плохо, я представляю, что Ана где-то рядом. Так легче<sup>28</sup>.

Про-ана демонстрирует не все свойственные аудиторным культам признаки, что и неудивительно: во-первых, учитывая то, насколько между собой различаются аудиторные культы, невозможно говорить о полном сходстве; во-вторых, про-ана движение, как правило, не воспринимает себя как религиозное. Однако отмеченное нами сходство может быть продуктивным для дальнейших исследований про-ана движения.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

---

<sup>26</sup> Раньше я думала: «О Боже, как так можно?? Как так можно быть анорексичкой? 07.01.2014 [Электронный ресурс] // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/wall-63606172?offset=840&own=1&w=wall-63606172\\_119](https://vk.com/wall-63606172?offset=840&own=1&w=wall-63606172_119) (дата обращения: 26.08.2022)

<sup>27</sup> Выдула пять кружек кофе за раз. 05.06.2016 // Ванильная Анорексия. VK. URL: [https://vk.com/wall-110819915?offset=540&q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-110819915\\_4747](https://vk.com/wall-110819915?offset=540&q=%D0%B0%D0%BD%D0%B0&w=wall-110819915_4747) (дата обращения 26.08.2022).

<sup>28</sup> Когда мне плохо, я представляю, что Ана где-то рядом. 14.02.2014 // Skinny bitches. VK. URL: [https://vk.com/skinnybitchess?w=wall-63606172\\_1998](https://vk.com/skinnybitchess?w=wall-63606172_1998) (дата обращения 10.07.2022)



*Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

*Список про-ана сообществ, материалы которых анализировались*

Анорексия-чат♥ – чат канала anorexic butterfly. Telegram.  
 Ванильная Анорексия. VK. URL: [https://vk.com/vanna\\_ana](https://vk.com/vanna_ana)  
 Жирная Логика | чат – чат канала Your calorie content | Похудение | РПП. Telegram.  
 Похудение голод Corde Meo Butterfly. Telegram. URL: [https://t.me/Corde\\_Meo\\_Butterfly](https://t.me/Corde_Meo_Butterfly)  
 Похудение Голод | Corde Meo Butterfly. VK. URL: [https://vk.com/butterfly\\_hungry](https://vk.com/butterfly_hungry)  
 Типичная Анорексичка (ТА♥). Telegram.: <https://t.me/typicalana/1120>  
 Типичная Анорексичка [ТА♥]. VK. URL: [https://vk.com/i\\_typical\\_anorexic](https://vk.com/i_typical_anorexic)  
 Типичная Анорексичка. VK. URL: [https://vk.com/typicalanorexic?w=wall-62483401\\_10825](https://vk.com/typicalanorexic?w=wall-62483401_10825)  
 Типичная Анарксичка[ТА]. VK. URL: <https://vk.com/public149358459>  
 Чат РПП ХАУС | ОБЩИЙ ЧАТ  
 Ana Mia. VK. URL: <https://vk.com/club75664761>  
 ANA. VK. URL: <https://vk.com/anorexiaaaaa>  
 Anorexic B!tch [AB]. VK. URL: [https://vk.com/anorexic\\_bitch\\_double\\_tap](https://vk.com/anorexic_bitch_double_tap) | дневник похудения. VK. URL: <https://vk.com/club200976034>  
 ED конфа – чат канала твой ED тренер. Telegram.  
 never eating. Telegram. URL: <https://t.me/nevereating>  
 “Shinoby ° Дневник похудения°”. VK. URL: <https://vk.com/shinobyidiot>  
 Skinny bitches. VK. URL: <https://vk.com/skinnybitchesss>  
 Way to anorexia. VK. URL: <https://vk.com/waytoanorexia666>

*Литература*

- Bader, Demaris 1996 – Bader C., Demaris A. A test of the Stark-Bainbridge theory of affiliation with religious cults and sects // Journal for the Scientific Study of Religion. 1996. Vol. 35. No. 3. P. 285–303.  
 Bell 1985 – Bell R.M. (with epilogue by W.N. Davis). Holy Anorexia. Chicago; London: University of Chicago Press, 1985. 248 p.  
 Bynum 1987 – Bynum C.W. Holy feast and Holy fast. The religious significance of food to Medieval women. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1987. 445 p.  
 Carmichael 1989 – Carmichael A.G. Past fasts. Medieval saints with the will to starve Holy Anorexia by Rudolph M. Bell; Holy feast and Holy fast. The religious

- significance of Food to Medieval Women by Caroline Walker Bynum // The Journal of Interdisciplinary History. 1989. Vol. 19. No. 4. P. 635–644.
- Casilli, Pailler, Tubaro 2013 – *Casilli A.A., Pailler F., Tubaro P.* Online networks of eating-disorder websites. Why censoring pro-ana might be a bad idea // Perspectives in Public Health. 2013. Vol. 133. No. 2. P. 94–95.
- Hoffmann 2018 – *Hoffmann B.* Pro Ana (1). Eating disorder or a lifestyle? // Trakia Journal of Science. 2018. Vol. 16. No. 2. P. 106–113.
- Knapton 2013 – *Knapton O.* Pro-anorexia. Extensions of ingrained concepts // Discourse & Society. 2013. Vol. 24. No. 4. P. 461–477.
- Lelwica 2011 – *Lelwica M.* The religion of thinness // Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Vol. 23. P. 257–285.
- Lelwica, Hoglund, McNallie 2009 – *Lelwica M., Hoglund E., McNallie J.* Spreading the religion of thinness from California to Calcutta. A critical feminist postcolonial analysis // Journal of Feminist Studies in Religion. 2009. Vol. 25. No. 1. P. 19–41.
- Overbeke 2008 – *Overbeke G.* Pro-anorexia websites. Content, impact, and explanations of popularity // Mind Matters. The Wesleyan Journal of Psychology. 2008. Vol. 3. P. 49–62.
- Skågeby 2011 – *Skågeby J.* Online ethnographic methods. Towards a qualitative understanding of virtual community practices // Handbook of research on methods and techniques for studying virtual communities. Paradigms and phenomena. 2 vols. / Ed. by B.K. Daniel. Hershey; New York: IGI Global, 2011. P. 410–428.
- Stark, Bainbridge 1979 – *Stark R., Bainbridge W.S.* Of churches, sects, and cults. Preliminary concepts for a theory of religious movements // Journal for the Scientific Study of Religion. 1979. Vol. 18. No. 2. P. 117–131.
- Stark, Bainbridge 1985 – *Stark R., Bainbridge W.S.* The future of religion. Secularization, revival and cult formation. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1985. 571 p.
- Wallis, Bruce 1984 – *Wallis R., Bruce S.* The Stark-Bainbridge theory of religion. A critical analysis and counter proposals // Sociological Analysis. 1984. Vol. 45. No. 1. P. 11–27.
- Whitehead 2010 – *Whitehead K.* “Hunger hurts but starving works”. A case study of gendered practices in the online Pro-Eating-Disorder Community // The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie. 2010. Vol. 35. No. 4. P. 595–626.

## References

---

- Bader, C. and Demaris A. (1996), “A test of the Stark-Bainbridge theory of affiliation with religious cults and sects”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, no. 3, pp. 285–303.
- Bell, R.M., with epilogue by Davis, W.N. (1985), *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago, USA, London, UK.
- Bynum, C.W. (1987), *Holy feast and Holy fast. The religious significance of food to medieval women*, University of California Press, Berkeley, USA.

- Carmichael, A.G. (1989), “ ‘Past fasts. Medieval Saints with the will to starve Holy Anorexia’ by Rudolph M. Bell; ‘Holy feast and Holy fast. The religious significance of food to Medieval women’ by Caroline Walker Bynum”, *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 19, no. 4, pp. 635–644.
- Casilli, A.A., Pailler, F. and Tubaro, P. (2013), “Online networks of eating-disorder websites. why censoring pro-ana might be a bad idea”, *Perspectives in Public Health*, vol. 133, no. 2, pp. 94–95.
- Hoffmann, B. (2018), “Pro Ana (1). Eating disorder or a lifestyle?”, *Trakia Journal of Science*, vol. 16, no. 2, pp. 106–113.
- Knapton, O. (2013), “Pro-anorexia. Extensions of ingrained concepts”, *Discourse & Society*, vol. 24, no. 4, pp. 461–477.
- Lelwica, M. (2011), “The religion of thinness”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 23, pp. 257–285.
- Lelwica, M., Hoglund, E. and McNallie, J. (2009), “Spreading the religion of thinness from California to Calcutta. A critical feminist postcolonial analysis”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 25, no. 1, pp. 19–41.
- Overbeke, G. (2008), “Pro-anorexia websites. Content, impact, and explanations of popularity”, *Mind Matters. The Wesleyan Journal of Psychology*, vol. 3, pp. 49–62.
- Skågeby, J. (2011), “Online ethnographic methods. Towards a qualitative understanding of virtual community practices”, in Daniel, B.K. (ed.), *Handbook of research on methods and techniques for studying virtual communities. Paradigms and phenomena*, IGI Global, Hershey, New York, USA.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1979), “Of churches, sects, and cults. Preliminary concepts for a theory of religious movements”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, no. 2, pp. 117–131.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1985), *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, USA, London, UK.
- Wallis, R. and Bruce, S. (1984), “The Stark-Bainbridge theory of religion. A critical analysis and counter proposals”, *Sociological Analysis*, vol. 45, no. 1, pp. 11–27.
- Whitehead, K. (2010), “‘Hunger hurts but starving works’. A case study of gendered practices in the online Pro-Eating-Disorder community”, *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, vol. 35, no. 4, pp. 595–626.

### Информация об авторе

Екатерина П. Ивлиева, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; rubinakatya@yandex.ru

### Information about the author

Ekaterina P. Ivlieva, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; rubinakatya@yandex.ru

## «...Один жребий Господу, а другой Азazelю»: реконструкция развития образа и культа Азazelя в древнем иудаизме

Анна В. Портнова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Россия, Москва, nowseekaa@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье предпринята попытка проследить развитие и разветвление образа и культа «Азazelь» в древнем иудаизме. Основной исследования послужили ближневосточные клинописные источники, тексты Танаха и иной иудейской литературы, а также данные археологии. В статье ставятся задачи выявить не столько базовое значение мифологемы для «классической» эпохи II Храма, сколько попытаться понять, как и почему именно так образ Азazelя стал использоваться впоследствии в ритуальной практике иудеев. На основе компаративного мифологического анализа автор предлагает схему выстраивания образа Азazelя как типичного для ближневосточного региона божества пустыни. В настоящей статье выражено предположение, что изначально Азazelь мыслился отдельным пустынным хозяином, элементом мифологического сознания евреев, но постепенно он сохранил лишь одну из основных характеристик культового персонажа – коммуникационную функцию, являясь «мостом», сводившим воедино два пространства – сакральную пустыню и города народа Израиля. Со времени утверждения монотеизма, хозяином пустыни уже не мог предстать кто-либо иной, кроме Единого Сущего Божества иудеев. Согласно такой богословской логике, Яхве должен был бы вобрать в себя все функции, атрибуты и персоналии Азazelя как бога пустыни, но, видимо, в таком случае образ Яхве становился настолько громоздким и неудобным, что оказалось легче оставить Азazelя в традиции, пусть и в качестве всего лишь упоминания.

**Ключевые слова:** Азazelь, иудаизм, древний иудаизм, Тора, Танах, Ближний Восток, клинопись, Шумер, Аккад, мифология, компаративная мифология

**Для цитирования:** Портнова А.В. «...Один жребий Господу, а другой Азazelю»: реконструкция развития образа и культа Азazelя в древнем иудаизме // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 44–57. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-44-57

“...One lot for the Lord and the other lot for Azazel”.  
Reconstruction of the image and cult of Azazel  
in ancient Judaism

Anna V. Portnova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, nowseekaa@yandex.ru*

**Abstract.** The article attempts to analyze the evolution of the image and cult of Azazel in ancient Judaism. The research was based on Middle Eastern cuneiform sources, texts of the Tanakh and other Jewish literature, as well as archeological data. The article aims to reveal how and why the image of Azazel was subsequently used in the ritual practice of the Jews. On the basis of a comparative mythological analysis, the author proposes a development scheme of the Azazel image as a deity of the desert, which is a typical deity of the Middle Eastern region. This article expresses the assumption that initially Azazel was a separate desert master, but in a length of time he retained only one of the main characteristics of the cult character – the communication function, the function of a «bridge», connecting two spaces – the sacred desert and the cities of Israel. Since the establishment of monotheism, no one else could appear as the owner of the desert, except for the One True God of the Jews. According to this theological logic, Yahweh should have absorbed all the functions, attributes and personalities of Azazel as the god of the desert, but, evidently, in this case, the image of Yahweh would become too cumbersome and uncomfortable, so it turned out easier to keep Azazel in the tradition.

**Keywords:** Azazel, Judaism, ancient Judaism, Torah, Middle East, cuneiform, Sumer, Akkad, mythology, comparative mythology

**For citation:** Portnova, A.V. (2022), “...One lot for the Lord and the other lot for Azazel”. Reconstruction of the image and cult of Azazel in ancient Judaism», *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 44–57, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-44-57

...Один жребий Господу, а другой Азazelю<sup>1</sup>

Священное писание иудеев (и отчасти христиан), *Танах*, представляет собой набор разнородных и разновременных текстов-источников, которые отражают различные грани восприятия иудеями (или шире – семитами) тех или иных религиозных аспектов. В тексте Танаха нетрудно отыскать крайне древние вкрапления, к примеру песнь Деворы<sup>2</sup>, и более поздние элементы, такие как

<sup>1</sup> Книга Левит, английский перевод библии Короля Джеймса, 16:10.

<sup>2</sup> Книга Судей, 5:2-31.

реформы Ездры Книжника. Танах богат на различные мифологемы и мифологические сюжеты-кластеры, как заимствованные, так и принадлежащие еврейской культуре.

По тексту Танаха мы можем проследить эволюцию тех или иных мифо-литературных топосов. Сопоставляя его данные с археологическими находками и текстами более «бытовыми», а также текстами внешними по отношению к иудейскому культурному этносу, мы можем проследить за тем, как менялось еврейское общество, как видоизменялись ритуалы и богословские концепты. Особо важен такой подход к разбору и компаративному анализу топосов Танаха для реконструкции истории и традиции иудаизма разных периодов.

Цель настоящей статьи – проследить развитие и разворачивание мифологемы «Азazel». Ставится задача выявить не столько базовое значение мифологемы для «классической» эпохи II Храма, от которой у нас осталось более всего текстуальных свидетельств, сколько попытаться понять, как и почему именно *так* образ Азazеля стал использоваться впоследствии в ритуальной практике иудеев.

### *Азazel: вопросы перевода и толкования*

Впервые слово «Азazel» употребляется в Книге Левит, однако, если мы обратимся к тексту Синодального перевода, мы не сможем его обнаружить в интересующем нас отрывке:

1 И говорил Господь Моисею по смерти двух сынов Аароновых, когда они, приступив пред лице Господне, умерли, 2 и сказал Господь Моисею: скажи Аарону, брату твоему, чтоб он не во всякое время входил во святилище за завесу пред крышку, что на ковчеге, дабы ему не умереть, ибо над крышкою Я буду являться в облаке. 3 Вот с чем должен входить Аарон во святилище: с тельцом в жертву за грех и с овном во всесожжение; 4 священный льняной хитон должен надевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды; и пусть оmyвает он тело свое водою и надевает их; 5 и от общества сынов Израилевых пусть возьмет двух козлов в жертву за грех и одного овна во всесожжение. 6 И принесет Аарон тельца в жертву за грех за себя и очистит себя и дом свой. 7 И возьмет двух козлов и поставит их пред лицом Господним у входа скинии собрания; 8 и бросит Аарон об обоих козлах жребии: один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения; 9 и приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Господа, и принесет его в жертву за грех, 10 а козла, на которого вышел жребий для отпущения, поставит

живого пред Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения<sup>3</sup>.

Последняя строфа заканчивается кратким указанием на то, что нужно делать с этим козлом отпущения – «отослать его в пустыню». Обратившись к английскому переводу библии Короля Джеймса этого отрывка, мы впервые сталкиваемся со словом «Азazelь»:

6 Aaron shall offer the bull as a sin offering for himself, and shall make atonement for himself and for his house. 7 He shall take the two goats and set them before the Lord at the entrance of the tent of meeting; 8 and Aaron shall cast lots on the two goats, one lot for the Lord and the other lot for Azazel. 9 Aaron shall present the goat on which the lot fell for the Lord, and offer it as a sin offering; 10 but the goat on which the lot fell for Azazel shall be presented alive before the Lord to make atonement over it, that it may be sent away into the wilderness to Azazel<sup>4</sup>.

В оригинальном еврейском тексте также фигурирует слово «Азazelь», которое современные исследователи толкуют либо как имя личное – «отошлите [козла] в пустыню к Азazelю», либо же как указание на топоним – «отошлите козла в *пустыню* [под названием] Азazelь». Кто же или что же такое «Азazelь» и почему именно ему стоит отправить жертвенного козла отпущения грехов, на которого во время праздника Йом-кипур накладываются все грехи народа Израилева?

Известно, что ритуал отпущения прочно укоренился в богослужебной жизни эпохи II Храма и считался одним из важнейших – о важности этого дня может засвидетельствовать сама Тора, которая только в этот день предписывает человеку заниматься ничем иным, кроме осмысления своих проступков<sup>5</sup>. Однако, как следует из текста Талмуда<sup>6</sup> и свидетельств о бытовой жизни евреев того времени, сами евреи уже плохо понимали значение приведенных выше строк.

Сведения об Азazеле довольно фрагментарны, помимо Танаха, о них можно узнать из еврейской мистической литературы (Книги Еноха, фрагменты свитков Кумрана, Откровение Авраама и др.). Среди поздних иудейских комментаторов-толкователей о значении ритуала отпущения и восприятии образа Азazеля рассуждал знаменитый иудейский философ и толкователь Маймонид<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Книга Левит, синодальный перевод, 16:1-10.

<sup>4</sup> Книга Левит, английский перевод, 16:1-10.

<sup>5</sup> Книга Левит, синодальный перевод, 16:29..

<sup>6</sup> Вавилонский Талмуд, трактат Беокрот 1702, раздел Йома 41б.

<sup>7</sup> Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. III:46.

Классические этимологии имени Азazel также не дают нам значительных сведений о происхождении образа. Талмудические авторы возводят корень «az» (אז) к корню «гора», переводя «Азazel» как топоним – большая массивная гора в пустыне (куда, согласно им, отсылают козла отпущения)<sup>8</sup>. К топонимическим трактовкам Азazеля также тяготеют и комментаторы, указывающие на перевод имени Азazel как «величественный, могучий», как, например, в словосочетаниях אֱלֵי הָרִי «могучие горы» или אֲרָזֵי הָרִי «могучие кедры»<sup>9</sup>. Так же и мистические тексты, к примеру апокрифическая Книга Еноха, хотя и говорят о взбунтовавшемся ангеле Азazеле, связывают его последующую судьбу с горой: Азazеля запечатывают в пустыне, под массивным камнем (горой), где он покойся до Дня Суда<sup>10</sup>. Таким образом, в иудейской традиции толкования укоренилось топонимическое чтение «Азazеля», в целом обезличивающее этот образ, превращая его в синоним «пустыни».

Гипотеза настоящей статьи, противоположная данной традиции толкования, – прояснить вероятную связь Азazеля с конкретным божеством (или типом божеств), распространенным на Древнем Ближнем Востоке. На нескольких примерах автор хотел бы показать возможную связь Азazеля с божествами иных пантеонов ближневосточного региона и предположить о заимствовании этого образа семитами до строительства I Храма. Прежде всего следует выделить основные характеристики, атрибуты и важнейшие элементы образа Азazеля.

### *Обитание в пустыне – мифологема смерти*

Азazel воспринимается как сверхъестественная сущность пустыни, а возможно, шире, – как сущность чужого, далекого и пустого безжизненного места. Обратившись к ближневосточной мифологеме «пустыни», можно сказать, что Азazel обитает в потустороннем мире, в мире смерти и умирания. В текстах многих народов – шумеров, хурритов, аккадцев – можно наблюдать четкую и крепкую связь пустыни и подземного мира, куда уходят все живые.

Хорошей иллюстрацией могут послужить шумерские таблицы, рассказывающие о богине-хозяйке подземного царства Эрешкигаль.

<sup>8</sup> Йома: трактат / Пер. и коммент. Л. Гдалевич, Э. Эллас. Л. 57–64.

<sup>9</sup> Тора: с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры: В 5 т. М.: Книжники, Лехаим, 2014.

<sup>10</sup> Книга Еноха: Историко-критическое исследование / Русский перевод А.В. Смирнова. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1888.



Ее страна, страна без возврата, т. е. Иракалла, часто обозначается эпитетом Ки Галь (ki. Gal) – «большая земля» или эпитетом Кур (Kur) – «гора». Одновременно в шумерских текстах подобными клинописными знаками обозначаются в целом дикие, небезопасные, необитаемые земли за пределом обитаемого мира [Крамер 1961, с. 76–83].

Брачным подарком Эрешкигаль, богини смерти и преисподней, названа именно гора или персонификация горы – Кур в шумерской поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»:

А Энлиль себе землю забрал, вот когда,  
(en-lil2-le ki ba-an-de6-a-ba)

Когда Эрешкигаль подарком брачным миру подземному подарил, вот когда (eres-ki-gal-la-ra kur-ra saj rig7-bi-ce3 im-ma-ab-rig7-a-ba) [Афанасьева 1979, с. 85]<sup>11</sup>.

Одновременно в шумерских текстах подобными клинописными знаками обозначались в целом дикие, небезопасные, необитаемые земли, усеянные горами, что располагались за пределами обитаемого мира [Katz 2003, p. 64]. Можно также отметить, что для аккадцев, хурритов [Вильхельм 1992, с. 121–123], жителей Элама и иных народностей древнего Ближнего Востока тенденция обозначать мир мертвых словами «гора» или «[большая] земля» также была привычна.

Возможно, подобному мифологическому «консенсусу» поспособствовало распространение клинописных текстов о божествах шумерского пантеона на территориях нешумерских государств (таких как например, Митанни<sup>12</sup>). Вместе с «кочеванием» текстов и сакральных образов кочевали и мифологические ассоциации. В том числе и ассоциация божеств смерти/подземного мира с гористой пустыней.

### *Жертва, дабы умиловать, – божество умирания*

Одно из самых загадочных утверждений библейского текста – это жертва Азazelю. Жертва, которую приносят *навравне* с Богом. Следует подчеркнуть, что к эпохе II Храма вера в единого Бога давно стала обыденной нормой для иудеев. Храмовый иудаизм

<sup>11</sup> Транслитерация клинописных знаков – Оксфордский электронный каталог шумерских текстов.

<sup>12</sup> Табличка, посвященная богу пустыни и смерти Нергалу, рядом с хурритским царем Аталшеном хранится в Лувре, артикул экспоната АО5678.

всегда манифестировал строгий монотеизм, но можно предположить, что традиция позволила ритуалу очищения сохранить этот любопытный элемент – жертва для Азазеля.

Для исследователей истории иудаизма эпохи II Храма упоминание об Азазеле может обозначать несколько вещей. Во-первых, он говорит о плохом понимании священнослужителями того, что именно они делают. Традиция диктовала им производить обряд на Йом-кипур, но историческое значение обряда было утрачено и переосмыслено. Азазель уже не воспринимался отдельной сакральной сущностью и не наделялся какими-либо личными атрибутами. Во-вторых, сам факт того, что евреи приносили в жертву Азазелю козла (если судить по ритуалу), позволяет предполагать, что Азазель когда-то являлся для евреев сакральной сущностью.

Автор предполагает, что сущность эта, связываемая с пустыней и подземным миром, имела в основном негативные характеристики. Можно предположить, что изначально жертва Азазелю преподносилась в дар не с целью воспеть, попросить милости или очистить народ, а с целью *задабрить*. Стоит отметить, что почти каждое божество политеистического пантеона нуждается в обряде задабривания. Ритуалы прославления, соития с божеством, даже поругания божества представляют обыденность в мире политеизма. Связь Азазеля с задабриванием и сохранение именно этого мотива в иудейской традиции может поведать исследователю об общем характере и образе божества/сущности «Азазель».

По мнению автора, Азазель может быть сопоставлен с шумерским богом смерти, чумы, войны и гибели Нергалом. В шумеро-аккадских таблицах можно найти молитвы, магические заговоры и ритуалы, которые направлены именно на задабривание Нергала как божества пустыни [Надилов 2009, с. 155]. Иногда в таблицах упоминаются жертвы и возлияния в честь Нергала, дабы предотвратить песчаные ветры, болезни (которые тоже часто идут из пустыни), непогоду и засухи. Именно фигура Нергала может помочь в реконструкции «первичных» характеристик и функций Азазеля.

