

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Издается с 2018 г.
The journal is published since 2018

2
2019

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

Academic Journal

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, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Научный журнал

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: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

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

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, PhD (Cultural Studies), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow

Editorial Board

Alexander Agadjanian, PhD (History), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow.
Konstantin Antonov, PhD (Philosophy), Professor, St. Tikhon Orthodox University for the
Humanities, Moscow
Natalia Bakshi, PhD (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities,
Moscow
Svetlana Dudarenok, PhD (History), Professor, Far East Federal University, Vladivostok.
Ekaterina Elbakian, PhD (Philosophy), Expert at the Center of Religious and Ethnocultural
Studies and Expertise, Institute of Public Administration
and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration, Moscow
Boris Falikov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Gasan Guseinov, PhD (Philosophy), Professor, Research University – Higher School
of Economics, Moscow
Svetlana Konacheva, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Veronika Kravchuk, PhD (Philosophy), Associate Professor, Russian Academy
of National Economy and Public Administration, Moscow.
Nikolai Muskhelishvili, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Anatoly Pchelintsev, PhD (Law), Editor of *Religion and Law*, Moscow.
Maxim Pylaev, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Evgenii Rashkovsky, PhD (History), Leading Researcher, Primakov Institute of World
Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow.
Vladislav Razdyakonov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for
the Humanities, Moscow
Svetlana Ryzhakova, PhD (History and Anthropology), Institute of Ethnology
and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow
Ksenia Sergazina, PhD (History), Associate Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Elena Shapovalova, PhD (History), Associate Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow
Anna Shmaina-Velikanova, PhD (History and Biblical Studies), Professor, Russian State
University for the Humanities, Moscow
Ahmet Yarlykapov, PhD (History), Moscow State University of International Relations.
Ludmila Zhukova, PhD (Cultural Studies), Professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow – Deputy Chief-Editor

Editor responsible for the current issue: *Elena Shapovalova*, PhD (History),
associate professor (RGGU)

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. Бакши, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Г.Ч. Гусейнов, доктор философских 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, научный журнал «Религия и право», 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, главный научный сотрудник ИМЭМО (Институт мировой экономики и международных отношений) РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии 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. Шманина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Е.С. Элбакян, доктор философских наук, эксперт Центра религиозных и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация
А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск: *Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

[Предисловие редактора]	8
-------------------------------	---

Статьи

Зыгмонт А.И., Кнорре Б.К.

Воины, мстители, мученики: агиология милитантного дискурса в современном российском православии	11
--	----

Рыйгас Е.В.

Конфликтогенный потенциал сакрального пространства православных храмов (на примере городских церквей Санкт-Петербурга)	36
--	----

Кутявин Н.А.

Радикализация как фактор мировоззренческого становления первых российских неоязычников (1970–1980-е годы)	52
--	----

Фолиева Т.А.

Лудёнские одержимые и визуализация религиозного насилия	71
---	----

Мойжес Л.В.

Религия расчеловечивающая: репрезентации религиозного поведения в видеоиграх на примере Cultist Simulator	85
--	----

Книжная полка

Куманьков А.Д.

Второй всадник Апокалипсиса: Рене Жирар читает Клаузевица	103
--	-----

Пророкова М.Н.

Иконофликт и эстетизация всего. Рецензия на книгу: <i>Ямпольский М.</i> Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. 198 с.	115
---	-----

Публикация источников

Гимны Французской революции, 1793 г.
(пер. *Зыгмонт А.И., Шаповалова Е.В.*)

Песнопения, возносимые в Храме Свободы в день прославления бюстов Марата и Ле Пелетье	122
Гимн в честь Лепелетье и Марата	125
Тени Марата	127
Тени Лепелетье	131

CONTENTS

[Preface]	8
-----------------	---

Papers

Aleksei I. Zygmunt, Boris K. Knorre

Warriors, Avengers, Martyrs: Hagiology in the Militant Discourse of Contemporary Russian Orthodoxy	11
--	----

Elena V. Ryygas

Conflict Potential of the Sacred Space in the Orthodox Churches (on the Example of City Churches of St. Petersburg)	36
---	----

Nikita A. Kutuyavin

Radicalization as a Factor of the First Russian New-Pagans' Worldview Formation (1970–1980s)	52
--	----

Tatiana A. Folieva

Loudun Possessed and the Visualization of Religious Violence	71
--	----

Leonid V. Moyzhes

Dehumanizing Religion: Representation of Religious Behavior in <i>Cultist Simulator</i>	85
---	----

The Bookshelf

Arseniy D. Kumankov

The Second Horseman of the Apocalypse: René Girard's Reading of Clausewitz	103
--	-----

Maria N. Prorokova

Iconoflict and the Aesthetization of Everything. Book review: Iampolsky M. The Culture Park: Power and Violence in Today's Moscow. M.: The New Publishing House, 2018. 198 p.	115
--	-----

The Sources

Hymns of the French Revolution, 1793

(trans. Zygmunt A., Shapovalova E.)

Couplets chantés dans le Temple de la Liberté, le jour de l'Apothéose des Bustes de Marat, et Le Pelletier	122
Hymne en l'honneur de Lepeletier at de Marat	125
Aux Manes de Marat	127
Aux Manes de Lepeletier	131

Причины, по которым проблематика религии и насилия становится сегодня все более актуальной, с одной стороны, кажутся очевидными: на ум мгновенно приходят ИГИЛ, Джебхат ан-Нусра, гражданские войны в Сирии и Йемене или оставшиеся без должного внимания теракты на Шри-Ланке от 21–22 апреля 2019 г. Все так, но сводить эту проблематику исключительно к религиозному терроризму значит опуститься до уровня «новых атеистов» вроде Р. Докинза или К. Хитченса, ограничивая перспективу нанесением кому-либо вреда в той или иной форме. На самом же деле это совершенно необъятное тематическое поле, включающее как прямое насилие по отношению к другим или по отношению к себе, так и мысли о нем, связанные с ними образы, дискурсы и обряды. Иными словами, помимо терроризма или священных войн сюда же можно отнести мученичество, инициатические практики, аскезу, эсхатологию, право, смертную казнь, богословские концепции наподобие искупления или вечности адских мук и т. д. В конце концов, «насилие» – это не обвинение в адрес религии, как многие думают, а рубрикатор, позволяющий отсеивать и анализировать определенного рода феномены, предположительно связанные между собой.

Именно этой теме посвящен нынешний выпуск *Studia Religiosa Rossica*. Фактически это первая в российской науке попытка собрать номер академического журнала на такую тему – и попытка тем более рискованная, что это научное направление у нас фактически не представлено: не переведены классические исследования, почти не пишется статей и монографий, нет специализированных журналов, университетских курсов и т. д.; на русском языке есть разве что Р. Жирар, популяризаторы вроде Ф. Дженкинса или К. Армстронг, а также книги о терроризме. Однако же несмотря на это представленные в журнале статьи демонстрируют широкий спектр тем и подходов от жираровской миметической теории до *cinema* и *game studies*.

Первые две статьи посвящены различным аспектам проблематики насилия в современном российском православии. В статье А. Зыгмонта и Б. Кнорре анализируется роль персонификаций, а именно образов святых, в дискурсе православных националистов и прихрамовой среды. Эти святые делятся на несколько типов в зависимости от того, какую функцию их образы исполняют в милитантной картине мира, представленной как противостояние добра и зла. Авторы приходят к выводу, что образы святых, как и связанные с

ними смыслы, чрезвычайно гибки, и что персонификации являются для верующих самоценным источником авторитета, к которому обращаются чаще, чем к текстам или формальным предписаниям.

В тексте Е. Рыйгас подвергается серьезному анализу хорошо известная и несерьезная, казалось бы, проблема негативного отношения пожилых прихожанок православных храмов к «захожанам», прежде всего более молодым женщинам. Для моделирования такого рода конфликтов автор обращается к анализу сакрального пространства храма, в котором создается и воспроизводится дефицит «сильных» позиций для ритуальной активности, что в совокупности со множеством неписаных правил и присвоением надзорных функций создает широкий простор для «неформальных негативных санкций». Их исполнение обуславливает также и достижение более высокого социального статуса в рамках пластичных институтов религиозной социализации.

Отчасти с радикальным православием связана и тема статьи Н. Кутявина, посвященной первым русским неоязычникам 70–80-х гг. XX в.: как отмечает автор, они были выходцами из правоконсервативных православных кругов, огромное значение для которых имели антисемитизм и борьба с «жидами». Анализируя оформление образа «еврейства» как расового врага «арийцев» сквозь призму концепции «текстов гонений» Р. Жирара, автор приходит к выводу об его мифологической по сути природе и основополагающем значении для становления неоязыческого мировоззрения.

В последних двух статьях основного блока проблематика религии и насилия вписывается в такие активно развивающиеся сегодня научные направления, как *cinema* и *game studies*. Статья Т. Фолиевой посвящена анализу эволюции истории о «лудёнских одержимых», которая после целого ряда литературных трактовок приходит к таким фильмам, как «Мать Иоанна от ангелов» и «Дьяволы». Автор показывает, каким образом на протяжении нескольких столетий менялись однозначная интерпретация этой истории и позитивное отношение к сожжению одного из ее главных героев – обвиненного в колдовстве о. Урбена Грандье. По мысли автора, именно произошедший в кино «визуальный переворот» позволил режиссерам представить оригинальное прочтение этого сюжета, увязав ее с амбивалентным характером сакрального насилия.

Наконец, Л. Мойжес анализирует образы «религиозного человека» в популярной культуре – в частности, компьютерных играх. Так, он рассматривает изображение ислама или христианского фундаментализма в шутерах или антропологию верующих в других играх, приходя к выводу, что они устойчиво ассоциируют религиоз-

ных персонажей с мотивами насилия и тирании. Они подвергаются де-индивидуализации, представляются как бездумная толпа и зачастую расчеловечиваются, превращаясь в «сакральных чудовищ». Конечная точка анализа Мойжеса – игра Cultist Simulator, где религиозные люди предстают в роли проводников «нечеловеческого» в профанный человеческий мир.

Раздел «Книжная полка» представлен двумя текстами. Статья А. Куманькова посвящена последнему значительному труду Жирара «Завершить Клаузевица», недавно переведенному на русский язык. Автор рассматривает его основные идеи в их отношении к более ранним работам франко-американского философа, а также анализирует прочтение Жираром книги Клаузевица «О войне». Делается вывод, что безотносительно к философской и антропологической ценности оно не является вполне адекватным и содержит ряд условий и натяжек, которые необходимо учитывать при работе с этим текстом. Второй материал раздела – рецензия М. Пророковой на недавнюю книгу русского философа М. Ямпольского «Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня», в которой анализируются, помимо прочего, конфликты 2010-х гг. с участием православных, например вокруг демонстрации «кошунственных» выставок или фильмов. «Иконофликт» здесь – это конфликт по поводу интерпретации предметов искусства как относящихся к сакральной или профанной сфере бытия, который протекает в двух направлениях: с одной стороны, это музеефикация священных объектов, с другой – возвращение им изначального статуса, часто сопряженное с насилием.

В разделе «Источники» вниманию читателя представлен комментированный перевод нескольких гимнов эпохи Французской революции, относящихся к 1793 г. и посвященных мученикам – прежде всего Ж.-П. Марату и Л.-М. Лепелетье. Данная подборка текстов демонстрирует как сложность разграничения между «религиозным» и «секулярным» при обсуждении религии и насилия, так и взаимосвязь между виктимным и активным аспектами насилия: гибель мучеников сплачивает их сторонников, мобилизует их на продолжение борьбы во имя высшей цели, а также порождает новые ритуалы.

Надеемся, что этот выпуск может внести некоторый вклад в развитие исследований по религии и насилию и способствовать оформлению этого научного направления в российских гуманитарных и социальных науках.

А. Зыгмонт

Статьи

УДК 271.2-36

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-11-35

Воины, мстители, мученики: агиология милитантного дискурса в современном русском православии

Алексей И. Зыгмонт

*Социологический институт Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН,
Санкт-Петербург, Россия, alekseizygmont@gmail.com*

Борис К. Кнорре

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, knorre@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена роли образов святых в дискурсах войны и насилия в современном русском православии, прежде всего у православных националистов, в прихрамовой среде и движениях 2012–2018 гг. Основываясь на модели «космической войны» Марка Юргенсмейера, авторы рассматривают образы святых как персонификации сакрального, выражающие те или иные смыслы в контексте символической борьбы добра со злом: святые творят сакральный космос, защищают его, очищают, жертвуют собой ради него – и их пример служит как построению нарратива, так и руководством к действию в среде милитантно настроенных верующих. Образы святых в статье делятся на четыре категории: правители-воины, правители-очистители, ревнители веры и воины-мученики. Особое внимание уделяется роли святых в легитимации реальных войн, общественных конфликтов, протестов против демонстрации «богохульных» фильмов, выставок и спектаклей или за строительство храмов. Авторы делают вывод, что личные образы являются автономным источником авторитета, фиксирующим «воинственность» в качестве содержания традиции, и что образ одного и того же святого может выступать в различных вариациях

© Зыгмонт А.И., Кнорре Б.К., 2019

Публикация подготовлена в ходе проведения исследования № 18-01-0094 в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2018–2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

и легитимировать насилие в большей или меньшей степени в зависимости от характера группы, которая к нему обращается.

Ключевые слова: РПЦ, святые, насилие, война, «космическая война», Юргенсмейер, православные националисты, прихрамовая среда

Для цитирования: Зыгмонт А.И., Кнорре Б.К. Воины, мстители, мученики: агиология милитантного дискурса в современном российском православии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 2. С. 11–35. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-11-35

Warriors, Avengers, Martyrs: Hagiology in the Militant Discourse of Contemporary Russian Orthodoxy

Aleksei I. Zygmunt

*Sociological institute of the RAS Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,
St. Petersburg, Russia, alekseizygmunt@gmail.com*

Boris K. Knorre

*National Research Institute Higher School of Economics,
Moscow, Russia, knorre@yandex.ru*

Abstract: The article considers the role that the images of the saints play in the discourses of war and violence in contemporary Russian Orthodoxy, primarily among Orthodox nationalists, parish subculture and movements of 2012–2018. Taking Mark Juergensmeyer's concept of "cosmic war", the authors examine the images of the saints as the personifications of the sacred that express certain meanings in the context of the symbolic struggle between good and evil. The saints establish the sacred cosmos, protect it, purify it, and sacrifice themselves for its sake, and their examples is used both in constructing the narrative and performing of the militant-minded believers. In the article, the images of the saints are classified into four categories: warrior-rulers, purifying rulers, protectors of faith, and soldiers martyrs. Particular attention is paid to the role of saints in legitimizing real wars, public conflicts and rallies against the demonstration of "blasphemous" films, exhibitions and performances. The authors conclude that these personifications constitute an autonomous source of authority that makes "militancy" the feature of the tradition, and that the image of a particular saint is highly variable, being able to legitimize violence to a greater or lesser extent depending on the character of a group.

Keywords: Russian Orthodox Church, saints, violence, war, "cosmic war", Juergensmeyer, Orthodox nationalists, parish milieu

For citation: Zygmunt AI., Knorre BK. Warriors, Avengers, Martyrs: Hagiology in the Militant Discourse of Contemporary Russian Orthodoxy. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:11-35. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-11-35

В 2011 г. на консервативном православном сайте «Антимодерн.ру» была опубликована заметка с вопрошающим заголовком: «Может ли верующий православный христианин говорить: “Св. Николай не ударял в ланиту Ария?”» [1]. Речь идет о знаменитой пощечине, которую свт. Николай Мирликийский якобы влепил ересиарху Арию на I Вселенском соборе в Никее в 325 г. Безотносительно к самой формулировке вопроса нужно отметить, что эта пощечина – популярная, но все же легенда, поскольку образ святого – компиляция из житий двух человек, живших с разницей в два столетия, куда были замешаны чудеса еще двух других, причем никто из всех четверых на соборе не был¹. Вопрос тем не менее риторический, и читателю тут же дается ответ: «Нет, не может – так как вера в то, что Николай Угодник ударил Ария по щеке и был за это подвергнут церковному наказанию и заточению в темнице, является верой Православной Церкви». Акт насилия со стороны святого как ревностного борца за чистоту веры возводится здесь в ранг догмата и, очевидно, призван легитимировать это самое насилие в качестве содержания православной традиции.

Сделаем шаг назад: хорошо, якобы так сделал святой, но что оправдывало его действия – существовало ли формальное предписание поступать так, а не иначе? Обратимся с этим вопросом к крупнейшим и популярнейшим житиям святых, составленным свт. Димитрием Ростовским на рубеже XVII–XVIII вв., заключающим в себе, по выражению Ф.М. Достоевского, «дух русского народа»² и несомненно знакомым автору статьи. В них можно прочесть следующее: «...одушевленный, подобно пророку Илие, ревностью к Богу, он посрамил сего еретика Ария на соборе не только словом, но и делом, ударив в ланиту <...> Сам Господь наш Иисус Христос и Преподобная Его Матерь, взирая свыше на подвиг святителя Николая, одобрили его смелый поступок и похвалили его божественную ревность» [3 с. 188]. Итак, с одной стороны, есть прямая санкция от высших сил, а с другой, что важнее всего, снова ссылка на личный образец, а не на закон вроде «не убий» или «не причиняй вреда ближнему своему». Взяв благодаря уликам верный след,

¹ В X в. в житии, написанном св. Симеоном Метафрастом, были перемешаны между собой жития Николая Мирликийского (IV в.) и Николая Пинарского (VI в.); уже в XIV в. в изложении свт. Григория Паламы к нему были примешаны чудеса прп. Петра Афонского и еще одного Петра. См.: [2].

² В заметке с красноречивым заглавием «О безошибочном знании необразованным безграмотным русским народом главнейшей сущности восточного вопроса» (июль–август 1877 г.)

легко выяснить, чем занимался пророк Илия. В 2017 г. об этом говорил лидер группы «Христианское государство – Святая Русь» (ХГ) Александр Калинин: «Пророк Илья язычников на кол посадил, уничтожил, разорвал на куски!» [4]. Его выступление называется «Обращение ко всему православному миру», и непосредственно перед этими словами он заявляет об укорененности этого факта в традиции: «Православие состоит из тысяч наших святых отцов. И если мы берем и хотя бы одного святого отца вычеркиваем – к примеру, князя Владимира или Александра Невского, то мы уже не православные <...> почему мы вычеркнули для себя все, что нас заставили вычеркнуть?» [4]. Хотя с православной традицией и характерным для нее языком Калинин знаком весьма поверхностно, он все же предпочитает ссылаться на личные образцы, а не на тексты [5 с. 80–83].

Эта рекурсивная генеалогия подталкивает нас к нескольким простым выводам. Во-первых, содержание традиции во всех трех примерах сводится не к формальным предписаниям, а к персонификациям, в данном случае – к святым. Если воспользоваться метафорой из юридической сферы, религиозное сознание работает по принципу *прецедентного*, а не *нормативного* права. Очевидным образом зазор между теми или иными личными образами совпадает с различиями между религиями или течениями внутри одной религии, а институциональный контроль, например, Римско-католической церкви за почитанием святых и процедура деканонизации показывают всю важность «правильных» образцов для идентичности общины в ее позитивном и негативном аспектах [6]. Во-вторых, персонификации часто дистиллируют образ человека до одной центральной идеи; как отмечает Илья Семенов-Басин, «новые канонизации являются также средством властного утверждения в сфере вечных ценностей какой-то конкретной идеи, компенсируя отсутствие в мировом православии института авторитетных всеправославных соборов» [7 с. 186]. В рассмотренных выше случаях это *легитимация насилия*. Наконец, в-третьих: борьба между различными группами и направлениями внутри одной традиции предполагает, что каждая выстраивает свою идентичность вокруг разных или по-разному истолкованных образцов.

Предмет настоящей статьи – образы святых в контексте дискурсов насилия, милитантных картин мира и позитивного отношения к войне и ее акторам в определенном сегменте современного российского православия (конец 1980-х – наше время), сформированном кругами православных националистов

и прихрамовой средой³. В целом представление мира как поля битвы русского народа и православия со всякого рода «темными силами» – прежде всего «апостасийным Западом», – характерно сегодня и для официальных спикеров, говорящих от лица РПЦ МП: одни из них высказывались в пользу необходимости нанесения ответных ударов (как прот. Всеволод Чаплин и прот. Димитрий Смирнов), а другие создавали «виктимный» образ Церкви (прот. Владимир Вигилянский, Александр Щипков). В 2012 г. после скандала с выступлением Pussy Riot в ХХС, кроме того, оформляется идея «информационной войны» против Церкви и «защиты святынь», экстраполирующая такую картину мира на социально-политические реалии и подразумевающая активное сопротивление врагам [13–15]. В связи с этим в 2014–2018 гг. возникает целый ряд новых групп – «Божья воля», «Святая Русь», «Сорок сороков» и уже упомянутое «Христианское государство – Святая Русь», – которые также используют милитантную риторику и образность и относятся поэтому к предмету статьи наряду с теми группами и разрозненными «средами», которые появились в 1990-е и 2000-е годы.

Связанные с насилием образы, идеи и ценности включают в себе возможность для персонификаций двоякого типа – как позитивных (в данном случае это небесное воинство и святые: воины-правители, ревнители веры, мученики), так и негативных. Поскольку негативная идентификация по отношению к «врагу» давно уже стала законной темой социологии, психологии и религиоведения [16, 17], мы сосредоточимся на этом первом типе и покажем, как именно война в полноте своих проявлений – противоречий в обществе, межгосударственной войны, частного вооруженного конфликта или борьбы добра со злом – может транслироваться посредством персонифицированных образов.