Хотя начиная с эпохи царя Навуходоносора I Нергал становится наравне с синкретичными ему образами Эрры и Лугальгирры богом войны<sup>13</sup> [Вавилина 2015], по-видимому, изначально его «умерщвляющие» способности связывались именно с *пустыней*. Нергала называют «милосердным богом»<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Britannica. Nergal Mesopotamia Deity. URL: <https://www.britannica.com/topic/Nergal-Mesopotamian-deity> (дата обращения 28.08.2022).

<sup>14</sup> Ассирио-Вавилонский эпос / Пер. с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко; изд. подгот. В.В. Емельянов. СПб.; Наука. Литературные памятники, 2007. С. 134: «Молитва и воздаяние рук к Нергалу» III.

и «очистителем»<sup>15</sup>, но по характеру табличек нетрудно понять, что это лишь очередная попытка умиловить пустыню. В то время, как супруга Нергала Эрешкигаль символизирует послесмертие, как материнское лоно или определенное загробное место (Иркалла), сам Нергал представляет собой *процесс* умирания.

Стоит заметить, что ближневосточная сакральная и фольклорная традиции богаты на образы пустынных «демонов». Нередко появляющиеся во многих культурах «лили» также представляются духами пустыни, хотя и ночными. Бегающие и вопящие, они наводят ужас на людей, приносят болезни и крадут детей [Bill 2014, pp. 229–247]. Автору, однако, представляется, что, несмотря на сходство, генетически лили не совсем тождественны сакральным сущностям вроде Азазеля, Нергала, Лугальгирры, Мота, Сэта и т. д. Лили воспринимаются скорее как зловередные духи, которые опасны, но тем не менее не достойны поклонения или задабривания. Их просто боятся и стараются прогнать, но жертв им не приносят, к ним не возводят молитв, для них не тянут жребий.

Ближневосточная культурная традиция тяготеет к тому, чтобы воспринимать пустыню как плоскость, обладающую хтоническим измерением. О том могут свидетельствовать разнообразные ближневосточные обряды отправки зверей на праздники именно в *пустыню*. Эблаитские таблицы повествуют об очень схожем с библейским ритуалом отчуждения козы в пустыню («*козу с серебряным браслетом в сторону пустыни Алии отпускаем*»). Хетто-хурритский обряд очищения дома демонстрирует отчуждение животных также в пустыню: «*отпускаем одного быка для короля, но одну корову, овцу, козу для королевы – в качестве отосланных [в пустыню]*» [Darshan 2020].

### *Горы – символ Бога*

Горы и горные массивы в ближневосточном регионе всегда воспринимались как символ божества, олицетворение его мощи и силы. Горы являлись образами плодородия, поскольку именно горные потоки весной орошали сухие почвы. В культурных традициях Шумера и Аккада горы были персонификацией сил Нинхурсаг, «Владычицы [священной] горы/горных хребтов», а для хеттов [Генри 1987, иконография хеттских богов, с. 127–128] и хурритов горы представлялись неотъемлемым атрибутом любого бога – иконография показывает нам богов, *почти всегда* стоящих на *горах*

<sup>15</sup> Там же. С. 166: «Шурпу, вторая таблица».

(например, изображения Тешуба). Из Танаха мы узнаем, что для семитов также было нормой совершать ритуальные действия на холмах или горах. Многочисленные рассказы об Ашерах и Ваалах повествуют о том, что жертвенники или деревянные столбы зачастую устанавливают на возвышенностях<sup>16</sup>.

Отмечая выше связь Азазеля с горой, принесение козла в жертву именно в горах позволяет предположить, вкупе со всем выше-сказанным, о том, что Азазель являлся в какой-то момент истории иудеев именно *божеством*, а не просто духом места, фольклорным персонажем вроде лили. Автор также предполагает, что факт того, что до периода II Храма само слово «Азазель» дожило как упоминание отдельной сущности, говорит о том, что Азазель изначально являлся отдельным богом, а не ипостасью, атрибутом Яхве. В противном случае мы имели бы больше информации об Азазеле, а не столь фрагментарные упоминания. В то же время атрибуты и характеристики Яхве, хотя часто и переходят уже в мистические тексты как маргинальные, тем не менее полностью не исчезают. К примеру, можно указать на Шехину, которая хорошо известна по ряду текстов и о роли которой мы имеем хорошее представление [Патай 2005, с. 9–108, 161–169, 215–237, 314–319].

Отрывочный, но яркий образ Азазеля в Танахе и мистической литературе наталкивает на мысль о том, что этот образ вписывается в общий мейнстрим культурного региона Плодородного Полумесяца. Но является ли фигура Азазеля аутентично семитской, хотя и соответствующей общему ближневосточному типу бога пустыни или заимствованной?

### *Азазель – «Пустынный» бог*

Если у Яхве уже в самых ранних источниках были свои пустынные атрибуты и он уже был господином ветра и ветра пустынь, то наличие еще одного *своего* «пустынного» бога, такого как Азазель, было бы излишним. Можно предположить, что изначально Азазель являлся «чужим» и «далеким» богом пустыни, обитавшим в самых опасных и непригодных для жизни местах. Об этом может свидетельствовать одна из этимологий его имени, которая толкует корень слова как «удаляющийся» (*azala*).

Возможно, Азазель не столь далеко отстоит от Нергала или Лугальгирры, которые могли быть его непосредственными прообразами. Семиты контактировали с шумероязычным населением Ближнего Востока довольно плотно. Можно допустить, что

<sup>16</sup> Иеремия, 2:20.

поклонение Азazelю – далекому, чужому и, скорее всего, жуткому – могло быть поклонением богу более сильных соседей, которому стоило задабривать «на всякий случай».

В то же время заимствование образа Азazеля могло происходить и не через прямое поклонение чужому богу. Возможно, за неимением четкой фигуры бога пустыни и бога смерти в какой-то момент своей истории евреи переняли подобную фигуру у своих соседей. Автор хотел бы повторить, что Яхве, по его мнению, более связан со стихией ветра и плодородия, нежели непосредственно смерти и пустыни.

Политика Храма по устранению любых других божеств и централизации культа на протяжении всей истории иудеев приводила к тому, что старые боги евреев существовали на грани маргинального и полузабытого [Патай 2005, с. 5–19, 299–307]. Миндальные Ашеры хорошо демонстрируют нам процесс борьбы храмовых элит и политиков с местными культами довольно разнообразного семитского пантеона. Можно предположить, что и Азazelь был в итоге утрачен из-за подобных религиозных реформ. Отчего тогда мы столь многое можем узнать о тех же Ашерах? Но столь мало об Азазеле?

Возможно, такая избирательность связана с тем, что образ уже упомянутой богини-матери Ашеры был более необходим людям и хуже «изгонялся» из общественного сознания. Яхве занимал нишу Бога-отца, подателя плодородия, выражал мужскую энергию и силу. Обществу важно было удовлетворить потребность в полярном женском, материнском божестве. Азazelь же, как мужской персонаж, был не столь необходим, так как мужская фигура Яхве удовлетворяла «маскулинные потребности».

Также можно объяснить «утрату» образа Азazеля тем, что бог пустыни постепенно стал менее важен для *оседлого* населения, нежели Бог Плодородия и Отец Израиля. Если в шумерской традиции Нергал играл роль не только одной лишь пустыни, но и одновременно был Богом Войны и Супругом Богини Смерти, то Азazelь, по-видимому, обладал какими-то «пустынными функциями», которые постепенно перестали так пугать. Постепенный рост технологий и развитие систем орошения позволяли переживать засухи, а городские условия обеспечивали постоянный доступ к пресной воде.

Наконец, если допускать, что Азazelь был изначально еще и «чужим» богом, то и постепенный уход с исторической арены иноязычного населения Ближнего Востока тоже мог играть свою роль. Нергал в какой-то момент исторического времени перестал быть нужен наследникам Шумера, так и местная его разновидность могла перестать быть нужной и семитам.

\* \* \*

Подводя итог анализу образа Азазеля, хотелось бы выстроить следующую возможную *последовательность развития его образа*.

1. Изначально Азазель мог мыслиться богом пустыни, возможно даже богом чужого пантеона или мифологическим типажом, характерным для мышления жителей долины Плодородного Полумесяца.

2. Азазель являлся персонификацией пустыни как места смерти, приносящего кончину, голод, болезни, возможно, он был по образу сходен или генетически связан с образами таких шумерских богов пустыни и умирания, как Нергал, Лугальгирра и более поздний Эрра, Мот [Cassuto 1962, с. 78], хурритский бог ямы [Вильгельм 1992, с. 121–123] и др.

3. В ходе постепенных реформ Храма и политических перипетий образ Азазеля начал вытесняться всеобщим монотеистическим образом Яхве, и данный процесс «стирания» Азазеля проходил весьма удачно (в отличие от процесса «стирания», скажем, Ашеры или Ваала).

4. В конце концов от образа и фигуры Азазеля остались лишь упоминания в библейском тексте мистической традиции иудаизма.

Открытым можно оставить вопрос о том, почему образ Азазеля все-таки сохранился и имел столь большое значение в один из самых сакральных праздников для евреев – Йом-кипур. Если исходить из гипотезы о чужеземном и устрашающем образе Азазеля, именно переживание *страха перед неясным и чужим*, связанное с его фигурой, помогло его образу так долго сохраняться в общественном сознании. Кроме того, можно говорить не только об эмоциях *страха*, но и о чувстве *почтения*. Пустыня, хотя и являлась местом смерти и владений чужих существ, была близкой в физическом плане для евреев. Им приходилось блуждать по ней, селиться в пустыне или около, проводить ритуалы и справлять праздники среди пустошей. Страх перед умиранием сопрягался с почтением и принятием неизбежной близости пустыни.

Пустыня представляется силой куда большей, чем сами люди, и максимально людям инаковой. Ее хозяева не были богом или богами народа Израиля. Нельзя сказать, что они были величественнее или сильнее родному Израилю богу, но сущности пустыни, сама пустыня была прежде всего *другой*.

Даже при подчеркнутой еще в Танахе разности природ человека и Яхве, свой Бог кажется ближе и безопаснее, чем нечто далекое и неясное. Яхве наказывал и миловал свою «жену» – избранный народ. По сути, между ним и иудеями был заключен священный брак, поэтому Яхве был мужем народа, защитником семьи. А вот что оставалось ждать от пустыни и ее Владыки – оставалось загадкой.

Со времени утверждения монотеизма хозяином пустыни уже не мог мыслиться кто-либо иной, кроме Единого Сущего Божества иудеев. По такой богословской логике, Яхве должен был бы вобрать в себя все функции, атрибуты и персоналии Азazelя, как бога пустыни, но, видимо, в таком случае образ Яхве становился настолько громоздким и неудобным, что было легче оставить Азazelя в традиции, пусть и в качестве всего лишь упоминания.

Подобная логика прежде всего влияет на культ и на трансформацию культа. Если изначально Азazelь был отдельным пустынным хозяином, заимствованным и важным элементом мифологического сознания, то постепенно он сохранил лишь одну из характеристик культового персонажа – коммуникационную функцию. Он являлся тем «мостом», что сводил воедино два пространства – сакральную пустыню и города народа Израиля. Хотя характеристики божества были утеряны, его генетическая принадлежность к тем или иным народам, непосредственные ритуалы (кроме, видимо, ритуала отпущения), иконография и, наконец, сам факт того, что коммуникативная функция так долго сохранялась в иудейской традиции – указывают на существование в ее далеком прошлом культа Азazelя.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

### *Литература*

---

- Афанасьева 1979 – *Афанасьева В.* Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. М.: Наука, 1979. 219 с.
- Вавилина 2015 – *Вавилина Д.* Вавилонская поэма о боге чумы Эрре: проблема датировки и установления исторического контекста // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2015. № 1. С. 63–72.
- Вильхельм 1992 – *Вильхельм Г.* Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. Москва: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1992. 160 с.



- Генри 1987 – *Генри О.* Хетты. Москва: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1987. 240 с.
- Надилов 2009 – *Надилов И.* Эзотерический и экзотерический аспект семитского klb. Санкт-Петербург: Институт Восточных рукописей. URL: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV\\_2009\\_1-10\\_10\\_nadirov.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2009_1-10_10_nadirov.pdf) (дата обращения 26. 07. 22).
- Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская Богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 384 с.
- Bill 2014 – *Bill T., Erikson N., Walton J.* Demons in Mesopotamia and Israel. Exploring the category of non-divine but supernatural entities // *Windows to the Ancient world of the Hebrew Bible. Essays in honor of Samuel Greengus.* Pennsylvania: Pan State University Press, 2014. P. 229–246.
- Cassuto 1962 – *Cassuto U.* Baal and Mot in the Ugaritic Texts. Jerusalem: Israel Exploration Society, Vol. 12, 192. P. 77–86.
- Darshan 2020 – *Darshan A.* The Scapegoat ritual and its Ancient Near Eastern parallels. URL: <https://www.thetorah.com/article/the-scapegoat-ritual-and-its-ancient-near-eastern-parallels> (дата обращения 25.07.2022).
- Katz 2003 – *Katz D.* The image of the netherworld on Sumerian sources. Michigan: CDL Press, 2003. XX+480 p.
- Kramer 1961 – *Kramer S.* Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Гарпьер & Brothers, New York 1961, 130. P. 76–83.

## References

---

- Afanasieva, V. (1979), *Gilgamesh i Ehnkidu. Ehpicheskie obrazy v iskusstve* [Gilgamesh and Enkidu. Epic images in Art], Nauka, Moscow, Russia.
- Bill, T. (2014), “Demons in Mesopotamia and Israel. Exploring the category of non-divine but supernatural entities”, in *Windows to the Ancient world of the Hebrew Bible. Essays in honor of Samuel Greengus*, Pan State University, Pennsylvania, USA, pp. 229–246.
- Cassuto, C. (1962), Baal and mot in the Ugaritic texts, *Israel Exploration Society*, Jerusalem, vol. 12, pp. 77–86.
- Hunry, O. (1987), *Khetty* [The hittes]. Nauka The main publishing house of Oriental Literature, Moscow, Russia.
- Katz, D. (2003), The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources. CDL Press, Michigan.
- Kramer, S. (1961), Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Harper & Brothers, New-York 1961, 130. pp. 76-83.
- Nadirov, I. (2009), Esoteric and exoteric aspects of the Semitic klb. St. Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts. URL: [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV\\_2009\\_1-10\\_10\\_nadirov.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2009_1-10_10_nadirov.pdf) (Accessed 25 Jul. 2022).



- Patai R. (2005), *Iudeiskaya boginya* [The Hebrew Goddess], U-Factoria, Ekaterinburg, Russia.
- Ayaly-Darshan (2020), The Scapegoat ritual and its Ancient Near Eastern parallels. URL: <https://www.thetorah.com/article/the-scapegoat-ritual-and-its-ancient-near-eastern-parallels> (Accessed 25 Jul. 2022).
- Vavilina, D. (2015), “Babylonian poem about the Plague God Erra. The problem of dating and establishing historical context”, *Bulletin of St. Petersburg University. Oriental and African Studies*, no. 1, pp. 63–72.
- Wilhelm, G. (1992), *Drevnii narod Khurrity* [The ancient people of the Hurrians. Essays on history and culture] © Nauka, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

Анна В. Портнова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; nowseeekaa@yandex.ru

### *Information about the author*

Anna V. Portnova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaja Sq., Moscow, 125047, Russia; nowseeekaa@yandex.ru

## Мессианизм в текстах Вальтера Бенямина и Жака Деррида

Роман Г. Статников

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, statnikov123@gmail.com*

*Аннотация.* Секулярный мессианизм, находящийся в центре рассматриваемой в данной статье проблематики, не является консистентной религиозной или философской традицией. Однако, даже не имея последовательной философской генеалогии и порывая с религиозной традицией, «слабый» мессианизм можно считать единым дискурсом, который, сохраняя собственную гетерогенность, объединяет авторов, принадлежащих к гетерогенным философским или религиозным традициям. С помощью концептуального аппарата, разработанного Мишелем Фуко, Джудит Батлер и Джорджо Агамбенем, и элементов АСТ в ее варианте, разрабатываемом Бруно Латуром, в статье рассматриваются «мессианские» тексты Вальтера Бенямина и поздние тексты Жака Деррида, в которых он обращается к «мессианской» проблематике. Ядром мессианского дискурса является критика позитивного эксклюзивистского культа как системы власти и конструирование на основании критического дискурса о культе – негативного инклюзивистского культа. Кроме того, в статье ставится вопрос о роли техники в деконструкции позитивного культа присутствия и конструировании негативного культа. В результате деконструкции субъект-ориентированных метафизик, против которых направлен дискурс «слабого» мессианизма, нововременная линейная темпоральность ассиметричной онтологии сменяется мессианским временем симметричной в онто-эпистемологическом отношении хонтологии (*hontologie*). В ситуации хонтологии оказывается невозможным существование экономики насилия, основанной на исключении и системном производстве насилия в отношении исключенных.

*Ключевые слова:* культ, мессианское время, капитализм, мессианизм, вина, событие, темпоральность, слабая мессианская сила, хонтология, диспозитив.

*Для цитирования:* Статников Р.Г. Мессианизм в текстах Вальтера Бенямина и Жака Деррида // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 4. С. 58–73. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-58-73

## Messianism in the texts of Walter Benjamin and Jacques Derrida

Roman G. Statnikov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, statnikov123@gmail.com*

*Abstract.* Secular messianism, placed in the center of the article's topic, isn't a consistent religious or philosophical tradition. However, though it doesn't have a consistent philosophical genealogy, and tears ties with religious tradition, "weak" messianism could be considered as a unite discourse, which unites authors of heterogenous philosophical and religious traditions. At the core of the messianic discourse, placed in the article's focus, lies the critic of a positive exclusivist cult as a system of power, and construction of a negative cult on a basis of a critical discourse. In the article with the help of conceptual apparatus, developed by Michele Foucault, Judith Butler, Giorgio Agamben, and Bruno Latour's version ANT's elements, Walter Benjamin's "messianic" texts and Jacques Derrida later texts, in which he turns to "messianic" problematic, are discussed. As a result of the deconstruction of a subject-oriented metaphysics, against which stands "weak" messianism's discourse, modern linear temporality of an assymmetric ontology changes into messianic time of an onto-epistemologically symmetric hauntology (hontology). In hauntology there is no room for economy of violence, based on the practice of exclusion and systemic production of violence upon those who are excluded.

*Keywords:* cult, messianic time, capitalism, messianism, guilt, event, temporality, weak messianic power, hauntology, dispositif

*For citation:* Statnikov, R.G. (2022), "Messianism in the texts of Walter Benjamin and Jacques Derrida", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 58–73, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-58-73

Позитивный культ можно считать ядром ассиметричной социальной реальности, онтологии, в основании которой лежит трансценденция, онто-эпистемологический разрыв [Латур 2006, с. 165]. Это метафизический конструкт, осуществляющий управление телами и формирующий субъективности. Основанием такой ассиметричной системы является исключение, или точнее – сакрализация [Chiesa 2016, р. 72], делающая возможным структурную ассиметрию культа как системы социальной организации. Культ, однако, даже объемля и формируя социальную реальность и не оставляя места для внешних относительно себя элементов [Malabou 2005, р. 4], остается деконструируемым, даже несмотря

на то что *враг*<sup>1</sup> не репрезентирован в единственно существующей социальной реальности, оказываясь в положении, сходном с положением маргинализированных и исключенных тотальной онтологией культа субъектов, в действительности *не существует*, он сохраняет *мессианскую* надежду. Этот мессианизм с помощью деконструкции позитивного культа формирует негативный культ как деконструированную онтологию культа – хонтологию<sup>2</sup> культа, сохраняющую структуру позитивного культа, но лишаящую его порядка исключения, устанавливаемого с помощью императива присутствия, предъявляемого к каждому субъекту, включенному в позитивную онтологию культа. Такая онтология без присутствия, онтология без трансценденции, т. е. симметричная и непрерывная социальная онтология [Латур 2006, с. 165], оказывается не способна к дальнейшему исключению и производству насилия в отношении нерепрезентируемых, к производству исключенных тел. К этой проблеме в своих мессианских текстах обращаются Вальтер Беньямин и непрямой наследник его мессианского дискурса Жак Деррида, переводящий мессианизм Беньямина на деконструктивистско-феноменологический язык<sup>3</sup>.

Для рассмотрения проблемы *культа* в текстах Вальтера Беньямина и Жака Деррида, одного из «преемников» Беньямина в дискурсе о *мессианизме*<sup>4</sup>, как мне представляется, релевантным решением будет обращение к теоретическим разработкам Мишеля Фуко, сделанным им в лекциях 1970–1971 гг. [Тирконнен 2015 с. 325–335]. Кроме того, имеет смысл привлечь несколько более поздний концепт «пасторской власти», разработанный Фуко в лекциях 1973–1974 гг., для рассмотрения контакта *субъекта* с *культом*, а также его символического рождения, происходящего в результате этого контакта. Фукианские оптики также следует дополнить теоретическими разработками Джудит Батлер, прежде всего из ее работы, посвященной теории производства субъективности

<sup>1</sup> Беньямин В. О понятии истории / Пер. С. Ромашко // Учение о подоби: Медиаэстетические произведения: Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова, И. Чубарова; филологический ред. переводов А.В. Белобратов; ред. Я. Охонько; сост. и авт. послесл. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ, 2012. С. 240.

<sup>2</sup> Деррида Ж. Призраки Маркса: Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Пер. Б. Скуратова. М.: Logos-altera, Eccehomo, 2006. С. 79.

<sup>3</sup> Деррида Ж. Маркс & Сыновья / Пер. Д. Новикова. М.: Logos-altera, Eccehomo, 2006. С. 74.

<sup>4</sup> Там же. С. 72–74.

(‘субъекции’) и «психике власти» [Жеребкин 2002, с. 10–14]. Кроме того, важным для дальнейшего рассмотрения данной проблематики представляется концепт *диспозитива* как дискурсивной структуры социальной реальности, конструирующей субъекта, Агамбен дает консистентное определение *диспозитива*, резюмируя теоретические разработки Фуко:

Это гетерогенный ансамбль, одинаковым образом виртуально включающий в себя все, лингвистическое и не лингвистическое: курсы, институты, здания, законы, полицейские меры, философские утверждения и т. д. Сам по себе диспозитив является сетью, образующейся между этими элементами [Агамбен 2012, с. 15].

Важными для рассмотрения деконструкции ассиметричной социальной онтологии представляются теоретические разработки Бруно Латура. Латур критикует Деррида за редукционистскую позицию относительно властных отношений как основания социальной онтологии [Латур 2006, с. 65–66], однако модель, предлагаемая Латуром, в действительности также основывается на данном типе отношений между актантами или квази-объектами/субъектами [Wolfendale 2014, pp. 163–169].

Понимание культа Беньямином можно обнаружить в его раннем неоконченном эссе «Капитализм как религия». Из немногочисленных сохранившихся и законченных фрагментов эссе очевидно, что *капитализм* понимается Беньямином не только как экономическая система, но и как социальный диспозитив. Также Беньямин в своем рассуждении о капиталистическом культе обращается к Ницше и Фрейд. К теоретическим разработкам Фрейда Беньямин относится антагонистически, поскольку полагает, что фрейдовская психоаналитическая теория в структурном отношении отражает собой диспозитив капиталистического культа<sup>5</sup>. В свою очередь, у Ницше, на которого Беньямин, напротив, опирается, генезис нечистой совести или вины происходит благодаря обращению воли на себя, что также становится причиной формирования нечистой совести субъекта [Батлер 2002, с. 31].

Петар Боянич в своем текстологическом исследовании *мессианских* текстов Беньямина убедительно показывает, что в «(Тезисах) О Понятии Истории» обнаруживается гетерогенность нарративов в различных частях этого эссе [Боянич 2018а, с. 203]. Можно предполагать, что перед нами вполне консистентный нарратив о мессианизме, складывавшийся на протяжении почти 20 лет, начиная

---

<sup>5</sup> Беньямин В. Капитализм как религия / Пер. А. Пензина // Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 100.

с 1921 г., когда Бенямин, по-видимому, хотя о датировке ведутся споры, пишет «К критике насилия» [Jacobson 2003, р. 23], и заканчивая 1940 г. – подготовкой «(Тезисов) О понятии истории».

### *Мессианское событие и вина*

Если попытаться дать консистентное определение *мессианизма* Бенямина как суммы *мессианского* регистра его мысли, то прежде всего следует сказать следующее: мессианское – это способ борьбы с темпоральными режимами (и/ли социальными, и/ли культурными диспозитивами), производящими *виновного субъекта*. Подобной трактовки придерживается, например, Джудит Батлер [Батлер 2017, с. 6], чье представление о производстве субъекта, вероятно, вдохновлено *герменевтическим производством субъекта* у Фуко [Newman 2018, р. 119]).