Представленная в статье типология персонификаций насилия основана на модели «космической войны» Марка Юргенсмейера и его коллег [18–20]. Исследователи пишут, что картина мира религиозного человека сама по себе выглядит как война – противостояние добра и зла, или сакрального и профанного; негативный полюс при этом представлен как неблагое насилие, которое можно одолеть с помощью другого, сакрального, насилия, пропущенного через фильтры сверхъестественной санкции, религиозного символизма и снятия морали. Согласно этой модели образы святых вы-

³ В определении этих двух феноменов мы опираемся в первую очередь на публикации А. Верховского [8, 9], А. Тарабукиной [10], М. Ахметовой [11] и Е. Левкиевской [12].

ражают различные движения насилия в контексте противостояния: они защищают сакральный космос от врагов, очищают его в случае осквернения и жертвуют собой ради его восстановления. Далее мы рассмотрим около полутора десятков святых, образы которых так или иначе встраиваются в схему «космической войны» и санкционируют своим авторитетом реальную борьбу, – например, протесты против показа «богохульных» фильмов, проведения выставок и спектаклей – или оправдывают вооруженные конфликты (например, в Украине и Сирии). При этом нас интересуют не святые сами по себе, а частные случаи обращения к ним в дискурсе, когда их образы интерпретируются в пользу легитимации насилия, хотя в православной традиции их гораздо чаще интерпретируют иначе. Поэтому наша цель – не составить полное описание одного из аспектов существования ряда групп РПЦ, а скорее выяснить, как именно личные образцы встраиваются в картину мира как «космической войны» либо сами же ее и формируют.

«Убийство убийству рознь»: воины-правители

Около десяти лет назад, в 2008 г., состоялся полузабытый теперь уже конкурс «Имя России», на котором россиянам предлагалось выбрать личный образ, соответствующий идеалам страны [21]. Победил на нем Александр Невский. Образ благоверного князя, защищавшего свою страну от шведов и ливонцев, стал для православных националистов одним из ключевых для описания истории в целом и нынешнего ее этапа – в частности как борьбы Святой Руси и Запада, в которой русский православный народ вынужден отстаивать свою идентичность. На консервативных православных сайтах можно найти множество красноречивых определений ситуации, например:

Александр Невский прекрасно видел, что представители «западной цивилизации» полностью уничтожают покоренные или «присоединенные» народы либо физически, либо духовно. Монголы же в духовную, культурную жизнь Руси вмешиваться не собирались. И Александр предпочел пусть и очень непростой... политический союз, духовному и физическому рабству, которое несли германцы и католики. <...> Именно этот выбор Александра Невского и предопределил создание в будущем великой державы от Балтийского и Черного моря до Тихого океана, возвращение Крыма и Причерноморья, победы Суворова и триумф 1945 года, когда над некогда захваченным германцами Берлином свой флаг подняли солдаты из созданного на основе России Советского Союза [22].

В этой цитате примечательно несколько моментов: во-первых, именно отпор «германцам и католикам» (автор называет их «евроинтеграторами») осмысливается как отправная точка оформления космоса «Великой России», история которой прослеживается от Московской Руси через Российскую империю до СССР. «Неслучайно битва на Чудском озере с католическими еретиками показала вектор развития духовной борьбы русского государства как зарождающегося Третьего Рима, смысл которого заключался в противостоянии католическому Ветхому Риму» – пишет другой автор [23]. Образ святого здесь определяет идентичность в обоих ее измерениях по направлению от негативной («противостояния») к позитивной.

Хотя многие консервативные авторы помещают образ благоверного князя в исторический контекст, «священная история» основания сакрального космоса зачастую проецируется на актуальную политическую ситуацию, прежде всего на конфликт с США, Западной Европой и Украиной после 2014 г. Вот несколько характерных пассажей: «Вряд ли будет возможным сохранение Россией своей самостоятельности при вступлении в Евросоюз. Здесь для нас показательным примером является поступок Александра Невского» [24]; «5 апреля 1242 года Александр Невский отказался вступать в Евросоюз» [25]; «Александр Невский незримо защищает Одессу и одеситов... на юго-западных русских землях, именуемых теперь Украиной, вновь полыхает кровопролитная междоусобица, дивиденды из которой извлекают “новые крестоносцы” НАТО, сея вражду между двумя ветвями русского народа» [26]. Цитаты можно приводить и дальше, но общий смысл, как представляется, ясен.

Достаточно часто образ благоверного князя, кроме того, изымается из любых конкретных обстоятельств, будь то прошлого или будущего, и олицетворяет идею «защиты веры» с помощью насилия. В 2012 г., говоря о борьбе с богохульниками, прот. Всеволод Чаплин (бывший тогда председателем Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества) заявлял: «...злу нужно противостоять силой <...> Христианство – это не мюзикл Эндрю Ллойда Уэбера и не роман Булгакова. Христианство – это Евангелие, благоверный князь Александр Невский, святитель Филарет Московский, святой праведный Иоанн Кронштадтский, святой патриарх Тихон, анафематствовавший гонителей. С таким христианством у России есть будущее» [27]. Здесь образ Александра Невского вписывается в более общий фрейм милитантного православия, которое единственно имеет шансы на выживание в современном мире. Православный публицист Владимир Хохлев, комментируя фильм «Вечное время

Александра Невского» (2012), прямо говорит о «святотемном насилии» князя и уподобляет его монаху, который в своей келье тем же насильем сражается с бесовскими силами. Позволим себе обширную цитату:

Как мне представляется, главный вопрос фильма, да и всего образа жизни Александра Невского: может ли убивающий людей стать святым? Чтобы ответить на него, для начала представим себе инока в монастырской келье... враг не дремлет, и бесовские помыслы то и дело пробиваются в сознание подвижника <...> Чтобы избавиться от них, инок должен собрать свою волю в кулак и этим кулаком разогнать посягнувшее на его душу зло. То есть силой вытеснить зло из своего сознания и всех членов тела. Совершить насилие. Похоже, что другого пути к святости нет <...> Ратный муж Александр Невский понимает, что крепкое государство – Святую Русь – можно построить только на крепкой вере в Бога. Что противники крепкой Руси – всякие хриstopродавцы и язычники – должны быть изжиты из верующего народа, а захватчики к нему попросту не допущены. Этого не добиться «непротивлением». Только насильем [28].

Примечательно, что во всех этих высказываниях все прочие обстоятельства существования государства, такие как экономика или благосостояние подданных, выносятся за скобки в пользу собственно его основания путем борьбы с врагами: его подвиг можно описать как основание сакрального космоса Святой Руси путем изгнания из него «темных сил»; он им не правит, а созидает его и обороняет. Это же касается, например, Ивана Грозного и Сталина, о которых мы будем говорить далее и личность которых оценивается исходя из насилия и победы над врагами (в обоих случаях вполне сомнительной), а не благосостояния страны. Добавим, что приведенные выше цитаты – не аномальные, а вполне обычные нарративы, которые часто доводится слышать также из уст информантов в поле. В 2012 г. участники Чина Всенародного покаяния в с. Тайнинском, например, рассуждали:

1-й информант (муж. ок. 40): Убийство убийству рознь. Если ты идешь грабить – это одно, а если ты за Святую Русь... а Александр Невский что, не убивал?

2-й информант (муж. ок. 35): Надо бить врагов отечества.

А.З.: Значит, надо убивать?

2-й: Ну, смотри, если православных людей – надо подумать, а если нет...

Князь Дмитрий Донской по своей роли идентичен Александру Невскому, хотя и менее популярен. Основное различие между ними заключается в том, что вокруг него, как вокруг звезды, вращается планета – прп. Сергей Радонежский, а у того есть два спутника – воины-схимники Александр Пересвет и Андрей Ослябя. Иногда авторитет преподобного перекрывает собой авторитет святого князя и выходит на первый план: так, в документальном фильме «Православие в законе» зафиксировано выступление православного националиста, который заявляет, что «...первым русским фашистом⁴ на русской земле был преподобный Сергей, который благословил великих князей собраться в пучок, в веник, в фаши и идти бить врага» [29]. Глава отделения ХГ в Санкт-Петербурге Сергей Иванов также специально упоминал его боевых монахов: «У нас есть святые Пересвет и Ослябя – это святые схимники, которых отправили на бой... Эти люди погибли в бою, погибли за правое дело, и не просто погибли, а кого-то еще убивали» [30]. Кроме того, Дмитрий Донской и Александр Невский часто помещаются в один ряд, что свидетельствует о большом сходстве их смыслов. Так, православный активист и бывший лидер «Божьей воли» Дмитрий Цорионов (Энтео) говорил в своем интервью:

Если тебя ударили, оскорбили, то ты должен постараться не отвечать с Божьей помощью, Его силой, Его благодатью. Но если кто-то ударил твоего брата, твою сестру, твою Церковь, твоё Отечество, неужели мы должны стоять и смотреть? Неужели стояли святые: святой Иоанн Златоуст, Александр Невский, Дмитрий Донской? Мы – не христиане, если проходим мимо, когда видим торжество зла, видим, как избивают слабого, насилуют девушку, оскверняют святыню [31].

Парадоксальным образом воины-правители не правят страной, а лишь отвечают на внешнюю агрессию силой. Поэтому их образы привлекаются к легитимации ответного насилия как в глобальном, так и в локальном масштабе: это может быть как защита национальной идентичности, так и внутренняя борьба против «осквернителей святынь», как в этом последнем случае.

⁴ На всякий случай следует дополнительно подчеркнуть, что слово «фашизм» здесь используется в позитивном ключе самими верующими, а не режиссером и не авторами статьи.

«Мы вас, конечно, казним»:
правители-очистители

По мере отдаления от условного круга лояльных РПЦ МП авторов в сторону церковной периферии образы воинов-правителей становятся намного более радикальными. Это правило работает как в пределах одного образа, так и в пределах группы: с одной стороны, риторика вокруг Александра Невского движется, как мы видели, от созидательно-охранительной к насильственной; с другой – в один ряд с ним встают образы Ивана Грозного, Сталина и Гитлера – «святых», в почитании которых на первый план выходит мотив *очищения*. Если правители-воины защищают сакральный космос от *внешних* «темных сил», то очистители изгоняют их *изнутри*, просеивая мир через сито сакрального насилия. Идиомы «Сталина на вас нет» или «нам бы Ивана Грозного» в устах Калинина [32] определяют ситуацию как зараженность космоса темными миазмами, будь то живые враги, проникшие в стан верных, разгул кощунств или, например, повальное распространение ложных ценностей и губительных идей.

Иван Грозный – один из ключевых святых в рамках «царебожия» – учения о божественном статусе русских царей, возникшего в субкультурных православных кругах в 1990-е. Несколько позже его сторонники начали активно лоббировать канонизацию «грозного царя», а также «царского друга» Григория Распутина, почитая при этом и других царей (Петра I, Павла I, Александров I и II) [33, 34]. В 1995 г. вышла ключевая для этого движения книга – «Самодержавие духа» (автор – митр. Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев)), в которой он провел историческую ревизию фигуры правителя в целях его апологии. С одной стороны, его образ был очищен от неблагого насилия, т. е. того, которое распознается в негативных коннотациях (например, от сыноубийства), а с другой – все прочее насилие было сакрализовано посредством сообщения ему космического смысла размежевания порядка от хаоса, воссоздания-очищения сакрального космоса Святой Руси при помощи «ангельского войска» опричников. Он пишет, что «...воцарение Грозного стало переломным моментом в истории русского народа <...> Соборность народа и его державность слились воедино, воплотившись в личности Русского Православного Царя» [35 с. 200]. Что касается опричнины, то это его первейшее орудие. Ее миссия сравнивается с монашеской, а ее насилие не только оправдывается, но и представляется как необходимое:

Опричина стала в руках Царя орудием, которым он просеивал всю русскую жизнь, весь ее порядок и уклад, отделял добрые семена русской православной соборности и державности от плевел еретических мудрствований, чужебесия в нравах и забвения своего религиозного долга [35 с. 216].

В церковной субкультуре книга Снычева быстро стала настольной и в целом определила смыслы, ценности и чаяния почитания Ивана Грозного. Смысл «очищения» впоследствии стал транслироваться в большинстве посвященных ему текстов, сопровождаясь при этом более или менее садистской эстетизацией пыток и уклоном в мистику телесных страданий. Так, Леонид Симонович-Никшич, глава Союза православных хоругвеносцев (СПХ), например, писал, что царь

...как бы обращался к своим врагам: «Придите к нам и покайтесь – и мы упокоим вас!.. Мы вас, конечно, казним, и смерть ваша будет лютой, ибо страдания при жизни, страдания, принятые от карающей Царской десницы, есть очищение и искупление. Перед смертью вас исповедует священник и вы, прощенные, с отпущенными грехами, пойдете прямо на Небеса» [36].

Схожим образом пытками и казнями Ивана Грозного бравируют члены «опричных» братств, представляя их как форму божественного насилия и указывая на их катарсическую прагматику. Александр Елисеев, например, пишет, что царю было свойственно так называемое инквизиционное мышление, основанное на представлении об очищении от грехов через страдание и смерть [37]. Подобная нарочитая «брутальность» представляется нам не столько этической, сколько эстетической позицией, что демонстрируют стихотворные и прозаические тексты и интервью, например, поэта-традиционалиста Сергея Яшина: «Святой террор имеет высшую санкцию. Его исполнители только орудия в длани Господней. Он бесконечно благ для тех, на кого направлен» [38].

Почитание «благоверного правителя» или «местоблюстителя Святой Руси» Иосифа Сталина существовало на протяжении всех 2000-х годов, причем скорее у старшего поколения православных националистов. Смысловая композиция его образа схожа с таковой у Александра Невского и Ивана Грозного: во-первых, он защитил сакральный космос в момент предельной опасности, а во-вторых, произвел «чистку рядов» – своего рода экзорцизм, избавивший страну от заразы. Достаточно часто это сравнение приводится прямо: «За что, в сущности, был канонизирован... Александр Ярославович

Невский? Ему удалось... спасти русские земли от тевтонских агрессоров. Чем хуже Сталин в этом смысле? Да ничем» [39]; или: «Потому и Сталин, как наследник русских князей и царей, получил помощь под Москвой и Сталинградом от Александра Невского» [23]. В 2015 г. за канонизацию советского вождя выступал публицист Александр Проханов, объяснявший свою позицию так: «Победа в войне 1941–1945 годов считается священной. Потому что в этой войне схлестнулись адовы силы и райские силы. Адовы силы – это Гитлер и фашизм. Райские силы – это Советский Союз. А Иосиф Виссарионович же является лидером священной Христовой победы» [40]. Данная цитата прекрасно эксплицирует логику «космической войны» как проекции борьбы добра со злом на посюсторонние конфликты. Что же до «очищения», то здесь ситуация сложнее, чем с Иваном Грозным: часто пишут, что масштабы террора преувеличены, что это либеральный миф и т. д. С другой стороны, обычно о нем говорят в терминах скорее национальных и политических, чем строго религиозных – что, в общем, отражает специфику его культа:

По мере укрепления своей власти он начал восстанавливать русскость. Да, происходили репрессивные процессы, но люди видели, что расстреливали прежде всего тех, кто уничтожал русскость в 1918–1920 годах. Под репрессивный молох попали люди, которые сами же его и создавали [41].

Наиболее радикальный святой из этого ряда – Адольф Гитлер (св. Атаульф) – почитается «опричниками» – неонацистами и в одной из юрисдикций ИПЦ – «Русской катакомбной Церкви истинных православных христиан» под руководством архиеп. Амвросия фон Сиверса (псевдоним Алексея Смирнова) [42]. Хотя это предельно маргинальный случай, его все же стоит упомянуть как прецедент того, каких пределов может достигать радикализация личных образцов. Иерей Роман Бычков в статье «Иван Грозный и Адольф Гитлер» практически приравнивает этих двух правителей друг к другу и опять-таки указывает на «очистительный» характер миссии фюрера: «Гитлер, как-то и подобает посланнику Божию, главного врага опознавал в “семени змия” – христоубийственном роде жидовском, – и подвигом всей его жизни было стремление поразить нечестивую главу талмудического» [43]. Иногда приводятся и другие доказательства его святости: так, информант (муж. ок. 35) утверждал, что тот «построил православный храм в Берлине». К этому остается прибавить, что культы Гитлера и Сталина плохо сочетаются между собой, но зачастую удачно дополняют почитание Ивана Грозного.

«Освятить руку свою ударом»: ревнители веры

Образы святых этой группы используются для определения ситуации и легитимации насилия в контексте «осквернения» сакрального космоса, за которое нужно отомстить и не допустить впредь: в этом их функция совпадает с таковой у правителей-очистителей, хотя масштаб их деятельности гораздо меньше и чаще касается дел веры, чем сохранения мира. Два примера подобного рода святых – Николая Мирликийского и пророка Илию (среди прочего, покровителя ВДВ) – мы уже приводили, и далее приведем еще два других.

Первый из них стал особенно актуален в 2012 г. в связи с уже упомянутой нами идеей «информационной войны против Церкви». В связи с этим в широких церковных кругах возникает идея «защиты» веры, церкви и ее предстоятеля, которую следует осуществлять, не брезгуя и насилием. Вместе с тем среди православных в интернете давно ходила цитата из проповеди Иоанна Златоуста: «Если ты услышишь, что кто-нибудь на распутье или на площади хулит Бога, подойди, сделай ему внушение. И если нужно будет ударить его, не отказываясь, ударь его по лицу, сокруши уста, освяти руку твою ударом» [44]. До этого ее лишь многозначительно цитировали на форумах (в рубрике «Хорошие цитаты для тех, кто призывает любить всех»), но в 2012 г. она заработала в полную силу. Предлагая создать для борьбы с «кощунственными действиями против святынь» православные патрули, ею бравировал лидер нового движения «Святая Русь» Иван Отраковский [45]. Известный миссионер иг. Сергей (Рыбко), в свою очередь, составил для прихожан своего храма на Лазаревском кладбище подробную инструкцию по противодействию «кощунникам», в которой писал:

Уважаемые прихожане! В связи с участвовавшими нападениями на храмы и осквернением православных святынь прошу обращать внимание на подозрительных посетителей <...> Благословляю применять физическую силу. «Если кто-то при тебе бесчестит Царя Ангелов, освяти свою руку, ударив по нечестивым устам» (святитель Иоанн Златоуст). Мы не пацифисты и не толстовцы [46].

Другим образом ревнителя веры и сторонника жестких методов борьбы является прп. Иосиф Волоцкий – кстати, испытывавший влияние Златоуста. В своем трактате «Просветитель», настоящем компендиуме по религиозному насилию, он, например, прямо его цитирует: «...когда же увидим, что неверные и еретики хотят прельстить православных, тогда подобает не только ненавидеть их или

осуждать, но и проклинать, и наносить им раны, освящая тем свою руку» [47]. Примечательно, что его образ при этом используется в двух совершенно различных контекстах двумя православными организациями с едва ли не противоположными взглядами, что демонстрирует пластичность личных образов в целом. Первая – минский «Информационно-консультативный центр им. преп. Иосифа, игумена Волоцкого» во главе с Владимиром Мартиновичем. Несмотря на то, что эта организация не позиционирует себя как антикультовая и не призывает к насилию, а претендует на научное изучение феномена «сект» (НРД), именем преподобного, который, как говорится на сайте, «обличал ересь жидовствующих», она все же пользуется [48]. Второй пример – «опричное» и близкое к нацизму «Братство св. преп. Иосифа Волоцкого» [49]. Уже упомянутый Роман Бычков, один из самых известных авторов движения, например, пишет:

Преп. Иосиф Волоцкий... вполне по-макиавеллиевски исповедовал, что «цель оправдывает средства», не гнушался прибегать к «черному пиару» (сиречь «оклеветанию») своих идеологических оппонентов; в своем «Просветителе» разработал целую концепцию «благочестивого коварства», коя не оставалась лишь «теорией», но активно применялась Волоцким Игуменом на практике и т. п. [50].

Очевидно, что один и тот же образ может интерпретироваться по-разному и использоваться в разных целях в зависимости, собственно, от самих целей. В процессе передачи информации посредством «сарафанного радио» образы святых ужесточаются иногда случайно, так что дело доходит даже до курьезов: «Я читал про Николая Мирликийского Чудотворца, что он одного противника веры собственными руками задушил (за что его, кстати, лишили сана, но потом вернули, после того как Бог указал Священству, что на то была Его воля)» [51] (пощечина в житии святого называется «заушением», отсюда «заушил-задушил»). С другой стороны, работа с «насильственным» содержанием какого-либо образа может вестись и в обратном направлении – путем его обеления, сглаживания, помещения в контекст: в 2016 г. в относительно либеральном православном журнале «Фома» была опубликована статья, специально посвященная призывам Иоанна Златоуста «освящать руку свою ударом» [52]. В ней доказывалось, что его совет относился прежде всего к бедноте, которая вот-вот грозилась восстать и снискала бы тем самым на свою шею большую беду. Логика сакрального насилия как изгнания большего насилия меньшим сохраняется, однако же, и в этой несравненно более миролюбивой интерпретации.

«Секретное оружие» русских ратей»: воины-мученики

Святые – не обязательно люди, жившие (или якобы жившие) когда-то давно. Часто культ возникает после чьей-то кончины прямо у нас на глазах, и только потом одобряется Церковью в качестве адекватно транслирующего сакральное – что, впрочем, случается далеко не всегда. Если для какого-либо контекста недостает адекватного образа святого, такой образ рано или поздно появится; после этого он выводится из этого контекста и перемещается в другие, чем-либо схожие с этим первым.

Ярким примером такого процесса является воин-мученик Евгений Родионов – 19-летний солдат, захваченный в плен и убитый в ходе Первой чеченской войны в 1996 г., согласно сложившемуся нарративу, за отказ снять нательный крестик. Почитание его как святого началось вероятнее всего с его матери, а затем распространилось среди православных националистов и военнослужащих; немалую роль в этом сыграл комитет «За нравственное возрождение Отечества» во главе с прот. Александром Шаргуновым. В 2002 г. Родионову была посвящена брошюра «Новый мученик за Христа воин Евгений», где проповеди и интервью священников дополнялись рассказом матери. В книге примечательны две вещи. С одной стороны, реальная война осуждается как профанное, неблагое насилие: «...она (мать. – А. З.) ничего не примет от тех, кто повязан кровью невинных жертв, кто развязал эту войну» [53 с. 52–53]. С другой – реальная война оказывается отражением войны космической, в которой против русского народа сражается дьявол и его слуги. Евгений Родионов

...жизнь свою положил на той войне, которая, как война против Сербии, война против России, сегодня уже соединяется с самой главной невидимой войной, никогда не прекращающейся на земле <...> Наша война – война против отца лжи, который всю власть в этом мире имеет только тогда, когда нет у нас истины [54 с. 54–56].

Вследствие такой экспликации «космической войны» образ воина-мученика становится символом оборонительной войны против полчищ врагов, которые стремятся уничтожить Россию, – а других войн, очевидно, не бывает в принципе. 27 апреля 2016 г. Изборский клуб под руководством Александра Проханова провел круглый стол «Воин Евгений Родионов как символ героизма и святости для современной России» – обратим внимание на синонимию этих

понятий [55]. Член клуба и президент фонда «Правовое государство» Евгений Тарло при этом заявлял: «...для того, чтобы мир не перевернулся и страна наша устояла, нужны не просто какие-то скрепы – нужны опоры, столбы, на которые эти скрепы крепятся. Такой опорой для нашей страны является Евгений Родионов» [56]. На праздновании 20-летия со дня гибели солдата в 2016 г. присутствовали ополченцы ЛНР и ДНР – бойцы еще одной войны, которой приписывается глубокое духовное измерение, а также члены движения «Сорок сороков», которые в 2015–2016 гг. защищали постройку храма в московском парке Торфянка.

Образ Родионова, таким образом, работает не на легитимацию войны вообще, а только на освящение конкретных военных конфликтов. Его мученичество не только служит краеугольным «каменем основания» для сакрального космоса, но и санкционирует дальнейшую насильственную борьбу. Образ воина-мученика, кроме того, часто вписывается и в любую борьбу в принципе – например, с «безнравственностью», «западными ценностями» и т. д. Шаргунов, например, в 2011 г. писал: «Значение его мученического подвига в том, что он показывает, что есть человеческое достоинство... в мире, где поругание Церкви доходит до показа на всю страну богохульного фильма, до публичного кощунства над иконами в центре Москвы и поругания человека в тотальном растрепе» [57].

Что касается войны в Новороссии, то у нее появились собственные мученики: речь идет о Мотороле (Арсении Павлове) – ополченце ДНР, убитом в 2016 г. в лифте собственного дома от заряда взрывчатки, закрепленного на его тросе. Изначально его написанная неизвестно кем икона появилась на сайте Enot Corp – частной военной и вместе с тем православной организации, принимающей участие в боях на Донбассе. Публикация сопровождалась статьей, в которой руководство РПЦ осуждалось за ересь экуменизма и обвинялось в нежелании канонизировать святых воинов, например, того же Евгения Родионова, а также говорилось следующее:

Арсений был не просто воином – он был воином Христовым, не раз доказавшим свою верность Православной Вере <...> ...ряды Православного воинства на небесах пополнились мучеником-воином Арсением Павловым, жизнь и смерть которого являются примером всем нам <...> Святой воин Арсений, моли Бога о нас! [58]

Православный публицист Егор Холмогоров в заметке «На гибель героя», посвященной гибели Моторолы, эксплицитно помещает его в пантеон милитантных святых, хотя и не объявляет его

святым прямо: «А воину Арсению – Царствие Небесное. Уверен, он уже получает на небе свое подразделение в армии Бориса и Глеба, Владимира Мономаха и Александра Невского. И у него скоро будет много работы» [59].

В обоих случаях фигура мученика санкционирует продолжение войны и мсть, а никак не чистую жертвенность: в политическом мученичестве Нового времени – например, когда мучениками объявлялись А. Линкольн или Ж.-П. Марат, – за них также предлагалось мстить [60–62]. Можно сказать, что образ мученика всегда сообщает мобилизационную силу в борьбе с «темными силами», в чем бы она ни выражалась. Переход виктимности в апологию насилия прекрасно описывается концептом «рикошетного насилия» британского антрополога Мориса Блоха: перед тем как обратить насилие вовне, община должна испытать его на себе, как бы «зачерпнув» его из измерения сакрального [63]. Юргенсмейер также пишет о том, что именно «война является контекстом жертвоприношения» [64, 65]. Именно поэтому дискурс виктимности в реальных войнах (в Чечне, на Донбассе и т. д.) или «информационной войны против Церкви» сопровождается апологией насилия и апелляциями к милитантным образам воинов-правителей и ревнителей веры.

Попробуем ответить еще на один вопрос: каким образом в цитированном выше тексте в ряды борцов со злом затесались святые, которые злу *не противились*, – князья Борис и Глеб. Русский мыслитель Георгий Федотов отмечал, что «...чин “страстотерпцев” – самый парадоксальный чин русских святых» [66], и парадокс его заключается в том, что «святые “непротивленцы” по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов» [66 с. 51]. Здесь опять-таки будет уместно обратиться к идее «рикошетного насилия»: виктимное внутреннее насилие в их культе перекодируется в активное, направленное вовне. Именно поэтому, собственно, Холмогоров ставит Бориса и Глеба в один ряд с такими милитантными святыми, как Александр Невский и Арсений Павлов. В статье под названием «Путин и агиополитика» он пишет об этом прямо:

В их лице были канонизированы не только личности, но и молодое Русское государство и его княжеская династия. Лежавшему в основе Руси политическому принципу было придано небесное измерение. А сами Борис и Глеб и в обителях небесных остались отнюдь не бессильными и слабыми. Напротив, они превратились в грозное «секретное оружие» русских ратей. Они являются на поле победы Рюрика Ростиславича над половецким ханом Кончаком, их

видит плывущих в ладье старейшина Пелгусий перед победоносной Невской битвой, их призывает себе на помощь Иван Грозный перед Казанским походом и вновь они являются, чтобы защитить Москву в 1571 году от набега крымского хана» [67].

Изобретенный публицистом концепт «агиополитики» [68, 69] недвусмысленно эксплицирует то, что остается скрытым у других авторов: персонификации вписаны в политику, будь то государственную или внутрицерковную, в роли примеров для подражания, и в качестве источников авторитета им нередко отдается преимущество перед другими.

Приведем напоследок еще один яркий пример, связанный со специфической интерпретацией образа святого, казалось бы, далекого от какого-либо насилия. Речь идет о прп. Серафиме Саровском, известном, с одной стороны, своей фразой «стяжи дух мирен – и тысячи вокруг тебя спасутся», очевидно предполагающей отказ от насилия, а с другой – в 2000-е годы вдруг ставшем небесным покровителем ядерного оружия [70]. Хотя изначально подобная перемена была связана с простым совпадением – с 1946 г. Саров (или Кремлев) был ядерным центром, – потом возникли и богословские объяснения: слова из акафиста преподобному «ты наш щит и заступление» стали трактоваться в смысле «ядерного щита», а само значение его имени в переводе с иврита («пламенный» во мн. ч.) как атрибут атомной бомбы [71]. Поэтому несмотря на то, что в житиях многих святых трудно найти какие-либо насильственные ресурсы, в милитантную картину мира может быть встроен почти любой личный образ.

* * *

В данной статье мы затронули множество различных «полей битв», будь то настоящие войны, конфликты в обществе из-за «оскорбленных чувств верующих», борьба за или против строительства храмов, показа фильмов и т. д. В дискурсе православных националистов и других, более маргинальных и радикальных групп, все эти явления встраиваются в общую картину мира как «космической войны», в которой необходимо так или иначе принимать участие. Во всех этих конфликтах святые, а точнее – дистиллированные из их образов легитимирующие смыслы – играют для православных немалую роль и иногда даже становятся единственным источником авторитета, автономным от любых формальных предписаний. С этим связан и отмеченный нами в самом начале статьи феномен *генеалогий* – когда один личный образ отсылает к другому и треть-

му: так, Николай Мирликийский отсылает к пророку Илии (далее только Господь Бог), Дмитрий Донской – к Сергию Радонежскому и его воинам – Пересвету и Ослябе, Сталина сравнивают с Александром Невским, Иосиф Волоцкий цитирует Иоанна Златоуста, а подвиг Моторолы уподобляется подвигам Евгения Родионова, Александра Невского и Бориса и Глеба. Подобных генеалогий, разумеется, можно привести больше, но сам принцип использования образом святых как источника авторитета в плане милитантной картины мира и легитимации насилия не меняется.

Далее, мы увидели, что один образ может выступать в различных вариациях в зависимости от характера группы, которая к нему обращается: соответственно он может либо смягчаться – как в случае Иосифа Волоцкого, либо предельно ужесточаться, как в случаях Бориса и Глеба или Серафима Саровского. Наконец, существование в православной традиции объективно милитантных личных образов, с одной стороны, подпитывает ее определение ситуации как «космической войны», а с другой – само зависит от актуальных настроений. Речь идет, таким образом, не о причинно-следственной связи в ту или иную сторону, а о *корреляции*, которая образует рекурсивный, замкнутый на себе механизм. Поскольку до сих пор ученые мало учитывали роль персонификаций в оформлении милитантных картины мира и легитимации насилия, отдавая предпочтение, например, священным текстам, харизматическим лидерам либо распределению сакрального пространства, его анализ в перспективе может позволить лучше понять сам принцип действия религиозного насилия. В связи с этим перед нами открывается обширное поле для дальнейших исследований.

Библиография/References

1. *Переслегин В., прот.* Может ли верующий православный христианин говорить: «Св. Николай не ударял в ланиту Ария?» // Антимодерн. URL: https://antimodern.wordpress.com/2011/05/23/st_nicholas-3/ (Дата обращения: 2.12.2018). [Can an Orthodox Christian say, “St. Nicholas did not slap Arius in the face?”]
2. *Бугаевский А.В.* «Обратясь к византийским истокам...»: опыт агиографической реконструкции // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 4. С. 170–186. [“Turning to the Byzantine Sources...”: and Experience in Hagiographic Reconstruction]
3. *Дмитрий Ростовский, свт.* Жития святых: В 12 кн. М.: Синодальная типография, 1993. [Lives of the Saints]

4. Обращение ко всему Православному Миру! Христианин Александр Калинин // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AiQMKYKz-rbQ> (Дата обращения: 15.12.2018) [An Appeal to the Entire Christian World! Christian Alexander Kalinin]
5. Зыгмонт А.И. «Христианское государство: обманчивая тень православного халифата» // Политическое богословие / под ред. А. Бодрова, М. Толстолюбченко. М.: ББИ, 2019. С. 77–91. [“The Christian State”: Deceptive Shadow of an Orthodox Caliphate]
6. Гудков Л. Идеологема «врага»: «враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции. М.: ОГИ, 2005. С. 7–79. [Ideology of the “Enemy”: “Enemies” as the Mass Syndrome and the Mechanism of the Sociocultural Integration]
7. Семенов-Басин И. Святость в русской православной культуре 20 в. История персонификации. М.: РГГУ, 2010. [Holiness in the Russian Orthodox Culture in the 20th Century, Personification History]
8. Верховский А. Идејная эволюция русского национализма: 1990-е и 2000-е годы // Верхи и низы русского национализма. М.: Центр «Сова», 2007. С. 6–32. [Ideological Evolution of the Russian Nationalism: the 1990s and 2000s]
9. Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003. [Political Orthodoxy: Russian Orthodox Nationalists and Fundamentalists]
10. Тарабукина А.В. Мировоззрение «церковных людей» в массовой церковной литературе рубежа XIX–XX вв. // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 191–230. [“People of the Church’s” Worldview in the Popular Church Literature of the XIXth–XXth Centuries]
11. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране. М.: ОГИ: РГГУ, 2010. [The End of the World in a Particular Country]
12. Левкиевская Е.Е. Современная прихрамовая среда как конфликтное поле: языковые и культурные формы выражения конфликта // Конфликт в языке и коммуникации: Материалы конференции. М.: РГГУ. 2011. С. 409–424. [Contemporary Parish Milieu as a Conflict Field: Language and Cultural Forms of Conflict of Expressing the Conflict]
13. Knorre, B. (2016) “The Culture of War and Militarization within Political Orthodoxy in the Post-soviet Region”, *Transcultural Studies*, 12:15-38.
14. Зыгмонт А.И. Проблематика насилия в Русской православной церкви в постсоветский период // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 117–145. [The Concept of Violence in the Russian Orthodox Discourse in the Post-Soviet Period]
15. Чапнин С. Православие в публичном пространстве: война и насилие, герои и святые // Политическое богословие / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолюбченко. М.: ББИ, 2019. С. 40–51. [Orthodoxy in the Public Space: War and Violence, Heroes and Saints]

16. Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2004. [Negative Identity. Articles of 1997–2007]
17. Erikson, E. (1968) *Identity, youth and crisis*. NY: W.W. Norton Company.
18. Juergensmeyer, M. (2003) *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. California: University of California Press.
19. Juergensmeyer, M. (2008) *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. California: University of California Press.
20. Aslan, R. (2009) *How to Win a Cosmic War*. NY: Random House.
21. Имя России. Исторический выбор 2008. Результаты интернет-голосования. URL: <http://www.nameofrussia.ru/rating.html> (Дата обращения: 01.10.2018) [The Name of Russia. Results of the Internet Vote]
22. Князев С. За что западники поливают грязью Александра Невского? URL: <http://kolokolrussia.ru/duh-istorii/za-chto-zapadniki-polivaut-gryazu-aleksandra-nevskogo> (Дата обращения: 05.11.2018) [Why the Westerners Throw Mud at Alexander Nevsky]
23. Бидолах В. Александр Невский – неодолимая преграда папизма и «колбасного рая». URL: <https://newsland.com/community/politic/content/aleksandr-nevskii-neodolimaia-pregrada-papizma-i-kolbasnogo-raia/1705410> (Дата обращения: 5.11.2018) [Alexander Nevsky is an Insurmountable Obstacle to Papism and “Sausage Paradise”]
24. Белоусов К. Современное измерение подвига святого Александра Невского. URL: <https://pmd74.ru/pub/sovremennoe-izmerenie-podviga-svyatogo-aleksandra-nevskogo.html> (Дата обращения: 19.01.2019) [The Contemporary Dimension of St. Alexander Nevsky's Feat]
25. 5 апреля 1242 года Александр Невский отказался вступать в Евросоюз. URL: <https://cher.all-rf.com/news/2018/04/05/35/5-aprelya-1242-goda-aleksandr-nevskij-otkazalsya-vstupat-v-evrosoyuz> (Дата обращения: 19.01.2019) [On April 5, 1242, Alexander Nevsky Refused to Join the European Union]
26. Кравец О. Святой благоверный князь Александр Невский теперь защищает Одессу. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2014/dekabr/13/svyatoj_blagovernij_knyaz_aleksandr_nevskij_teper_zawiwaet_odessu/ (Дата обращения: 19.01.2019) [The St. Prince Alexander Nevsky Now Protects Odessa]
27. Протоиерей Всеволод Чаплин: мы должны защищать святыни, веру и Отечество // Радонеж. URL: <http://www.mosadvent.ru/news/1642-2012-05-10-19-20-24?catid=62%3Anewsworld> (Дата обращения: 17.11.2018) [Archpriest Vsevolod Chaplin: We Must Protect Holy Things, Faith and Fatherland]
28. Хохлев В. Святое насилие Александра Невского. URL: <http://www.nvspb.ru/stories/svyatое-nasilie-aleksandra-nevskogo-50050/?version=print> lbato-va@gmail.com (Дата обращения: 19.01.2019) [Alexander Nevsky's Holy Violence]

29. Православие в законе – фильм Михаила Баранова (монаха Григория), полная версия // Портал-Credo.ru. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=106743&cf=> (Дата обращения: 20.01.2019) [Orthodoxy in Law – the Film by Mikhail Baranov (Monk Gregory), the Full Version]
30. «У православных людей есть полное право взять меч и наказать врага». URL: https://www.znak.com/2017-09-13/avtor_pisem_s_ugrozami_kinoprokatchikam_iz_zh_pokaza_matildy_obrushilsya_na_medinskogo (Дата обращения: 2.11.2018) ["The Orthodox People Gave the Right to Take the Sword and Punish the Enemy"]
31. Мы хотим Бога. URL: <http://www.vz.ru/society/2013/5/15/632592.html> (Дата обращения: 12.12.2018) [We Want God]
32. «Православная страна должна быть такой, как Иран». Лидер «Христианского государства» Александр Калинин – о своей организации и о том, как эвакуации по всей России связаны с «Матильдой». URL: <https://meduza.io/feature/2017/09/14/pravoslavnaya-strana-dolzha-byt-takoy-kak-iran> (Дата обращения: 2.12.2018) ["The Orthodox Country Should be Like Iran". Alexander Kalinin, the Leader of the "Christian State", on his Organization and How Evacuations All Over Russia are Linked to Matilda]
33. Кнорре Б.К. Движение за канонизацию Ивана Грозного и православно-монархический цезаризм // Религия и российское многообразие / Под ред. С.Б. Филатова. М.; СПб.: Летний сад, 2011. С. 503–528. [The Movement for Canonization of Ivan the Terrible and Orthodox Monarchical Caesarism]
34. Беглов А. «Николаевцы» Поволжья и генезис идей «русской теократии». URL: <http://ustav.livejournal.com/825705.html?thread=17165161> (Дата обращения: 13.09.2018) ["Nicholaeans" of the Volga Region and the Genesis of "Russian Theocracy" Ideas]
35. Иоанн (Снычев), митр. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. М.: Институт русской цивилизации 1995 [Autocracy of the Spirit: Essays on Russian Self-Consciousness]
36. Симонович-Никшич Л.Д. Страсти по Иоанну. URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=2298> (Дата обращения: 14.11.2018) [Passion According to John]
37. Елисеев А. Опричная эсхатология Грозного Царя. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/opricheshatolog> (Дата обращения: 13.09.2018) [Oprichnina's Eschatology of the Terrible Tsar]
38. Яшин С. Орден. URL: <http://calvaryguard.com/ru/kanz/hist/ink2/opr1/> (Дата обращения: 10.05.2018) [The Order]
39. Позжидавев И. Органическая взаимосвязь Сталина и православия, или Сталина – к лику святых! URL: http://ruskline.ru/special_opinion/2016/08/organicheskaya_vzaimosvyaz_stalina_i_pravoslaviya_ili_stalina_k_liku_svyatyh/ (Дата обращения: 11.09.2017) [The Natural Linkage of Stalin and Orthodoxy, or Stalin to the Ranks of Saints!]

40. Сталина предложили причислить к лику святых. URL: <https://lenta.ru/news/2015/06/18/stalin/> (Дата обращения: 11.09.2017) [Stalin is Wanted to be Canonized]
41. Леонид Ивашов: «Начиная с осени 1941 года, Сталин по ночам молился в храмах». URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/345310> (Дата обращения: 17.10.2018) [Leonid Ivashov: "From the Fall of 1941, Stalin Prayed in Churches at Night"]
42. Русская катакомбная Церковь истинных православных христиан. URL: http://vera-istina.blogspot.ru/2010/06/blog-post_12.html (Дата обращения: 27.12.2018) [The Russian Catacomb Church of the True Orthodox]
43. Бычков Р., иерей. Иван Грозный и Адольф Гитлер. URL: <http://www.center-rne.org/forums/showthread.php?t=1566> (Дата обращения: 27.12.2018) [Ivan the Terrible and Adolf Hitler]
44. Форум миссионерского портала диакона Андрея Кураева. URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=571399.0> (Дата обращения: 19.10.2018) [Forum of Deacon Andrei Kuraev's Mission Portal]
45. Крестonosцы. Православные патрули вышли в московские сумерки. URL: <http://lenta.ru/articles/2012/08/22/patru/> (Дата обращения: 21.12.2018) [The Crusaders. Orthodox Patrols Went to the Moscow Twilight]
46. Игумен Сергей Рыбко призвал прихожан бить хулиганов. URL: <http://grani.ru/Society/Religion/m.207246.html> (Дата обращения: 20.06.2016) [Hegumen Sergiy Rybko Called on Parishioners to Beat Hooligans].
47. Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. URL: http://ruskline.ru/special_opinion/2016/08/organicheskaya_vzaimosvyaz_stalina_i_pravoslaviya_ili_stalina_k_liku_svyatyh/ (Дата обращения: 30.11.2017) [The Enlightener]
48. Московский Патриархат. Белорусская Православная Церковь. Информационно-консультативный Центр им. преп. Иосифа, игумена Волоцкого. URL: <http://www.sobor.by/center.php> (Дата обращения: 23.10.2018) [Belarusian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. Information and Advisory Center of St. Hegumen Joseph Volotsky]
49. Братство св. прп. Иосифа Волоцкого. URL: <http://oprichnoebratstvo.narod.ru/> (Дата обращения: 30.11.2017) [The Brotherhood of St. Joseph Volotsky]
50. Бычков Р., иерей. Иоанн Грозный: «Ренессансный святой». URL: <http://iosif-volotsky.livejournal.com/99833.html#cutid1> (Дата обращения: 30.01.2018) [Ivan the Terrible "The Saint of the Renaissance"]
51. Черная Сотня. Форум. URL: <http://www.sotnia.ru/forum/viewtopic.php?t=4634> (Дата обращения: 17.01.2019) [The Black Hundred. Forum]
52. Ткаченко А. «Освяти руку ударом». Почему Иоанн Златоуст призывал бить богохульников? URL: <http://foma.ru/osvyati-ruku-udarom.html> (Дата обращения: 15.11.2018) ["Blessed be the Striking Hand": Why John Chrysostom called to Fight the Blasphemers?]