В мистическом по духу, как полагает Шолем [Jacobson 2003, р. 298], «Фрагменте» Бенямин настаивает на внеисторичности *мессианского события*, поскольку событие прерывает актуальный порядок темпоральности и конституирует новый [Филиппов 2006, с. 106–108]). Профанный порядок, согласно Бенямину это темпоральный порядок человеческой истории. Этот порядок определяется им как история симбиотического существования человека и властных структур исключаящего / фильтрующего трансцендентального разума; он определяется им как «*шквальный ветер*»<sup>6</sup>, который насильственно сшивает гетерогенные темпоральности в порядке исключения<sup>7</sup>. Можно предположить, что представление о «ветре истории» является инвариантом кантовского разума, поскольку Бенямин находился под сильным влиянием кантовских «Критик» [Павлов 2005, с. 14], так как следы кантианских оптик прослеживаются в его поздних текстах о *философии опыта* [Павлов 2005, с. 26–28].

Важным для понимания мессианизма Бенямина является вводимый им концепт вины [*schuld*]. Этот концепт в значительной степени фундирован в ницшеанском понимании вины (второе размышление «К генеалогии морали»<sup>8</sup>). Кроме того, экономическое

<sup>6</sup> Бенямин В. О понятии истории / Пер. С. Ромашко // Там же. С. 242.

<sup>7</sup> Там же. С. 246.

<sup>8</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. К. Свасьяна // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 5: «По ту сторону добра и зла». «К генеалогии морали». «Случай “Вагнер”» / Пер. с нем. Н.Н. Полилова, К.А. Свасьяна. 2012. С. 273–315.

понимание исповеди также, по всей видимости, заимствуется им у Ницше [Newman 2018, p. 138]. Исповедь – это момент сопряжения человека-животного с властным диспозитивом [Агамбен 2012, с. 32] и его рождения как *субъекта* символического и правового<sup>9</sup> порядка. Фуко замечает, что субъект оказывается виновен уже в момент своего рождения как субъекта [Фуко 2011, с. 246–247], поскольку субъекция происходит в момент обнаружения субъектом вины в самом себе. Как следствие, насилие в его отношении («мифическое насилие»<sup>10</sup>, как его понимает Беньямин) оказывается легитимным, поскольку при попытке самооправдания субъект всякий раз будет наткнуться на каузальную цепочку вины, замыкающуюся на нем.

Джудит Батлер в своей работе о Беньямине связывает концепт мессианского с проблематикой вины. Она дает консистентное в известной степени (как справедливо отмечает Батлер – «У Беньямина нет единой доктрины мессианского» [Батлер 2017, с. 6]) определение мессианского: «...мессианское – это контрдогматическая попытка покончить с темпоральными режимами, которые производят вину, повиновение, продолжают легальное насилие и скрывают историю угнетенных» [Батлер 2017, с. 6]. *Мессианское событие*, подводящее итог под человеческой историей, производит смычку двух темпоральностей – профанной (т. е. исторической и политической) и мессианской (теологической и внеисторической). Оно размыкает диалектику правоустанавливающего и правоподдерживающего насилия. Кроме того, Беньямин различает два дискурса насилия – мессианский и имманентный экономике насилия [Hägglund 2008, pp. 169–170], производяство и циркуляция насилия в которой обеспечиваются призрачностью его объектов<sup>11</sup> [Butler 2004, pp. 33–34], квазимессианский, или псевдомессианский, дискурсы – Сореля<sup>12</sup> или Кораха<sup>13</sup>, последний рассматривается Беньямином как псевдомессианская фигура, не производящая мессианское событие и оказывающаяся замкнутой в критикуемом Беньямином порядке диалектики правоустанавливающего и правоподдерживающего насилия [Боянич 2018b, с. 196–203]). Послед-

---

<sup>9</sup> Derrida J. Force of law. The mystical foundation of authority // Deconstruction and the possibility of justice / Ed. by D. Gray Carlson, D. Cornell, M. Rosenfeld. Routledge, 1992. P. 56 – 57.

<sup>10</sup> Беньямин В. К критике насилия / Пер. И. Чубарова // Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 86–91.

<sup>11</sup> Деррида Ж. Призраки Маркса... С. 68–69.

<sup>12</sup> Беньямин В. К критике насилия / Пер. И. Чубарова // Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 83–85.

<sup>13</sup> Там же. С. 90–91.

нее лишь воспроизводит репрессивный, как полагает Беньямин, порядок отчужденного *закона*, а не интериорной *заповеди*<sup>14</sup>, понимаемой как возможность, а не как требование.

По всей видимости, прогрессом Беньямин называет прежде всего эксклюзивистский исторический нарратив *противника* [*gegner*] и *партнера по игре* [*schachspieler*], который, как утверждает Беньямин, в случае победы «не пожалеет и *мертвых*» (что следует понимать как историю или прошлое в широком смысле, которое *мессия* также предполагает *спасти* [Боянич 2018а, с. 212]<sup>15</sup>, поэтому *прогресс* здесь следует понимать как инвариант наименования *врага* и его диспозитивов. Представляется, что Беньямин не имел надежды на победу (в *мессианском* смысле) современных ему левых (секулярных и/или религиозных (сионистских или христианских)) сил, разочарование Беньямина в современной радикальной политике отражено в критике социал-демократов, которую можно увидеть в «Тезисах»<sup>16</sup>.

### *Сообщество как негативный культ*

Культом, или точнее негативным культом в контексте мессианских текстов Деррида можно считать Сообщество. Сам концепт «Сообщества» у Деррида представляется проблематичным. Так, Капуто замечает, что создание Сообщества означает построение совместной (*com*) обороны (*munis*) [Caputo 1997b, pp. 107–108], однако ясно, что Деррида отторгает эксклюзивистский и квазимилитарный характер Сообщества в его ортодоксальном понимании. Согласно Деррида, образование Сообщества происходит с целью исключения Другого и удержания его за пределами этого сообщества, что очевидным образом не соответствует ни букве, ни духу мессианского проекта Деконструкции – как открытости Другому или Событию как Другому [Caputo 1997b, pp. 106–109]). Поэтому дерридианское Сообщество, негативное сообщество можно назвать Сообществом без [*sans*] Сообщества. Такое Сообщество не предполагает гомогенности и в полном смысле имманентности, которая, как замечает Нанси, может быть достигнута только в имманентном единстве смерти: «...политические или коллективные предприятия

<sup>14</sup> Там же. С. 92.

<sup>15</sup> Беньямин В. О понятии истории / Пер. С. Ромашко // Там же. С. 240.

<sup>16</sup> Там же. С. 31–32; см. также: Бланшо М. Читать Маркса / Пер. С. Дорошенко, Е. Белорусец, Е. Вогман // Prostory. 13.03.2017. URL: <https://prostory.net.ua/ua/krytyka/157-chitat-marxa> (дата обращения 13.05.22).



с доминированием желания абсолютной имманентности в качестве истины содержат истину смерти. Соединяющий синтез не содержит иной логики, нежели логика самоубийства сообщества, сообщаясь с имманентностью» [Нанси 2011, с. 40]. Описанный Нанси социальный механизм имеет гомогенизирующий аутоиммунный характер, которому Деррида противопоставляет принципиальную гетерогенность призрачности. Целью такого Сообщества без Сообщества является как раз не допустить замыкание онтологии и сохранение открытости к Другому как открытости к Событию.

Желаемый Деррида тип сообщества соответствует его оригинальному пониманию мессианского события. Сами Хатиб фиксирует расхождение «мессианской» мысли Беньямина и Деррида относительно темпорального режима мессианского или мессианского [messianicite]:

Для Деррида, невозможное место мессианского просвета – это место призрачности/призрачного [spectrality], Беньямин ищет способ преодолеть, аннигилировать призрачную [spectral] темпоральность пребывающего Мессии, не присваивая его опустевшее место, мессианское ничто. Поскольку мы не знаем точно, где и как появится мессианский просвет, мы движемся в противоположном мессианскому направлении, которое является, как отмечает Беньямин в своем раннем Теолого-политическом фрагменте, не чем иным, как идеей счастья. Коллективное стремление человечества к счастью парадоксально приближает приход Мессианского царства. И именно это телеологическое движение прерывает себя в счастье, счастливой случайности [Khatib 2013].

К мессианской проблематике Деррида обращается прежде всего в «Призраках Маркса». В текстах Маркса, трактуемых Деррида как призрачное (нестираемое) наследие, Деррида обнаруживает мессианский след, след, который не может быть стерт<sup>17</sup>, который, однако, следует актуализировать, деконструировав его, выведя его за пределы авраамического мессианства<sup>18</sup>. Деррида настаивает на крайне функционалистской и антиперсоналистской сущности мессианского, он, кроме того, порывает с авраамическим эсхатологическим мессианством – именно здесь, по его мнению, проходит различие между «мессианством» и «мессианским», Деррида очищает горизонт мессианского ожидания от фигуры (пусть и не персонализированной) мессии, сохраняя лишь структуру мессианского опыта ожидания. Мессианское ожидание у Деррида приобретает черты

<sup>17</sup> Деррида Ж. Призраки Маркса... С. 170.

<sup>18</sup> Там же. С. 234–236.

невыразимого, не символизируемого, не репрезентируемого ожидания контингентного события.

Рассуждая о гетерогенности наследия в «Призраках Маркса», Деррида обращается к текстам Мориса Бланшо, в частности к его статье о гетерогенных регистрах в *речи* Маркса<sup>19</sup>. Бланшо предлагает модель времени, или темпоральный режим, характеризующий Капуто как не-гуссералианский, т. е. не имеющий ни проектируемого или ожидаемого будущего (протенции), ни воспоминания о прошлом (ретенции), темпоральный режим исключенного времени – мессианское время [Caputo 1997a, pp. 77–87] (Бланшо тут следует тому же принципу мышления о времени, что и Деррида, принимая попытку помыслить время в категориях пространства, или точнее – как пространство [Sjöstrand 2021, pp. 71–78]). Такой режим предполагает, однако, возможность *события*, мессианского события, прошивающего исключенное мессианское время, приходя из ниоткуда.

Именно такой темпоральный режим соответствует описанному выше сообществу без [sans] сообщества, или гетерогенному сообществу. Это режим мессианской темпоральности напряженного ожидания без [sans] ожидания в ситуации отсутствия прогнозируемого будущего (протенции). Согласно, Деррида лишь в «*калитку*»<sup>20</sup> момента такого исключенного времени может войти мессия (мессианское событие, событие революции и справедливости).

### Мессианизм техники

Протезы<sup>21</sup> играют ключевую роль в мессианских идеях как Бенъямина<sup>22</sup> [Gangle 2009, pp. 29–32], так и Деррида [Sjöstrand 2021, pp. 78–83]. В материальный субстрат их техно-научной инфраструктуры укоренена «призрачность» [Мазин 2010, с. 233]. Призрак в своем (не)существовании зависит от технических аппара-

<sup>19</sup> Там же. С. 31–32; см. также: Бланшо М. Читать Маркса / Пер. С. Дорошенко, Е. Белорусец, Е. Вогман // Prostory. 13.03.2017. URL: <https://prostory.net.ua/ua/krytyka/157-chitat-marxa> (дата обращения 13.05.22).

<sup>20</sup> Бенъямин В. О понятии истории / Пер. С. Ромашко // Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. С. 250.

<sup>21</sup> Деррида Ж. Тварь и суверен (окончание) // Синий диван. № 14. М.: Три квадрата, 2009. С. 110.

<sup>22</sup> Бенъямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Пер. С. Ромашко // Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. С. 194–195.

тов, очевидно имеющих онтическую природу, материя (как и дух) вытесняет призрачное (не)существование, но именно поэтому он возвращается [re-venir], оказывается способным к возвращению [revenant]. Деррида, по всей видимости, деконструируя онтологический порядок присутствия, который он обнаруживает в том числе в марксистской онтологии<sup>23</sup>, лишает порядок *присутствия* привилегированного статуса, отводя ключевую роль в 'ослаблении' онтологии – технике. Предложенная Деррида «хонтология» как деконструированная онтология в структурном отношении воспроизводит метафизическое удвоение [Malabou 2015, pp. 38–43], становясь имманентной метафизической структурой, воспроизводя разрушенный (де(кон)струированный) диспозитив *культа*.

Техника лишает 'присутствие' привилегированного статуса (ауры<sup>24</sup>) естественного онтологического порядка. Техника, способная (вос)производить дискурсивные структуры (теле-технология)<sup>25</sup>, рассинхронизирует темпоральный режим присутствия, делая невозможными самотождественность и синхроничность порядка присутствия. Рассинхронизация темпорального режима присутствия дестабилизирует соотношение между онтологическими порядками – присутствия и не-присутствия, делая их горизонтальными и создавая ситуацию мессианского времени. Ситуация онтологии без присутствия (хонтологии) изменяет режим темпоральности, создает режим не-гуссерлианского времени [Caputo 1997a, pp. 77–82], т. е. режима времени, не имеющего ни прошлого (ретенции), ни проецируемого будущего (про-тенции), сводящегося к замкнутому настоящему моменту как моменту *возможности* мессианского события. Бенямин описывает этот режим темпоральности с помощью категории актуального настоящего (*jetztzeit*)<sup>26</sup>, ассоциируемой им с мессианским временем, противопоставляемым им *историческому* гомогенному времени<sup>27</sup>.

В ситуации утраты единой эпистемологической рамки, организующей опыт темпоральности нововременного субъекта [Латур 2006, с. 145], деконструированным оказывается линейное историческое время, являющееся темпоральным расширением позитивного культа – субъект-ориентированной метафизики [Harman 2009, p. 59], подвергшейся рассинхронизации и соответственно

<sup>23</sup> Деррида Ж. Призраки Маркса... С. 130–131.

<sup>24</sup> Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 194–195.

<sup>25</sup> Деррида Ж. Призраки Маркса... С. 130–131.

<sup>26</sup> Бенямин В. О понятии истории... С. 246.

<sup>27</sup> Там же. С. 248.

деконструкции. Темпоральность теряет статус организующего принципа [Morin 2015, pp. 26–27], новым организующим принципом, в условиях отсутствия постоянной циркуляции насилия в метафизической экономике культа, требующей уничтожения прошлого [Latour 2017], становится пространство [Morin 2015, pp. 26–27]. Таким образом, на смену гоббсизанской [Латур 2006, с. 90–91; Harman 2009, pp. 60–62] темпоральной политике онто-эпистемологического конструирования асимметричных социальных онтологий (Realpolitik) приходит политика пространства, или политика вещей – Dingpolitik, не производящая исключенные прозрачные тела, как политического расширения слабого мессианизма в ситуации отсутствующего будущего (отсутствия протенции) [Latour 2017].

\* \* \*

Представляется, что у Вальтера Бенямина и Жака Деррида, хотя они, строго говоря, формально не принадлежат к некоей единой традиции марксистского или еврейского мессианизма, очевидна концептуальная близость их мессианских нарративов. Деррида, в действительности, наследует мессианскую мысль Бенямина, через ее апроприацию. Он не продолжает и не развивает мысль Бенямина интенционально, однако в значительной степени ее воспроизводит, сохраняя структуру как *мессианского* ожидания, так и беняминовской мысли, двигаясь, однако, от беняминовской *слабой мессианской силы* (*ослабленного* непривилегированного, и поэтому противопоставленного *сильному* аура-тическому трансцендирующему присутствию<sup>28</sup>, становящемуся основанием позитивного (в онтологическом отношении) *культа*, к де-онтологизации, стирающей мессианские фигуры, еще сохранявшие *слабое* присутствие у Бенямина, стирая всякое мессианское ожидание, делая *мессианское событие* полностью контингентным.

Важным как для Деррида, так и для Бенямина представляется аспект гетерогенности, противопоставляемой им аутоимунной [Conty 2018, pp. 945–947] гомогенности, исключающей историю угнетенных. Гетерологическую историю [Caputo 2006, p. 100], конструируемую Бенямином и Деррида, можно отнести к единой традиции мессианского взгляда на «сильную», скрывающую, вычеркивающую, исключающую историю, скрывающую слезы и трупы тех, чьими жертвами она разворачивается.

---

<sup>28</sup> Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 194–195.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

### *Литература*

---

- Агамбен 2012 – Агамбен Дж. Что такое диспозитив? // Что современно? / Пер. с итал. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 13–45.
- Батлер 2002 – Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. 2002. 168 с.
- Батлер 2017 – Батлер Дж. Легитимация государственного насилия и вопрос о ненасилии; Вальтер Бенямин и критика насилия / Пер. М. Бикбулатовой // Гендерные исследования. 2017. № 1(22). С. 5–39.
- Боянич 2018 – Боянич П. «Историю пишут побежденные»: мессианство Вальтера Бенямина / Пер. с англ. П. Хановой // Логос. 2018. № 1(122). С. 201–216.
- Боянич 2018 – Боянич П. Насилие и мессианизм / Пер. с фр. О. Волчек. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2018. 224 с.
- Жеребкин 2002 – Жеребкин С. Забыть/помнить Фуко: Концепция психики власти Джудит Батлер // Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. 2002. С. 5–14.
- Латур 2006 – Латур Б. Нового Времени не было: Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
- Мазин 2010 – Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010. 256 с.
- Нанси 2011 – Нанси Ж.–Л. Непроизводимое сообщество. Новое изд., пересмотр. и доп. / Пер. с фр. Ж. Горбылевой, Е. Троицкого. М.: Водолей, 2011. 208 с.
- Павлов 2005 – Павлов Е. Шок памяти: Автобиографическая поэтика Вальтера Бенямина и Осипа Мандельштама / Авторизованный пер. с англ. А. Скидана. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 224 с.
- Тирконнен 2015 – Тирконнен С. Власть, религия и симулякр – Фуко о дионисийском культе / Пер. М. Варламовой // Стасис. 2015. № 2. С. 322–344.
- Фуко 2011 – Фуко М. Безопасность, территории, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977/78 уч. г. / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова, Н.В. Суслова, А.В. Шестакова. СПб.: Наука, 2011. 544 с.

- Филиппов 2006 – *Филиппов А.* Триггеры абсолютных событий // Логос. 2006. № 5 (56). С. 201–216.
- Butler 2004 – *Butler J.* Precarious life. The powers of mourning and violence. L., N.Y.: Verso, 2004. 188 p.
- Caputo 1997a – *Caputo J.* The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion, Bloomington: Indiana University Press, 1997. 410 p.
- Caputo 1997b – *Caputo J.* Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida. N.Y.: Fordham University Press, 1997. 220 p.
- Caputo 2006 – *Caputo J.* The weakness of God. A theology of the event. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 429 p.
- Chiesa 2016 – *Chiesa L.* Giorgio Agamben's Franciscan ontology // The virtual point of freedom: essays on politics, aesthetics, and religion. Evanston: Northwestern University Press, 2016. P. 72–82.
- Conty 2018 – *Conty A.* Sovereign power, sovereign justice: Carl Schmitt and Jacques Derrida on the state of exception // Philosophy Today. 2018. Vol. 62. No. 3. P. 939–958.
- Gangle 2009 – *Gangle R.* Messianic media: Benjamin's cinema, Badiou's matheme, Negri's multitude // Journal for Cultural and Religious Theory. vol. 10. No. 1. P. 26–41.
- Häggglund 2008 – *Häggglund M.* Radical atheism. Derrida and the time of life. Stanford: Stanford University Press, 2008. 272 p.
- Harman 2009 – *Harman G.* Prince of Networks. Bruno Latour and metaphysics. Melbourne, 2009. 258 p.
- Jacobson 2003 – *Jacobson E.* Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N.Y.: Columbia University Press, 2003. 351 p.
- Khatib 2013 – *Khatib S.* Derrida & Sons. Marx, Benjamin, and the specter of the messianic // Anthropological Materialism. 02.01.2013. <https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1810> (дата обращения 16.03.2022).
- Latour 2017 – *Latour B.* From realpolitik to dingpolitik – or How to make things public // Pavilion: journal for politics and culture. 23.10.2014. URL: <https://www.pavilionmagazine.org/bruno-latour-from-realpolitik-to-dingpolitik-or-how-to-make-things-public> (дата обращения 04.09.2022).
- Morin 2015 – *Morin M.-E.* The spacing of time and the place of hospitality. Living together according to Bruno Latour and Jacques Derrida // Parallax. 2015. Vol. 21. No. 1. P. 26–41.
- Malabou 2015 – *Malabou C.* Will sovereignty ever be deconstructed? // Plastic materialities. Politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine. Malabou / Ed. by B. Bhandar, J. Goldberg-Hiller. Durham: Duke University Press, 2015. P. 35–47.

- Malabou 2005 – *Malabou C.* The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic. Abingdon: Routledge, 2005. 290 p.
- Newman 2018 – *Newman S.* Political theology. A critical introduction. Cambridge, UK; Meford, MA: Polity, 2018. 208 p.
- Sjöstrand 2021 – *Sjöstrand B.* Derrida and technology. Life, politics, and religion / Transl. S. Donovan. Люксембург: Springer, 2021. 206 p.
- Wolfendale 2014 – *Wolfendale P.* Object-oriented philosophy. The Noumenon's New Clothes. UK: Urbanomic, 2014. 458 p.

## References

---

- Agamben, J. (2012), “What is an *ópparaatus*?”, in *Chto sovremenno?* [What's modern?], SPIRIT I LITEPA, Kyiv, Ukraine, pp. 13–45.
- Butler, J. (2004), *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London, UK, New York, USA.
- Batler, J. (2002), *Psihika vlasti: teorii sub"ekcii* [The psychic life of power. Theories in subjection], HCGI, Kharkov, Aletheia, Ukraine, Saint Petersburg, Russia.
- Batler, J. (2017), “Walter Benjamin and the critique of violence”, *Gender Studies*, vol. 22, no. 1, pp. 5–39.
- Boyanich, P. (2018), “ ‘The vanquished writes’: Walter Benjamin's messianism”, *Logos*, vol. 122, no. 1, Gaidar Institute Press, Moscow, Russia, pp. 201–216.
- Boyanich, P. (2018), *Nasilie i messianizm* [Violence and messianism], Cabinet Scientist, Yekaterinburg, Moscow, Russia.
- Caputo, J. (1997), *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Caputo, J. (1997), *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, USA.
- Caputo, J. (2006), *The weakness of God. A theology of the event*, Bloomington, Indiana University Press, USA.
- Chiesa, L. (2016), “Giorgio Agamben's Franciscan ontology”, in *The virtual point of freedom. Essays on politics, aesthetics, and religion*, Evanston, Northwestern University Press, USA, pp. 72–82.
- Conty, A. (2018), “Sovereign power, sovereign justice: Carl Schmitt and Jacques Derrida on the state of exception”, *Philosophy Today*, vol. 62, no. 3, pp. 939–958.
- Fuko, M. (2011), *Bezopasnost', territorii, naselenie. Kurs lekcij, prochitannyh v Kollezh de Frans v 1977/78 uchebnom godu* [Security, territory, population. Lectures at the collège de France 1977–1978], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Filippov, A. (2006), “Absolute event triggers”, *Logos*, vol. 56, no. 5, pp. 201–216.
- Gangle, R. (2009), “Messianic media: Benjamin's cinema, Badiou's matheme, Negri's multitude”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 10, no. 1, pp. 26–41.
- Häggglund, M. (2008), *Radical atheism. Derrida and the time of life*, Stanford, Stanford University Press, Russia.
- Harman, G. (2009), *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, Canada.