53. *Переслегин В., прот.* Он выбирает Крест // Новый мученик за Христа воин Евгений. М.: Хронос-пресс, 2007. С. 52–53. [He Chooses the Cross]
54. *Шаргунов А., прот.* Постигнуть тайну Креста Христова // Новый мученик за Христа воин Евгений. М.: Хронос-пресс, 2007. С. 54–56. [“Comprehending the Mystery of the Cross of Christ”, in *New martyr for Christ Eugeny the Warrior*]
55. Воин Евгений Родионов как символ героизма и святости для современной России. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SY9rGgE9VTU> (Дата обращения: 10.12.2018) [Warrior Yevgeny Rodionov as a Symbol of Heroism and Santity for Contemporary Russia]
56. *Тарло Е.* Подвиг Евгения Родионова – опора для нашей страны. URL: <http://www.egtarlo.ru/fakti/podvig-evgeniya-rodionova-opora-dlya-nashej-strany-evgenij-tarlo/> (Дата обращения: 10.12.2018) [The Feat of Yevgeny Rodionov is our Country's Pillar]
57. *Шаргунов А., прот.* О верности Кресту Христову. К 15-летию со дня убийства воина Евгения Родионова. URL: <http://www.pravoslavie.ru/46670.html> (Дата обращения: 10.12.2018) [On the Loyalty to the Cross of Christ]
58. Осторожно! Провокация! URL: <https://likorg.ru/post/ostorozhno-provokaciya> (Дата обращения: 12.12.2018) [Provocation Alert!]
59. *Холмогоров Е.* На гибель героя. URL: <http://www.amdn.news/ie-kholmogorov-na-ghibliel-ghieroia> (Дата обращения: 12.12.2018) [On the Hero's Death]
60. Naveh, E. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.* New York University Press.
61. Schechter, R. (2014) “Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution”, in Janes, D. and Houen, A. (eds.) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, p. 152-178. Oxford University Press.
62. Strenski, I. (2002) *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France.* The University of Chicago Press.
63. Bloch, M. (1992) *Prey into Hunter.* The Politics of Religious Experience. Cambridge University Press.
64. Juergensmeyer, M. (2003) *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence.* California: University of California Press.
65. Juergensmeyer, M. (2008) “Martyrdom and Self-Sacrifice in a Time of War”, *Social Research*, 75(2): 417-434.
66. *Федотов Г.* Святые древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. [Saints of Ancient Rus]
67. *Холмогоров Е.* Путин и агиополитика. URL: <http://www.rus-obr.ru/ru-club/3230> (Дата обращения: 13.12.2018) [Putin and Hagiopolitics]
68. *Холмогоров Е.* Бог как субъект истории. URL: <http://novchronic.ru/4496.htm> (Дата обращения: 7.08.2018) [God as the Subject of History]
69. *Холмогоров Е.* Царь былого и грядущего. Николай II и русская агиополитика. URL: <http://viperson.ru/wind.php?ID=449156&soch=1> (Дата обраще-

- ния: 7.08.2018) [The Tsar of the Past and the Future. Nicholas II and Russian Hagiopolitics]
70. В Храме Христа Спасителя начались торжества по случаю 60-летия со дня основания оружейного комплекса России. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/290617.html> (Дата обращения: 7.08.2018) [The Celebration of the 60th Anniversary of the Establishment of the Russian Weapons Complex Began in the Cathedral of Christ the Savior]
 71. Сладков Д. Серафим – значит «Пламенный». URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2003/08/06/serafim_-_znachit_plamennyj/ (Дата обращения: 17.01.2019) [Seraphim Means “the Flaming One”]

Информация об авторах

Алексей И. Зыгмонт, кандидат философских наук, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; alekseizygmont@gmail.com

Борис К. Кнорре, кандидат философских наук, доцент, Национальный исследовательский университет – Высшая школа экономики, Москва, Россия; Россия, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; knorre@yandex.ru

Information about the authors

Aleksei I. Zygmont, Cand. of Sci (Philosophy), Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, St. Petersburg, Russia; bld. 25/14, 7th Krasnoarmey-skaya st., St. Petersburg, Russia; alekseizygmont@gmail.com

Boris K. Knorre, Cand. of Sci (Philosophy), associate professor, National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, Russia; knorre@yandex.ru

Конфликтогенный потенциал сакрального пространства православных храмов (на примере городских церквей Санкт-Петербурга)

Елена В. Рыйгас

*Ассоциированный научный сотрудник СИ РАН – филиала ФНИСЦ РАН,
Санкт-Петербург, Россия, lauraev@mail.ru*

Аннотация. Повторяемость ситуаций, связанных с травматичным опытом посещения православных храмов, заставляет детально проанализировать проблему, суть которой сводится к избыточным неформальным негативным санкциям со стороны работников храма по отношению к посетителям. Репертуар негативных санкций включает в себя претензии, оформленные вербально (замечания, порицания) или кинетически (нарушение приватного пространства посетителя, физическое вытеснение посетителя с его траектории движения). Основной вопрос, решению которого посвящена статья, относится к рассмотрению структуры сакрального пространства: в какой степени его геометрия может служить постоянным источником конфликтов?

Конфигурация сакрального пространства православных храмов (в частности, главных соборов РПЦ МП в Петербурге) благодаря высокому иконостасу, предопределяющему траектории движения и направления взгляда, задает дефицит точек акустической и зрительной включенности посетителя в богослужение. Перераспределение этих локусов между посетителями создает основную драматургию совместного присутствия собравшихся на богослужении. Во внебогослужебное время траектория посетителя, как правило, синхронизируется с идущим вдоль периметра храма поясом проксемических объектов – медиаторов сакральной коммуникации (икон с подсвечниками, ковчегов с мощами). Однако даже в случае малолюдности храма посетитель оказывается в условиях дефицита пространства, поскольку траектория его передвижения может прерываться работниками храма, контролирующими внешний вид посетителя, его потенциальное вторжение в локусы с неочевидными границами и соответствие выполняемых им действий своду правил, обладающих, в свою очередь, высокой степенью имплицитности.

Конфликтность в этом случае задается функциональной неоднозначностью, когда храм, представляя собой религиозное сооружение для совер-

шения публичных богослужений, в перерыве между службами функционирует одновременно и как пространство для частных служб и индивидуальной молитвы, и как заведение по продаже религиозно маркированной атрибутики, и иногда в качестве музейно-концертного комплекса с приоритетом досуговой функции. Дополнительным источником конфликтогенности сакрального пространства является асимметрия внутренних статусов в приходе, когда агентами религиозной социализации выступают не священнослужители или специально подготовленные катехизаторы, а пожилые женщины с превалированием суеверного поведения над богословской образованностью.

Ключевые слова: православие, храм, сакральное пространство, конфликтогенный потенциал, траектория, границы, религиозная социализация, дефицит, депривация

Для цитирования: Рыйгас Е.В. Конфликтогенный потенциал сакрального пространства православных храмов (на примере городских церквей Санкт-Петербурга) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 36–51. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-36-51

Conflict Potential of the Sacred Space in the Orthodox Churches (on the Example of City Churches of St. Petersburg)

Elena V. Ryygas

*Associated research fellow, Sociological institute of the RAS –
a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology
of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, laupaev@mail.ru*

Abstract. A seriality of traumatic experience of the Orthodox temples attenders inspires an analysis the problem with a focus on surplus informal negative sanctions on the part of church staff towards church-attenders. Informal negative sanctions repertoire includes both verbal (comments, rebukes) and kinetic (interruption of private space or physical displacement away the trajectory of locomotion) pretenses. The main question of the paper investigates the structure of sacral space: how does its geometry provokes constant conflicts.

A configuration of the Orthodox churches' sacral space (in particularly, in the main cathedrals of S-Petersburg Metropolis of the Russian Orthodox Church) due to a high altar bar, predestinating trajectories of locomotion and direction of attenders' sight, provides a shortage of acoustic and visual attenders' involvement into a worship-service. A redistribution of these loci between churchgoers creates a main drama of their mutual attendance during a liturgy. Outside of liturgy a trajectory of visitors as a rule synchronizes with a running

along a church perimeter, i.e. the belt of tangible objects (icons flanked by candlesticks, reliquaries) – mediators of sacral communication. Though even thinly populated, a church place forces attenders find themselves in condition of a space shortage, so far as a trajectory of their locomotion is near to be interrupted by church staff, controlling both an appearance of visitors, their potential invasion into loci with unobvious lines and a correspondence their actions to a set of rules with a high degree of implicitness.

A collision in this case is provoked by a functional ambiguity, when a church, represented as a religious facility aimed public worships, in a break between services acts both a space for private requires or individual prayer, and as a commercial institute for religiously marked items selling, and sometimes as a museum-concert complex targeted leisure pastime. An extra well of a sacred space collisions is an insider parish status asymmetry, when an activity of catechism is occupied not by clerics or catechists, but by elder ladies with a superstitious behavior as their peculiarity.

Keywords: Orthodoxy, church, sacred space, conflict potential, trajectory, borders, religious socialization, scarcity, deprivation

For citation: Ryygas EV. Conflict Potential of the Sacred Space in the Orthodox Churches (on the Example of City Churches of St. Petersburg). *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:36-51. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-36-51

Конфликтные взаимодействия вплоть до насилия в рамках институционально predetermined отношений принуждения и подчинения характерны для «тотальных институтов» – например, приютов, психиатрических лечебниц, армии, тюрем и монастырей [1]. Хотя церковные приходы как объединение верующих при каком-либо храме по своим основным признакам к тотальным институтам не относятся, даже для церковных СМИ тема описания травматичного опыта посещения православных храмов является константной на протяжении уже не первого десятилетия [2–6]. Замечание митрополита Петербургского и Ладужского Владимира (Котлярова) в 2005 г. о «невежестве, грубости, бестактности, равнодушии к проблемам современного мира» церковных работников [2] дополняется высказыванием митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева) об отсутствии «культуры общения с людьми, случайно зашедшими в храм», когда «некоторые прихожане или прихожанки, особенно из числа старшего поколения, воспринимают себя в Церкви как хозяева», сделанном в 2012 году [4]. Из заголовков церковной публицистики («Главный враг православной женщины – другая православная женщина» [3], «Мы в ответе за тех, кого оттолкнули. О реальной и мнимой грубости церковных ра-

ботников» [5] или «Бабкам нравится – значит, правильно!» Но что отпугивает от Церкви» [6] можно сделать вывод, что православный храм предстает как сообщество, доступ в который контролируется пожилыми прихожанками и церковными работниками, чья роль сводится к применению негативных неформальных санкций едва ли не ко всем заходящим в храм.

Вместе с тем главной темой работ по церковной этнографии является описание православных приходов с акцентом на историко-культурных особенностях каждого религиозного сообщества или на категориях социального взаимодействия между членами общины [7–9]. Изолированное рассмотрение сакрального пространства во взаимосвязи с его конфликтогенным потенциалом предполагает возможность поставить вопрос: насколько структура этого пространства способствует его конфликтогенности? Каким образом геометрия пространства провоцирует столкновение траекторий находящихся в храме посетителей и в какой мере столкновения траекторий являются конфликтными?

Анализируемый в статье эмпирический материал относится к данным неучаствующего наблюдения в православных храмах юрисдикции РПЦ МП на протяжении 2011–2018 гг. В число площадок для сбора полевого материала вошли главные храмы Петербурга с режимом работы с 10 утра до 19–20 часов вечера: Казанский кафедральный собор, Николо-Богоявленский собор, Владимирский собор, Троицкий собор Александро-Невской лавры, Феодоровский собор в честь 300-летия Дома Романовых, Скорбященская церковь на Шпалерной улице, Князь-Владимирский собор, церковь Спаса Нерукотворного на Конюшенной площади, Андреевский собор и Смольный собор, т. е. все те сооружения, которые имеют алтарь (зачастую несколько) для совершения евхаристии в отличие от часовен и молитвенных комнат. Наблюдения проводились в режиме многократных посещений каждой из площадок длительностью от 20 минут до трех часов в условиях заполненности храма не более двух-трех четвертей от основного объема, чтобы при мониторинге происходящего можно было занимать позицию аудиовизуальной включенности в происходящее.

В качестве отдельного замечания следует упомянуть о зависимости предписанных статусов исследователя (пола и возраста) на процедуру сбора полевого материала. Соответствие категории «молодая женщина без признаков воцерковленности» часто являлось достаточным, чтобы оказаться в ситуации максимальной уязвимости со стороны работников и посетителей храма – причем как женщин, так и мужчин. Иными словами, наличие определенных предписан-

ных статусов у исследователя может менять режим доступа к сбору материала, когда неминуемы замечания по поводу внешнего вида со стороны членов прихода, а граница всех передвижений по храму – алтарь, куда доступ для женщин закрыт. В то же время женщины-исследовательницы с большей вероятностью могут быть вовлечены во взаимодействия с другими членами общины по поводу уборки храма или помощи в трапезной, что опять же скажется на гендерной маркированности собранного материала. В силу особенного устройства православных храмов, внутренний объем которых, как правило, свободен от пересекающих горизонталей скамеек (характерных для католических храмов), с момента проведения полевого исследования возникла необходимость выбора точных пространственных координат и сценария специального (так!) поведения.

Этап пилотного мониторинга позволил выявить соотношение между внутренним объемом храма и конфигурацией границ того пространства, которое занимают посетители богослужения, как вписанной в пространство пирамиды, усеченная вершина которой совпадает с амвоном. Именно поэтому в период проведения служб площадками наблюдения поочередно выбирались крайние точки условного основания пирамиды безотносительно дискомфорта, который мог быть создан исследователем во время передвижения, поскольку любая занятая позиция в храме не избавляла его самого от кинетических и динамических воздействий на него со стороны других посетителей. Условием выбора точек наблюдения являлась возможность обзора максимально большей площади пространства во время богослужений. Во внебогослужебное время линия передвижения исследователя по храму воспроизводила тот маршрут, который свойствен посетителям, т. е. обход храма по всему периметру от одной иконы к другой. В качестве мельчайшей аналитической единицы была выбрана траектория, создаваемая передвижением находящегося в храме человека в контексте его специального поведения среди проксемических объектов.

* * *

При конструктивной схожести православных церквей с храмами других христианских конфессий (католиков, лютеран; с допустимым в рамках статьи отождествлением крестово-купольного и базиликального типов храмов), православные культовые сооружения имеют неотъемлемое свойство кумулятивного удлинения физического пространства при помощи семиотических вертикалей и горизонталей. Геометрия интерьера расширяется за счет многоярусного иконостаса и расположенной по периметру линией прокс-

семических объектов: икон, ковчегов с мощами святых и других сакральных артефактов. Практика валоризации строительных материалов при продаже «именных кирпичей» и «именных свай» [10, 11] в зависимости от их потенциальной локализации в тектонических элементах будущего храма позволяет выделить его семиотическую вертикаль, когда «именные кирпичи» для алтарной апсиды и подкупольного пространства обходятся дороже, чем тот же самый кирпич для других частей здания. Согласно комментарию работницы часовни при воссоздаваемом в Петербурге на Сенной площади храме Успения Богородицы, разная цена на «именные кирпичики» обуславливалась тем, что одни из них будут «находиться там, куда восходят молитвы к Богу» (2016 г.) Вертикальное и горизонтальное удлинение храмового пространства за пределами его стен происходит при помощи ступенчатого семантического переноса: «архитектурная доминанта» – «духовная доминанта» города.

Претензии на доминирование в ландшафтной плоскости оформляются практикой крестных ходов (неизбежно конфликтных в условиях большого города из-за вынужденно перекрытого дорожного движения) или административным давлением церковных структур на светские исходя из приоритета интересов религиозных организаций, как это было, например, в сентября 2012 г., когда представители силовых ведомств собирались запретить владельцам клуба «ГлавClub» проведение концерта в поддержку находящихся в заключении участниц группы Pussy Riot ссылкой на географическое соседство клуба и Александро-Невской лавры [12], хотя на примерно том же расстоянии от монастыря находится ДК им. Ф. Дзержинского, в стенах которого часто проводятся концерты православных исполнителей [13].

Среди множества обозначений храма как «неба на земле», «дома молитвы», места совершения «храмового действия как синтеза искусств» [14] нет какой-либо ведущей интерпретации. Тем не менее православный храм, по традиции, сопоставляющей его с Иерусалимским храмом периода Ветхого Завета, имеет трехчастное деление и состоит из алтаря, средней части и притвора. «Высокий иконостас» высотой в четыре, пять или семь ярусов появляется на Руси в XV в. и логически продолжает отмеченную А. Шмеманом тенденцию к корпоративизации богослужения [15 с. 128–129], когда духовенство отделяется от мирян и всю богослужебную активность присваивает себе, маркируя линию разделения максимально рельефно: по мере увеличения ярусов в иконостасе края алтарной преграды в конце концов сомкнулись с боковыми стенами для ее устойчивости, образовав тем самым наглухо отделенное от остального храма про-

странство [16]. В храме иконостас выполняет роль визуального и сакрального центра, а во время богослужения задает систему иерархически соподчиненных локусов, которые отличаются друг от друга по степени визуального комфорта и количества получаемой благодати: «чем ближе к алтарю, тем больше благодати», порождая при этом практики перераспределения близких к алтарю локусов среди молящихся. Визуальная центрированность алтаря при помощи царских врат задает особую динамику в расположении молящихся перед иконостасом. В отличие от католических храмов, где открытое алтарное пространство инициирует перед собой структуру амфитеатра с широкой амплитудой крайних точек, включая дополнительные шеренги стоящих прихожан, в православных храмах, как уже было упомянуто, точки статических позиций образуют собой усеченную пирамиду с тенденцией на сгущение возле центральной оси, проходящей через алтарь с востока на запад.

Принципом визуального и пространственного комфорта можно объяснить появившуюся в 2000 г. традицию рассматривать солею (площадку перед алтарной преградой) в качестве VIP-зоны. Хронологически первым свидетельством этого являются фотографии с пасхального богослужения в Исаакиевского соборе, на которых только что избранный президент В. Путин вместе с высшими чиновниками стоит на левом клиросе. До этого момента высшие должностные лица, посещая православные службы, занимали место среди молящихся рядом с подножием солеи либо у центрального аналоя напротив амвона.

Пространство между алтарем и притвором, представляющее собой собственно храм, является наиболее динамической частью церкви, трансформируясь из места проведения литургии (как коллективного действия) в пространство для частных богослужений (треб) или индивидуальной молитвы, а также в концертное, административное или лекционное помещение. Именно здесь происходят совмещение и столкновение большинства траекторий. Исходя из геометрии пересечения кинетических линий, можно выделить два типа спационального поведения, свойственного священнослужителям и разнящимся друг от друга своим статусом категориям посетителей (родственникам священников, сторожам, свечницам и продавцам церковных лавок, а также посетителям с разным опытом воцерковления). Первый – произвольное перемещение по храму; посетитель при этом не встречает препятствий на своем пути. Второй – дискретное перемещение, когда траектория посетителя предопределяется другими присутствующими, в том числе с запретом пересекать немаркированные границы каких-либо локусов, доступ

к которым может быть затруднен без внятного объяснения причин. Статические позиции характеризуются тем же двумя типами режимов: человек может свободно стоять на занятом месте либо под тем или иным предлогом будет вытеснен с занятой позиции.

Во время богослужений типичны ситуации вынужденного перемещения, когда молящиеся стремятся вытеснить друг друга с занимаемого места, мотивируя свои действия либо как «это мое место, я здесь всегда стою», либо желанием занять более выгодную позицию обзора. Санкционированные смещения молящихся или посетителей храма с занятых ими позиций происходят во время вечернего богослужения (всенощной), когда за время службы происходят четыре выхода священнослужителей из алтаря с каждением по периметру всего храма. Перед священниками обычно идет сторож (во время архиерейских богослужений – казак(и) или сотрудник(и) охранный предприятия), в буквальном смысле расчищая им дорогу. Реализуемый во время таких процессий принцип сводится к тому, чтобы пространство между идущим священником и расположенными на стенах иконами было свободно. В Александро-Невской лавре долгое время существовала практика насильственного вталкивания посетителей – чаще всего иностранных туристов – в гущу толпы. Но обычно все обходится грубыми замечаниями или мануальным дейктическим жестом, указывающим человеку траекторию перемещения. Характерно, что изначально смысл процессий-обходов храма по периметру заключался в вероучительной дидактике: двигаясь вдоль стен, священнослужители комментировали мозаики или фрески с событиями из ветхозаветной и новозаветной истории. На первый план выходила не топосная депривация молящихся, а вербальная коммуникация с ними. Во время выходов священнослужителей из алтаря в притвор для совершения литии соблюдается иной принцип: траектория любого священнослужителя должна быть максимально прямолинейной, без огибания встретившегося препятствия, даже если по пути следования священников остался стоять пожилой человек, которому трудно отступить в сторону.

Наблюдения за схожими ритуалами в католических и лютеранских храмах позволяют сделать вывод, что для них следование принципу прямолинейного передвижения во время процессий не столь обязательно. Например, стоящего на пути процессии ребенка или посетителя, не успевшего отойти в сторону, священнослужители огибают, стараясь при этом его не задеть. Справедливости ради стоит заметить, что конфликт траекторий и перераспределение локусов в зависимости от социальных статусов типичен не только для религиозных сообществ. Известно, что в 1980-е годы на историческом фа-

культете Ленинградского государственного университета существовала традиция, согласно которой по центральной оси коридора могли передвигаться только профессора и заведующими кафедрами. Всем остальным разрешалось передвигаться только вдоль стен.

За пределами богослужений принципу прямолинейного движения в храмах следуют две категории людей: священнослужители (независимо от их сана: пономари, дьяконы, священники) и работники храма. Различие происходит в плане геометрии: если священнослужители стараются максимально избегать совмещения с траекториями посетителей, то работники храма (сторожа и свечницы, занятые уборкой подсвечников) чаще всего стремятся к столкновению с траекториями других присутствующих. Анализ конфликтных взаимодействий позволяет говорить о феномене неоднородности сакрального пространства, когда оно предстает как соединение иерархически соподчиненных локусов разной степени сакральности с неочевидными для большинства посетителей храмов границами, пересечение которых зачастую становится поводом для конфликтов.