- Jacobson, E. (2003), *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, USA.
- Khatib, S. (2013), Derrida & Sons. Marx, Benjamin, and the Specter of the Messianic, *Anthropological Materialism*, 02.01.2013, available at: <https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1810> (Accessed 16 Mar. 2022).
- Latour, B. (2006), *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoj antropologii* [We have never been modern], Publishing house of European University in St. Petersburg, Saint Petersburg, Russia.
- Latour, B. (2017), "From realpolitik to dingpolitik – or How to make things public", *Pavilion: journal for politics and culture*, 23.10.2014, available at: <https://www.pavilionmagazine.org/bruno-latour-from-realpolitik-to-dingpolitik-or-how-to-make-things-public> (Accessed 4 Sept. 2022).
- Malabou, C. (2015), "Will sovereignty ever be deconstructed?", in Bhandar, B. and Goldberg-Hiller, J. (eds.), *Plastic materialities. Politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*, Duke University Press, Durham, USA, pp. 35–47.
- Malabou, C. (2005), *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, , Rotledge, Abingdon, UK, 290 pp.
- Morin, M.-E. (2015), The spacing of time and the place of hospitality. Living together according to Bruno Latour and Jacques Derrida, *Parallax*, vol. 21, no. 1, pp. 26–41.
- Mazin, V. (2010), *Sub"ekt Frejda i Derrida* [The subject of Freud and Derrida], Aletheia, Saint Petersburg, Russia.
- Newman, S. (2018), *Political theology. A critical introduction*, Meford, MA: Polity, Cambridge, UK.
- Nansi, Zh.-L. (2011), *Neproizvodimoe soobshchestvo: Novoe izdanie, peresmotrennoe i dopolnennoe* [The inoperative community. A new edition, revised and enlarged], Aquarius, Moscow, Russia.
- Pavlov, E. (2005), Shok pamyati. Avtobiograficheskaya poetika Val'tera Ben'jamina i Osipa Mandel'shtama [The memory shock. Autobiographical poetics of Walter Benjamin and Osip Mandelstam], New literary review, Moscow, Russia.
- Sjöstrand, B. (2021), *Derrida and technology. Life, politics, and religion*, Springer. Luxembourg, Luxembourg.
- Tirkonnen, S. (2015), "Power, religion and simulacrum – Foucault on the cult of Dionysus", *Stasis*, no. 2, pp. 322–344.
- Wolfendale, P. (2014), *Object-oriented philosophy. The Noumenon's New Clothes*, Urbanomic, UK.
- Zherebkin, S. (2002), Zabyt'/pomnit' Fuko. Konceptiya psihiki vlasti Dzhudit Batler [Forget/Remember Foucault. Judith Butler's conceptions of the psychic life of power], in Batler, J. *Psihika vlasti: teorii sub"ekcii* [The psychic life of power. Theories in subjection], HCGI, Kharkov, Ukraine, Aletheia, Saint Petersburg, Russia.



*Информация об авторе*

Роман С. Статников, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; statnikov123@gmail.com

*Information about the author*

Roman S. Statnikov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; statnikov123@gmail.com

Жертва и медиум:  
нарративные особенности конструирования культа  
(по материалам отечественных спиритуалистов  
второй половины XIX в.)

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

*Аннотация.* Цель исследования – реконструкция элементов нарратива, способствовавшего превращению спиритуалистической группы в культовое объединение. В фокусе исследования – представления русских спиритуалистов о фигуре медиума как особого антропологического типа, его назначении и особенностях, а также специфика оценки деятельности медиумов русскими спиритуалистами. Основной тезис исследования – культовый характер спиритуалистической группы создавался при помощи нарратива о медиуме как лице, приносящем себя в жертву во имя духовного просвещения человечества и, одновременно, разрешавшем производить над собой физическое «насилие», заключавшееся в установлении над ним полного контроля. В статье рассмотрены свойственные спиритуалистическому дискурсу характеристики медиума, благодаря которым конструировалось представление о медиуме как о жертве. Спиритуалистический культ формировался благодаря переносу вины спиритуалиста на медиума, чему в определенной степени способствовало распространенное понимание медиума как жертвы, принесенной ради обретения другими людьми социального единства.

*Ключевые слова:* культ, спиритуализм, нарратив, зависимость, жертва, коммуникация.

*Для цитирования:* Раздьяконов В.С. Жертва и медиум: нарративные особенности конструирования культа (по материалам отечественных спиритуалистов второй половины XIX в.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 74–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-74-85

Sacrifice and the Medium:  
Narrative construction  
of the cult in Russian spiritualism  
in the second half of the 19<sup>th</sup> century

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

*Abstract.* The aim of the study is to reconstruct the elements of the narrative that contributed to the transformation of a spiritualist group into a cult association. The focus of the study is on Russian spiritualists' perceptions of the figure of medium as a special anthropological type, its purpose and features, as well as the specificity of Russian spiritualists' evaluation of mediums' activities. The basic thesis of the research – cult character of spiritualist group was created by means of a narrative about the medium as the person, sacrificing himself in the name of spiritual enlightenment of mankind and, simultaneously, allowing making over himself physical “violence”, consisting in an establishment over him total control. The article examines the characteristics of the medium that are intrinsic to spiritualist discourse, through which the notion of the medium as a victim was constructed. The spiritualist cult was shaped by the transfer of spiritualist guilt to the medium, which was to some extent facilitated by the widespread understanding of the medium as a sacrifice for the social unity.

*Keywords:* cult, spiritualism, narrative, dependence, sacrifice, communication.

*For citation:* Razdyakonov, V.S. (2022), “Sacrifice and the Medium: Narrative construction of the cult in Russian spiritualism in the second half of the 19<sup>th</sup> century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 74–85, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-74-85

Спиритуализм был религиозным движением, не имевшим единого организационного центра, представляя собой разрозненный конгломерат отдельных групп, формировавшихся вокруг медиумов – людей, претендовавших на обладание способностью к духовной коммуникации. Как следствие, спиритуалистическое движение отличалось крайней гетерогенностью религиозных представлений, определявшихся историко-культурной средой и личным опытом медиума. Такому положению дел также способствовала, с одной стороны, религиозная философия спиритуализма, высоко оценивавшая критическую способность человека к вынесению независимого суждения и определявшая личный опыт как главный критерий истинности сообщений, с другой стороны – открытость духовного

знания, которое каждый мог потенциально приобрести, обратившись к духовному миру<sup>1</sup>. Хорошо осознавая разобщенность движения, спиритуалисты стремились к социальному единству, считая его одной из главных своих социальных ценностей, прилагали усилия по составлению кодексов и катехизисов, однако, несмотря на различные попытки социальной консолидации, в общем и целом движение оставалось с содержательной точки зрения аморфным<sup>2</sup>. Учитывая известную критику спиритуалистами церковной иерархии и института религиозного посредничества в целом, несколько парадоксальным образом в центре спиритуалистической практики стояла фигура медиума как религиозного посредника между «земным» и «духовным» мирами.

Спиритуалистическое движение с социологической точки зрения давно было определено как культ [Nelson 1968; Nelson 1969], и, хотя предложенные критерии Дж. Нельсона не всегда выдерживают историческую критику [Раздьяконов, Морозова 2016], в целом следует согласиться с его видением, дополнив его подход указанием на характерные для спиритуалистов нарративные способы легитимации культа. На существование зависимости некоторых спиритуалистов от медиумов и их «сообщений» указывали уже в XIX столетии, определяя подобную зависимость, с одной стороны, как патологию психики лиц, вовлеченных в спиритуалистическую коммуникацию, с другой стороны, как сознательную манипуляцию со стороны медиума. Цель настоящей статьи – реконструировать элементы нарратива, способствовавшие превращению спиритуалистической группы в культовое объединение. В фокусе исследования – представления русских спиритуалистов о фигуре медиума

---

<sup>1</sup> Высокая оценка рациональности человека и требование опытной проверки получаемых знаний составляют своеобразное эпистемологическое «кредо» спиритуализма – эти тезисы, даже если они не всегда соответствовали реальной спиритуалистической практике, регулярно проговаривались спиритуалистическими авторитетами, советующими никакие суждения не принимать «на веру». При этом стоит подчеркнуть, что по крайней мере в русском спиритуализме, хотя суждения «на веру» принимать не следовало, следовало принимать «на веру» тот опыт, с которым ты сталкиваешься на спиритическом сеансе.

<sup>2</sup> Исключение из общего правила составляет учение Аллана Кардека и последователей его «школы», что, однако, не отменяет общего правила, особо характерного для американского спиритуализма. Следует отметить, что, несмотря на существенные локальные теологические, космологические, эсхатологические и иные различия, в спиритуализме можно выделить ключевые религиозные метафизические положения, характерные для подавляющего большинства его разнообразных религиозных систем.

как особом антропологическом типе, его назначении и особенностях, а также специфика оценки деятельности медиумов русскими спиритуалистами. Основной тезис статьи – культовый характер спиритуалистической группы создавался при помощи нарратива о медиуме как лице, приносящем себя в жертву во имя духовного просвещения человечества и, одновременно, разрешавшем производить над собой физическое «насилие», заключавшееся в установлении над ним полного контроля. Одновременная иллюзия контроля и статус жертвы формировали зависимость участников группы по отношению к медиуму, выступавшему в роли лица, передающего сообщения от значимых для спиритуалистов умерших близких людей.

### *Медиум как антропологический тип*

Говоря о религиозной социальной стратификации спиритуалистического движения, необходимо различать медиумов и спиритуалистов как две пересекающиеся категории лиц. С одной стороны, существовали спиритуалисты, которые сами были медиумами, с другой – были медиумы, которые не считали себя спиритуалистами<sup>3</sup>. Такое противопоставление представляется важным, потому что, насколько можно об этом судить на основании отечественных материалов, большинство спиритуалистов не считали, что обладают медиумическим даром и фактически – для осуществления цели духовной коммуникации – полагались на медиума.

Медиум как антропологический тип представляет собой хорошо узнаваемую в истории религии фигуру религиозного посредника, обеспечивающего доступ паствы к духовному миру. В историко-культурной ситуации второй половины XIX в., отличавшейся весьма высокой оценкой научного знания, ключевой особенностью медиума был источник его религиозной легитимации – природа: «Медиум есть такого рода индивидуум, в котором внутренняя трансцендентальная или психическая сила и способ постижения не вполне заглушаются органическим телом»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Хороший пример последнего представляет пример М.П. Сабуровой, которая в своем спиритическом дневнике регулярно указывает на то, что ее медиумы не верят в духовную коммуникацию, хотя и «передают» ей сообщения от ее умершего приемного сына Андрея [Раздьяконов 2015]. Сама М.П. Сабурова также практиковала медиумизм при помощи автоматического письма, однако, судя по дневнику, недостаточно успешно, чтобы полагаться в этом деле исключительно на саму себя.

<sup>4</sup> Медиумизм и его условия // Ребус. 1886. № 42. С. 393.

Медиумизм рассматривался спиритуалистами как особый природный талант к духовной коммуникации, ключевым средством его передачи считалась наследственность. Среди спиритуалистов было распространено мнение о том, что каждый человек обладает некоторой степенью медиумичности: «в большей или меньшей степени все люди медиумичны...»<sup>5</sup>, хотя не каждый человек одарен достаточными «силами» для того, чтобы вступить в полноценное общение с духовным миром. Многие спиритуалисты были убеждены в том, что медиумический «дар» может быть усовершенствован посредством регулярной практики: «...не тот медиум, кто от природы одарен этими способностями, а тот, кто как пианист-виртуоз, терпеливо и усердно работает над развитием и усовершенствованием даров Духа, в которых, в сущности, никому вполне не отказано»<sup>6</sup>.

Следует подчеркнуть, что деятельность медиума имела для спиритуалистов ключевое религиозное измерение: «Почему бы некоторым людям не быть одаренными еще более необыкновенной силой духовного прозрения, соответственного тому, что ап. Павел называет «различением духов», так называемым часто «вторым зрением»<sup>7</sup>. С точки зрения спиритуалистов, появление нового движения – и большого количества медиумов – свидетельствовало о духовной эволюции человека, который в своем развитии получил способность связываться с духовным миром, и, одновременно, о начале нового этапа развития космоса в согласии с божественным планом. Медиум оказывался фигурой, делавшей возможным объединение всего человечества в единую большую семью, для которой уже не имели значения ни пространство, ни время: «Чтобы люди и духи разговаривали между собою и общались так же, как в давно минувшие времена, когда земля была молода и еще чиста»<sup>8</sup>. Довольно ясно такое эсхатологическое отношение к фигуре медиума, разрешавшего волновавший современников конфликт между наукой и религией, выразил Н.П. Вагнер: «Медиумизм снял туман с глаз моих, и все мирозерцание мое сделалось ясным. Для меня теперь нет противоречий ни в религии, ни в науке. Я вижу там и здесь одну великую идею, одно, не менее великое, чувство и одну благую руку. Я теперь страстно желаю только одного, чтобы это

---

<sup>5</sup> А и Б. Указания для образования спиритических кружков // Ребус. 1908. № 17. С. 4.

<sup>6</sup> Отчеты о сеансах г. Вут-Питерса в Москве // Ребус. 1908. № 46–47. С. 6.

<sup>7</sup> Из личных наблюдений. Из докладов Д.В. Бульдинга // Ребус. 1906. № 39–40. С. 8–9.

<sup>8</sup> А и Б. Об общении двух миров // Ребус. 1906. № 32. С. 6.

уравновешенное мирозерцание сделалось скорее общим достоянием моих земных братьев»<sup>9</sup>.

Специфическая спиритуалистическая онтология, которую можно обозначить как «религиозный натурализм» [Раздьяконов 2021], обусловила двойственность отношения к медиуму со стороны спиритуалистов. Одни спиритуалисты ставили зависимость коммуникации от биологических или пара-биологических причин, например здоровья медиума или состояния его «ауры», уподобляя его машине: «Если организм м-сис Пайпер представляет один конец телефонной проволоки, другой конец которой находится в так называемом “духовном мире”, то мне кажется чрезвычайно желательным попробовать улучшить линию сообщения, а также передающий и говорящий аппарат и возможно лучше разработать методы, пригодные к образованию и культивированию других подобных машин»<sup>10</sup>. Другой подход предполагал, что основной критерий, предъявляемый к медиуму, заключается в требовании его личной нравственности. Спиритуалисты, придерживавшиеся такого взгляда, полагали, что необходимо «культивировать» нравственность медиумов, для того чтобы получить доступ к «высоким духам», способным давать высокодуховные поучения<sup>11</sup>.

Эти две оценки медиума, которые условно можно «обозначить» как «механическую» и «этическую», вступали друг с другом в противоречие в реальной спиритуалистической практике. С одной стороны, «механический» подход не только позволял превращать медиумов в объекты для исследования, но и служил натуралистическим оправданием их безнравственного поведения: в том случае если медиум попадался на обмане, последнее объяснялось отсутствием у него необходимой для духовной коммуникации «силы» или «флюида»; именно «механическая» оценка делала возможным для спиритуалистов работу с медиумами, которые сами себя медиумами не считали и относились к медиумической практике как к развлечению. С другой стороны, хотя «этический» подход предполагал честность медиума как необходимое условие «правильной» духовной коммуникации, реальная спиритуалистическая практика говорила о том, что медиумическим «даром» могут обладать и бесчестные люди, поскольку, с точки зрения спиритуалистов, духовный мир населен не только добрыми, но и злыми духами, готовыми и даже желающими вступить в общение с без-

<sup>9</sup> Вагнер Н.П. О медиумизме // Ребус. 1893. № 18. С. 186.

<sup>10</sup> Отчет доктора В. Ходжсона о некоторых феноменах транса // Ребус. 1900. № 17. С. 151.

<sup>11</sup> П.Ч. По пути // Ребус. 1905. № 15. С. 3.

нравственными людьми. Двойственность духовного мира, разделенного между добрыми и злыми силами, переносилась на медиума, которого часто характеризовали как человека, находящегося между двумя «мирами» – земным и «духовным».

Важной для настоящего исследования особенностью медиума как антропологического типа следует признать противоречивость его возможных ролей, которые спиритуалисты примиряли в своем отношении к медиумам. К примеру, один и тот же медиум мог во время одного и того же сеанса выступать в роли духовного посредника, создавать фантомы при помощи своей собственной «силы» и заниматься обманом, используя для этого подручные инструменты, например тряпичные куклы. В спиритуалистической системе координат религиозный посредник и фокусник легко могли сочетаться в фигуре медиума – задача спиритуалиста заключалась в том, чтобы распознавать «обманы» и отделять их от истинных «проявлений» медиумизма.

### *Конструирование образа жертвы*

В социальной философии спиритуализма ключевое место занимал *альтруизм* как принцип, в соответствии с которым должно быть организовано общество. Этот принцип пришел в его социальную философию через учения социальных утопистов, прежде всего Шарля Фурье [Albanese 2007, p. 207]. Вследствие его широкого принятия спиритуалисты положительно относились к практикам социального самопожертвования, поощряя личную жертву ради высшей цели социального благополучия.

Медиум как особый антропологический тип позиционировался в спиритуалистической литературе как лицо, которое приносит себя в жертву ради установления социального единства между духовным и земным миром. Такая жертва должна была служить средством примирения враждующих сторон и позиций – говорившие через медиума «высокие» духи (обычно известные представители культуры) начинали придерживаться принципов спиритуалистической этики, и, к примеру, закоренелые монархисты превращались в защитников принципов свободы, равенства и братства<sup>12</sup>. Спиритуалисты благодаря жертве медиума получили возможность восстановить утраченную социальную связь с умершими близкими и, в «переговорах» с ними, разрешить неразрешенные при жизни конфликты.

---

<sup>12</sup> Кардек А. Евангелие в разъяснении спиритизма. Ростов н/Д: Феникс, 1995. § 180.



В нарративах о медиумах можно выделить три способа конструирования образа медиума как жертвы – психический, физический и социальный. Во-первых, медиум отдавал свое *сознание* под контроль духовных сущностей, выступая в качестве «проводника» к духовному миру. Духи, подменявшие человека, совершали над ним своего рода насилие, поскольку они подавляли его «личность» и говорили через него – медиум считался спиритуалистами тем более хорошим, чем менее сообщения были «загрязнены» его сознанием. Спиритуалисты стремились различать сообщения, которые были «нечистыми», от тех, которые удавалось передать «без помех» со стороны сознания медиума.

Кроме того, как полагали спиритуалисты, частота «имперсонификаций» способствовала развитию у медиума склонности к лжи. В этом отношении медиумизм косвенно мог способствовать и упадку моральных качеств медиума, и потенциально был опасен для его психического здоровья – в конечном счете, медиумизм оказывался тяжелой работой, сопряженной со своими значимыми негативными последствиями. Хотя медиумическая практика, в общем и целом, при правильной организации, считалась спиритуалистами безопасной, в своих описаниях состояний медиумов после сеанса они часто указывали на истощение его физических сил. Спиритуалисты создавали пара-научные концепции, которые объясняли, например, что духи «пользуются» фосфором медиума, содержащимся в его мозгу, для того чтобы достичь материализации в «физическом» мире. Таким образом, для того чтобы обеспечить спиритуалистам возможность общения с миром духов, медиум должен был отдать что-то взамен – и это, по большому счету, было его здоровье, которое легко, согласно спиритуалистам, можно было повредить частыми спиритическими сеансами.

Во-вторых, по меньшей мере в ситуациях научного исследования, а по большому счету – в любом случае, медиум должен был позволять различным образом контролировать его тело, чтобы дать спиритуалистам возможность убедиться в реальности производимых им феноменов. Хотя не все медиумы были согласны на подобный контроль, однако медиумы, соглашавшиеся на него, считались спиритуалистами «покладистыми». Отдавая свое тело в распоряжение спиритуалистам для проведения разных контролирующих экспериментов, медиум позволял спиритуалистам вторгаться в его приватную сферу ради того, чтобы обеспечить, если не успех духовной коммуникации, то, по крайней мере, убедить в этом успехе спиритуалистов. Принимая во внимание, что атмосфера доверия на сеансе считалась необходимым условием для духовной коммуникации, не только от спиритуалиста, но и от медиума негласно

требовалось – с его стороны – обеспечить, по возможности, полную открытость и доступность его действий.

В-третьих, работа в качестве медиума, согласно мнению спиритуалистов, способствовала социальному остракизму. Такая работа не считалась престижной, а отношение к ней в обществе в целом было критическим. Господствующий академический дискурс, оперировавший понятиями нормы и патологии, обычно определял медиумический «дар» как патологию психики, и, таким образом, за медиумом закреплялся статус человека, балансирующего на грани безумия и здравомыслия. Медиумы указывали, что из-за специфики их работы они терпят символический ущерб, поэтому они принуждены, как, впрочем, и спиритуалисты, скрывать свои способности от широкой публики. Таким образом, медиум и с социальной точки зрения, и с точки зрения психологической оказывался лицом, которое вынуждено было пожертвовать стабильным положением ради того, чтобы выйти на границу двух миров и связать их друг с другом посредством своей жертвы: «...жизнь медиума незавидна, она далеко не может назваться счастливой. Малейшее его движение подозревают, относясь к нему с презрением»<sup>13</sup>.

В биографических нарративах медиумы иногда позиционировали себя как лица, которые не хотели следовать своему духовному призванию – иными словами, они были вынуждены стать медиумами. Классический нарратив обращения медиума, как, например, он представлен в исповеди Элизабет Хоуп (Эсперанс) «Страна теней», часто подчеркивал, что изначально медиум не верил в существование духов. Медиумы были принуждены к признанию духовного мира ввиду того, что отрицать его существование не было никакой возможности, хотя сами они, возможно, и не хотели бы обладать таким «даром». Согласно спиритуалистическому нарративу, скептицизм подавлялся абсолютной реальностью, с которой сталкивался медиум в его личном опыте и которая заставляла его осознать собственное предназначение. В этом отношении акт религиозной конверсии в спиритуализме также подавался как жертвенное предприятие – спиритуалисты, несмотря на нежелание, были вынуждены признавать реальность духовного мира, который – в этом смысле – совершал над ними насилие. Как указывала Эсперанс, только признание естественности происходивших с ней событий избавило ее от страха, что она близка к безумию.

Для спиритуалистов фигура медиума имела не только техническое значение религиозного посредника. Медиум выступал

---

<sup>13</sup> *Фокс Иенкен К.* Письмо в редакцию // Ребус. 1883. № 12. С. 110.

в качестве миссионера духов, и, таким образом, чем чаще он жертвовал собой ради духов, тем шире распространялась благая весть. Учитывая, что медиум служил распространению истины о духовном мире, спиритуалисты оправдывали также и платные сеансы, которые некоторые медиумы практиковали довольно часто. Хотя частые сеансы считались вредными для здоровья медиума, такое действие рассматривалось как служение духам и поэтому к нему относились терпимо.

Наконец, в спиритуализме, по крайней мере в русском, была широко представлена культура страдания, в рамках которой страдание считалось средством очищения человека от его прошлых грехов, а также средством его совершенствования. За медиумом как лицом, по преимуществу страдающим за благое дело, среди верующих спиритуалистов закреплялся ореол мученика, который приносил себя в жертву ради высшей цели.

\* \* \*

Культ как повседневная практика основывается на аффекте, который вызывается систематически в определенных условиях и снимает психическое напряжение индивида. Повторение аффекта формирует аддикцию, которую следует рассматривать как необходимую психологическую основу культового поведения. Важную роль в формировании аддикции, играет социальная среда – она характеризуется обычно исключительностью, противопоставляемой повседневной социальной жизни. Спиритический кружок, с социологической точки зрения, был прекрасным местом для формирования подобной аддикции и характерная для него идеология «духовного братства» [Раздьяконов 2020] хорошо служила формированию закрытой религиозной группы. Участники кружков должны были соблюдать главное условие – быть совершенно искренними между собой и полностью доверять друг другу, поскольку только при соблюдении этих условий можно было осуществить духовную коммуникацию.

Предметом желаний спиритуалиста и, соответственно, причиной аффекта являлись значимые люди, говорившие через медиума. Судя по имеющимся свидетельствам, базовым мотивом обращения участников к спиритуалистической практике была вина, которую они испытывали по отношению к значимым другим. Переживание вины становилось главным условием установления аффективной связи между спиритуалистом и медиумом. Медиум, говоривший от лица умершего, копировавший его жесты и интонации, становился для спиритуалиста самым умершим. В то же время медиум одновременно был и тем, кого требовалось контролировать, прежде всего на физическом уровне, и тем, кому требовалось безусловно

доверять в том, что касается сообщений, – подобную ситуацию можно охарактеризовать как ситуацию «двойной связи», являющуюся одной из предпосылок формирования аддикции.

Куль в спиритуализме создавался благодаря переносу вины с умершего на медиума и превращению его в значимого другого в ходе спиритического сеанса. Подобному переносу и его закреплению способствовало характерное для спиритуалистического дискурса определение медиума как жертвы.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

### *Литература*

- 
- Раздьяконов 2021 – *Раздьяконов В.С.* Божественные законы и чудеса природы: естественная теология русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. // *Философия религии: аналитические исследования.* 2021. Т. 5. № 2. С. 65–84.
- Раздьяконов 2015 – *Раздьяконов В.С.* Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М.П. Сабуровой // *Вестник ПСТГУ: I. Богословие. Философия.* М.: ПСТГУ, 2015. № 6 (62). С. 55–69.
- Раздьяконов 2020 – *Раздьяконов В.С.* Революция духов для духовного братства: социальные идеалы русского спиритуализма // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2020. № 4. С. 318–342.
- Раздьяконов, Морозова 2016 – *Раздьяконов В.С., Морозова Е.Е.* Спиритуализм как культовое движение: проблема лидерства в закрытой религиозной группе // *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина.* СПб., 2016. № 3. С. 179–189.
- Albanese 2007 – *Albanese C.* A Republic of mind and spirit. A cultural history of American metaphysical religion. New Haven: Yale University, 2007. 628 p.
- Nelson 1968 – *Nelson G.K.* Analysis of a cult spiritualism // *Social Compass.* 1968. Vol. 15/6. P. 469–481.
- Nelson 1969 – *Nelson G.K.* The spiritualist movement and the need for a redefinition of cult // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1969. Vol. 8. No.1. P. 152–160.

## References

---

- Albanese, C. (2007), *A republic of mind and spirit. A cultural history of American metaphysical religion*, Yale Univ. Press, New Haven, USA.
- Nelson, G.K. (1968), "Analysis of a cult spiritualism", *Social Compass*, vol. 15, no. 6, pp. 469–481.
- Nelson, G.K. (1969), "The spiritualist movement and the need for a redefinition of cult", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, no. 1, pp. 152–160.
- Razdyakonov, V.S. (2021), "Divine laws and miracles of nature. Natural theology of Russian spiritualism at the end of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> century", *Philosophia religii: analyticheskie issledovaniya*, vol 2, pp. 65–84.
- Razdyakonov, V.S. (2015), "Spiritual authorities of the Secular Age. M.P. Saburova's spiritualistic diary", *St. Tikhon's University Review, Series 1. Theology. Philosophy. Religious Studies*, vol. 62, pp. 55–69.
- Razdyakonov, V.S. (2020), "Revolution of spirits for spiritual brotherhood. Social ideals of Russian spiritualists", *Gosudarstvo, reigia, tserkov' v Rozzii i za rubezhom*, vol. 4, pp. 318–342.
- Razdyakonov, V.S. and Morozova, E.E. (2016), "Spiritualism as a cultic movement. The problem of leadership in a closed religious group", *Pushkin Leningrad State University Review*, vol. 3, pp. 179–189.

## Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

## Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com

## Современное антикультовое движение в России: по материалам сообществ в социальной сети «ВКонтакте»

Александра М. Попова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, alexandramikhailovna@mail.ru*

*Аннотация.* В фокусе исследования находится современное антикультовое движение в Российской Федерации. Объект исследования – четыре крупные и действующие виртуальные группы, посвященные антикультовой тематике. Задачи исследования – выявить основные характеристики «секты» в дискурсе антикультового движения; установить специфику конструирования образа «сектанта» в антикультовом движении через призму современных медиа и предложить анализ деятельности участников виртуальных групп. В ходе исследования было установлено, что антикультовые сообщества представляют собой площадки для полемики между последователями и противниками антикультового движения. Они воспроизводят и предлагают своим участникам дополнять и развивать негативный образ «сектанта». В то же время, судя по материалам сообществ, антикультовое движение в значительной степени ограничивает свою деятельность пространством Сети и, за немногими исключениями, не проводит каких-либо акций за ее пределами.

*Ключевые слова:* антикультовое движение; антисектантский дискурс; новые медиа; новые религиозные движения; интернет-сообщества; секта.

*Для цитирования:* Попова А.М. Современное антикультовое движение в России: по материалам сообществ в социальной сети «ВКонтакте» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 86–100. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-86-100

## The contemporary anti-cult movement in Russia. From “VKontakte” communities

Alexandra M. Popova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, alexandramikhailovna@mail.ru*

**Abstract.** The study focuses on the contemporary anti-cult movement in the Russian Federation. The object of the study is four large and active virtual groups dedicated to anti-cult themes. The research objectives are to identify the main characteristics of “sect” in the discourse of the anti-cult movement; to establish the specifics of the construction of the “sectarian” image in the anti-cult movement through the prism of modern media and to offer an analysis of the activities of the virtual groups’ participants. The study found that anti-cult communities are platforms for polemics between followers and opponents of the anti-cult movement. They reproduce and offer their participants to complement and develop a negative image of a “sectarian”. At the same time, judging by the materials of the communities, the anti-cult movement largely limits its activities to the space of the Network and, with a few exceptions, does not conduct any actions outside of it.

**Keywords:** anti-cult movement, anti-sectarian discourse, new media, new religious movements, Internet communities, sect

**For citation:** Popova, A.M. (2022), “The contemporary anti-cult movement in Russia. From ‘VKontakte’ communities”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 86–100, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-86-100

Цель исследования – показать, как новые медиа, в частности социальные сети, воспроизводят и создают современную антикультовую повестку. Основные исследовательские задачи: во-первых, установить, какие понятия (и как часто) используются в антикультовых сообществах для обозначения критикуемых религиозных групп; во-вторых, на основании визуального контента антикультовых сообществ выявить типические черты образа «сектанта»; в-третьих, определить характерные для участников антикультовых сообществ виды антикультовой деятельности. Похожие исследования о деятельности антикультового движения в русскоязычных медиа (печатных СМИ и ТВ) проводились другими исследователями [Астахова, Астахова 2010; Мартинович 2021].

Основными объектами для исследования стали четыре группы в социальной сети ВКонтакте: «iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ», «Антисектантское движение в России», «СКАЖИ СЕКТЕ “НЕТ”», «+++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++». Выборка сообществ в «ВКонтакте» проводилась по двум критериям:

во-первых, количество участников должно было составлять не менее 3000 человек; во-вторых, администрация или участники публиковали информационные посты на момент проведения исследования (февраль–март 2022 г.).

Для исследования был привлечен медиаконтент начиная с 2011 г. до конца марта 2022 г. Верхняя граница исследования обусловлена первой публикацией записей на стене исследованных сообществ, нижняя граница – временем окончания исследования. Для сортировки медиаконтента использовался онлайн ресурс “Popsters”, благодаря которому все онлайн записи были собраны в одну таблицу, позволившую обнаружить наиболее популярные записи и ключевые слова для поиска («секта», «секты», «НРД», «новое религиозное движение», «сектант», «сектанты», «культ», «культы», «деструктив», «тоталитарная секта»).

### *Обозначая врага*

Термин «секта» может определяться различным образом, однако зачастую подчеркивается его «оппозиционность» по отношению к религиозным движениям: «оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям, она может быть выразителем социального протеста групп, недовольных своим положением» [Яблоков 2007, с. 238]; «закрытая религиозная группа, противопоставляющая себя основной культурообразующей религиозной общине (или основным общинам) страны или региона» [Дворкин 2014, с. 44]; «один из типов религиозных организаций. В религиоведении и социологии религии рассматривается как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям»<sup>1</sup>. В качестве альтернативы понятию «секта» в современном религиоведении используется термин «новые религиозные движения»<sup>2</sup>, лишенный «оппозиционной» коннотации.

В антикультовом дискурсе понятия «секта» и «культ» обычно используются как синонимы. Отечественное антикультовое движение часто использует термин «тоталитарная секта», ориентируясь на определение, данное одним из его авторитетных представителей: «Тоталитарными сектами стали называться особые авторитарные

---

<sup>1</sup> Кантеров И.Я. Секта религиозная // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. С. 969.

<sup>2</sup> Фаликов Б.З., Элбакян Е.С. Новые религиозные движения // Большая российская энциклопедия. Том «Россия». М., 2004. С. 242–243.



организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к их эксплуатации, скрывают свои намерения под религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками» [Дворкин 2014, с. 784]. Следует заметить, что понятие «тоталитарная секта» в сравнении с «сектой» более эмоционально окрашено и увеличивает «порог вхождения» того или иного сообщества / группы / объединения или тренинга в число «сект».

Участники антикультовых сообществ в «ВКонтакте» публикуют различные списки черт, при наличии которых, с их точки зрения, можно говорить о том, что то или иное религиозное объединение является «тоталитарной сектой»<sup>3</sup>. Среди таких характеристик «секты», если попытаться суммировать основные тезисы, можно выделить: контроль, граничащий с психологическим насилием («требование отвержения привычных мировоззрений, религии, убеждений при вступлении в секту, так как учение секты является единственно верным»; «Вопросы, сомнения и недовольство не приветствуются и даже наказываются, в том числе в назидание другим членам секты»); культ личности лидера («у группы есть учитель, медиум, вождь или гуру. Только он знает всю истину»; «беспрекословное подчинение лидеру»); требование разграничения внешнего мира и мира секты («группа отграничивает себя от остального мира, например одеждой, пищей, особым языком, четкой регламентацией межличностных отношений»).

Анализ количественных показателей употребления терминов ожидаемо свидетельствовал о доминировании понятий «секта» и «культ» в лексиконе представителей антикультового движения.

Многим публикациям, характеризующим деятельность «сект» и «культов», свойственна резко негативная, пренебрежительная и оскорбительная риторика, в том числе встречается использование обесценивающей лексики: «Хорошо, что наконец-то за таких взялись, а то развелось шарлатанов»<sup>4</sup>; «в Киеве эти гады уже свои книги рекламируют»<sup>5</sup>; «Гнать всех сектантов, как в среднеураль-

---

<sup>3</sup> Iriney.ru | Осторожно: Секты. URL: [https://vk.com/topic-40836191\\_30199677](https://vk.com/topic-40836191_30199677) (дата публикации: 24.06.2014); +++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++ URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_8104](https://vk.com/wall-72495498_8104) (дата публикации 23.04.2021; дата обращения 10.02.2022).

<sup>4</sup> Антисектантское движение в России. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_8289](https://vk.com/wall-31514972_8289) (дата публикации 05.05.2016; дата обращения 10.02.2022).

<sup>5</sup> ===== СКАЖИ СЕКТЕ «НЕТ»===== URL: [https://vk.com/wall-931166\\_30733](https://vk.com/wall-931166_30733) (дата публикации 03.06.2014; дата обращения 10.02.2022).

ском с романовым, сами они не уйдут»<sup>6</sup>; «Беснование. Чем еще заниматься в монастыре, где бесов изгоняют-изгоняют, да все никак не изгонят?»<sup>7</sup>.

Таблица 1

Результаты поиска записей  
по ключевым словам в каждой из рассматриваемых групп  
в социальной сети «ВКонтакте»

Группа Термин	«iriney.ru   Осторожно: СЕКТЫ»	«Антисектант- ское движение России»	«Сектоведе- ние. Изуче- ние сект»	«Скажи секте НЕТ»
Секта	1814	638	679	2293
Секты	3998	543	573	1973
Новое религиозное движение	1	2	8	51
НРД	3	8	10	66
Сектант	948	419	384	1338
Сектанты	232	139	120	439
Куль	1698	490	406	1952
Культы	797	49	29	93
Тоталитар- ная секта	38	20	14	39

Следует отметить, что кроме участников антикультового движения на форумах сообществ появляются лица, сочувствующие тем или иным «сектам». Вступая в дискурсивную борьбу с представителями антикультового движения, они стремятся доказать, что те или иные объединения не имеют отношения к «сектам»: «к отцу Сергию я отношусь с любовью и пиететом. Он алмаз этого мира, его ценнейшая драгоценность и беречь его надо нам всем, потому как катится наш мир в преисподнюю, а отченька практически один

<sup>6</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_6994](https://vk.com/wall-40836191_6994) (дата публикации 29.03.2022; дата обращения 15.04.2022).

<sup>7</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_5278](https://vk.com/wall-40836191_5278) (дата публикации 15.09.2020; дата обращения 10.02.2022).

старается нас вытянуть оттуда»<sup>8</sup>; «Каждый православный русский человек видит, что Ксения Кравченко никакого отношения к сектам не имеет, ею движет только любовь и вера...»<sup>9</sup>; «Зависть дело худое...!!! Вранье подобно зависти... Истинный слуга Христа, вот и гонения...»<sup>10</sup>.

Обращает на себя внимание, что конструирование образа врага дополняется в антикультовом движении критикой идей и концепций, не связанных напрямую с религиозной повесткой с точки зрения его участников, продвигаемых теми или иными «сектами» и «культами». Во-первых, широко распространена политическая международная критика, как, например, в постах о ситуации на Украине [Зыгмонт 2018; Лункин 2018]: «В то время как на Украине идет кровавая резня и расчеловечивание миллионов людей под предлогом их несоответствия европейскому формату, в стране процветают разнообразные мистические культы»<sup>11</sup>; «“Свидетели Иеговы” активизировались из-за событий на Украине»<sup>12</sup>; «Тысячи сектантов вышли в центр Киева, чтобы поддержать Порошенко и Кличко»<sup>13</sup>; «Не забудем о преступлениях украинских нацистов-униатов!»<sup>14</sup>; «В военкоматах Украины проповедники неоязыческой секты призывают ехать воевать на Донбасс»<sup>15</sup>; «В Москве задержали пастора украинской секты, в которой молятся о Порошенко»<sup>16</sup>; «ВС РФ освободили 300 мирян и монахов, взятых в заложники боевиками “Айдара”»<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> Антисектантское движение в России. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_11021](https://vk.com/wall-31514972_11021) (дата публикации 26.09.2020; дата обращения 10.02.2022).

<sup>9</sup> Там же. URL: [https://vk.com/topic-31514972\\_27580987?offset=180](https://vk.com/topic-31514972_27580987?offset=180) (дата публикации 25.09.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>10</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_10257](https://vk.com/wall-31514972_10257) (дата публикации 24.08.2018; дата обращения 10.02.2022).

<sup>11</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_3670](https://vk.com/wall-31514972_3670) (дата публикации 17.08.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>12</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_34](https://vk.com/wall-40836191_34) (дата публикации 13.05.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>13</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_180](https://vk.com/wall-40836191_180) (дата публикации 21.07.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>14</sup> ===== СКАЖИ СЕКТЕ «НЕТ»===== URL: [https://vk.com/wall-931166\\_29255](https://vk.com/wall-931166_29255) (дата публикации 25.03.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>15</sup> Там же. URL: [https://vk.com/topic-931166\\_30265248](https://vk.com/topic-931166_30265248) (дата публикации 10.08.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>16</sup> +++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++ URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_3631](https://vk.com/wall-72495498_3631) (дата публикации 24.12.2016; дата обращения 10.02.2022).

<sup>17</sup> ===== СКАЖИ СЕКТЕ «НЕТ»===== URL: [https://vk.com/wall-931166\\_49286](https://vk.com/wall-931166_49286) (дата публикации 14.03.2022; дата обращения 10.02.2022).

Во-вторых, политические взгляды либерального толка противопоставляются традиционным православным российским ценностям, к примеру «панк-молебен» Pussy Riot 2012 г. характеризуется следующим образом: «“Белоленточная” либерасня = антицерковные силы»<sup>18</sup>, «Дьявольский бренд. Между беснованиями в Храме Христа Спасителя, “крестоповалом” и убийством женщин в Казани существует прямая связь»<sup>19</sup>. В-третьих, в исключительно негативном ключе упоминается ЛГБТ-сообщество: «Одно из негативных последствий влияния Европы на Россию – в нашей стране появилась субкультура т. н. “андрогинов”»<sup>20</sup>; «Гей, сатанисты! Почему украинские чернокнижники полюбили бандеровцев и ЛГБТ»<sup>21</sup>.

В-четвертых, что особенно стало заметно во время пандемии COVID-19, для антикультового движения характерны провакцинаторские настроения: «Мировой суд оштрафовал опального схимонаха Сергия за распространение фейков в проповедях»<sup>22</sup>; «Кто такие коронадиссиденты»<sup>23</sup>; «О сектантах, боящихся принудительной вакцинации»<sup>24</sup>. Противники вакцинаций, так же как сторонники традиционной медицины, регулярно становятся предметом критики представителей антикультовых сообществ: «Для борьбы с антипрививочной кампанией нужны просвещение и УК» (интервью руководителя кафедры деструктологии МГЛУ Романа Силантьева)<sup>25</sup>; «Религиозно-сектантские мракобесы на Западе верят, что вакцинация – это предвестие Апокалипсиса, предсказанное в библейской книге “Откровение Иоанна Богослова”»<sup>26</sup>; «Псев-

<sup>18</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-931166\\_12694](https://vk.com/wall-931166_12694) (дата публикации 02.09.2012; дата обращения 10.02.2022).

<sup>19</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-931166\\_12723](https://vk.com/wall-931166_12723) (дата публикации 03.09.2012; дата обращения 10.02.2022).

<sup>20</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-931166\\_27117](https://vk.com/wall-931166_27117) (дата публикации 03.01.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>21</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_3214](https://vk.com/wall-72495498_3214) (дата публикации 23.06.2016; дата обращения 10.02.2022).

<sup>22</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_4986](https://vk.com/wall-40836191_4986) (дата публикации 08.07.2020; дата обращения 10.02.2022).

<sup>23</sup> Антисектантское движение в России. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_10965](https://vk.com/wall-31514972_10965) (дата публикации 06.04.2020; дата обращения 10.02.2022).

<sup>24</sup> +++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++. URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_8144](https://vk.com/wall-72495498_8144) (дата публикации 22.06.2021; дата обращения 10.02.2022).

<sup>25</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_6289](https://vk.com/wall-40836191_6289) (дата публикации 26.06.2021; дата обращения 10.02.2022).

<sup>26</sup> ===== СКАЖИ СЕКТЕ «НЕТ» =====. URL: [https://vk.com/wall-931166\\_46873](https://vk.com/wall-931166_46873) (дата публикации 10.04.2018; дата обращения 10.02.2022).

додоказательная псевдомедицина от саентологов»<sup>27</sup>. Наконец, существенное место в критике «сект» и «культов» занимают набирающие популярность тренинги личностного роста, осознанности и «марафоны желаний»: «Тренинги личностного роста – это и есть секта»<sup>28</sup>; «Теперь жена требует купить BMW»: жертвы инфоцыган про тренинги и марафоны желаний»<sup>29</sup>.

На основании проведенного анализа можно заключить, что границы определения понятия «секта» в понимании сообществ антикультовой направленности оказываются широкими, поскольку к «секте» могут быть отнесены представители сообществ, так или иначе составляющих либо оппозицию сложившейся культурной норме, либо альтернативу ей. В дискурсе антикультового движения понятие «секта» используется как нарицательный термин для обозначения как религиозных, так и политических объединений в сугубо негативном ключе. Главным предметом критики является предполагаемый авторитаризм лидеров этих объединений и вытекающее из него психологическое и / или физическое насилие над другими их участниками.

### *Визуальные образы сектанта*

Антикультовые сообщества конструируют определенное представление о качествах и характеристиках типичного «сектанта». Особый интерес представляет визуальный контент, который используется для демонстрации внешнего облика людей, вовлеченных в деятельность «культов» и «сект». Фотоальбомы рассмотренных сообществ содержат фотографии последователей разных новых религиозных движений, к примеру фотографии с проводившихся мероприятий, фотографии рекламных листовок и уличных проповедников<sup>30</sup>.

Специальный интерес для настоящего исследования представляют изображения, которые публикуются в антикультовых сообществах в формате демотиваторов или интернет-мемов. Одним из

---

<sup>27</sup> +++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++. URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_7020](https://vk.com/wall-72495498_7020) (дата публикации 14.03.2018; дата обращения 10.02.2022).

<sup>28</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_7510](https://vk.com/wall-72495498_7510) (дата публикации 26.08.2018; дата обращения 10.02.2022).

<sup>29</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_6963](https://vk.com/wall-40836191_6963) (дата публикации 24.03.2022; дата обращения 10.04.2022).

<sup>30</sup> Там же. URL: [https://vk.com/album-40836191\\_217781187](https://vk.com/album-40836191_217781187) (дата публикации 24.03.2022; дата обращения 10.04.2022).

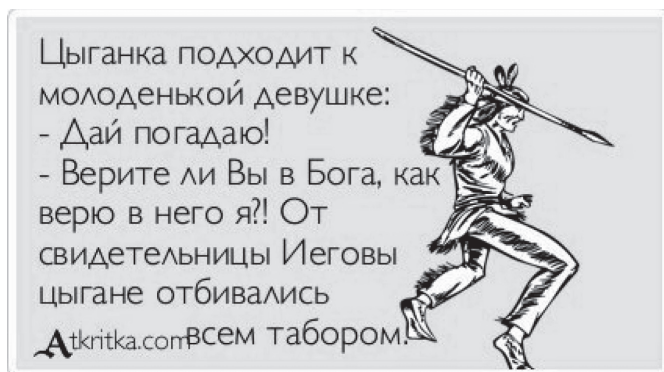


Рис. 1

наиболее популярных способов визуального обозначения отношения к деятельности «сектанта» в антикультовых сообществах является юмор, благодаря которому «сектантская» деятельность теряет значимость, на которую она обычно претендует. К примеру, представители антикультового движения критикуют «сектантов» за прозелитизм и активную миссионерскую деятельность (рис. 1)<sup>31</sup>.

Другой популярной стратегией, характерной для изображений, является патологизация деятельности сектанта, который обычно рассматривается как «жертва» собственной психики. Подобное отношение проецируется также и на руководителей «сект», которые определяются не только как манипуляторы, но и одновременно как психически больные люди. В некоторых случаях (рис. 2)<sup>32</sup> мы видим, что патологизаторский дискурс смешивается с религиозным, и претензии культовых лидеров на обладание «божественным» — исключительным — статусом сопоставляются с критикой Ветхим заветом идолопоклонства.

В фокусе многих критических изображений находится «гуру-изм» культовых лидеров и методы, при помощи которых «секты» вербуют своих последователей. К примеру, противопоставляя ожидания и реальность, создатели изображения (рис. 3)<sup>33</sup> пытались

<sup>31</sup> +++ СЕКТОВЕДЕНИЕ. ИЗУЧЕНИЕ СЕКТ +++. URL: [https://vk.com/wall-72495498\\_187](https://vk.com/wall-72495498_187) (дата публикации 28.06.2014; дата обращения 10.02.2022).

<sup>32</sup> Антисектантское движение в России. URL: [https://vk.com/albums-31514972?z=photo-31514972\\_270105804%2Fphotos-31514972](https://vk.com/albums-31514972?z=photo-31514972_270105804%2Fphotos-31514972) (дата публикации 27.10.2011; дата обращения 10.02.2022).

<sup>33</sup> ===== СКАЖИ СЕКТЕ "НЕТ" =====. URL: [https://vk.com/photo-931166\\_304707615](https://vk.com/photo-931166_304707615) (дата публикации 23.05.2013; дата обращения 10.02.2022).



Рис. 2



Рис. 3

подчеркнуть, что за обещаниями счастливой и гармоничной жизни в согласии с самим собой, на самом деле, стоит слепое подчинение культовому лидеру.

На основании анализа визуального контента рассмотренных сообществ можно заключить, что образ сектанта – в рамках антикультового дискурса – имеет ряд типических черт: во-первых, сектант позиционируется как психически нездоровый человек;



во-вторых, он определяется как человек навязчивый, слепо преданный своему учению и неспособный к самокритике; в третьих, на сектанта указывают как на «жертву» культового лидера, использующего его в своих корыстных интересах. В «сектанты» может быть записан любой человек, чьи религиозные и/или политические взгляды разнятся с взглядами приверженцев антикультового движения. «Сектант» позиционируется не просто как маргинал, но как член опасной группировки, способной навредить как себе, так и другим людям.

### *Популяризация антикультовой деятельности*

Антикультовые сообщества часто публикуют лекции, выступления на ТВ и интервью<sup>34</sup> авторитетных для антикультового сообщества лиц. Среди них можно особо отметить Романа Анатольевича Силантьева, доктора исторических наук, заведующего лабораторией деструктологии МГЛУ (260 упоминаний); Игоря Викторовича Иванишко, преподавателя отделения ДПО факультета психологии РПУ св. Иоанна Богослова, старшего преподавателя кафедры уголовного процесса, криминалистики и судебной экспертизы факультета повышения квалификации судей РГУП при Верховном суде РФ (91 упоминание); Александра Леонидовича Дворкина – доктора философии, кандидата богословия, профессора ПСТГУ, президента Центра религиозно-исследовательских исследований во имя св. Ирины Лионского, президента Российской ассоциации центров изучения религий и сект (РАЦИРС) (821 упоминание). Кроме того, на странице группы «iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ» выкладываются видеозаписи докладов ежегодных Рождественских чтений, в рамках которых проводятся секции, имеющие антикультовую направленность<sup>35</sup>.

Основной вектор популяризации антикультовой деятельности в сообществах направлен на информирование читателей и подписчиков о различных сектах и культах. Некоторые сообщества (например, «Антисектантское движение в России» и «iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ») также призывают противодействовать

---

<sup>34</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/video-40836191\\_456239632](https://vk.com/video-40836191_456239632) (дата публикации 18.04.2021; дата обращения 10.02.2022).

<sup>35</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/iriney\\_ru?w=wall-40836191\\_4382](https://vk.com/iriney_ru?w=wall-40836191_4382) (дата публикации 05.02.2020; дата обращения 17.08.2022).