Тематизация сакрального пространства происходит по принципу усиления значимости того или иного участка храма в зависимости от расположения внутри его границ какого-либо сакрального артефакта. В то время как алтарь практически всегда отделен от остальной части храма высоким иконостасом, что само по себе препятствует проникновению в него лиц, не облеченных священным саном, границы других сакральных локусов зачастую являются условными и обладают разной степенью проницаемости в зависимости от статуса посетителя храма. В первую очередь это относится к пространству возле икон, ковчегов с мощами или канона с распятием. Типичная ситуация, наблюдаемая в храмах, может быть описана как временная приватизация посетителем определенного сакрального локуса (например, площадки перед иконой), при этом подразумеваемые границы сакрального локуса в какой-то мере совпадают с границами личного пространства молящегося. Поэтому в случае, когда человек задерживается перед иконой, вторжение в данный сакральный локус со стороны, например, свечниц, занятых протираaniem икон или подливанием масла в лампы, часто воспринимается молящимся как покушение на их личное пространство. Однако свечницы действуют подобным образом исходя из представлений о превосходстве собственного статуса над статусом посетителя храма.

Хрестоматийным поводом для конфликтов является спор о длине огарка от свечи. Когда люди возмущаются, почему их не-

догоревшая свеча оказалась потушенной и убранной, свечницы объясняют свои действия примерно следующим образом: «Свечи сильно коптят и портят стены, а ремонт дорого стоит. Батюшка благословил убирать свечи, сгоревшие на треть. Вы разве не знаете, что, если свеча немного погорит, она уже считается жертвой Богу?» (Алекسانдро-Невская лавра, 2013). Это объяснение интересно тем, что его мотивировка скрыто соотносится с существовавшей в дореволюционной России традицией использования слугами в домах вельмож огарков от сгоревших наполовину свечей для дополнительного заработка. Данное явление получило название «экономия на свечных огарках» [17].

Разнообразие ситуаций, происходящих в средней части храма, – от замечаний, споров и конфликтов до дружеского общения – позволяют тематизировать трехчастное деление храма исходя из его актуальных функциональных характеристик: если алтарь за пределами служб превращается в кабинет священника и административный офис храма, а средняя часть предстает как дидактическое пространство для религиозной социализации, то притвор служит зоной торговли и хранения хозяйственной утвари. Дидактическая функция была свойственна средней части изначально, о чем свидетельствуют существующие во многих храмах кафедры – небольшие балкончики, предназначенные для чтения Священного Писания и произнесения проповедей. Однако с «герметизацией» алтарной части и дистанцированием священников от прихожан роль агентов религиозной социализации берут на себя работники храма – сторожа, свечницы, продавцы в церковных лавках – и люди с постсоветским опытом воцерковления. Социализация заключается чаще всего в комментировании внешнего вида и действий посетителя. В этой ситуации наиболее уязвимой категорией посетителей являются молодые женщины, в облике которых агенты социализации стремятся найти какие-либо отклонения от имплицитных, не всем известных норм. Нарекание могут вызвать, например, отсутствие платка, брючный костюм или спортивный стиль в одежде, косметика или украшения, оголенные части тела, яркие цвета в одежде или прическе, шумящие дети, пришедшие вместе с матерью, использование мобильного телефона или планшета для чтения текста молитв с экрана. Обобщенно конфликт предстает как негативные неформальные санкции со стороны пожилых женщин с максимально скрытыми признаками фертильности по отношению к молодым женщинам фертильного возраста. Негативные санкции выражаются в этом случае не только вербально, но и кинетически или тактильно: молодую прихожанку могут вынуждать занять позицию как можно дальше от алтаря.

Право применения неформальных негативных санкций является ресурсом для конструирования более высокого (в координатах религиозной общины) статуса. Этот статус маркируется широким диапазоном санкций и их непредсказуемостью. Одно и то же лицо может намеренно испачкать молодой посетительнице одежду краями тазика для сбора огарков, тут же угостить пачкой печенья маленького ребенка и придержать перед входящим в храм мужчиной дверь. Репертуар замечаний включает в себя запрет ставить сумки на подоконник, сидеть в каком-либо месте или во время определенной части службы, набирать без предварительного уведомления освященную воду, приближаться к каким-либо объектам, даже если они не имеют сакрального статуса. Степень агрессивности при выражении санкций также полярна: при виде мобильного телефона церковный работник может обойтись пристальным взглядом или замечанием, но может и выбить его из рук. Та же асимметрия касается топосной депривации: посетителя либо будут вытеснять с его места или траектории, могут выгнать из храма или просто воспрепятствовать входу вовнутрь. Запрет на посещение храма иногда исходит от священников по отношению к тем прихожанкам, которые, по мнению священнослужителя, религиозную мотивацию во взаимодействии с ним подменяют матримониальными мотивами. Таким посетительницам свойственно выстраивать стратегию поведения по принципу максимально возможного совпадения своего передвижения с траекторией священников (иногда используя для этого в качестве повода для коммуникации своих детей), что, в свою очередь, отчасти объясняет упомянутую выше дистанцированность священников от дидактического пространства и процесса религиозной социализации приходящих в храм людей. Разнородность мотивов посетителей, посещающих храм не только как культовое сооружение, но и как торгово-досуговый комплекс, повышает виктимный статус священников, способствуя выстраиванию ими стратегии избегания пересечения собственных траекторий с траекториями прихожан.

Ведущими факторами в конфликтных взаимодействиях разных категорий посетителей храма являются, например, детально прописанный список правил поведения и допустимых действий, а также указание на источник возможных санкций (служащих храма и/или настоятеля). В католических храмах часто встречается объявление о том, что замечание в храме имеет право делать только священник (настоятель). Отсутствие подобной детализации для православных храмов, совмещающих сразу несколько функциональных режимов – храма и магазина, ведет, с одной стороны, к произволу

неформальных негативных санкций (иногда и положительных, как, угощение монахом Александро-Невской лавры одного из молодых прихожан апельсином, что было воспринято тем неоднозначно), с другой стороны, к ослаблению общекультурных и социальных требований к посетителям. Часто в храмах даже во время служб, когда там присутствуют маленькие дети, могут беспрепятственно находиться лица в состоянии алкогольного, токсического или наркотического опьянения. Свободным доступом обладают психически неуравновешенные лица, а также те, кто по аскетическим соображениям ходит в грязной одежде. Нередки случаи аутоагрессии, периодически сменяемой агрессивным поведением. Все это превращает сакральное пространство храма в зону непредсказуемых событий, чем, вероятно, объясняется характерный спастический режим и язык тела посетителей: это как правило вдавленные плечи и сильно спрессованный шейный и поясничный отделы позвоночника. Не в меньшей степени этому способствует распространенная в православных храмах практика динамического контроля за посетителями: сторожа и свечники не только визуально сопровождают каждое движение присутствующего, но также стремятся выстроить свое передвижение параллельно с ним. Несколько эпизодов из полевого исследования общины Федоровского собора выявили механизм процедуры, когда в должности сторожа в храме оказался ребенок лет 10–11. Восприняв инструкции взрослых буквально, он сопровождал каждого посетителя, нарушая при этом общепринятые представления о социальной дистанции.

* * *

Высокая степень имплицитности правил поведения в каждом из приходов, а также непредсказуемость деления интерьера на локусы с разным режимом доступа вместе с категоричностью неформальных негативных санкций приводят к неизбежному выводу о тяготении храмовой среды и сакрального пространства к тотальному институту с такими его чертами, как презумпция виновности по отношению почти к каждому посетителю с избирательным давлением на него при помощи вербального или невербального воздействия, часто асимметричного совершенным поступкам. Статусные отличия в подобном тотализированном пространстве выражаются иногда спастически, на уровне особой походки с сильно раскачивающимся корпусом при ходьбе, что можно наблюдать у многих церковных работников и прихожан с длительным опытом воцерковления. Логика постоянно иницилируемого дефицита пространства в храме проецируется и за церковную ограду в виде

категоричности выражаемых претензий церковного сообщества на общественное пространство (парки, скверы, бывшие церковные здания с размещенными в них культурными и социальными учреждениями).

Признаки тотализации, в данном случае гендерной, несут в себе требования к внешнему виду посетительниц храма. При ближайшем рассмотрении длинные до полу юбки церковных работниц и прихожанок с правом на негативные санкции оказываются репликой священнической рясы, поскольку в этом случае выбираются не приталенные образцы одежды, а максимально широкие и в условиях городской среды санитарно нефункциональные из-за своей длиннополости. Характерен выбор носительницами негативных санкций и головных уборов. Речь всегда идет о платках, цвет которых зависит от используемого священнослужителями облачения (за исключением желтого). В посты это будет черный платок, на Пасху красный, на богородичные праздники синий и т. д. В своей одежде церковные работницы попросту копируют тип одежды, свойственной мужчинам в священном сане. Возвращаясь к типу походки, описанному выше, можно добавить, что излишним раскачиванием корпуса из стороны в сторону церковные работницы в условиях храма стремятся сместить биологически свойственный женщинам центр тяжести и компенсировать движение бедер при ходьбе. Походка в таком случае, вслед за деталями одежды, тоже приобретает характеристики маскулинности.

Иницируемое высоким иконостасом неравенство точек благоприятного обзора способствует такому явлению, как постоянно воспроизводимый дефицит пространства. Принцип прямолинейного движения в качестве статусной характеристики работников храма лишь усиливает топосную депривацию тех посетителей, кто, с точки зрения носителей имплицитных норм, принадлежит к уязвимой категории присутствующих в храме людей. Контроль над пространством в условиях его воспроизводимого дефицита становится ресурсом для конструирования религиозно-административного статуса. Отличный от католических и лютеранских храмов (где пространство и траектории передвижения упорядочены поперечными линиями скамеек, а объекты поклонения (иконы, статуи и ковчеги с мощами) имеют более широкий визуально-тактильный проксемический фокус, не требующий только фронтальной статики) режим конвенциональности в православных церквях обнаруживает закономерность к агональному потреблению как отдельных локусов, так и всего сакрального пространства. Каждый участник движения стремится развернуть траекторию на как можно большей площади

пространства, неизбежно сталкиваясь с остальными присутствующими, особенно в ситуации ослабления института очереди. Целью перемещения по храму становятся тактильный охват всего проксемического пояса, а также тактильные взаимодействия со священниками (взятие у них благословения). Пространственно выраженная роль священника в храме с его дозированным присутствием в дидактической части отображает ситуацию искажения сакрального пространства, когда священнослужитель выполняет лишь роль эстетического центра храма, а посетителям служб отводится задача восполнения последовательности элементов храмового интерьера.

Библиография/References

1. Goffman, E. (1978) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Harmondsworth: Penguin Books.
2. Доклад митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира на епархиальном собрании духовенства и представителей приходских советов Санкт-Петербургской епархии 23 ноября 2005 года // Сайт Петербургской митрополии РПЦ МП. URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=18871> (дата обращения: 14.01.2019) [Report by Metropolitan of St. Petersburg and the Ladoga Region Vladimir at the Meeting of Clergy and Representatives of the Parish Councils of the St. Petersburg Diocese, on November 23, 2005]
3. Гуманова О. Главный враг православной женщины – другая православная женщина // Православие и мир. URL: <https://www.pravmir.ru/glavnyj-vrag-pravoslavnoj-zhenshhiny-drugaya-pravoslavnaya-zhenshhina-1/> (Дата обращения: 17.02.2019) [The Main Enemy of an Orthodox Woman is Another Orthodox Woman]
4. Если обидели в храме... // Православие и мир. URL: <https://www.pravmir.ru/esli-obideli-v-xrame-1/> (Дата обращения: 20.12.2018) [If you are Insulted in a Church...]
5. Нектарий (Морозов), иж., Балаян Е. Мы в ответе за тех, кого оттолкнули. О реальной и мнимой грубости церковных работников // Православие.ru. URL: <https://pravoslavie.ru/61718.html> (Дата обращения: 20.12.2018) [We are Responsible for Those Whom We Have Pushed Away. About the Real and Imaginary Rudeness of Church Workers]
6. Рошня Д. Савва (Мажуко), архим. «Бабкам нравится – значит, правильно!» Но что отпугивает от Церкви // Православие и мир. URL: <https://www.pravmir.ru/babkam-nravitsya-znachit-pravilno-no-chto-otpugivaet-ot-tserkvi/> (Дата обращения: 27.02.2019) [“Knucklebones like, so it is right»: But What Scares Away from the Church]

7. Приход и община в современном православии: Корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь мир, 2011. [The Parish and Community in Today's Orthodox Orthodoxy: The Grass-roots of Russian Religiosity]
8. *Рязанова С.В.* Храм как репрезентация современного провинциального православия (пермский опыт) // Религиоведческие исследования. 2016. № 1 (13). С. 77–90. [Church as a Model for Modern Provincial Orthodoxy: Perm Example]
9. *Кантарюк Е.А.* Социальное и сакральное в экзистенциальном пространстве больничного храма // Общество: философия, история, культура. 2016. № 8. С. 39–41. [The Social and the Sacred in the Existential Space of a Hospital Church]
10. *Сагитова В.* Именной кирпич – 100 рублей, а свая – 8500 рублей: в Уфе начато строительство нового храма // Независимая Уральская газета URL: <https://proural.info/details/imennoy-kirpich-100-rubley-a-svaya-8500-rubley-v-ufo-nachato-stroitelstvo-novogo-khrama/> (Дата обращения: 27.02.2019) [A Brick with Your Name for 100 rubles, a Pile for 8500 rubles: Construction of a New Church Launched in Ufa]
11. Именной кирпичик // Социальная сеть «Елисы. Записки». URL: <https://zapiski.elitsy.ru/brick> (Дата обращения: 20.01.2019) [A Little Brick with Your Name]
12. Петербургскому концерту в поддержку Pussy Riot грозит срыв, ГлавClub проверит прокуратура // Деловой Петербург. URL: https://www.dp.ru/a/2012/09/05/Koncertu_v_podderzhku_Pussy_Riot_grozit_sryv_GlavClub_proverit_prokuratura/ (Дата обращения: 12.10.2018) [St. Petersburg Concert in Support of Pussy Riot Faces a Danger of Break-down: GlavClub will be Checked by the Prosecutor's Office]
13. 28 мая в ДК им. Дзержинского выступил с концертом народный, ордена Св. Кирилла, казачий ансамбль «Атаман» // Сайт Петербургской митрополии РПЦ МП. URL: http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=19162&sphrase_id=61668 (Дата обращения: 2.11.2018) [On May 28, the Palace of Culture in the name of Dzerzhinsky hosted a concert of the Cossack Ensemble “Ataman” of the Order of St. Cyril]
14. *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств // Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 199–215. [“Liturgical Performance as a Synthesis of Arts”, in *Selected Works on Art*]
15. *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. [Introduction to Liturgical Theology]
16. *Мельник А.Г.* Основные типы русских высоких иконостасов XV – середины XVII века // Иконостас. Происхождение–Развитие–Символика / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2000. С. 431–441. [“The Major Types of Russian High Iconostases of the 15th-mid, 17th centuries”, in *Iconostasis. Origin, Development, Symbolism*]

17. Зимин И.В. Детский мир императорских резиденций. Быт монархов и их окружение. М.: Центрполиграф, 2010. [Children's World of Imperial Residences. Everyday Lives of the Monarchs and their Environment]

Информация об авторе

Елена В. Рыйгас, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; laupaev@mail.ru

Information about the author

Elena V. Ryygas, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, St. Petersburg, Russia; bld. 25/14, 7th Krasnoarmeyskaya st., St. Petersburg, Russia; laupaev@mail.ru

Радикализация как фактор мировоззренческого становления первых русских неоязычников (1970–1980-е годы)

Никита А. Кутявин

*Удмуртский государственный университет,
Ижевск, Россия, nikitakutyavin@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается гипотеза о возникновении русского неоязычества из правоконсервативного политического православия путем радикализации через усиление его антисемитского компонента. Прослеживаются связи и общие элементы мировоззрения, объединявшие первых неоязыческих идеологов А.М. Иванова (Скуратова), В.Н. Емельянова, А.А. Добровольского с православными ультраправыми. На основании некоторых фактов их биографий высказываются предположения о возможных причинах их радикализации и противопоставления себя как православным консерваторам, так и либеральным диссидентам.

Основной причиной радикализации антисемитского дискурса первых неоязычников выступает его биологизация, которая отчасти продолжала традиции дореволюционной мысли, однако привносила и некоторые идеи, вытекавшие из господствовавшего в советской науке этнологического примордиализма. Определяемое в таком ключе «еврейство» становилось вечной и неизменной деструктивной силой в истории, а возникшее в его среде христианство – орудием разрушения «арийских» культур.

Формирование «образа врага» в работах первых неоязыческих идеологов рассматривается в данной статье через призму концепции «текстов гонений» Рене Жира. Сделаны выводы относительно их основанной на мифологической логике структуры и основополагающей роли в становлении неоязыческого мировоззрения.

Ключевые слова: неоязычество, родноверие, политизированное православие, радикализм, антисемитизм, примордиализм, тексты гонений, Рене Жира

Для цитирования: Кутявин Н.А. Радикализация как фактор мировоззренческого становления первых русских неоязычников (1970–1980-е годы) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 52–70. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-52-70

Radicalization as a Factor of the First Russian Neo-Pagans' Worldview Formation (1970–1980s)

Nikita A. Kutyaev

Udmurt State University, Izhevsk, Russia, nikitakutyaev@yandex.ru

Abstract. The article discusses the hypothesis of the emergence of Russian Neo-Paganism from right-wing conservative political Orthodoxy because of radicalization through the strengthening of its anti-Semitic component. Relationships and common elements of the worldview that united the first neo-pagan ideologues A.M. Ivanov (Skuratov), V.N. Emelyanov, A.A. Dobrovolsky and the Orthodox far right are traced. Based on some facts of their biographies, the article suggests the possible reasons for their radicalization and distancing from both Orthodox conservatives and liberal dissidents.

The main reason for the radicalization of the anti-Semitic discourse of the Neo-Pagans is its biologization, which partly continued the tradition of pre-revolutionary thought, but also introduced some ideas that stemmed from the ethnological primordialism that prevailed in Soviet scholarship. “Jewry” thus defined became an eternal and unchanging destructive force in history, and Christianity that arose in its midst became an instrument for the destruction of “Aryan” cultures.

The formation of the “image of the enemy” in the first neo-pagan ideologists’s works is considered in this article through the prism of Rene Girard’s concept of “texts of persecution”. Conclusions are drawn regarding their structure based on the mythological logic and the fundamental role in the formation of the neo-pagan worldview.

Keywords: neo-paganism, rodnoverie, politicized Orthodoxy, radicalism, anti-semitism, primordialism, texts of persecutions, Rene Girard

For citation: Kutyaev NA. Radicalization as a Factor of the First Russian Neo-Pagans’ Worldview Formation (1970–1980s). *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:52-70. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-52-70

Введение

Вопрос о происхождении русского неоязычества уже неоднократно поднимался в историографии у таких авторов, как К. Айтамурто [1], А.А. Бесков [2], О.И. Кавыкин [3], Р.В. Шиженский [4], В.А. Шнирельман [5]. Тем не менее единой точки зрения на этот вопрос до сих пор не существует. Проблемы начинаются уже с определения того, с какого, собственно, исторического момента мы должны вести отсчет. Проиллюстрировать это можно на примерах работ В.А. Шнирельмана и А.А. Бескова. Если для первого нео-

язычество берет свое начало в праворадикальной публицистике 1970-х гг. [5 с. 1–5] (такой же взгляд представлен в работах К. Айтамурто [6 с. 185] и О. Кавыкина [3 с. 15]), то второй настаивает на том, что с XIX в. «неоязыческие интенции» уже заметны в кругах интеллигенции [2 с. 172]. Однако интенции – это еще не целостная идеология. Поэтому в данной статье вслед за В.А. Шнирельманом под первыми русскими неоязычниками будут пониматься Анатолий Михайлович Иванов (известный под псевдонимом Скуратов) и Валерий Николаевич Емельянов. К ним имеет смысл присоединить Алексея Александровича Добровольского (Доброслава), который был близко знаком с Емельяновым. Если Иванов и Емельянов своими текстами положили начало политическому неоязычеству, то Добровольский, стоя на тех же позициях, приложил значимые усилия для становления «родноверия» как религиозного направления.

Цель данной работы – исследовать роль правоконсервативного политизированного православия в зарождении русского неоязычества. В качестве рабочей гипотезы выступает предположение о том, что неоязычество сформировалось в результате доведения до предела некоторых черт, характерных для праворадикального православного дискурса СССР в 1970–1980-е годы.

Почему в связи с идеологией первых неоязычников приобретает особую значимость проблема радикализма? Прежде всего при ознакомлении с нарративами Иванова, Емельянова и Добровольского бросаются в глаза присущие их текстам агрессия и напор, их острая полемичность, уверенность в собственной правоте и обличительный пафос. Радикализм как крайность суждений, оценок, убеждений [7 с. 159–160] присутствует здесь в трех аспектах, которые мы рассмотрим в данной статье. Первый аспект – примордиалистское представление о нациях как о биосоциальных организмах, обладающих рядом неизменных черт, в рамках которого конфликт «арийцев» и «семитов» является природно детерминированным, а значит – неизбежным. Второй аспект – соперничество с правоконсервативной православной средой, из которой во многом заимствуют свои идеи первые неоязычники, за право занять место «подлинных антисемитов». Наконец, третий аспект – порожденный в их сознании конспирологический взгляд на мир, в котором христианизация Руси оказывается продуктом козней поистине демонического врага. Конструирование его образа рассматривается в свете концепции «текстов гонений» антрополога Рене Жирара. Но прежде чем перейти к обозначенным выше аспектам, стоит подробнее остановиться на том, в какой интеллектуальной среде возникло неоязычество и что побудило его создателей к их идеологической работе.