миссионерской работе сект и помогают пострадавшим от них лицам. К примеру, в разделе обсуждения сообщества «iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ» находится тема «Практические советы, образец ЗАЯВЛЕНИЯ»<sup>36</sup> с двумя видеороликами под названием «Действия, которые можно предпринимать, если вы видите на улице иеговистский стенд» и «Действия, которые можно предпринимать, чтобы остановить уличное кришнаитское шествие, незаконную торговлю, раздачу пищи», а кроме того, образец заявления в государственные органы с жалобами на «ритуально-религиозное мероприятие». В свободном доступе представлены адреса и телефоны центров, действующих под руководством Русской православной церкви, в которые рекомендуется обращаться за психологической и информационной поддержкой. Кроме того, под хештегом #Практические\_советы можно найти записи с советами тем, чьи близкие попали в секту<sup>37</sup>.

Сообщество «Антисектантское движение» выделяется среди остальных сообществ заявлением о ведении антикультовой деятельности вне Сети, однако видеозаписи или отчеты о проводимых ими встречах отсутствуют<sup>38</sup>. В колонке «Наши мероприятия» размещены всего два анонса, опубликованные в 2013 и 2014 гг.: «Секты: выездная работа, листовки» и «Антисектантское подземное чаепитие». Согласно тексту одной из листовок, выложенных на странице:

Если Вы получили оккультные услуги и наконец-то поняли, что Вас обманули и никакого приворота-гармонизации-инвольтации не произошло, а равно если Вы:

- стали клиентом финансовой пирамиды
- пострадали от секты
- воспользовались услугами псевдоцелителя

Обращайтесь к нам за бесплатной юридической помощью. Сообщив о такой деятельности в правоохранительные органы, мы с Вами поможем многим другим людям не стать жертвами обмана<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/topic-40836191\\_31452133](https://vk.com/topic-40836191_31452133) (дата публикации 04.03.2015; дата обращения 15.07.2022).

<sup>37</sup> iriney.ru | Осторожно: СЕКТЫ. URL: [https://vk.com/wall-40836191\\_1751](https://vk.com/wall-40836191_1751) (дата публикации 18.02.2016; дата обращения 17.08.2022).

<sup>38</sup> Антисектантское движение в России. URL: [https://vk.com/wall-31514972\\_10893](https://vk.com/wall-31514972_10893) (дата публикации 18.01.2020; дата обращения 10.07.2022).

<sup>39</sup> Секты: выездная работа, листовки. URL: <https://vk.com/docs-61311482> (дата публикации 18.11.2013; дата обращения 10.02.2022).

Другое сообщение уведомляет о мероприятии с раздачей листовок, проводившемся в 2013 г.:

Первая большая акция по распространению листовок по проблеме сект состоялась. Пришли 9 человек + пятеро взяли листовки накануне. Расклеили и раздали полторы тысячи листовок по разным районам возле офисов сектантских организаций и в людных местах. На Михалковской иеговисты обещали вызвать полицию, но, прочитав довольно мирный текст, так и не смогли сформулировать, что же конкретно их смутило<sup>40</sup>.

Судя по имеющимся немногочисленным свидетельствам, виртуальные антикультовые сообщества в России, в общем и целом, не ведут активной деятельности вне сети, ограничиваясь, по большей части, популяризацией своих взглядов, заимствуя материалы с популярных онлайн-ресурсов антикультового движения.

\* \* \*

В результате проведенного исследования сообществ отечественного антикультового движения «ВКонтакте» мы установили, что термины «секта» и «культ» наиболее распространены среди их участников. Эти понятия служат для расчерчивания границы между «своими» и «чужими», которая имеет не только религиозное, но также и политическое, и ценностное измерение. Сообщества используют в качестве основных источников авторитета труды авторов, наиболее ярко представляющих интересы отечественного антикультового движения. В общем и целом сообщества существуют в виртуальном формате, однако предпринимаются слабые попытки вывести антикультовую деятельность за пределы сети.

Было установлено, что посредством визуального контента формируется негативный образ сектанта – фигура ведомого и навязчивого человека. Благодаря тому, что интернет позволяет быстро распространять материалы антисектантского характера, например мемы или записи лекций, виртуальные сообщества становятся медиаторами между деятелями антикультового движения и пользователями социальной сети. Как следствие, антикультовое движение легко приобретает новых сторонников и противников на просторах Рунета.

---

<sup>40</sup> Там же. URL: [https://vk.com/wall-61311482\\_20](https://vk.com/wall-61311482_20) (дата публикации 30.11.2013; дата обращения 10.02.2022).

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

### *Литература*

---

- Астахова, Астахова 2010 – *Астахова Л.С., Астахова А.С.* Образы новых религиозных движений в коммуникативных пространствах: в условиях поиска идентичности // Вестник экономики, права и социологии. 2010. № 4. С. 145–149.
- Дворкин 2014 – *Дворкин А.Л.* Сектоведение: тоталитарные секты. Н. Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2014. 816 с.
- Зыгмонт 2018 – *Зыгмонт А.И.* Негативная антропология «сектанта» в современном российском антикультизме // Религиоведческие исследования. 2018. № 2 (18). С. 61–80.
- Лункин 2018 – *Лункин Р.Н.* Образ врага в религии: особенности антропологической зависимости // Религиоведческие исследования. 2018. № 2 (18). С. 88–93.
- Мартинович 2021 – *Мартинович В.А.* Антисектантский дискурс печатных СМИ: проблематизация роли антикультового движения // Социологический журнал. 2021. Т. 27. № 2. С. 109–125.
- Яблоков 2007 – *Яблоков И.Н.* Введение в общее религиоведение. М.: КДУ, 2007. 472 с.

### *References*

---

- Astakhova, L.S. and Astakhova, A.S. (2010), “Images of new religious movements in communicative spaces: in the conditions of identity search”, *The Review of Economy, the Law and Sociology*, no. 4, pp. 145–149.
- Dvorkin, A.L. (2014), *Sektologiya: totalitarny'e sekty* [Sectology. Totalitarian sects]. Publishing House of the Christian Library, Nizhny Novgorod, Russia.
- Zygmunt, A.I. (2018), “Negative anthropology of the ‘sectarian’ in contemporary anti-cult movement in Russia”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, vol. 18, no. 2, pp. 61–80.

- Lunkin, R.N. (2018), “Enemy image in religion. Specifics of the anthropological dependence”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, vol. 18, no. 2, pp. 88–93.
- Martinovich, V.A. (2021), “The anti-cult discourse of print media. Problematicization of the role of the anti-cult movement”, *Sotsiologicheskii zhurnal*, vol. 27, no. 2, pp. 109–125.
- Yablokov, I.N., (2007), *Vvedenie v obshchee religiovedenie* [Introduction to general religious studies], KDU, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

Александра М. Попова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; alexandramikhailovna@mail.ru

### *Information about the author*

Alexandra M. Popova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; alexandramikhailovna@mail.ru

## Участие религиозных организаций в праздновании Дня Победы как элемент гражданской религии в России

Петр П. Ткачев

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, pptkachev@yandex.ru*

*Аннотация.* В фокусе исследования находится взаимодействие государства с религиозными объединениями в Российской Федерации на современном этапе. Предмет исследования – «гражданская религия» / «гражданский культ» как особый комплекс практик и идей, служащих подкреплению и обоснованию существующего социально-политического порядка. В статье ставится вопрос о наличии гражданской религии в России и степени интеграции традиционных религиозных конфессий в ее устоявшиеся практики. Основные задачи – рассмотреть характеристики «гражданская религия» и «праздник» как ключевые категории исследования, дать исторический обзор институционализации праздника Дня Победы, исследовать степень интеграции традиционных религий в празднование Дня Победы. В статье рассмотрены некоторые мероприятия, организованные и проведенные в рамках празднования Дня Победы на территории мемориального комплекса Парка Победы на Поклонной горе в мае 2022 года.

*Ключевые слова:* гражданская религия, коммеморативные практики, национальная идея, Поклонная гора, День Победы.

*Для цитирования:* Ткачев П.П. Участие религиозных организаций в праздновании Дня Победы как элемент гражданской религии в России // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 101–110. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-101-110

## Participation of religious organizations in the celebration of Victory Day as part of civil religion in Russia

Petr P. Tkachev

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, pptkachev@yandex.ru*

**Abstract.** The study focuses on the interaction between the state and religious associations in the Russian Federation at the present stage. The subject of the study is “civil religion” / “civil cult” as a special set of practices and ideas that serve to reinforce and justify the existing socio-political order. The article raises the question of the presence of civil religion in Russia and the degree of integration of traditional religious denominations into its established practices. The main objectives are to consider the main characteristics of “civil religion” and “celebration” as key categories of research, to give a historical overview of the institutionalization of Victory Day celebration, to investigate the degree of integration of traditional religions in Victory Day celebrations. The article considers some events organized and held as part of the Victory Day celebrations at the Victory Park memorial complex on Poklonnaya Hill in May 2022.

**Keywords:** civil religion, commemorative practices, national idea, Poklonnaya Hill, Victory Day.

**For citation:** Tkachev, P.P. (2022), “Participation of religious organizations in the celebration of Victory Day as part of civil religion in Russia”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 101–110, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-101-110

Феномен «гражданской религии» принято рассматривать как следствие процесса сакрализации политики в историко-культурном контексте появления светского государства и снижения влияния христианских конфессий в западных обществах в современную эпоху. Как особый феномен «гражданская религия» долгое время существовала на периферии социологических исследований из-за преобладания в начале XX в. представлений о постепенной секуляризации европейской культуры. Изучение гражданской религии в последние десятилетия обусловлено критикой тезиса о секуляризации и осознанием методологических трудностей определения истинной сущности религии. Основной вклад в разработку проблематики гражданской религии был внесен американскими исследователями, обратившими внимание на многообразие ее форм в США, например ее «следы» находят в риторике инаугурационных речей американских президентов, в ритуальных особенностях

празднования Дня благодарения, в устройстве и практиках Арлингтонского национального кладбища, в традиционном нарративе об Отцах-основателях [Гаврилов, Кулумбегов 2021; Задорожнюк 2008].

При рассмотрении этого феномена на территории России исследователи расходятся во мнении, что именно следует считать гражданской религией и каким образом можно определять степень ее развития [Легойда 2000; Сторчак 2019].

### *Теоретические и методологические основания исследования*

Дискуссии о сакральном занимают важное место в современной религиоведческой полемике о природе религии [Зенкин 2014]. Согласно одной из точек зрения «сакральным» может быть названо такое явление, которое обладает принципиальной значимостью для человека и определяет иные его мировоззренческие взгляды и, соответственно, «...религию можно было бы определить как человеческое отношение к святому» [Бергер 2011]. С этой точки зрения, «религиозными» могут быть названы явления, которые, с точки зрения классических определений религии через понятие «сверхъестественное», являются вполне естественными.

Исследователи обсуждают вопрос о природе «гражданской религии», вводя понятия «религиозный» и «квазирелигиозный». На мой взгляд, подобное различие, в общем и целом, остается проблематичным. Более продуктивным представляется определить «гражданскую религию» как особую «метаморфозу святого»: «Сегодня многие исследователи религиозного феномена утверждают, что современность отнюдь не является эпохой необратимого процесса секуляризации, который приводит к постепенному исчезновению святого во все более раздираемом мире, а, наоборот, создает условия для непрерывной метаморфозы святого, которая может проявиться в области политики или в других аспектах человеческих действий» [Джентиле 2021].

Следуя концепции, выдвинутой Робертом Беллой, основным критерием, позволяющим судить о гражданской религии как о явлении состоявшемся, можно признать ее надконфессиональный статус [Веселова, Егоров 2014, с. 179]. Гражданская религия служит консолидации поликонфессионального общества вокруг одной сакральной идеи, объединяющей всех членов общества, независимо от их вероисповедания. Для настоящего исследования также представляется важным концептуальное различие «гражданской» и «политической» религий [Джентиле 2021].

Ключевым отличием гражданской религии является рекомендательный характер соблюдения определенного набора морально-этических и нормативных норм, к которым, например, можно отнести уважение к Конституции, закону и почитанию национальных героев. Политические религии, напротив, нетерпимы к любому мнению и поведению, игнорирующему ее предписания.

Крах советской политической религии привел к кризису легитимности власти и коллективной идентичности. В 1990-е и 2000-е гг. в Российской Федерации предпринимались попытки разработать новые идеологические концепты, которые могли бы решить эти проблемы посредством утверждения новой общенациональной идеи. Одной из важных идеологических опор стало православие, оказавшееся вовлеченным в политическую жизнь постсоветской России. Поскольку оно не могло – ввиду этнического и религиозного многообразия – претендовать на общезначимость, в основу национального мифа и государственной политики памяти была положена память о Великой Отечественной войне. Следует согласиться с мнением А.М. Матецкой, согласно которому современная гражданская религия в России может быть охарактеризована как противоречивый, в некоторых отношениях, синтез православного наследия и культа Победы [Матецкая 2021].

В фокусе настоящего исследования находятся практики празднования Дня Победы. Согласно функционалистскому определению Пьера Бурдьё, «праздник» можно определить как набор ритуализированных социальных и политических практик, призванных обеспечить консенсус людей относительно смысла социального мира [Бурдьё 2007]. Основная функция праздника заключается в «трансцендировании» – выходе за границу данного человеку мира повседневности: «Никакая практика в организации и совершении процесса социальной работы, никакая игра в работе и никакой отдых для передышки в самой работе никогда не могут стать торжественными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из другой формы бытия, из духовно-идеологической сферы. Они должны получить санкцию не из мира средств и предпосылок, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов. Без них нет праздника и не может быть торжественности» [Бахтин 1990]. Наконец, важным для нашего исследования является конструктивистский тезис о роли политики памяти и мифологизации массового сознания в «изобретении» какого-либо праздника и его последующей культурной трансляции [Линченко, Аникин 2015]. Системность праздника как отдельного события, реактуализирующего историческую память, обусловлена его включенностью в пространство коллективных воспоминаний.



День Победы рассматривается в статье как коллективный коммеморативный ритуал, имеющий большое значение для поддержания социального единства [Гаврилов 2021]. В фокусе внимания находится интеграция религиозных идей и практик в символическое пространство праздника. День Победы является единственным светским праздником, чьи элементы включены в литургии всех традиционных конфессий страны: «Не следует забывать и о том, что абсолютная ценность Дня Победы в качестве основного символического капитала делает эту памятную дату и объектом конкуренции со стороны политических акторов. Так, своеобразной стратегией символического присвоения Великой Отечественной войны и ее коммеморативных выражений становится деятельность Русской православной церкви по конструированию собственных культурных практик, например коллективный молебен для участников парада на Красной площади 9 мая» [Аникин, Линченко 2020].

### *К истории празднования Дня Победы*

Праздник победы Красной армии и советского народа над нацистской Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. был установлен Указом Президиума Верховного Совета СССР от 8 мая 1945 г. На протяжении последующих двадцати лет День Победы оставался важным, однако, в общем и целом, рядовым праздничным событием. К примеру, выходным днем этот праздник считался всего два года, а основные празднования сводились к публикациям статей на передовицах газет, организации семейных вечеров и праздничному салюту.

Начало переосмысления политики государства в отношении к 9 мая и в целом ко всей памяти о Великой Отечественной войне происходит в 1960-е гг. и соотносится с началом брежневской эпохи. Праздничный день становится государственным выходным, вводятся льготы и пособия для ветеранов войны и тружеников тыла; в 1967 г. в Александровском саду торжественно открывается Могила Неизвестного Солдата. В 1985 г. проводятся первые военные парады с периодичностью раз в пять лет, с 1995 г. парад становится ежегодным событием. В 2000-е гг. получила распространение практика ношения георгиевской ленточки, ставшей символом праздника, а также с 2012 г. начали проводиться акции гражданско-патриотического движения «Бессмертный полк».

Следует отметить, что с конца 2000-х гг. празднование Дня Победы приобрело важный и новый смысл противостояния «коллективному Западу». Во многом этот смысл был обусловлен

решениями некоторых европейских политических объединений, приравнявших сталинский режим к национал-социалистическому режиму, например резолюции Вильнюсской декларации, принятой Парламентской Ассамблеей ОБСЕ 3 июля 2009 г. Подобного рода заявления, а также практики уничтожения советского наследия, как, например, перенос памятника «Бронзового солдата» в Таллине, рассматривались как попытки переписывания истории и закрепления нового медийного и политического порядка.

В этом контексте противостояния «коллективному Западу» празднование Дня Победы усилило свое милитаристское звучание. На парадах появились современное оружие и техника; значительно увеличился бюджет празднования Дня Победы; регулярно стали выходить новые художественные фильмы, посвященные Великой Отечественной войне. Именно с конца 2000-х гг. День Победы становится главным праздником, выражающим общенациональную идею, в то время как гражданская религия, построенная вокруг него, обретает свои «святыни» и материальную культуру.

С исторической точки зрения легализация Поклонной горы как пространства праздника Дня Победы совпала с третьей, постсоветской, волной мемориализации войны [Колягина, Конрадова 2015]. Основная цель Парка Победы – почтить память тех, кто отдал свои жизни за Великую Победу, кто своим трудом приблизил ее, независимо от их вероисповедания и национальности. В Парке Победы сейчас находятся «представительства» трех религий и еще два были запланированы в проектах разного времени. Тот факт, что память о верующих традиционных для Российской Федерации конфессий, погибших в Великой Отечественной войне, была увековечена на Поклонной горе, ясно говорит о том, какую роль религия играет в формировании коллективной памяти о Великой Отечественной войне.

### *9 мая 2022 г.*

Программу праздничных мероприятий на Поклонной горе 9 мая 2022 г. можно разделить на два больших блока. Первый блок мероприятий проходил внутри Музея Победы, на входе в него волонтеры музея раздавали посетителям георгиевские ленточки. Праздничная программа в музее началась в 10:00, когда стартовал театральный фестиваль спектаклей школьных музеев «Весна. Победа. Май». В течение дня посетители могли бесплатно посмотреть семь театральных постановок, которые представили активисты школьных музеев из Москвы, Московской, Владимирской и Саратовской областей. В Зале Полководцев проводился

концерт, а в кинотеатре «Поклонка» демонстрировались современные военные фильмы в рамках «Майского фестиваля правильного кино». Посетители могли также бесплатно посмотреть экспозицию «Подвиг Армии» с диорамным комплексом, а также тематические выставки «Имена Победы», «Война: день за днем» и ряд других. Попастъ в главное здание музея посетители могли, только пройдя большую очередь. Основной акцент второго блока праздничной программы делался на выступлении Симфонического оркестра Мариинского театра, вечернем гала-концерте от «Авторадио» и праздничном салюте. Отдельно следует отметить возможность посмотреть Парад Победы на большом экране. Перед экраном с трансляцией с самого утра были рассажены гости, в том числе небольшое количество – примерно 20–25 человек – ветеранов.

Одним из центров социального притяжения на Поклонной горе стал храм Вмч. Георгия Победоносца. В течение Дня Победы в нем проводились панихиды по воинам, павшим в годы Великой Отечественной войны. В храме было много посетителей, в том числе были и те, кто пришел со Знаменами Победы. Примерно в 11:30 у храма началась праздничная программа Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, организовавшего при участии студентов исполнение песен фронтовых лет под гитару и аккордеон, а также вальсы под «Катюшу» и «Тучи в голубом».

В отличие от храма Георгия Победоносца, мечеть на Поклонной горе в этот день работала в обычном режиме: ни снаружи, ни внутри мечети каких-либо особых мероприятий не проводилось. На Поклонной горе несколько девушек в голубых хиджабах и с гвоздиками в руках представляли мусульманскую молодежную организацию «Седьмое поколение». Представители этой организации в рамках акции «Слава поколению победы» каждый год 9 мая приезжают на Поклонную гору, чтобы отдать дань уважения ветеранам. По свидетельству девушек, зачастую акция проводится при поддержке ЦРО «Международная исламская миссия».

В День Победы 2022 г. двери Мемориальной синагоги были закрыты. Можно предположить, что такое отношение к празднику обусловлено спецификой празднования 9 мая у иудеев. День Победы называется в еврейском религиозном календаре – Йом Шихруф ве-Ацала – День Спасения и Освобождения. Ежегодно в синагогах, по всему миру 26 ияра, звучит поминальная молитва в честь подвига воинов и спасения еврейского народа от нацизма. Как следствие, акцент в праздновании был перенесен на 26 мая (26 ияра по григорианскому календарю).

\* \* \*

Религиозные объединения стремятся показать публично свое отношение ко Дню Победы, о чем свидетельствует, помимо прочего, внесение праздничных дат в религиозный календарь конфессий, которое призвано служить сохранению исторической памяти и укреплению национальной мифологии. Такое выражение коллективной солидарности говорит о религиозной поддержке основной линии государственной коммеморативной политики. Государство, в свою очередь, активно поощряет практики и взгляды, присущие традиционным религиям и, главным образом, русскому православию. Такое поощрение завязано на бартерных отношениях – от конфессий ожидается разделение и принятие идей, связанных с празднованием Дня Победы и выходящих за границы конфессиональной или этнической принадлежности.

Представляется важным, что в истории современной России трудно найти какие-либо значимые исторические события, которые обладали бы столь же весомым символическим капиталом, как День Победы. Обращение ко Дню Победы как центральному празднику гражданской религии обусловлено его значением для коллективной исторической памяти. Обращение к религии, как главной хранительнице «традиционализма», представляется естественным в ситуации, когда государству для задания ценностных координат и ориентиров требуется опереться на событие из «славного прошлого». Как показало исследование, на Поклонной горе основные коммеморативные действия были связаны с Русской православной церковью, хотя и другие религиозные организации, пусть и в меньшей степени, вовлечены в практики, связанные с празднованием Дня Победы.

### *Благодарности*

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

### *Acknowledgements*

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

*Литература*

- Аникин, Линченко 2020 – *Аникин, Д.А., Линченко, А.А.* Памятные даты в символическом пространстве современной России: государственные стратегии и культурные практики // Общество. Коммуникация. Образование. 2020. Т. 11. № 2. С. 30–43.
- Бахтин 1990 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 541 с.
- Бергер 2011 – *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Социологические исследования. 2011. № 1. С. 123–136.
- Бурдые 2007 – *Бурдые П.* О символической власти // Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Алетейя, 2007. С. 87–98.
- Веселова, Егоров 2014 – *Веселова С.Б., Егоров В.А.* Гражданская религия в Америке: Роберт Н. Белла // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 3. С. 162–182.
- Гаврилов, Кулумбеков 2021 – *Гаврилов О.Ф., Кулумбеков Р.М.* Гражданская религия как фактор консолидации: опыт прошлого и перспективы будущего // Социальные коммуникации: философские, политические, культурно-исторические измерения: Сборник статей II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Кемерово, 23 апреля 2021 г. Кемерово: Кемеровский государственный ун-т, 2021. 26 с.
- Джентиле 2021 – *Джентиле Э.* Политические религии: между демократией и тоталитаризмом. СПб.: ООО «Изд-во “Владимир Даль”», 2021. 400 с.
- Задорожнюк 2008 – *Задорожнюк И.Е.* Гражданская религия в США: социально-философский анализ: Дис. ... д-ра филос. наук. М., 2008. 372 с.
- Зенкин 2014 – *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2014. 537 с.
- Колягина, Конрадова 2015 – *Колягина Н.К., Конрадова Н.А.* День победы на Поклонной горе: структура пространства и ритуалы // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2015. № 3 (101). С. 135–149.
- Легойда 2000 – *Легойда Р.Н.* Символы и ритуалы в политических процессах в США: традиции и современность: феномен «гражданской религии»: Дис. ... канд. полит. наук. М., 2000. 242 с.
- Линченко, Аникин 2015 – *Линченко А.А., Аникин Д.А.* Массовое историческое сознание и государственная политика памяти в Российской Федерации: актуальность мифологий // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 95–106.
- Матецкая 2021 – *Матецкая А.В.* Гражданская религия в постсоветской России // Религия и общество–15: Сборник научных статей XV Международной научно-практической конференции, Могилев, 14 апреля 2021 г. Могилев: Могилевский государственный ун-т им. А.А. Кулешова, 2021. С. 66–68.
- Сторчак 2019 – *Сторчак В.М.* Советская гражданская религия. М.: ИИЦ «АТиСО», 2019. 399 с.

## References

- Anikin D.A. and Linchenko, A.A. (2020), "Memorable dates in the symbolic space of modern Russia. State strategies and cultural practices", *Obshchestvo. Kommunikatsiya. Obrazovaniye*, vol. 11, pp. 30–43.
- Bakhtin, M.M. (1990), *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovia i Renessansa* [The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance], Khudozhestvennaya literatura, Moscow, Russia.
- Berger, P. (2011), "Religious experience and tradition", *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, no. 1, pp. 123–136.
- Burde, P. (2007), "About symbolic power", in Burde, P. *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [Sociology of the social space], Aleteyya, Moscow, Russia, pp. 87–98.
- Gentile, E. (2021), *Politicheskie religii: mezhdum demokratiei i totalitarizmom* [Political religions. Between democracy and totalitarianism], "Izdatelstvo 'Vladimir Dal'", Saint Petersburg, Russia.
- Gavrilov, O.F. and Kulumbegov, R.M. (2021), *Grazhdanskaya religiia kak faktor konsolidatsii: opyt proshlogo i perspektivy budushchego* [Civil religion as a factor of consolidation. Past experience and future prospects], Kemerovskii gosudarstvennyi universitet, Kemerovo, Russia.
- Kolyagina, N.K. and Konradova, N.A. (2015), "The Victory Day at Poklonnaya Hill. Structure of the space and rituals", *Neprikosnovennii Zapas. Debaty o politike i kulture*, vol. 101, no. 3, pp. 135–149.
- Legoyda, V.R. (2000), *Simvoly i ritualy v politicheskikh protsessakh v SShA: traditsii i sovremennost* [Symbols and rituals in political processes in the USA. Traditions and modernity], Moscow, Russia.
- Matetskaya, A.V. (2021), *Grazhdanskaya religiia v postsovetской Rossii* [Civil religion in post-Soviet Russia], Mogilevskii gosudarstvennyi universitet imeni A.A. Kuleshova, pp. 66–68. Mogilev, Russia.
- Storchak, V.M. (2019), *Sovetskaya grazhdanskaya religiia* [Soviet civil religion], Akademiya truda i sotsialnykh otnosheniy, Moscow, Russia.
- Zadorozhnyuk, I.E. (2008), *Grazhdanskaya religiia v SShA: sotsialno-filosofskiy analiz* [Civil religion in the USA. A socio-philosophical analysis], Moscow, Russia.
- Zenkin, S. (2014), *Nebogostvennoe Sakralnoe* [Non-divine Sacred], RGGU, Moscow, Russia.

## Информация об авторе

Петр П. Ткачев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; pptkachev@yandex.ru

## Information about the author

Petr P. Tkachev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; pptkachev@yandex.ru

УДК 279.12

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-111-125

## Семья в дискурсе молодежи Московской Церкви Христа

Мария А. Ежова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, ezhomasha@yandex.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена представлениям о семье молодых последователей религиозной организации евангельских христиан «Московская церковь Христа». Рассматривается процесс религиозной социализации, отношения между родителями и молодыми последователями религиозного объединения, представления об идеальной семье и разводе. В ходе исследования установлено, что дети из неполных семей чаще становятся членами религиозного объединения, в то время как дети, выросшие в религиозном объединении, в меньшей степени заинтересованы в создании будущей семьи. Идеальные семейные отношения основываются на «библейской» модели, утверждающей первенствующую роль отца как руководителя семьи. Отмечено значение института «семейного» наставничества как фактора укрепления семейных отношений. Выявлена взаимозаменяемость кровнородственного и духовного понимания «семьи» в риторике респондентов. Исследование основывается на полевом материале, собранном в 2018–2019 гг. в Москве.

*Ключевые слова:* христианство, семья, роль семьи, Ученики Христа, религиозная социализация, Бостонское Движение, развод

*Для цитирования:* Ежова М.А. Семья в дискурсе молодежи Московской Церкви Христа // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 111–125. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-111-125

## Family in the discourse of the youth in the Moscow Church of Christ

Maria A. Ezhova

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, ezhomasha@yandex.ru*

**Abstract.** The article deals with the perceptions of the family of young followers of The Moscow Church of Christ. It examines the process of religious socialization, the relationship between parents and young followers of a religious association, and ideas of the ideal family and divorce. The study finds that children from single-parent families are more likely to become members of a religious association, while children who grew up in a religious association are less interested in starting a future family. Ideal family relationships are based on the “biblical” model, which affirms the primary role of the father as the head of the family. The importance of the institution of “family” mentoring as a factor in strengthening family relationships was noted. The interchangeability of the kinship and spiritual understanding of “family” in the rhetoric of the respondents was revealed. The research is based on field material collected in 2018–2019 in Moscow.

**Keywords:** Christianity, family, the role of the family, disciples of Christ, religious socialization, Boston movement, divorce

**For citation:** Ezhova, M.A. (2022), “Family in the discourse of the youth in the Moscow Church of Christ”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 111–125, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-111-125

В фокусе внимания исследования – дискурс о семье среди молодых последователей Московской Церкви Христа (далее – МЦХ, Церковь). Прежде всего нас интересовали представления респондентов об их собственной будущей семье – то, что они говорят о построении правильных отношений, о браке, о воспитании детей, о том, как общаться с мужем, с женой, с детьми, и, в значительно меньшей степени, – об их родителях, которые у большинства респондентов остались за пределами Церкви. Основная цель исследования заключалась в том, чтобы понять, как, согласно представлениям респондентов, личная семейная история влияет на религиозный выбор.

В основу исследования положены глубинные интервью с членами молодежной группы МЦХ. Мы провели десять глубинных интервью с членами молодежной группы, из которых семеро – юноши, трое – девушки. На момент интервьюирования респондентам было от 18 до 24 лет. Интервью проводились в течение двух лет. Первое интервью было взято осенью 2018 г., а последнее –



в декабре 2019 г. Помимо интервью исследование велось методом включенного наблюдения. Интервью дополнялись благодаря регулярному общению с респондентами, посещению общецерковных мероприятий и евангельских бесед.

В таблице (табл. 1) указаны инициалы респондентов, их пол и возраст, а также как они оказались в МЦХ. Аббревиатурой ДВР обозначены «дети верующих родителей». Это определение было дано одним из респондентов во время интервью, когда он рассказывал о себе, и относится к внутрицерковному широкоупотребительному лексикону. В таблице посередине расположены респонденты, которые не родились в семье верующих родителей, но оказались там, потому что их матери пришли в Церковь. В правых столбцах отмечены те, кто пришел в МЦХ самостоятельно.

Таблица 1

инициалы	А.С.	М.Д.	М.А.	И.Б.	Н.Б.	С.С.	Т.О.	В.Б.	В.Ш.	Э.К.
пол	м	м	м	м	м	ж	ж	ж	м	м
возраст	19	21	23	19	18	18	19	18	23	22
МЦХ	ДВР	ДВР	ДВР	ДВР	мать	мать	сам.	сам.	сам.	сам.

Молодежная группа МЦХ сейчас составляет около восьмидесяти человек (М.А. упоминает в интервью, что десять лет назад она была вдвое больше)<sup>1</sup>. Четверо из опрошенных выросли в семьях верующих родителей («церковная группа»), другие четверо пришли в Церковь самостоятельно («внецерковная группа»). Двое выросли в пограничных ситуациях, их нельзя отнести полностью ни к церковной группе, ни к внецерковной группе – в обоих случаях их матери были в Церкви и привели их за собой. В случае С.С. отношения в семье остаются сложными, и его приход в Церковь был скорее самостоятельным, как у опрошенных с «внецерковными» родителями, в то время как ситуация Н.Б. напоминает ситуацию тех, кто принадлежит к церковной группе.

Практическим руководством для полевой работы послужили книга В.И. Ильина «Драматургия качественного полевого исследования» [Ильин 2006] и учебник Н.П. Бусыгиной «Качественные и количественные методы исследований в психологии» [Бусыгина 2019]. Метод дискурс-анализа, при помощи которого были проанализированы интервью и религиозная литература, подробно изложен в работах Ван Дейка, Филлипса и Харди [Van Dijk 1993; Phillips, Hardy 2002]. Описание возможностей метода раскрыто

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Интервью с М.А. 13.04.2019.

в статье Е.А. Кожемякина «Дискурс-анализ как междисциплинарный проект: между методом и идеологией» [Кожемякин 2015].

Для настоящего исследования важны выводы, к которым приходит американская исследовательница Пенни Эдгелл, писавшая о взаимодействии между институтом семьи и религией в современном мире [Edgell 2006]. Она показывает ситуацию в Соединенных Штатах Америки во второй половине XX в., когда в дискурсе протестантских церквей начали широко обсуждаться такие темы, как развод, аборты и гомосексуальные отношения. Религиозным лидерам приходилось учиться существовать в секулярном мире: «Если изменения в семейной жизни повлияли на организацию религиозных учреждений, религиозные учреждения также предоставили моральные ориентиры, которые определяют семейные практики, организацию семейной жизни и наше восприятие «хорошей семьи» [Edgell 2006, с. 11]. Социализации в религиозной среде посвящено множество русскоязычных работ, они рассматривают ее общие тенденции [Елютина, Уфимцева 2018; Пруцкова 2014], а также опираются на материалы, собранные в мусульманской [Уфимцева 2014] или православной среде [Склярова 2009].

### *Социализация молодежи в МЦХ*

Московская Церковь Христа происходит от «Бостонского движения», которое было основано в 1979 г. Ее основатель, Томас «Кип» Маккин, проповедовал идеи одной из ветвей «основных» (англ. *mainline*) Церквей Христа, «Кроссроадс»<sup>2</sup>. В своих проповедях Маккин требовал от верующих радикального обновления. В 1991 г. миссионерская команда «Бостонского Движения» приехала в Москву, и с этого момента отсчитывается история МЦХ.

В МЦХ существует хорошо разработанная система социализации молодежи. Родители приводят маленьких детей в так называемое детское царство, где с ними играют, поют духовные песни и рассказывают им библейские истории<sup>3</sup>. В 10–12 лет с детьми в рамках подготовительной группы под названием «тигры» начинают изучать основы христианского образа жизни, читают Библию, их учат ориентироваться на жизнь Христа и апостолов и видеть себя

---

<sup>2</sup> Куропаткина О.В. Ученики Христа // Большая российская энциклопедия. 2020. URL: [https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/4567142](https://bigenc.ru/religious_studies/text/4567142) (дата обращения 01.05.2020).

<sup>3</sup> Религиозная организация евангельских христиан «Московская Церковь Христа». URL: <https://mcoc.ru/about-us/welcome-center> (дата обращения 15.08.2022).

наследниками апостольского учения. После достижения 12 лет дети переходят в группу «подростки». Ученики из взрослых групп ведут с «подростками» беседы, изучают с ними Библию и готовят к Крещению: «Решение быть учеником – это всегда сознательный выбор»<sup>4</sup>.

Окончив школу или по достижении восемнадцати лет «подростки» переходят в группу «студенты». В США эта возрастная группа тесно связана с университетами. В каждом учебном заведении, где существует группа последователей МЦХ, появляется Campus Ministry – букв. «кампусное отделение/управление»<sup>5</sup>. В этих группах происходят «свидания», братья ищут себе «подруг», а девушки, в свою очередь, – «друзей». Романтических партнеров обычно называют особые братья (англ. special brothers) и особые сестры (англ. special sisters). Следует, впрочем, отметить, что сами по себе «свидания» могут не иметь романтической составляющей. На свидании рекомендуется присутствие не менее двух пар, чтобы не допустить возможного соблазна, если брат с сестрой остаются наедине. Наконец, когда студенты начинают работать и заканчивают учебу, они переходят в группу «молодежь».

Молодежную группу следует признать наиболее активной в миссионерской работе, поскольку они еще не обременены семьями, ведут активную социальную жизнь в среде сверстников. Они идут в армию и проповедуют там, много общаются с однокурсниками в колледжах и университетах, говорят о вере с друзьями и рассказывают им о Боге. Молодые последователи МЦХ делятся на «студенческую» и «старшую» молодежь. В студенческую группу, помимо обычных студентов, могут входить несовершеннолетние студенты колледжей или старшие лидеры, которые работают в Церкви. В группу старшей молодежи обычно попадают на последних курсах обучения в университете. Такое разделение, однако, довольно условное и индивидуально в каждом отдельном случае.

Для настоящего исследования важно заметить, что в МЦХ позицию лидера может занимать только мужчина – именно мужчины ведут беседы и занимают руководящие должности. Для женщин остается только женское наставничество, они могут быть назначены в пару с лидером вести беседу, но их роль заключается в приготовлении еды. Женщина также может быть организатором, однако может учить и наставлять только сестер. Подобное распределение ролей присутствует и в отношениях между мужчинами и женщинами. Например, именно юноша должен отправлять

<sup>4</sup> *Фергюсон Г.* Ученичество. М.: Ученик, 1999. С. 31.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора. Полевой дневник. 2018–2019 гг.

«запрос» через своего наставника к какой-либо девушке, если она ему нравится, и должен принимать решение делать ли ей предложение.

### *Отношения в семьях респондентов*

Среди опрошенных детей верующих родителей нет таких семей, в которых родители пришли в Церковь уже будучи вместе. Все они пришли в Церковь примерно в том возрасте, в котором сейчас находятся их дети, там они познакомились и поженились:

Маму пригласили туда в метро. <...> А отца привела его сестра. Ее пригласили подружки в школе, она стала членом Церкви, а потом уже через какое-то время она привела мою бабушку и папу<sup>6</sup>.

Дети из семей верующих родителей воспитывались по христианским принципам, и у них выстроены с ними доверительные отношения и существует эмоциональная привязанность. Один из респондентов подробно описал свое детство в семье верующих родителей:

Мы много времени вместе проводили. Я считаю, что достаточно для того, чтобы сказать, что они хорошие родители. Мама всегда заботилась о том, чтобы мы ходили на какие-то кружки, развивались, отводила нас на какие-то занятия. Папа всегда, помимо того, чтобы были жилье и еда, следил, чтобы мы занимались спортом, ходили по выходным на лыжах, на велосипедах, постоянно гуляли. <...> Я с ними открыт о том, что происходит в моей жизни, о каких-то своих мыслях<sup>7</sup>.

Напротив, у четверых самостоятельно пришедших в Церковь респондентов были серьезные проблемы в семьях, все они из неполных семей. Респонденты рассказывают о родительских ссорах:

Родители жили в любви, все было хорошо примерно до того, когда пошла в школу, или под конец сада. Начали хуже друг к другу относиться, оставляли одну, поздно возвращались, было непонятно маленькому ребенку, почему они уходят. У обоих были проблемы с алкоголем, начали по очереди гулять. Папа начал пить хуже, даже на работе, не возвращался трезвым. Мама устала<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бел. 07.05.2019.

<sup>7</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бел. 07.05.2019.

<sup>8</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бур. 10.04.2019.

Они постоянно конфликтовали, постоянно ссорились. Когда мы уходили спать с сестрой, это было слышно. <...> младшая сестра моя, она ничего не слышала, а я часто слышал. Это было понятно мне уже с десяти лет, что в их браке не очень все. Когда мне было 12, они развелись<sup>9</sup>.

В ходе исследования выяснилось, что у девушек, которые пришли в Церковь самостоятельно, отношения с родителями выстроены хуже, чем у юношей. Если юношам удалось построить с ними отношения, то девушки пришли к тому, чтобы практически исключить родителей из своей жизни:

Когда мне было 5, они (родители) разошлись, мама выгнала папу, у нее появился другой. Скандала при мне не было. Мы два года общались, потом он умер, авария. От меня это полгода скрывали. Он (папа) мне все покупал, в парк аттракционов водил. С новыми мамиными я общалась не очень. Сначала появился один, у него тоже была дочь примерно моего возраста, она с нами не жила. Мужчина был альфонсом, <...> семья разорилась, квартиру поменяли. он жил с нами лет 6. Он был чужой человек для меня. <...> мы с мамой ничего не обсуждали. <...> Ее новый хахаль был через полгода, полицейский. У него была дочь, лет 17, тусовщица, пила, курила. Я стала ее балластом, сидела с ней в подъезде. <...> А он с мамой до сих пор. Мы с ним вообще не общаемся. Он пытался, со мной разговаривал, но я не хочу, он тоже мне чужой<sup>10</sup>.

Сложные отношения с родителями не означают, что у респондентов вовсе нет и не было в кругу семьи близких людей или хотя бы тех, кто вызывал у них уважение. Такими людьми становился кто-то еще, например тетя или бабушка:

Самая четкая была папина мама. Она была такая начитанная, про историю, религию. Она приходила и была рада, что ей давали со мной общаться<sup>11</sup>.

В семьях, где только один из родителей в Церкви, есть сходство и с теми, чьи родители поженились в Церкви, и с теми, чьи родители никогда там не были. В обоих случаях мы говорим об их матерях. Мамы этих информантов пришли в Церковь, когда состояли уже во втором браке. Здесь можно выделить две ситуации.

---

<sup>9</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Э. К. 18.04.2019.

<sup>10</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Т. О. 5.04.2019.

<sup>11</sup> Там же.

В первой – юноша, ребенок от первого брака, который пришел в Церковь вместе с матерью, поддерживая ее, во второй – девушка, рожденная во втором браке для обоих родителей, которая не имеет близких с ними отношений, но с детства ходит в Церковь.

У родных отцов обоих информантов были напряженные отношения с родителями, о которых родители информантов с ними не делились:

А вот у папы была какая-то серьезная история с отцом. <...> Знаю, что он был такой, как я сейчас, в плане, далек от близких отношений с родителями. Потом, когда мама умерла, он очень жалел о том, что был таким жестоким<sup>12</sup>.

Исследование рассказов респондентов об их семейной истории позволяет предполагать, что религиозное обращение обусловлено особенностями семьи. Дети из неполных семей чаще самостоятельно приходят в церковь, и подобным образом поступали родители тех, кто вырос в церкви.

### *Представления о будущей семье*

Образ идеальной семьи для всех респондентов – это образ крепкой дружной семьи, построенной «по Библии», с патриархальным укладом, где отец – глава семьи, как Малой Церкви, который «ведет» ее:

...по Библии, по принципам, которые позволяют это делать наименее болезненно. В Церкви такие выработаны с годами. Есть определенные правила построения отношений, ну как правила, советы. Не знаю, честно говоря, какие в то время были правила. Всегда, думаю, были такие вещи, как свидания, когда просто ходят знакомятся, общаются по парам, не вдвоем, а именно по парам. Есть особенные отношения, это когда вы встречаетесь, а потом уже отношения мужа и жены<sup>13</sup>.

Все респонденты говорили о том, что своего будущего мужа или жену они собираются выбирать только из учеников Христа. Однополые браки не рассматриваются в силу патриархальности и фундаментальности общих церковных установок. Респонденты хотят строить семью только на общем духовном основании, под руководством наставников, опираясь на библейские указания по поводу

---

<sup>12</sup> Полевые материалы автора. Интервью с С. С. 13.04.2019.

<sup>13</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В.Бел. 07.05.2019

брака. В конечном счете семья рассматривается как средство для собственного духовного роста.

Мы установили, что самостоятельно пришедшие в Церковь в большей степени озабочены поиском постоянного партнера. В то же время молодые последователи, выросшие в Церкви, практически не думают о будущей семье. Существует противоречие между патриархальным укладом МЦХ, который предполагает следование традиции, и установкой некоторых ее молодых последователей на саморазвитие:

Сейчас я занимаюсь собой. На свидании последний раз был то ли в феврале, то ли в декабре, а сейчас апрель <...> мне это не особо нужно<sup>14</sup>.

Некоторые респонденты даже предполагают, что у них и не будет семьи:

Я на данный момент даже не в поиске, хотя иногда прицеливаюсь, но без особого энтузиазма. У меня нет в этом нужды, я не весь горю, что мне хочется отношений. Сейчас больше путь саморазвития, у меня сейчас учеба, служение, много дел, планов. На самом деле, в перспективе я способен принять то, что у меня не будет семьи и не будет жены. Я вижу, что в жизни можно сделать много всего интересного, изучить мир, познавать, развиваться, помогать людям, менять их жизни. Не обязательно заводить семью, потому что, как правило, это отягощает, это очень большая ответственность, это обязывает тебя работать, зарабатывать на прокормление, это неправильно. Я верю, что есть другой путь, и он тоже нормальный. Мне нормально будет и так, и так. У меня нет мечты по этому поводу. Я ничего не имею против образования семьи, я говорю больше о том, что смогу прожить без этого. Семья это чудесно, но не всегда это единственный путь, иногда дорога зовет в неизвестность, и следует пойти<sup>15</sup>.

У выросших в Церкви уже есть семья, поэтому они не испытывают острой нужды в безопасности и принятии, и, возможно, потому они не фокусируются на будущей семье. К примеру, для Э. К. крещение в МЦХ было третьим крещением в жизни. На момент интервью он готовился к свадьбе, а через 22 дня женился. Вот как он говорит о своей будущей семье:

Я понимаю, что я во многом похож на своих родителей характером, но во многом я не хотел бы подражать им, потому что они в итоге

<sup>14</sup> Полевые материалы автора. Интервью с М. А. 13.04.2019.

<sup>15</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бел. 07.05.2019.

развелись. Если я женюсь, то мой итог — быть верным моей жене до конца своих дней. Я принял решение, что я не буду подражать родителям, а буду искать наставления, искать библейскую модель, советоваться с теми, кто успешен в браке сейчас. Не мудро же советоваться с теми, кто развелся в итоге. Я бы хотел сохранить, принести в мою семью то, что дома можно быть собой, у тебя есть личность, ты являешься ею. <...> Я скорее буду подражать примеру родителей моей невесты. <...> Я смотрю на ее семью, моей невесты, и у меня мысль, что это какая-то сверхсемья, они все выговаривают, делятся чувствами, уязвимую атмосферу строят. <...> И для меня он (отец невесты) стал как отец, потому что он начал помогать мне с моим эмоциональным интеллектом, разбираться с моими эмоциями, чувствами, моим прошлым. Мне как раз этого не хватало в отношениях с моим отцом. Мы с отцом только по делу общаемся. Если есть какие-то вопросы, мы их решаем. И просто по-дружески, как дела и все. А с ее мы более глубоко общаемся, и это мне очень помогло. Из-за этого я захотел, чтобы мои отношения с моим сыном были такими<sup>16</sup>.

Образу идеальной семьи в МЦХ противопоставляется развод. Респонденты рассказывают о том, как им было нелегко, когда их родители разводились. Респонденты хотят избежать опыта своих родителей, потому что «разводы были болезненны для детей»<sup>17</sup> и являются одним из факторов, которые влияют на развитие личности:

Разводы были болезненны для детей. У моего папы есть старшая сестра. Они вместе остались втроем с бабушкой, и ему пришлось бросать учебу, чтобы работать, зарабатывать деньги для семьи. Когда его отец ушел, он еще был несовершеннолетним, <...>. Ну то есть им было трудно без отца (дедушки моего). Но они друг друга поддерживали, и у них до сих пор хорошие отношения. У мамы родители развелись, когда они с братом были еще детьми. Мама старшая, ей было лет 16 или 14<sup>18</sup>.

С точки зрения респондентов любые отношения вне Церкви, особенно семейные отношения, подвержены огромному риску. Внутри Церкви, напротив, действуют «принципы», благодаря которым этот риск значительно снижается: «Они построили отношения, как заведено у нас в Церкви, по Библии, по принципам, которые позволяют это делать наименее болезненно»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Э. К. 18.04.2019.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бел. 07.05.2019.

<sup>19</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В.Бел. 07.05.2019



Развод в МЦХ считается грехом. Филипп Янси описывает историю с разводом своего друга христианина<sup>20</sup> как сознательный грех, попытку торговаться с Богом, льюисовское «злоупотребление благодатью». Разводы оставили травмирующий след в жизни респондентов, такой опыт заставляет их принимать меры, чтобы этого не допустить в своей жизни. Следует отметить, что они понимают, что в Церкви также происходят разводы: «В церкви, конечно, тоже есть разводы. Это случается. Муж моей тети женат в церкви второй раз»<sup>21</sup>. У некоторых респондентов есть идеализированное общее мнение о разводах внутри Церкви: «Я вижу очень много примеров несчастливых браков, статистика разводов ужасает. И я вижу статистику разводов в Церкви, она минимальная»<sup>22</sup>. Развод может определяться как триггер религиозного поиска: «Мой поиск как раз начался с того, что мои родители развелись»<sup>23</sup>.

### *Церковь и семья*

Молодые последователи МЦХ из неполных семей приходят в Церковь, как представляется, именно ради создания семьи. Именно «хорошая семья», ассоциирующаяся со стабильными постоянными отношениями, становится видимой и желанной целью. На воскресных собраниях выступают лидеры, которые часто рассказывают о своих семьях и приводят положительные примеры других семей внутри Церкви. На собраниях присутствует много семейных пар с детьми<sup>24</sup>. Счастливые долгие браки лидеров Церкви, старших братьев и сестер, становятся зримым образцом построения правильных семейных отношений.

Помимо идеи семьи родственников молодые последователи МЦХ получают представление об устройстве «христианской семьи». Община МЦХ позиционируется как община братьев и сестер. Церковь призвана заменить ее новым членам семью, которую не смогли им дать в той мере, в какой они в ней нуждались, их кровные родственники:

Речь не о том, чтобы перестать думать своей головой и пустить свою жизнь под начало других, как заявляют некоторые критики

---

<sup>20</sup> Янси Ф. Что удивительного в благодати? / Пер. с англ. М.: Триада, 2018. С. 216.