«Спускной крючок»

Биографии трех идеологов обнаруживают несколько общих мест, на которые стоит обратить внимание. Начать можно с того, что все они прошли через правоконсервативную православную среду и вдохновлялись характерными для нее идеями и мыслителями. А.А. Бесков уже писал о роли православия и русской Церкви в обращении многих людей к языческой тематике «от противного», по причине «недовольства господствующими религиями, претендующими на культуртрегерскую миссию и способными оказывать влияние на государственную политику» [2 с. 173]. А вот роль политического православия как источника возникновения неоязычества – это вопрос, изученный еще в недостаточной степени. Из-за очевидного противостояния между РПЦ и неоязычниками на современном этапе он, кажется, стал для исследователей своего рода «слепым пятном». Однако в пользу гипотезы о наличии такого влияния говорит достаточное количество фактов.

Анатолий Иванов был другом и однокурсником по историческому факультету МГУ известного православного консервативного публициста Владимира Осипова, который пишет в своей автобиографии, что на вопросы о том, почему он не вступает в ВЛКСМ и профсоюз, Иванов отвечал «Я – христианин» [8 с. 21]. Дипломная работа Иванова была посвящена славянофилам, влияние которых заметно во многих последующих его работах. Он публиковался в журнале «Вече» и выступал в самиздате от лица православных «русских патриотов», например, в известном «Слове Нации». Как писал Осипов, «в те годы представлялось вполне естественным объединение всех русских патриотов против общей опасности» [8 с. 93]. Понять, о какой опасности идет речь нетрудно, если учитывать его отношение к «Протоколам сионских мудрецов», «которых не было, но по которым почему-то все происходило в XX веке» [8 с. 156]. Валерий Емельянов в своей «Десионизации» активно ссылается на «Протоколы», фальшивку, которую популяризировал православный духовный писатель Сергей Нилус и которая была популярна в начале XX в. именно в ультраправом политизированном православии [9 с. 62–65]. Используют «Протоколы» и Иванов с Добровольским. Эпиграфом к «Десионизации» служит цитата Константина Леонтьева, еще одного популярного православного мыслителя, с которой Емельянов явно солидаризировался. Неизвестно, был ли в жизни Емельянова «православный» период, но смутный намек на это можно найти в воспоминаниях Вольфганга Акунова об обществе «Память», где он характеризует

патриарха неоязычества первым на его памяти «православным сталинистом» [10].

Что касается Добровольского, то он, в 1958 г., очутившись в «Дубравлагере» за создание «Русской национал-социалистической партии», попал в среду заключенных-власовцев, которые с большой долей вероятности были именно православными [11 с. 25]. Был крещен священником Глебом Якуниным в 1961 г. и сам признавался в интервью Р.В. Шиженскому, что «в то время по недомыслию увлекался так называемым “русским” православием» [12 с. 30]. Таким образом, вряд ли можно экстраполировать на СССР 70-х гг. XX в. выводы А.А. Бескова, сделанные им на основании ситуаций заката Российской империи и современного российского доминирования со стороны РПЦ, что неоязычники приходят к своей вере будучи недовольными церковной политикой, так как в исследуемый период Церковь была полностью подавлена советской властью. И наоборот, будучи ультраправыми диссидентами, трое мыслителей достаточно глубоко прониклись этосом правоконсервативного православия, благодаря чему в дальнейшем они умело использовали его дискурс против него самого. Но зачем же им вообще понадобилось откалываться от общего движения и создавать свою особую идеологию?

Логика их обращения известна и легко обнаруживается в текстах. Христианство – это религия, созданная евреями и являющаяся продолжением иудаизма, а значит, для славян она неприемлема. Но в ультраправой православной среде была своя, очень давняя и снабженная многочисленными аргументами антисемитская традиция, ведущая свою родословную от некоторых святоотеческих высказываний против иудеев. Большинство «борцов с сионизмом», таких как В.Н. Осипов, она полностью устраивала, и они не видели между своим антисемитизмом и приверженностью православию никакого противоречия. Требовался переход на новый уровень радикализма в отрицании всего «еврейского», доведение христианского антисемитизма до его логического конца, когда вслед за иудаизмом отбрасывается в сторону и само христианство. Вопрос в том, что могло послужить «спусковым крючком» для подобной мировоззренческой эволюции.

Этой метаморфозе можно попробовать дать психологическое объяснение исходя из известных фактов биографий первых неоязычников. В целом, как показывают психологические исследования, неудовлетворенность социальной ситуацией представляет из себя питательную среду для развития конспирологического мышления. По этой причине, как пишет Р. Бразертон, чернокожее меньшинство в США более склонно к вере в теории заговора, чем иные

расовые группы [13 с. 140–141]. Представление о русском народе как об угнетаемой в СССР этнической группе, у которой даже нет своей национальной республики и коммунистической партии, было популярно в правоконсервативной среде и отражено, например, в «Слове Нации» Иванова [14 с. 364–366]. В 1959 г. Анатолий Иванов был осужден по делу И. Авдеева, поскольку его письма, посланные последнему, содержали идеологические выпады против власти. Он провел больше года в Ленинградской спецпсихбольнице на принудительном лечении. В 1961 г. он вместе с В. Осиповым и Э. Кузнецовым рассматривал возможность покушения на Н.С. Хрущева в целях предотвращения войны между СССР и США [8 с. 34–35], в результате чего по доносу был арестован и снова попал в руки карательной психиатрии, в этот раз на два с лишним года. Разумеется, никакой прямой зависимости между двумя сроками в учреждениях карательной психиатрии и интересом Иванова к неоязычеству нет. Однако системное насилие в столь жестокой форме могло способствовать радикализации его взглядов. Тем не менее в его случае отступление от христианства носило скорее характер рациональных рассуждений и не было эмоционально-спонтанным.

Антисемитизм В.Н. Емельянова, судя по представленным им воспоминаниям в книге «Десионизация», берет свое начало в детстве, когда в 1941 г. в двенадцатилетнем возрасте он был травмирован историей, произошедшей якобы у него на глазах. Семь бойцов рабочего заслона остановили группу евреев, бежавших из Москвы вместе с большим количеством редких вещей и драгоценностей. Бойцы сообщили об этом на Лубянку, но прибывшие сотрудники НКВД сами оказались евреями. Они отпустили задержанных, а бойцов отвели в сторону и расстреляли. Вслед за описанием события идет посвященное ему Емельяновым стихотворение, «единственное за всю жизнь» [15 с. 5]. Можно предположить, что история является просто антисемитской выдумкой от начала и до конца. Возможно, он не был свидетелем сам, а просто доверился слухам. Тем не менее воспроизведенный в книге образ произошедшего явно был очень значимым и болезненным для Емельянова. В пользу наличия такой травмы говорят многочисленные свидетельства о крайне своеобразном, эксцентричном поведении этого идеолога. По свидетельству А. Баркашова Емельянов ходил «летом и зимой в резиновых сапогах» [16 с. 82]. Он носил пиджак, на котором фломастером было написано «Десионизация» [16 с. 83], и свитер с лозунгом «Куришь, пьешь вино и пиво – ты пособник Тель-Авива» [12 с. 28]. В 1980 г. Емельянов был арестован по обвинению в убийстве и расчленении своей жены, и хотя он возлагал вину за убийство на вездесущих сио-

нистов, Вольфганг Акунов, знавший его по Институту иностранных языков им. Мориса Тореза, где он был студентом, а Емельянов – преподавателем, в своих воспоминаниях подчеркивает довольно жестокое отношение последнего к жене:

Представьте себе комнату, в которой сидят человек двадцать мужчин разного возраста, от юных студентов до вполне зрелых мужей, и беспробудно глушат <...> алкогольные напитки разной степени крепости. Из соседней комнаты доносятся истошные крики лежащей на сносях супруги хозяина, которой пришла пора рожать, отчаянно умоляющей пирующего в кругу соратников супруга вызвать скорую, и супруга, зычно советующего ей не орать, а вспомнить, как в благословенные времена Руси Великой крестьянки, породив очередное чадо прямо в чистом поле, преспокойно продолжали жать, вязать снопы и прочее [10].

В 90-е годы новая супруга также помещала его в психиатрическую больницу. Емельянов погиб в 1999 г., когда у него случился эпилептический припадок в ванной [16 с. 84]. Все имеющиеся биографические данные говорят об очень серьезной одержимости неоязыческого идеолога «еврейским вопросом». Поскольку в отличие от Добровольского и Иванова он не называл себя православным, его сильнее, чем иных представителей праворадикальных кругов, могло раздражать еврейское происхождение христианства. Антисемитизм был для него на первом месте и все, что в него не вписывалось (например, христианство, где основатель религии был евреем по плоти), он мог с легкостью отбросить.

Метаморфоза третьего «патриарха» неоязычества, человека, которого признавали своим духовным наставником столь разные люди, как интеллигентный ученый-физик Николай («Велимир») Сперанский и нацистский боевик Дмитрий («Коловрат») Боровиков, слабо освещена в научных работах, затрагивающих его биографию. Год «превращения Алексея Александровича Добровольского в Доброслава» известен точно – в 1989 г. выходит его первая работа в духе русского неоязычества, «Стрелы Ярилы», содержащая суровую критику христианства и еврейства. Условно, но все-таки можно выделить год, до которого антисемитизм не играл серьезной роли в жизни Добровольского, – 1967, когда он был осужден в рамках знаменитого «процесса четырех» [12 с. 26]. До этого момента он участвовал в деятельности Народно-трудового союза, где многие из его соратников были евреями по происхождению. Р.В. Шиженский, биограф Доброслава, характеризует его как природного бунтаря и неконформиста:

Для Доброслава территория тьмы – система во всех ее проявлениях... Показательно, что ради достижения своей цели – борьбы, Добровольский в течение своей политкарьеры идет на сотрудничество со всеми альтернативными силами, включающими и правонацеленных русских и советское русскоязычное диссидентство [12 с. 29].

Действительно, Добровольский активно занимался оппозиционной деятельностью. Он не только участвовал в демонстрациях, но порой и рисковал жизнью, как, например, в ситуации, описанной в книге Шиженского, когда его и В. Буковского чуть не убили валютные спекулянты, с которыми случился конфликт из-за украденных у Ю. Галанскова и А. Гинзбурга денег [12 с. 27]. Но в 1967 г. все трагическим образом изменилось – будущий неоязыческий мыслитель, не выдержав давления со стороны следователей, дал показания против своих соратников. Биография за авторством Шиженского не придает этому моменту из жизни Доброслава большого значения. Мотивация Добровольского объясняется в ней довольно просто. С одной стороны, «все “кгбисты” были русскими националистами и антисемитами» [12 с. 28], а с другой стороны, будущий неоязыческий лидер «в “процессе четырех” был единственным русским» [12 с. 28]. Шиженский цитирует его слова, сказанные в интервью: «На суде я признал свои ошибки. И говорил я это с чистой совестью. Я зря связался с НТС» [12 с. 28].

Однако существуют свидетельства того, что Добровольский стыдился своего поступка и чувствовал вину, по крайней мере перед Ю. Галансковым. По свидетельству адвоката Галанскова, Д. Каминской, Добровольский во время следствия пытался передавать ему записки следующего содержания: «Юра! Умоляю тебя. Возьми все на себя. Мне сейчас нельзя садиться, ты же знаешь это» [17 с. 319]; «Юра! Я не выдержу этого, возьми все на себя... Прошу, сделай это...» [17 с. 319].

При этом как следователям, так и своим родным он говорил исключительно о том, что ни в чем не виноват. Д. Каминская пишет: «В письме к жене и к матери он клянется, что он “невинная жертва”, и, как бы опасаясь, что ему не поверят, призывает в свидетели “самое святое”, что у него есть, — Бога» [17 с. 319].

Таким образом, мы можем предположить, что показания Добровольского не были мотивированы его идеологией и раскаянием. Он был вынужден их дать под давлением следователей, а его письма родным свидетельствуют о том, что на тот момент он еще не отвернулся от христианства, по крайней мере на словах. Дополнительные

подтверждения в пользу написанного выше мы находим в воспоминаниях В.Н. Осипова. В 1968 г. будущий патриарх родноверия пришел к нему с письмом от Галанскова, в котором тот сообщал, что Добровольский «полностью раскаялся перед ним и, освободившись, непременно выступит с публичными показаниями в защиту Галанскова» [8 с. 114]. Однако он не сдержал обещание. Более того, в 1975 г. он дал ложные показания в пользу обвинения против Осипова во время процесса по журналу «Вече». Как пишет Осипов, «впоследствии Добровольский порвал и с христианством» [8 с. 114]. Это может означать, что даже в 1975 г. он все еще не встал на позиции русского неоязычества, хотя известно, что на тот момент он уже увлекался эзотерической литературой из приобретенной им домашней библиотеки [1 с. 33]. Тем не менее после того, как он невольно поучаствовал в преследовании Гинзбурга, Галанскова и Осипова, был ли у Добровольского иной вариант, кроме как искать новое движение, к которому он мог бы присоединиться? Пути назад, в круги православных и либеральных диссидентов были для него закрыты. Только в 80-е годы он, познакомившись с В. Емельяновым, находит для себя новый идеологический фундамент. Не случайно его статья «Стрелы Ярилы» вышла лишь в 1989 г. – она была последним из первых русских неоязыческих трактатов.

Расиализация этноса

Ознакомление с текстами Иванова, Емельянова и Добровольского показывает, что раскол между правоконсервативным политическим православием и зарождающимся неоязычеством произошел, как ни парадоксально, на почве антисемитизма. Случилось это в силу того, что внутри антисемитской мысли второй половины XX в. в СССР сосуществовали два переплетенных между собой дискурса – религиозный и псевдонаучный. Если первый основывался на обвинении иудеев в том, что они являются врагами христианства и из-за них распяли Христа, то второй представлял из себя «расиализацию» этничности, то есть представление о том, что народы – это объективно существующие биосоциальные организмы со своими неизменными характеристиками и особенностями. В рамках этого подхода евреи становились носителями приписываемых им негативных характеристик буквально «от природы».

Работы Анатолия Иванова в этом смысле наиболее показательны, поскольку с их помощью можно проследить, как биологизаторский дискурс постепенно «разъедает» политическое пра-

вославие изнутри. Первый заметный шаг в сторону неоязычества был сделан в манифесте «Слово Нации» (1970 г.). Несмотря на то, что текст манифеста содержит множество лестных высказываний в адрес Православной Церкви, вопросы, которыми задается его автор, берут свое начало не в духовной сфере, а в биологии. Главной угрозой, по мнению Иванова, являлось «биологическое вырождение». Интересно, что в качестве его признаков он называет типичные черты урбанизации: атомизация общества, уход человека в личную жизнь, взаимное отчуждение, отсутствие духовных интересов, преступность, наркомания и алкоголизм. Следствием и одновременно стимулом вырождения оказывается и эгалитаризация общества. В основание своего взгляда на политику Иванов ставит представление о нации как о «биологической разновидности» и «духовной общности». При этом религии и идеологии неизбежно изменяются в зависимости от национальной почвы, что произошло в России сначала с православием, а затем – с коммунизмом. Автор манифеста призывает исходить из первичности нации. Нация, в свою очередь, основывается на расовом типе, который дан человеку от рождения и который он не может изменить. Из расового типа произрастает «психический склад» того или иного народа, определяющий его политическую организацию. В сущности, по мнению Иванова, вообще вся человеческая социальная жизнь основывается на биологически интерпретированном национальном начале.

На тех же принципах основана и излагаемая Ивановым теория религии. Именно национальность определяет образ Бога, существующий в коллективном воображении той или иной этнической группы, поэтому, пишет идеолог, Бог евреев был «таким злобным, нетерпимым, уничтожающим всех конкурентов» [14 с. 367]. Поскольку на момент написания «Слова Нации» Иванов еще находился в стане православных консервативных диссидентов, в тексте манифеста он стремится противопоставить Христа, «Истинного сына Божьего», Богу иудеев. Далее он все-таки проговаривается, что, по его мнению, «основной раскол, как внутри Церкви – так и вне Ее – раскол между служителями Бога и слугами сатаны», то есть между евреями и индоевропейцами. Язык последних, по мнению Иванова, превосходит по своему развитию все остальные, что представляет собой «доказанный факт для всех добросовестных ученых» [14 с. 364]. Церковь, вне которой, по ее учению, нет спасения, не является для Иванова всецело сакральной, но лишь в той мере, в какой она «русская» или «арийская». В конце манифеста он одновременно призывает к прекращению «беспорядочной гибридизации» национальностей меж-

ду собой и торжеству «христианской цивилизации над взбунтовавшимся против нее хаосом» [14 с. 368].

Однако вышедшая почти сразу после публикации «Слова Нации» работа «Тайна двух начал» показывает всю противоречивость отношения Иванова к христианству. Очевидно, что он не признает божественности Иисуса в традиционном для Церкви смысле. Иванов подчеркивает его еврейское происхождение и слова о том, что он «Сын Божий», списывает на традицию евреев считать всех представителей своего народа сыновьями Бога. Из еврейского презрения к инородцам он выводит и «чудовищную фразу» Иисуса, сказанную хананеянке, о том, что «нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мф 15:26). При этом первая глава книги целиком посвящена критике «мифологической школы», считавшей, что Иисуса Христа никогда не существовало, и перед представителями этого направления Иванов иногда пытается даже заступиться за христианство. Он тем не менее считал «позором для христиан» сохранившийся в Церкви «миф о богоизбранности евреев» [18]. Семитские народы, по его мнению, «духовно бесплодны», а все лучшее, что есть в христианстве — результат многочисленных заимствований из зороастризма, религии, которую он по-настоящему превозносит над всеми остальными.

Для Иванова эпоха христианства — это второй цикл в 3000 лет из зороастрийской историософии, этап «смешения», из-за чего христианство и представляет собой смешение зороастрийского и иудейского, то есть «добра» и «зла». Тем не менее источником той логики, на которой строятся его рассуждения, является во многом именно православная консервативная мысль. Известно о его увлечении Н.Я. Данилевским, который соотносил человечество и нации как понятия родового и видового, а признаками нации считал «наружный облик» и «особый психический строй» [19 с. 139]. В своей работе «Тайна двух начал» он с одобрением ссылается на К.П. Победоносцева, утверждавшего, что объединение всех вероисповеданий невозможно, так как в религиях «самое существенное — связано и сплетено множеством таких тонких корней с психической природою каждого племени... что невозможно отделить одно от другого» [18].

Была ли в СССР альтернатива подобным взглядам в академической среде? Со времен Сталина концепция национального «психического склада» так и не исчезла из советской науки. Более того, наиболее распространенная «теория этноса» Ю. Бромлея была примордиалистской, включала в себя представление о «психическом складе», определявшем «некоторые наиболее общие типичные черты поведения и деятельности членов этноса» [20 с. 108], и оставляла возможность для «расиализации» этнических феноменов. Об этом

пишет в одной из своих статей В.А. Шнирельман, который также отметил склонность советских ученых к удревнению этнических феноменов, когда они «относили истоки формирования народа все глубже и глубже в прошлое вплоть до таких незапамятных времен, где этногенез сливался с антропогенезом» [20 с. 111]. Несмотря на то, что Иванов не цитирует в своей книге советских этнологов, подобный ход мыслей заметен и у него. Современное «господство еврейской идеологии» он объяснял тем, что евреи как народ старше индоевропейцев, поскольку «именно в областях, занимаемых семитами, произошел в палеолите переход от неандертальцев к современному типу человека» [18]. В данном случае Иванов пошел в биологизации этничности дальше Данилевского, признававшего, что народы «не составляют генетически самобытных единиц, а только с течением тысячелетий осамобытившиеся группы» [19 с. 139].

Переходить к следующей работе Иванова имеет смысл только после рассмотрения книги В.Н. Емельянова «Десионизация», поскольку именно она подтолкнула Иванова к написанию статьи «Христианская чума» и окончательному разрыву с православием. Для становления неоязычества «Десионизация» была текстом по-настоящему знаковым. В той или иной форме идеи Емельянова переключались в книги В.А. Истархова, А.А. Широпаева, В.Б. Авдеева, Л.Р. Прозорова и в журналы молодежных организаций БТО Боровикова-Воеводина и NS/WP. Основываясь на поддельной «Велесовой книге» Емельянов рисует свою собственную историю дохристианской Руси и ее культуры, тем самым создавая альтернативную традицию, на которую антисемитизм мог опереться, отказавшись от христианства. Более того, она снимала всякие внутренние противоречия – больше не нужно было рассуждать о «тайне двух начал»; существующих в Церкви, чтобы «спасти» феномен «православного антисемитизма». Но за место «подлинных борцов с сионизмом» еще предстояло побороться. Емельянов начинает свою книгу с многочисленных критических выпадов против православия и крестителя Руси князя Владимира, мать которого, ключницу Малушу, в неоязыческих кругах начали считать еврейкой и дочерью любечского раввина именно после выхода «Десионизации». Примордиалистский инструментарий, привлекавшийся Ивановым для критики иудаизма, обращается Емельяновым уже против христианства, поскольку оно тоже возникло в еврейской среде, а затем, по его мнению, было превращено иудеями в идеологическое оружие против «арийцев», в «эсперантизированный иудаизм».

Еще одна характерная особенность «Десионизации» – подчеркнутая просоветская позиция. Автор не просто пишет отвлеченный

антисемитский трактат, его дискурс содержит множество характерных для актуальной советской политики слов и словосочетаний: «троцкизм», «сионизм», «безродный космополитизм Нового Завета» [15 с. 15], «оккупанты-эксплуататоры из богоизбранных» [15 с. 8–9], «классовые позиции иудейских хозяев» [15 с. 18]. Все это использовалось в качестве эвфемизмов, придающих тексту «советскую» форму. Емельянову как бывшему референту Н.С. Хрущева и преподавателю политэкономии нетрудно было добиться подобного эффекта. К тому же написанная в 1977 г. книга содержала предостережения по поводу деструктивной деятельности эмигрантской печати, связанной со скорым наступлением тысячелетия Крещения Руси [15 с. 13–14]. Революция 1917 г. была, по мнению Емельянова, положительным явлением, поскольку частично подорвала господство иудеев в России, начавшееся еще во времена князя Владимира [15 с. 17]. Таким образом, задавая новый уровень ненависти к евреям, автор одновременно стремился избежать обвинений в оппозиционности.

Идеи Емельянова нашли продолжение в работе Иванова «Христианская чума», опубликованной в 1978 г. В ней бывший защитник «христианской цивилизации» называет христианство самой страшной духовной эпидемией в истории человечества. Иисус Христос, за которого он в прошлом не прочь был и заступиться перед корифеями советского научного атеизма, в «Христианской чуме» становится «типичным еврейским расистом», имя которого «к позору и стыду нашему с умилением слюнявят многие россияне» [21]. Сравнивая славянское язычество и его пережитки с православием, Иванов соотносит их как «свет и радость» с одной стороны и «наползающую тучу», которая «изуродовала русскую культуру, русскую душу, русский характер» – с другой [21]. Он ставит в вину христианству произошедшее «сверху» насильственное Крещение Руси, безропотность церковных деятелей во времена монгольского владычества, а также истребление еретиков. Поскольку неоязыческий идеолог обвинял христианство в еврейском происхождении, ему выгодно было выставить Церковь деструктивной организацией, беспощадно боровшейся со своими противниками, и поэтому среди прочего он упоминает и гонения на еретиков, осуществлявшиеся архиепископом Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким, однако он умалчивает при этом, что гонение осуществлялось в отношении так называемых жидовствующих и было связано с распространением иудейской литературы. Очевидно, что этот момент в картину не вписывался и потому не был упомянут. Среди современных ему православных священников Иванов выделяет о. Александра Меня

как «матерого диверсанта», хотя в «Тайне двух начал» часто с одобрением цитировал книгу «Сын Человеческий» (впрочем, Иванов мог не знать, что именно А. Мень скрывался за псевдонимом «Боголюбов»).

Во времена «Слова Нации» Иванов много критиковал советскую власть. Однако в «Христианской чуме» он пишет, что коммунизм «представляется все же лучшим вариантом, чем христианство, уже хотя бы потому, что не проповедует “богоизбранность” еврейского народа» [21]. В конце статьи он призывает осознать, что христианство как «передовой отряд еврейского нашествия» представляет угрозу национальной безопасности России. Заменить его Иванов предлагает какой-нибудь более «арийской» религией, например одной из форм индуизма.

Статья Добровольского «Стрелы Ярилы» развивает идеи Емелянова и Иванова, добавляя к ним больше мистического, оккультного содержания. Биология, конечно же, никуда не исчезла. Для Добровольского «человеческий род не един» [22]. «Духовные и физические различия рас», с его точки зрения, «достаточно велики, чтобы подтвердить доктрину полигенезиса: самостоятельное происхождение рас в отдельных центрах» [22]. Однако у нации есть не только расовое «тело», но и «душа», возрождение которой в каждом новом поколении обеспечивается через реинкарнацию предков в телах потомков. Неоязыческий мыслитель настаивает, что некорректно в исследовательских целях соотносить предков индоевропейцев, которые были кроманьонцами, с современными австралийскими аборигенами, которые, как ему казалось, произошли от неандертальцев. Также он дополняет дихотомию арийское/семитское противоречием между прогрессом и традицией, природой и техносферой. Интересно, что он использует в отношении славянской народной религиозности термин «святоотеческая», позаимствованный из дискурса православия, где с его помощью обозначаются святые учителя Церкви. В отношении национального самосознания прогресс и технологии приводят к тому, что человек теряет связь со своей и природой: «Дети, выросшие на асфальте, часто становятся космополитами» [22]. Соответственно иудаизм и христианство приобретают у Добровольского черты не только антинационального, но и антиприродного, прогрессистского мировоззрения. Благодаря такому противопоставлению иудео-христианскому «другому», в работе Доброслава образ славянской религии, вырастающей из национальной почвы, обретает целостную форму, которая включает в себя пантеизм, мистицизм и веру в перевоплощение душ.

Образ врага

Теперь мы попробуем выяснить, какую идеологическую функцию выполняли тексты первых неоязычников, а именно, как они формировали образ своих оппонентов. Для этого мы обратимся к концепции «текстов гонений», сформулированной известным франко-американским антропологом Р. Жираром в его работе «Козел отпущения» (1982) [23].

Ф. Зимбардо писал, что «образ врага», построенный на стереотипах о «другом», призванных его дегуманизировать, это «самый сильный мотив для солдата», который «заряжает его оружие патронами ненависти и страха» [24 с. 36]. Формирование таких образов практиковалось и задолго до эпохи призывных армий и наций-государств. Исследуя средневековые европейские источники, описывающие исторические моменты, связанные с гонениями на иудеев, Жирар выделил категорию так называемых текстов гонений. Тексты гонений представляли собой нарративы, используемые гонителями в качестве оправдания своих действий. Структурно они были примерно идентичны, так как содержали три типа стереотипов. Первый тип – констатация наличия общественного кризиса, связанного с крушением социальных норм и ролей, распространением болезней, анархией и хаосом [23 с. 28–31]. Второй – стереотипы обвинений в адрес преследуемых. Они включали в себя насилие против символических фигур власти (например, монарха), против самых незащищенных (детей, женщин, стариков), сексуальные преступления вроде изнасилования или перверсивных связей, также осквернение священных предметов, отравление рек и колодцев [23 с. 32–33]. Третья группа стереотипов – признаки виктимного отбора, с помощью которых сообщество выискивало «козлов отпущения» [23 с. 36–41]. К ним могли относиться как внешние признаки, так и маргинальное социальное положение. Считается, что уничтожение выделенной группы «виновников» социального кризиса приведет к его уврачеванию.

Поскольку работы Иванова, Емельянова и Добровольского носят отчетливый антисемитский характер, неудивительно, что вышеперечисленные стереотипы обнаруживаются в них без особого труда. Однако они используются для критики одновременно и христианства, и иудаизма, делая эти религии тождественными в восприятии читателя. Если средневековые христианские гонители иудеев связывали с ними появление чумы, то для Иванова такой чумой становится распространение самого христианства, разрушавшего античную культуру и «развратившего» молодые варвар-

ские общества с их традиционным укладом (в этом случае он даже использует метафору половой перверсии). При этом несмотря на невероятную разрушительность, приписываемую христианству Ивановым, он, как впоследствии и Емельянов с Добровольским, называет христиан «рабами» и «лакеями» иудеев. Образ христианства амбивалентен, поскольку оно выступает для первых неоязычников и соперником, и образцом. Говоря в терминологии Жирара, между ними существует «миметическое» (подражательное) соперничество.

Емельянов активно апеллирует к образам «кровавого навета», обрисовывая крещеную Европу как место, где иудеи активно занимаются добычей крови невинных мальчиков [15 с. 12]. Не стоит забывать и про образ вероломно убитых солдат рабочего заслона, выступающих одновременно в качестве мучеников, вызывающих к отпущению, и поруганных символических представителей советской власти и законности. Интересно, что даже появление у славян, как и у других языческих европейских народов, кровавых жертвоприношений, Емельянов, а вслед за ним и Добровольский, связывают с влиянием иудео-христианских агентов, которые таким образом стремились дискредитировать язычество, чтобы облегчить насаждение новой религии [15 с. 12]. Христианам ставилось в вину также уничтожение якобы существовавших славянских дохристианских книг и объектов поклонения (священных рощ).

Когда Жирар описывал свою концепцию текстов гонений, он утверждал, что те представляют собой пережиток мифологических сюжетов, использовавшихся во время жертвоприношений в архаических религиях древности. Похожие наблюдения имеются у исследователей конспирологических теорий, к которым, разумеется, относятся и построения первых русских неоязычников. По мнению психолога Р. Бразертон, конспирологические теории паразитируют на архетипе «обделенного героя», вступающего в битву с многократно превосходящим его по силе злом [13 с. 180–183]. Но между теориями заговора и текстами гонений есть существенное отличие. В то время как средневековые тексты гонений апеллировали к популярным в народной среде стереотипам, конспирологические построения содержат инверсию повседневной картины мира – «все не то, чем кажется». Такой инверсией является негативный взгляд на тысячелетнюю историю православной России в «Христианской чуме», «Десионизации» и «Стрелах Ярилы». Если тексты гонений возникали во время актуального социального кризиса, то кризис, описываемый неоязыческими конспирологами, – воображаемый,

поскольку его масштабы охватывают почти всю отечественную историю, какой ее мог себе представлять советский обыватель. Таким образом, можно предположить, что конспирологические теории, ставшие популярными именно в эпоху модерна, являются продолжением мифологических сюжетов и текстов гонений, но уже на современном этапе.

Заключение

Несмотря на существующее противостояние между православной Церковью и современным русским неоязычеством, корни последнего растут среди прочего и из правоконсервативной православной среды. Судьбы радикальных неоязыческих идеологов были довольно сложными и драматичными. Сочетание обстоятельств их жизни и некоторых идеологических, политических и научных трендов привело к возникновению уникального, хотя и довольно мрачного направления мысли. Нельзя сказать, что появление «Десионизации», «Христианской чумы» и «Стрел Ярилы» было предопределено – они в некотором смысле стали вершиной антисемитского «творчества» времен СССР, породив влиятельный конспирологический миф. Этот миф носил современный характер, так как основывался преимущественно на примордиалистском подходе к национальному вопросу. Он продолжал дореволюционную традицию таких авторов, как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев и К.П. Победоносцев, но при этом отражал и более современные аргументы в пользу биологического представления об этничности, позаимствованные из советской науки. Сложившийся подход смог отбросить в сторону старые антисемитские концепции, основанные на христианской религии, поскольку само христианство в силу его семитских корней, стало обозначаться как явление исключительно негативное. Паразитируя на механизмах человеческого мышления, мифологических сюжетах и образах, неоязычники создали ряд текстов, построенных на обличении своих «природных» врагов – евреев, наделив их наиболее отвратительными и отталкивающими чертами и назвав христианство их идеологическим оружием. Читатель, ознакомившийся с этими текстами и доверившийся их авторам, не имел иного пути, кроме как искать основания для своей национальной традиции в нехристианском прошлом своей культуры – в языческой древности.

Библиография/References

1. Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. NY, L.: Routledge.
2. Бесков А.А. Причины возникновения феномена русского неоязычества // Известия Иркутского государственного университета. (Серия «Политология. Религиоведение». 2017. Т. 21. С. 169–179. [Causes of the Emergence of the Phenomenon of Russian Neo-Paganism.]
3. Кавыкин О.И. «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. М.: Институт Африки РАН, 2007. [The “Rodnovers”. Self-Identification of Neo-Pagans in Contemporary Russia]
4. Шиженский Р.В. Проблема генезиса современного русского язычества в работах российских исследователей // Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX–XXI вв. / Сост. и общ. ред. Р.В. Шиженский. Н. Новгород: НГПУ, 2010. С. 18–41. [The Problem of the Genesis of Contemporary Russian Paganism in the Works of the Russian Researchers]
5. Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2012. [Russian Rodnoverie: Neo-Paganism and Nationalism in Contemporary Russia]
6. Aitamurto, K. (2006) “Russian Paganism and the Issue of the Nationalism: A Case Study of the Circle of Pagan Tradition”, *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 8 (2): 184–210.
7. Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. 2013. № 1. С. 159–172. [“My Word is a Striking Sword”: the Phenomenon of Religious-Artistic Radicalism]
8. Осипов В.Н. Корень нации. Записки русофила. М.: Алгоритм, 2008. [The Root of the Nation. Notes of the Russophile]
9. Тагиев П.А. Протоколы сионских мудрецов. Фальшивка и ее использование. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2011. [Protocols of the Elders of Zion. Fake and its Use]
10. Акунов В. То, что осталось в моей памяти о «Памяти». URL: <http://monpartya-mos.ru/to-chto-ostalos-v-moej-pamyati-o-pamyati-vol-fgang-akunov/> (Дата обращения: 15.01.2019) [What Remains in my Memory of “Memory”]
11. Кузнецов М.Н. Российское неоязычество. История, идеи, мифы. Рязань: Зерна-Слово, 2018. [Russian Neo-Paganism. History, Ideas, Myths]
12. Шиженский Р.В. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А.А. Добровольского). Н. Новгород: Типография «Поволжье», 2014. [The Philosophy of Good Power: Life and Work of Dobroslav (A.A. Dobrovolsky)]
13. Бразертон Р. Недоверчивые умы. Чем нас привлекают теории заговоров. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. [Suspicious Minds. Why we Believe the Conspiracy Theories]

14. Слово Нации // Антология самиздата. Неподцензурная литература в СССР. 1950–1980-е. Т. 2 / Под общ. ред. В.В. Игрунова / Сост. М.Ш. Барбакадзе. М.: Междунар. ин-т гуманитар.-полит. исследований, 2005. С. 362–368. [The Word of the Nation]
15. Емельянов В.Н. Деснионизация. М.: Русская Правда, 2005. [Dezionization]
16. Молотов И. Черная дюжина. Общество смелых. М.: Центрполиграф, 2017. [The Black Dozen. Society of the Brave]
17. Каминская Д.И. Записки адвоката. М.: Новое издательство, 2009. [The Lawyer's Notes]
18. Иванов А.М. Тайна двух начал. Происхождение христианства. URL: <https://velesova-sloboda.info/christ/ivanov-tayna-dvuh-nachal.html> (Дата обращения: 15.01.2019) [The Mystery of the Two Beginnings. The Origin of Christianity]
19. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. М.: Алгоритм, 2014. [Russia and Europe. The Era of the Clash of Civilizations]
20. Шнирельман В.А. Советский парадокс: расизм в стране «дружбы народов»? // Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели... / Сб. статей; сост. и отв. ред. Е. Деминцева. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 97–114. [The Soviet Paradox: Racism in the Country of “friendship of nations”?]
21. Иванов А.М. Христианская чума. URL: <https://velesova-sloboda.info/christ/ivanov-hristianskaya-chuma.html> (Дата обращения: 15.01.2019) [The Christian Plague]
22. Добровольский А.А. Стрелы Ярилы. URL: https://dobroslavv.blogspot.com/2018/02/blog-post_4.html (Дата обращения: 19.02.2019) [Yarila's Arrows]
23. Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. [The Scapegoat]
24. Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. [The Lucifer Effect. Understanding how Good People Turn Evil]

Информация об авторе

Никита А. Кутявин, аспирант, Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия; Россия, Ижевск, ул. Университетская, д. 1; nikitakutyavin@yandex.ru

Information about the author

Nikita A. Kutayavin, postgraduate student, Udmurt State University, Izhevsk, Russia; bld. 1, Universitetskaya str., Izhevsk, Russia; nikitakutyavin@yandex.ru

Лудёнские одержимые и визуализация религиозного насилия

Татьяна А. Фолиева

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, tatiana_folieva@yahoo.com*

Аннотация. Статья посвящена интерпретации истории одержимости в городе Лудён в визуальной культуре (кинематографе). В XVII веке в городе Лудён настоятельница монастыря урсулинок Жанна де Анже обвинила местного священника Урбена Грандые в том, что он наслал на обитель демонов и одержимость. Отец Грандые был казнен через сожжение, Жанна де Анже избавилась от одержимости семью демонами спустя несколько лет. Но сам факт победы женщины над мужчиной привлекает внимание не только исследователей, но и писателей, художников и музыкантов. Грандые был признан жертвой, а Жанна де Анже демонизирована. В середине XX в. о Лудёнских одержимых было снято два фильма, в котором проблема насилия, одержимости и жертвенности приобрела новое звучание через трактовку понятий «зло», «любовь», «одиночество». Жертвами объявляют не одного из героев – Жанну де Анже или отца Урбена Грандые, а их двоих. Жажда любви и борьба с одиночеством противостоит запрету чувствовать и действовать вне установленных вероучительных границ. Насильно подавляемое, но столь естественное желание становится сначала вожделением, а затем преобразается в насилие. Религия же вытесняется в сферу личного выбора. Настоящая статья представляет собой попытку проследить, как меняется репрезентация насилия в истории Лудёнских одержимых в художественной культуре: от чистого насилия, которое направлено против дьявола и его пособника-священника через отделение «зерен от плевел» (монахини – зло, а священник – жертва) к идее «церковная система, генерирующая ситуацию – зло, а ее члены (хотя и совершают страшные ошибки) – жертвы». Такая трансформация репрезентации совпала с визуальным переворотом, и мы можем предположить, что это связано с отходом от нарративизации сюжета и привлечением наблюдателя (зрителя) к его перформативности. Зло и сакральное становится амбивалентным, а насилие хотя и осуждается, но и поэтизируется одновременно.

Ключевые слова: религия и насилие, религия и кино, лудёнские одержимые, экзорцизм, одержимость, визуализация, визуальное религиозоведение

Для цитирования: Фолиева Т.А. Лудёнские одержимые и визуализация религиозного насилия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 71–84. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-71-84

Loudun Possessed and the Visualization of Religious Violence

Tatiana A. Folieva

*St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia,
tatiana_folieva@yahoo.com*

Abstracts. The article is concerned with the interpretation of the history of demoniac possession in the city of Loudun in visual culture (cinema). In the XVII century, Jeanne de Angers, the abbess of the Ursuline monastery in the city of Loudun, accused the local priest Urbein Grandier that he sent demons and obsession upon the abode. Father Grandier was executed by burning, Jeanne de Angers got rid of the possession of 7 demons a few years later. But the very fact of a woman's victory over a man attracts not only the attention of researchers, but also writers, artists and musicians. Grandier was accounted to be a victim, and Jeanne de Angers was demonized. In the middle of the XX century two movies about the Loudun possessed were produced in which the problem of violence, demoniac possession and sacrifice got new sounding through interpretation of concepts "evil", "love", "loneliness". Both characters were declared as victims, not just one of them – Jeanne de Angers or the Father Urbein Grandier. The thirst for love and the struggle against loneliness oppose the prohibition to feel and act outside the established doctrinal boundaries. Forcibly suppressed, but so natural desire, first becomes lust, and then transforms into violence. Religion, on the other hand, pushes them out into the sphere of personal choice. This article makes an attempt to trace the changes in the representation of violence in the history of the Loudun possessed in artistic culture: from pure violence directed against the devil and his accomplice-priest through the separation of "grains from chaff" (nuns are evil, and the priest is victim) to the idea of "church system that generates a situation is evil, and its members (although they make terrible mistakes) are victims". This transformation of representation coincided with a visual revolution, and we can assume that this is due to a separation from the narrativisation of the plot to attraction the observer (viewer) to its performativity. Evil and sacred become ambivalent, and violence, although condemned, but also poetized at the same time.

Keywords: religion and violence, religion and cinema, Loudun possessed, exorcism, obsession, visualization, visual religious studies

For citation: Folieva TA. Loudun Possessed and the Visualization of Religious Violence. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:71-84. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-71-84

В XVII в. в Лудёне группа монахинь-урсулинок из местного монастыря во главе с матерью-настоятельницей обвинила местного приходского священника в том, что он наслал на них одержимость. Священник был арестован, после жестокого следствия обвинен в договоре с дьяволом и сожжен. Эта история примечательна тем, что и обвинители, и жертва принадлежали к римско-католической церкви, в качестве обвинителя выступила женщина, чьи мотивы могли иметь сексуальный характер, сама же она была признана одержимой. Как указывает Ф. Зимбардо, – это пример того, «когда посредники Сатаны стали жертвами ревностных инквизиторов, желавших избавить мир от порока. Но их ужасающие методы создали новую системную форму зла» [1 с. 24]. Настоящая статья представляет собой попытку проследить, как меняется репрезентация насилия в истории Лудёньских одержимых в художественной культуре: так, вполне легитимное насилие против дьявола и его пособника-священника, переходит в отделение «зерен от плевел» (монахини – зло, а священник – жертва) и завершается в идее того, что церковная система, генерирующая ситуацию – зло, а ее члены, хотя они и совершают ошибки – жертвы». Подобная трансформация репрезентации совпала с визуальным переворотом, и мы можем предположить, что это связано с отходом от нарративизации сюжета к привлечению к его перформативности наблюдателя (зрителя). Так зло и сакральное становятся амбивалентными, а насилие хотя и осуждается, вместе с тем и поэтизируется.

Лудёньские одержимые в истории

Прежде чем рассмотреть, как интерпретируется и репрезентируется история одержимых в Лудёне, кратко восстановим канву происшедшего, чтобы понять ход и смысл событий четырехсотлетней давности. В 1617 г. священник Урбен Грандьё (1590–1634) был назначен священником в храм Сан-Пьер и каноником в храм Сент-Круа в городе Лудён (регион Пуату-Шарант на западе Франции). Он был красив, богат и образован, вхож в политические круги, несмотря на священнический обет безбрачия ухаживал за многими девушками и имел репутацию донжуана [2]. Против Грандьё шло следствие в церковном суде о распутстве, но он был оправдан [3 р. 33]. Священник прославился как автор «Трактата против безбрачия священников» и политических памфлетов, в которых высмеял политику кардинала Ришелье. Он боролся против разрушения замка Лудёна и крепостных стен в городе, что было запланировано в рамках реформы местного управления во Франции [3 р. 34].