<sup>21</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бур. 10.04.2019.

<sup>22</sup> Полевые материалы автора. Интервью с М. А. 13.04.2019.

<sup>23</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Э. К. 18.04.2019.

<sup>24</sup> Полевые материалы автора. Полевой дневник. 2018–2019 гг.

ученичества. Речь о том, чтобы следовать истине: всем нам нужно постоянно учиться ходить с Богом, любить, быть супругом, родителем, ребенком, другом, учиться сохранять честность на работе и сиять в этом мире, подобно звездам<sup>25</sup>.

Церковь рассматривается как один из определяющих факторов в религиозном развитии и воспринимается молодыми последователями МЦХ как сообщество, которое призвано поддерживать «братьев» и «сестер». Именно среди «учеников» респонденты, в первую очередь, ищут себе партнеров, полагая, что приверженность Церкви является важным условием крепкого брака.

Само слово «семья» для молодых последователей МЦХ означает одновременно братьев и сестер из Церкви и обычную семью:

Сейчас для меня Церковь – это очень близкие люди, прямо семья, конечно, я хотела бы, чтобы человек был из этой Церкви. <...> Мы как семья должны быть частью одной семьи<sup>26</sup>.

С. С. «хотела бы», чтобы они изначально были частью одной Церкви, но из интервью стало ясно, что предполагается и вариант, в котором будущий муж может быть членом другой Церкви, конечно, христианской, но для того, чтобы пожениться, кто-то должен перейти из одной Церкви в другую, чтобы супруги принадлежали одной «семье»: «Я не вижу семьи без общего основания, без христианства. Безусловно жена будет учеником»<sup>27</sup>. Важно подчеркнуть, что «семья» для учеников не существует вне Церкви, «поэтому я считаю, эта схема в Церкви рабочая. Есть общее основание, есть общие убеждения»<sup>28</sup>. Таким образом, Церковь первична по отношению к будущей семье каждого ученика как «общее основание», необходимое для построения прочных отношений.

Говоря о желаемых семейных отношениях, респонденты говорили о важности «духовного руководства»<sup>29</sup>. Для них представляется важным иметь наставников в семейной жизни, например пару христиан, которые старше них, дольше находятся в браке и будут помогать им советами в их семейной жизни: «Наставничество помогает лично людям. Есть моменты, которые на эмоциях можно

<sup>25</sup> Джонс Т.А. Письма молодым ученикам. URL: [http://mcoc.ru/books/Pisma\\_molodym\\_uchenikam.pdf](http://mcoc.ru/books/Pisma_molodym_uchenikam.pdf) (дата обращения 15.05.2020).

<sup>26</sup> Полевые материалы автора. Интервью с С. С. 13.04.2019.

<sup>27</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Н. Б. 14.04.2019.

<sup>28</sup> Полевые материалы автора. Интервью с М. А. 13.04.2019.

<sup>29</sup> Полевые материалы автора. Интервью с С. С. 13.04.2019.

не так решить – нужны советы извне»<sup>30</sup>. Напротив, проявление самостоятельности в этих вопросах считается ошибочным: «“Ну это ж ваши отношения, почему ты должен кому-то говорить...” – но, если так говоришь, берешь на себя большую ответственность, должен сам все нести, ни с кем не советоваться, это в какой-то степени глупо и тяжело»<sup>31</sup>. А один из респондентов говорит, что не только будет «искать наставления», но «искать библейскую модель»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Исследовав представления о семье молодых последователей МЦХ, мы пришли к выводу, что они приходят в Церковь, поскольку она выступает для них гарантом семейных отношений. Мы узнали, что самостоятельно приходят в Церковь дети из неполных семей, а верующие родители, в свою очередь, выросли в неполных семьях. Они выбирают жить по принципам Библии и строить свою семью в согласии с этими принципами. Нами было отмечено, что новообращенные последователи стремятся креститься и построить свою семью быстрее тех, кто вырос в Церкви. Дети верующих родителей, выросшие в Церкви, напротив, не спешат вступать в брак, так как они больше сосредоточены на себе и своих личных достижениях.

Согласно требованиям авторитетных текстов движения, в построении семьи должны принимать участие все члены Церкви. Само слово «семья» используется для обозначения и кровной семьи, и Церкви – все последователи, принявшие крещение, должны относиться друг к другу как братья и сестры. Ответственность за долговечность брака распределяется не только между двумя людьми, но также между их личными наставниками. Поддержка со стороны лидеров, меньшая личная ответственность и прямая обязанность других членов Церкви помогать налаживать коммуникацию внутри семьи позволяет молодым людям говорить о меньших рисках при вступлении в брак внутри Церкви.

Как показало исследование, особое место в представлениях респондентов о роли семьи в их религиозном становлении занимает «развод». Многие аргументы в пользу брака внутри Церкви построены на страхе перед разводом. Муж и жена должны находиться в таких же отношениях, как Христос и Церковь, чтобы иметь возможность спастись. Таким образом, страх развода для молодых последователей Московской Церкви Христа равен по смыслу страху смерти.

<sup>30</sup> Полевые материалы автора. Интервью с В. Бур. 10.04.2019.

<sup>31</sup> Полевые материалы автора. Интервью с Н. Б. 14.04.2019.

<sup>32</sup> Там же.

*Литература*

- Бусыгина 2019 – *Бусыгина Н.П.* Качественные и количественные методы исследований в психологии: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Юрайт, 2019. 423 с.
- Елютина, Уфимцева 2018 – *Елютина М.Э., Уфимцева Е.И.* Ресурсные особенности религиозной социализации: поколенческий подход (по материалам социологических исследований советского и постсоветского периодов) // Известия вузов: Поволжский регион: Общественные науки. 2018. № 3 (47). С. 86–98.
- Ильин 2006 – *Ильин В.И.* Драматургия качественного полевого исследования. СПб.: Интерсоцис, 2006. 256 с.
- Кожемякин 2015 – *Кожемякин Е.А.* Дискурс-анализ как междисциплинарный проект: между методом и идеологией // Вопросы журналистики, педагогики, языкознания. 2015. № 6 (203). С. 5–12.
- Пруцкова 2014 – *Пруцкова Е.В.* Религиозная социализация: проблемы концептуализации и соотнесение микро- и макроуровней анализа // Социология религии в обществе позднего Модерна: Сб. ст. по материалам IV Международной научной конференции (г. Белгород, 12 сентября 2014 г.) / Отв. ред. С.Д. Лебедев; Белгородский государственный национальный исследовательский ун-т. Белгород: ИД «Белгород», 2014. С. 80–88.
- Склярова 2009 – *Склярова Т.В.* Религиозная социализация: проблемы и направления исследования // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 4. Педагогика. Психология. 2009. Вып. 4 (15). С. 7–17.
- Уфимцева 2014 – *Уфимцева Е.И.* Роль семьи в религиозном воспитании в оценках мусульманской молодежи // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Сер. Социология. Политология. 2014. № 1. С. 15–22.
- Phillips, Hardy 2002 – *Phillips N., Hardy C.* What is discourse analysis? // Discourse analysis. Investigating processes of social construction. Thousand Oaks, CA: SAGE Publ., 2002. 97 p.
- Edgell 2006 – *Edgell P.* Religion and family in a changing society. Princeton: Princeton University Press, 2006. 207 p.
- Van Dijk 1993 – *Van Dijk T.A.* Principles of critical discourse analysis. Discourse & Society. 1993. No. 2(4). P. 249–283.

*References*

- Busygina, N.P. (2019), *Kachestvennye i kolichestvennye metody issledovaniy v psikhologii: uchebnik dlya bakalavriata i magistratury* [Qualitative and quantitative methods of research in psychology. A textbook for undergraduate and graduate students], Urait, Moscow, Russia.
- Edgell, P. (2006), *Religion and family in a changing society*, Princeton University Press, Princeton, USA.

- Elyutina, M.E. and Ufimtseva, E.I. (2018), "Resource features of religious socialization. Generational approach (based on sociological studies of the soviet and post-soviet periods)", *Izvestiya vuzov. Povolzhskii region. Obshchestvennye nauki*, vol. 47, no. 3, pp. 86–98.
- Il'in, V.I. (2006), *Dramaturgiya kachestvennogo polevogo issledovaniya* [Dramaturgy of qualitative field research], Intersotsis, Saint Petersburg, Russia.
- Kozhemyakin, E.A. (2008), "Discourse analysis as multidisciplinary project: between the method and ideology", *Voprosy zhurnalistiki, pedagogiki, yazykoznaniya*, vol. 203, no. 6, pp. 5–12.
- Phillips, N. and Hardy, C. (2002), "What is discourse analysis?" in Phillips, N. and Hardy, C., *Discourse analysis. Investigating processes of social construction*, SAGE, Thousand Oaks, CA, USA.
- Prutskova, E.V. (2014), "Religious socialization: the problems of conceptualization and correlation of micro and macro analysis", in Lebedev, S.D. (ed.), *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego Moderna: sbornik statei po materialam IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (g. Belgorod, 12 sentyabrya 2014 g.)*, *Belgorodskii gosudarstvennyi natsional'nyi issledovatel'skii universitet* [Sociology of religion in late modernity: Proceedings of the forth international conference], ID "Belgorod", Belgorod, Russia, pp. 80–88.
- Sklyarova, T.V. (2009), "Religious socialization: problems and areas of research", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 4, Pedagogika. Psikhologiya*, vol. 15, no. 4, pp. 7–17.
- Ufimtseva, E.I. (2014), "The role of the family in religious learning and assessment of Islamic youth", *Izvestiya Saratovskogo universiteta, Novaya seriya. Seriya Sotsiologiya. Politologiya*, no 1, pp. 15–22.
- Van Dijk, T.A. (1993), "Principles of critical discourse analysis", *Discourse & Society*, vol. 4, no. 2, pp. 249–283.

### Информация об авторе

Мария А. Ежова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; [ezhomasha@yandex.ru](mailto:ezhomasha@yandex.ru)

### Information about the author

Maria A. Ezhova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; [ezhomasha@yandex.ru](mailto:ezhomasha@yandex.ru)

## Рецензии

---

УДК 113

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-126-131

Рецензия на книгу:  
*Хокинг С.* Бог создал целые числа:  
Математические открытия, изменившие историю.  
М.: АСТ, 2022. 816 с.

Евгений Б. Рашковский

*Национальный исследовательский институт мировой экономики  
и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН,  
Москва, Россия, eug.rashkov@gmail.com*

Book review:  
*Hawking S.* God created the integers.  
The mathematical breakthroughs that changed history.  
Moscow: AST, 2022. 816 p.

Eugene B. Rashkovsky

*Eugene M. Primakov National Research Institute of World Economy  
and International Relations, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, eug.rashkov@gmail.com*

Книга эта принадлежит одному из великих ученых и мыслителей современности: математику, астрофизику и космологу Стивену Уильяму Хокингу (Hawking, 1942–2018). Оригинал книги был написан в 2005 г.

Формально книга представляет собой собрание аналитических биографий и комментариев к трудам предтеч и творцов современного научного знания, прежде всего физико-математического. Однако для исследователей современной глобальной общественной проблематики должен быть более всего интересен глубинный смысловой пласт книги, суть которого:

- в обосновании судеб науки (от Пифагора до Алана Тьюринга) как одного из важнейших и неотъемлемых факторов общей глобальной динамики нынешнего мира;

---

© Рашковский Е.Б., 2022

- в обосновании роли фундаментальной науки как одной из несущих конструкций и, следовательно, как одной из разгадок всемирно-исторической мощи, парадоксов, периодических надрывов и возрождений европейской цивилизации в ее прошлом и настоящем. Смысл же этой конструкции – в осознанном и пристальном интересе к законам и разрастающемуся в истории содержанию человеческой мысли. И прежде всего именно эта проблема в ее сегодняшней драматической значимости, равно как и личность ее создателя, сделала рецензируемую книгу предметом особого интереса читающей публики.

Два слова о самом ученом и его судьбе.

Одно из важнейших общенаучных достижений Хокинга: он сумел в строгих математических терминах теоретически соотнести ранее почти несоотносимое: представления эйнштейновской общей теории относительности с идеями квантовой механики. Результатом такого соотнесения оказались теоретические представления об общей истории Космоса. Иными словами – об историзме физической картины мира.

На протяжении 1960–1980-х гг. ученого постигла целая вереница напастей: паралич, слепота, утрата дара речи. Общение с родными, коллегами и с остальным миром он поддерживал благодаря синтезатору речи, который усовершенствовал сам. И в таком физически, казалось бы, безнадежном состоянии он продолжал свои исследовательские и популяризаторские труды. Жизненным девизом смертельно больного, но продержавшегося до 72 лет ученого были его же слова: «Перспектива рано умереть заставила меня понять, что жизнь стоит того, чтобы ее прожить».

По религиозной ориентации он считал себя атеистом<sup>1</sup>, по ориентации политической – сторонником левого крыла лейбористов.

Чтобы глубже понять мировоззрение Хокинга, а заодно – и рецензируемую книгу, следовало бы, на мой взгляд, обратиться к концепции «Мудрости Запада», некогда разработанной Берtrandом Расселом. Последняя – не накопительная «мудрость народная», состоящая из статичных «сокровищниц» житейских назиданий и наставлений на все времена, но приятие мира и осмысливающего мир человека в их постоянных движениях, реакциях и преобразованиях. Собственно, в этом и суть книги Хокинга об истории, о непрерывных перекройках и перестройках европей-

---

<sup>1</sup> Наше российское понятие атеизма предполагает веру в отсутствие высших, духовных уровней и состояний Бытия. С точки же зрения европейского атеиста Хокинга, Бытие и Космос предполагают в себе всегда недосказанный, но всегда требующий наших познавательных усилий порядок и смысл.

ской мысли на протяжении двух с половиной тысячелетий. Герои книги – от Евклида и его «Начал» до Алана Мэтисона Тьюринга (1912–1954), одного из предтеч современного компьютерного дела. Среди 14 героев книги – и один наш соотечественник: Николай Иванович Лобачевский.

Издание предваряется и дополняется статьей проф. Ольги Сажиной о вкладе в математику и, шире, в теоретическую мысль как таковую древних и средневековых наук Востока – Сирии, Индии, Арабо-исламского ареала (с. 5–10). Однако вопрос о традиционно-восточных глубоких влияниях не снимает и вопроса о содержательной специфике и универсализации (начиная с XVIII столетия) европейского посткартезианского знания, всерьез поставившего проблему субъектности в научном знании (труды Леонардо Ольшки, Джона Бернала, у нас – Пиамы Павловны Гайденко, 1934–2021, и Виолетты Павловны Гайденко, 1940–2010).

Едва ли не основной и притом сознательно акцентируемый парадокс книги «атеиста» Хокинга: в поисках рационального объяснения и освоения мира европейская (а в нынешнее время – универсализированная, всеобщая) наука вынуждена открывать и расширять иррациональные и сверхрациональные горизонты Бытия. Само название книги – парадоксально. Восходящее к пифагорейской традиции название – «Бог создал целые числа». Ирония очевидна. Если Бог создал несчетное множество целых чисел в их натуральном ряду, то Он же создал и человека, то ли разрушающего, то ли постоянно преобразующего эту предустановленную гармонию на все новых и новых уровнях познания и практики<sup>2</sup>.

Действительно, уже в самом, казалось бы, неизбежно рациональном порядке натурального ряда чисел, определенного Евклидом в Седьмой книге «Начал» (чет/нечет, т. е.  $2n/2n+1$ ), содержится вызов иррациональности: сам натуральный ряд уходит в непостижимую бесконечность (с. 59)<sup>3</sup>. И уже греки за полтысячелетия до нашей эры столкнулись с иррациональным в сугубо рациональных числовых выкладках: как вычислить квадратный корень из числа 2, где предел бесконечно малых в числе Пи (с. 15)? Согласно Хокингу, именно греки с разной степенью отчетливости осознали, что главное чудо нашей человеческой жизни – не природные или рукотворные физические объекты (скажем, египетские пирамиды), но процессы и акты «нашего собственного понимания» (с. 133).

---

<sup>2</sup> По мысли Хокинга, взаимосвязь познания и практики была ведома еще Архимеду (с. 110).

<sup>3</sup> Я позволил бы себе усилить эту мысль британского ученого: еще до сих пор не обосновано расположение и чередование простых чисел в натуральном ряду.



Стало быть, чудо из чудес – сама мысль, пытающаяся разобраться в «чудесах» познаваемого и непознаваемого, т. е. речь идет о той самой «мудрости Запада», о коей некогда писал Бертран Рассел.

И эта же греческая теоретическая интуиция, касающаяся познаваемого-непознаваемого, «очевидного-невероятного», всплывает в середине XX столетия на страницах трудов немецко-американского математика Курта Гёделя (1906–1978): наша мысль характеризуется множеством теоретически неопровержимо доказуемых, но в конечном счете противоречащих друг другу понятий и истин. Так что любая теория несет в себе и приоткрывает новые проблемы, которые не могут быть разрешены в ее собственных рамках и категориях (с. 703–719)<sup>4</sup>.

И не случайно Хокинг обращается в этой связи к идеям немецкого математика Клауса Вильгельма Рихарда Ведекинда (1831–1916) об особом статусе математики как знания прежде всего о человеческом мышлении и о самом символизме мышления (с. 616–617).

Таким образом, по Хокингу, погружение в мир математических и математизированных знаний (Науки-Sciences) открывает обширные горизонты чисто гуманитарных и социальных знаний (Науки-Humanities).

Согласно Алану Тьюрингу, человеку не дано «догнать и перегнать» возможности логических и информационных машин; однако и последним отказано в одной из чисто человеческих способностей: в способности видеть и понимать мир не только в изъяснительном, но и в сослагательном наклонении (с. 758). Иными словами: как ни могуществен электронный инструментарий мысли, дар творческой интуиции (не говоря уже о даре любви и сострадания) все же остается за человеком.

Тьюринг знал, что говорил. Ведь именно он, будущий предтеча компьютеризации, умевший мыслить «сослагательно (in conditional mood)», сумел во время Второй мировой войны взломать систему шифровальных кодировок гитлеровской военной машины, что во многих отношениях повлияло на ход и на исход войны.

Так, Стивен Хокинг – через массивный историко-научный материал – подводит нас к актуальнейшей проблеме современного мира: проблеме неупразднимой человеческой свободы. Свободы поверх познавательных, дисциплинарных и цивилизационных барьеров. Или, по словам космолога Пьера Симона де Лапласа (1749–1827), наших «страстей и предрассудков» (с. 385). И свобо-

---

<sup>4</sup> Этот круг идей Гёделя положил теоретическое начало последующих науковедческих исследований, касающихся структур, содержаний и исторических судеб научных парадигм и революций (труды Томаса С. Куна, Имре Лакатоша, Харольда Дорна и др.).

да эта укоренена в сложнейшем порядке Космоистории<sup>5</sup>. Отсюда – и рискованное суждение Тьюринга, что раз и навсегда и ко всем случаям применимых алгоритмов в этой открытой и многомерной Вселенной не дано (с. 754).

Отсюда и стремление по-настоящему творческих людей соотнести отработанную традициями мысли строгость с дерзновением и риском. Не случайно Хокинг приводит полный текст письма 21-летнего гения математики Эвариста Галуа его другу Огюсту Шевалье от 29 мая 1832 г. В письме, написанном в последнюю ночь перед дуэлью, между прочим, говорится: «Я в своей жизни часто высказывал предположения, в которых не был уверен» (с. 592). И следом же он пишет, что всегда пытался придать своим интуициям строгую доказательность. И далее – последние слова надежды, что «найдутся люди», которые займутся расшифровкой «всей этой паницы».

Судьбы творцов новых научных парадигм и познаний могут быть трагичны: дуэли, травли, убийства и самоубийства, сумасшествия, подчас даже преступные деяния... Не случайно Хокинг ссылается в своей книге на четырежды оскароносный фильм Рона Хоуарда «Игры разума» (“A Beautiful Mind”, 2001, Universal Pictures Dream Works).

Отталкиваясь от посылок «здорового смысла», научное знание проламывает исторически сложившуюся его скорлупу и само, в свою очередь, формирует новые, но – опять-таки – преходящие очертания «здорового смысла». Но уже – на качественно новых основаниях (с. 17).

Слов нет: мучительны перекройки, срывы и провалы социокультурной и политической истории. Однако движение мысли от удивления самим «феноменом человека» и, соответственно, удивление насущной для человеческого опыта проблемой числа, а следом – через проблематику пространства, движения, времени, времени-пространства, взаимообратимости света и материи<sup>6</sup> и, наконец, самой мысли как таковой, – это движение, но уже на все новых и новых уровнях понимания, – возвращается к человеку.

Во всяком случае болезненные несостыковки предпосылок и велений «здорового смысла» и глубоких исканий человеческой

---

<sup>5</sup> Эта мысль Ст. Хокинга перекликается с аналогичными концепциями ряда наших российских философов и ученых: П.Л. Лаврова, В.С. Соловьева, В.И. Вернадского, Н.В. Тимофеева-Ресовского, Ф.Г. Добжанского, В.П. Эфроимсона, Н.Н. Воронцова и др.

<sup>6</sup> Вспомним новейшие дискуссии физиков и философов в связи с «бозоном Хиггса» (в популярных интерпретациях) – «частицей Бога»).

МЫСЛИ как таковой<sup>7</sup> образуют одну из кодовых характеристик ныне универсализированной европейской науки и технологий, а через них – и сегодняшней истории мира.

«Слабость» и пропетый Шпенглером «закат Европы» (в оригинале – *Abendland*), т. е. шире – европогенного мира – оборачивается силою непрерывного внутреннего переоформления. И во многом – благодаря работе именно научной мысли. Что и подтверждается рецензируемым историческим исследованием Стивена Хокинга – одного из великих мастеров современной фундаментальной науки.

#### *Информация об авторе*

*Евгений Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23; eug.rashkov@gmail.com

#### *Information about the author*

*Eugene B. Rashkovsky*, Dr. of Sci (History), E.M. Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 23, Profsouznaya St., Moscow, 117997, Russia; eug.rashkov@gmail.com

---

<sup>7</sup> Вспомним пушкинское: «Однако ж, прав упрямый Галилей...».

## In memoriam

---



Грешных Анна Николаевна  
(24.01.1976 – 13.10.2022)

Анна Николаевна пришла в Центр изучения религий РГГУ в 2016 г. и вела курсы, посвященные религиям и мифологиям древности. Маленькая, хрупкая, но удивительной стойкости и силы духа женщина умела воодушевлять, даже воспламенять. Ее любили коллеги и обожали студенты. Она вдохновляла их своей бескорыстной преданностью научному познанию, поразительно живым видением Древнего мира. В честь 25-летия Центра изучения религий под ее руководством была разыграна античная мистерия – переодевшись в импровизированные тоги, мы произносили пламенные речи, сражались друг с другом подручными предметами, став участниками и свидетелями основания так любимого ею Рима.

Научные интересы Анны Николаевны отличались необычайной широтой. Это прежде всего различные аспекты античной и позднеантичной культуры, в том числе: урбанистика, культура телесности, сакральное в культуре Греции и Рима, наука и образование, культура детства, наука и образование, гендерные исследования античных обществ. А также компаративная мифология, архаические мифологии индоевропейских племен, культура раннего христианства, построение культурного (антропологического, текстологического, визуального и др.) и богословского концептов,

культурное и социальное взаимодействие и диалог христианства и язычества в IV–V вв. н. э., история античного и раннесредневекового искусства, вопросы методологии их исследования («новая история искусства» и т. д.). Это древние языки (латынь, древнегреческий) – Анна Николаевна занималась переводами текстов Варрона, Феста, Макробия, Сервия Гонората, Иоанна Лида, Юлия Обсеквента и др.; последняя ее переводческая работа была посвящена комментированию и изданию текста «Страстей Перпетуи и Фелицитаты» (III в. до н. э.). Но при всей любви к древности Анна Николаевна интересовалась многими аспектами современной культуры, в частности русской и европейской детской литературой XX–XXI вв., особенно отражением феноменов толерантности и инклюзии в книгах, адресованных детям, подросткам и юношеству.

*Vita nostra brevis est, brevi finietur...* С каждым прожитым годом слова школярского гимна становятся все более понятными – жизнь действительно коротка, и смерть безжалостна. Но Анна Николаевна до последнего говорила смерти «нет» – вопреки тяжелой и долгой болезни она продолжала вести занятия, помогать студентам идти по пути познания. Она словно бы учила нас – следует до последнего держаться того, что ты любишь. Мы глубоко скорбим о ее уходе.

*Коллеги и студенты Центра изучения религий*

Оформление обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*А.А. Леонтьева*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 01.12.2022

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Уч.-изд. л. 8,0. Усл. печ. л. 8,4

Тираж 1050 экз. Заказ № 1623

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)