Около 1631 г. Грандье назначается вторым духовником в монастырь урсулинок (женская монашеская конгрегация «Римский союз Ордена Святой Урсулы», основанная в 1530 г. в Италии). С 22 сентября 1632 г. монахини во главе с матерью-настоятельницей начинают видеть некоего призрака в черном; позже они стали слышать также «таинственные голоса, испытывали физические удары из невидимых источников и оказывались охваченными приступами неконтролируемого смеха» [2 р. 53]. 5 октября 1632 г. были проведены первые обряды экзорцизма, во время которых монахини лаяли, кричали, выли, изгибались и «воспроизводили движения сексуального характера» [2 р. 55]. Мать-настоятельница Жанна де Анже обвинила Урбена Грандье в том, что он наслал одержимость на монахинь, подкинув букет роз на территорию монастыря, и в том, что он использовал черную магию, чтобы совратить ее. Грандье был арестован и предан суду, но в марте 1633 г. оправдан, в том числе потому, что присланный архиепископом Бордо врач не нашел признаки одержимости у монахинь. Монахинь изолировали, а сам Грандье остался в городе, продолжая вести привычный образ жизни.

Однако клирики Лудёна продолжили процесс против него: они направились к кардиналу Ришелье и представили доказательства его виновности (в том числе и его памфлет против кардинала). Ришелье взял дело под личный контроль, создал специальную комиссию и отдал приказ провести повторное следствие, которое возглавил судья барон Жан Мартен де Лобардемон, родственник Жанны де Анже. В ноябре 1633 года началось новое расследование и новые обряды экзорцизма, что проводились и собирали, по некоторым данным, до 7 тыс. зрителей. Поведение монахинь (проявление одержимости), действия священников и репутация Грандье настроили толпу против последнего. В декабре 1633 г. священник был арестован. Его обривают, ищут на теле следы дьявола, начинают пытать, постоянно допрашивают. В результате был предъявлен документ – договор Грандье с сатанинскими силами и другие документальные свидетельства, подтверждающие его сговор с дьяволом. В договоре было указано, что Грандье заключил договор с семьей демонами (именно столько бесов мучили монахинь), чтобы получить женщин, деньги и власть. Было допрошено 72 свидетеля: некоторые одержимые монахини оправдывали Грандье, но судьи посчитали, что защитить священника их заставил дьявол. Урбен Грандье все обвинения отверг и вину свою не признал, но в августе 1634 г. был казнен через сожжение на площади Лудёна при большом скоплении народа. Несмотря на казнь Грандье, одержимость монахинь продолжалась вплоть до 1638 года [2, 4].

Существует множество научных теорий, которые пытаются объяснить феномен массовой одержимости в Лудёне и казни Грандые. В целом, следуя за типологией Р. Рэпли [2 р. 28–72], их можно объединить в три группы.

Во-первых, это прецедент массовой религиозной истерии как среди монашествующих, так и среди горожан. Грандые здесь выступает как жертва, против которого «сработала» его репутация, поведение его противников объясняется «демонологическим (эротизированным) неврозом» и диссоциативным механизмом психологической защиты [2 р. 28–34].

Во-вторых, часть теорий концентрируется вокруг личности Жанны де Анже. Известно, что она обладала некоторыми физическими недостатками (вывих плеча и деформация позвоночника) и явно имела какие-то психопатические расстройства. Еще до 1631 г. она видела разные образы, с ней случались припадки и приступы, а одержимость продолжалась и после казни Грандые в 1634 г. В 1635 г. у нее проявляются стигматы; по ее заявлению, от демонов она последовательно избавляется с 1637 по 1639 г., после того как ей явится св. Иосиф и оставляет на ее рубашке капли масла, которые она называет «помазанием св. Иосифа» [1 р. 34–48]. Автобиография Жанны и материалы дела интерпретируются как свидетельство в пользу того, что она была больна либо шизофренией, либо истерией, а ее внимание к Грандые объясняется эротическим влечением к священнику [1 р. 48–50]. С другой стороны, физические недостатки и склонность к психическим расстройствам не исключают и тот факт, что процесс против Грандые был вызван стремлением матери-настоятельницы повысить престиж обители и привести ее к процветанию, дело же об одержимости, победа над дьяволом и казнь Грандые делает монастырь известным и значимым, что способствует притоку денежных средств и обращению в католичество гугенотов, которые проживали в этом регионе. После появления рубашки св. Иосифа ей начинают активно поклоняться, сама Жана де Анже была представлена кардиналу Ришелье, королю и Анне Австрийской, а обитель получает статус королевского монастыря [3 р. 38].

В-третьих, часть исследователей полагают, что и де Анже, и Грандые – жертвы внутрицерковных интриг: первая была лишь пешкой в игре клерикалов, второй же поплатился за свою известность, репутацию и острый язык. К этой же версии примыкает теория, что Урбен Грандые был таким образом наказан за свои политические памфлеты против кардинала Ришелье и за борьбу против разрушения замка Лудёна [2 р. 56–70].

В любом случае складывается общепризнанный сюжет: одержимая монахиня обвиняет священника в сговоре с дьяволом и его сжигают на костре, т. е. впервые женщина побеждает мужчину так публично и открыто. Все это не могло не привлекать внимания не только ученых, но и писателей, сценаристов и режиссеров.

Лудёнские одержимые в культуре

Одним из первых авторов, обратившихся к фигуре Урбена Грандье, стал французский писатель Альфред де Виньи в романе «Сен-Мар, или Заговор во времена Людовика XIII» (1830). Именно в нем впервые моделируется образ Грандье как мученика и романтического героя: «черты его отличались редкостным благородством, и трудно было представить себе лицо, которое светилось бы большей добротой; он не напускал на себя оскорбительного безразличия, а смотрел ласково и словно искал по сторонам» [4 с. 71]. А Жанна де Анже – не обманщица и притворщица, а жертва клерикалов: «Дьявол, обладавший мною, это вы; вы обманули меня, его не за что судить; только сегодня я узнала, что его судят; сегодня я поняла, что ему грозит смерть, и я буду говорить» [4 с. 68].

В новелле Александра Дюма из цикла «Знаменитые преступления» (1839–1840) Урбен Грандье превосходит лудёнских священников талантом, благородством и интеллектом: «он был необычайно хорош собой, а полученные от отца знания позволили ему довольно глубоко постичь многие науки и дали ключ к уразумению разнообразных явлений... мягкий и милый в обращении с друзьями, с врагами священник был насмешлив, холоден и высокомерен; непоколебимый в своих решениях, весьма дорожающий достигнутым положением, которое ожесточенно защищал, неуступчивый в делах, когда ощущал свою правоту» [5]. Настоятельница и монахини – одержимые: Жанна де Анже «корчилась в страшных судорогах, на губах у нее выступила пена, словно в припадке буйства», в книге несколько раз описываются обряды экзорцизма. Сам процесс автор рассматривает как церковно-политические интриги и борьбу местного клира с отцом Урбеном Грандье.

Одной из самых знаменитых литературных рецепций сюжета является роман Олдоса Хаксли «Лудёнские бесы» (1952). Он стремится сделать из Жанны де Анже комическую фигуру, поскольку, по мнению автора, «она принадлежала к тому несчастному разряду человеческих существ, кто постоянно вызывает у зрителей реакцию отстранения... и все потому, что она продолжала оставаться лице-

дейкой» [6 с. 128–129]. По мнению писателя, мать-настоятельница виновна в преднамеренной лжи, которая привела Грандье на костер, однако он полагает, что та была умной женщиной, которая шла к намеченной цели. Отец Урбен же – гуманист, интеллектуал, любитель жизни и женщин, ставший жертвой из-за своего нрава и действий, проигравший матери-настоятельнице и клирикам, чьими действиями руководила и подавленная сексуальность [6 с. 129]. Массовая сексуальная истерия и церковно-политические интриги – вот, по мнению Хаксли, причина гибели Грандье и смысл этой истории.

История Лудёвских одержимых была описана также в книге Эйвинда Джонсона «Грезы об огнях и розах» (1949), пьесе Джона Уайтинга «Дьяволы» (1961), где преобладает карнавальное понимание процесса, ей посвящена опера Кшиштофа Пендерецкого «Дьяволы из Лудёна» (1968–1969), где Жанна де Анже начинает процесс против Грандье под влиянием других монахинь, и ряде других произведений.

В литературе, таким образом, складывается особое понимание этой истории: нарратив, «образуемый внешними и внутренними факторами узел условий, влияющих на восприятие и передачу событий» [7 с. 122]. В официальных церковных источниках история одержимости в Лудёне – пример зла, воплощенного в договоре Урбена Грандье с дьяволом, и справедливого возмездия-насилия, которое направлено против сатаны и его пособника-священника. Формальный нарратив в документах понятен – есть монахини как символ чистоты и безгрешности, есть его пособник-священник и Церковь как карающая «длань Господня». В нарративе, который проявляется в художественной литературе, акценты меняются. В романтическом произведении Альфреда де Виньи Грандье становится мучеником, а церковники – обманщиками; весь роман наполнен романтическими натурами, которые характерны для этого периода в мировой литературе. У мастера приключенческих романов Александра Дюма священник – жертва, Жанна де Анже – одержима, а представители церкви – политические интриганы, что в принципе укладывается в схему его романов. Вспомним образы кардиналов Ришелье и Мазарини в трилогии о мушкетерах или пытки Ла Моля и Коконнаса в «Королеве Марго» – и увидим стандартные приемы, которые использует Дюма. Позиция Олдоса Хаксли, с одной стороны, определяется внешними факторами (влиянием психоанализа, например), а с другой – укладывается в его сатиричность и пацифизм. Здесь писатели задавали своему читателю образ главных героев – и матери-настоятельницы, и сожженного священника, а те следовали заданному повествованию. Визуальный переворот

позволил уйти от такой нарративизации, художественные фильмы, хотя и являются авторским высказыванием, все же предполагают соучастие зрителя. В этот момент история становится не столько повествованием, сколько перформативным высказыванием, у зрителя появляется свобода интерпретации и понимания материала, его принятия или отторжения. Именно поэтому нам так интересна визуальная интерпретация истории о Лудёнских одержимых.

«Мать Иоанна от ангелов» (1961, Польша)

Фильм «Мать Иоанна от ангелов» был снят в 1961 г. Ежи Кавалеровичем, представителем польской школы кинематографа, который, с одной стороны, находился под влиянием итальянского неореализма и пытался уйти от навязанного социалистического реализма, а с другой, как и другие представители этой школы, акцентировал свое внимание на национальной специфике, «польско-сти» в кинематографе. Поэтому сюжет был перенесен из Франции в Смоленскую область, одну из основных идей фильма излагает раввин, важное значение имеет шляхта, а сама история происходит после сожжения монастырского ксендза.

По сюжету экзорцист Йозеф Сюрин (в реальной истории – Жан-Жозеф Сурен, иезуит, который проводил обряды изгнания дьявола из Жанны де Анже, а после сошел с ума) приезжает в монастырь, где насельницы одержимы дьяволом. В деревне, где находится монастырь, все знают, что монахини искушаемы демонами, сами верят в колдовство и магию, сплетничают о насельницах и священниках. Из первых же сцен мы узнаем об уверенности местных, что Гарнца сожгли напрасно: «что человека всегда жалко, хотя бы и не святого», – говорят они. Выясняется, что у него были дети, он был молод и красив, являлся во сне матери Иоанне (де Анже), и что монахиням очень хотелось, чтобы он приходил в монастырь почаще. Местный приходской ксендз объясняет Сюрину, что сожжение Гарнца было выгодно монастырским ксендзам, чтобы люди через страх и виденья дьявола стали больше верить в Бога. Экзорцист встречается с матерью Иоанной, которая признается, что одержима восемью бесами, и один из них нападает на экзорциста. Из дальнейшего повествования мы узнаем, что только одна сестра – Малгожата – не одержима и ей позволительно выйти в деревню, где она встречает молодого шляху; что обряды экзорцизма местных священников бессильны; что Сюрин боится и сомневается; что между ксендзом и матерью-настоятельницей возникает (духовная) связь.

Сюрин встречается с местным раввином, они обсуждают вопросы происхождения зла и природу дьявола. После очередного диалога с матерью-настоятельницей ксендз Йозеф Сюрин освобождает ее от одержимости, «забирая» дьявола от нее к себе. Заканчивается история драматически – сестра Малгожата уходит из монастыря и проводит ночь с молодым шляхом, после чего тот бросает ее на произвол судьбы; отец Йозеф Сюрин становится одержим бесом матери Иоанны и убивает двоих молодых конюхов.

Для понимания фильма нужно помнить, что кинокартина вышла в 60-е годы в социалистической Польше, так что первое, что мы видим в фильме – антиклерикальный пафос, без которого фильм просто не выпустили бы на экраны. Однако под антиклерикальными выпадами режиссер скрывает собственные взгляды на религию и религиозные институты. Именно поэтому в первые сцены вводятся «народные типажи» – корчемник, крестьянин, эконоом монастыря, конюх, чья вера нравственнее, поскольку находится вне церковных (монастырских) стен. Близок к «народу» и деревенский ксендз, который пьет пиво, занимается молотьбой и дает Сюрину мудрые советы. Образ ксендза Гарнца (Грандье) дается в общих чертах – он не святой, отец двух детей, быть может, колдун, но нам говорят, что Сюрин пройдет тот же путь. Сам экзорцист более похож на мятущегося интеллигента, чем на специалиста, изгоняющего бесов, и в своих проповедях он слишком мягок.

И отец Йозеф, и священники в монастыре не выступают как проводники насилия, они скорее всего боятся. Первый признается в своих слабостях, вторые скрывают их за ритуалами. Казнь для них – всего лишь способ привлечения народа к религии, а насилие – явление повседневное. Его в ленте нет, но минималистичные мизансцены указывают нам на состояние *post factum*, когда насилие уже свершилось и оставило после себя постапокалиптическую пустыню. Мир одинок и пуст из-за насилия. В этом ключе сняты и последние сцены, когда Сюрин берет на себя одержимость Иоанны и убивает двух конюхов. Весь его разговор с дьяволом – по существу монолог. В одиночестве священник берет топор, заходит в сарай – и дальше нам показывают только напуганных лошадей. Насилие существует вне визуального ряда и выступает как некое нереальное целое, присутствующее в жизни человека имманентно. В фильме существует сцена самонасилия – Кавалерович вводит сцену самобичевания отца Сюрена и матери Иоанны, происходящего в одной комнате и явно отсылающего к сексуальным отношениям. Это единственная сцена, где насилие визуализировано, что отсылает нас прямо к идее, что цель религиозного насилия – подавление сексу-

альности. Проблема одержимости (а Кавалерович в нее верит) выстраивается вокруг этого подавления, одиночества и любви. Мать Иоанна признается, что дьявол нужен ей для заполнения пустоты, и поскольку она не может стать святой, ей пришлось стать одержимой и ей нравится это чувство дьявола в себе: «мне нравится дьявол, в этом мое единственное счастье». Ее одержимость, таким образом, является по сути осознанным бегством от одиночества.

Сюрен же, несмотря на то, что он экзорцист, выступает не как борец со злом, но как проповедник любви, призывы которого бесполезны. Все его увещания проходят впустую; его действия эффективны лишь когда он берет в руки топор. Получается, что дьявол – не зло, он скорее дает иное восприятие обыденности, показывает слабым другую реальность. Диалог между иезуитом и раввином утверждает нас в мысли, что зло существует из-за того, что мир сотворил дьявол. Человек – его жертва: «все зло, которое совершает человек, меньше зла, которое его терзает», против него восстают и ангелы, и демоны. Но главная идея этого диалога заключается в том, что сатану, несмотря на его природу и действия, можно полюбить, поскольку «в основе всего, что происходит в жизни, лежит любовь». Это и сделала мать Иоанна от Ангелов. Эта инверсия утверждается режиссером визуально: все несущее добро или свет либо находится на затемненной стороне, либо одето /окрашено в черное. Таковы Сюрен, деревенский ксендз, раввин, корчма, дети и крестьяне, место сожжения ксендза Гарнца. Все же белое, с другой стороны, оказывается воплощением зла. Это монастырь, монахини, отцы в монастыре, корчемник, совративший молодую девушку шляхтич, кони как символ покорности. Инверсивно изображено и место казни – оно темного света, что в контексте художественного построения мизансцен указывает нам на его чистоту. Насилие, таким образом, не только может заставить верить в Бога, как утверждали священники в начале фильма, но и является инструментом очищения. Обрести полноценную веру без него невозможно.

«Дьяволы» (1971, Великобритания)

Идея, что религиозное насилие имеет институциональную основу и проявляется в первую очередь через подавление индивидуальной сексуальности, четко прослеживается в фильме «Дьяволы», снятом в 1971 г. английским режиссером Кеном Расселом – «патриархом британского кино», признанным мастером китча, кэмп, поп-культуры и особой визуальной подачи материала. Фильм осно-

ван на книге Олдоса Хаксли и частично на пьесе Джона Уайтинга. Фильм является образцом стиля Рассела – театрализованное действо «на грани», эталон визуализированного кэмп, получивший рейтинг «X» в США и Великобритании (на сеанс не допускаются лица, не достигшие 17-летнего возраста) и не допущенный к прокату в ряде стран – например, Италии.

Действие происходит в XVII веке, страной правит слабый король Людовик XIII и сильный кардинал Ришелье. В Лудёне умирает губернатор, которому удалось сохранить город от разрушений и религиозных войн. После его смерти власть переходит к популярному, умному и развратному священнику Урбену Грандые. В город приезжает барон Жан де Лобардемон, который начинает разрушать его стены, чему сопротивляется Грандые – сохранность стен обещал покойному губернатору сам король. Все женщины города без ума от отца Урбена, сам он держит несколько любовниц (одна из них – родственница местного священника Жана Миньона), а затем женится на Мадлен де Броу. В Грандые влюблена не только вся женская половина города, но и настоятельница монастыря Жанна де Анже, которой священник является в постоянных эротических видениях – в том числе и в образе Иисуса Христа. После смерти духовника монастыря она приглашает Грандые занять это место, но его занимает отец Миньон. Именно Миньону Жанна признается в своей одержимости, начинается расследование. Приезжает экзорцист, который с помощью морального и физического насилия вынуждает мать-настоятельницу дать показания об одержимости других сестер. Обряды изгнания бесов продолжаются, но одержимость распространяется уже на всех монахинь. На изгнание бесов в город приезжает принц Конде, он подсовывает экзорцисту фальшивую реликвию, что вызывает оргию. В это время Грандые возвращается из Парижа с повторными гарантиями от короля, что стены Лудёна не будут разрушены. Возвращение совпадает с очередным изгнанием бесов, на котором Грандые арестовывают. Жанна совершает попытку самоубийства, Грандые пытаются, после суда сжигают, а стены разрушают.

Несмотря на совершенно иную эстетику, театрализованно-карнавальную режиссуру и кэмп, позиция Рассела схожа со взглядами Кавалеровича: религия должна быть исключительно личным делом (к этой идее приходит Урбен Грандые), религиозные институты подавляют сексуальность через насилие, жертвами в истории лудёвских одержимых являются и монахини, и священник, а настоящим воплощением дьявола является Церковь. Однако же поданы эти идеи совершенно по-разному. Сдержанности польского неореализма, выверенной тишине и флегматичности противостоят британ-

ский кэмп, шум и гам карнавала, которые забивают основное повествование: суэта и безумие здесь играют большую роль, чем тишина (она появляется только в последних кадрах). Отличие заключается и в том, что Кавалерович был католиком от рождения, Рассел же обратился в католичество в 1950-е годы, и его позиция выражает неофитское стремление исправить недостатки римско-католической церкви. Именно поэтому его кинолента – о том, что должен пройти индивид, чтобы стать если не святым, то верующим – выдержать абюз от религиозного института и общества в целом.

Перед нами три арки (дуги) персонажа – Грандье, Жанны де Анже, власти. Первая ведет нас от наслаждения жизнью через осознание понятия любви и веры к жертве, вторая – от одержимости мужчиной через одержимость дьяволом к одиночеству, третья – от фарса через насилие к победе. В первой дуге зритель начинает от осуждения и приходит к жалости, во второй – от интереса к осуждению, а в третьей – от удивления к брезгливости. Однако в центре внимания киноленты находятся не персонажи и их действия, а насилие, которое тоже имеет свою арку от индивидуального и единичного случая к массовому и постоянному. Оно начинается, когда Жанна де Анже наказывает монахиню, продолжается наказанием самой матери-настоятельницы и выливается в массовую истерию и оргию. Насилие приобретает сексуальный характер, хотя изначально представляется в форме религиозных обрядов или медицинских процедур. По мере своего развития принуждение становится хаотичным, появляется насилие ради насилия, расправа становится удовольствием. Но, с другой стороны, мы наблюдаем здесь и оправдание перверсий – они становятся таковыми только после того, как в них вмешивается тоталитарная институция. Сексуальность изначально трактуется в фильме через действия Урбена Грандье и религию. В первом случае это интеллектуальный гедонизм, совмещение сексуальных отношений, легкости бытия и философских трактатов на латыни. Во втором – это грязное вожделение, которое делает таковым сначала религиозный запрет, а затем насилие. При этом невинность и чистота, в том числе и физическая, вытесняются в сферу межличностных отношений; где героев становится больше двух, начинается насилие (возможная отсылка к евангельскому «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)). Хаос институционального насилия, по сути, лежит и в основе сожжения – огонь нельзя структурировать или упорядочить, и окончательно выражается в разрушении стен. Здесь стоит отметить визуализацию насилия и зла – они подчеркиваются геометрически выстроенными

интерьерами, которые сначала доминируют в кадре, но с усилением зла вытесняются из декораций. Победа зла визуально определяется разрушением стен и созданием из нагромождения камней новой прямой – дороги, которая уходит в никуда.

Результаты и обсуждение

Итак, мы видим, как меняется восприятие истории лудёнских одержимых. Изначально это был нарратив о борьбе с дьявольскими кознями, к XVIII в. это история о несчастной жертве Грандье, к началу XX в. – рассказ о подавленном либидо, женской истерии и массовом неврозе. Ко второй половине XX столетия восприятие меняется полностью: жертвами здесь объявляют не одного из героев – Жанну де Анже или отца Урбена Грандье, а их обоих. Это связано и с переносом сюжета из литературы в область визуального, где арки сюжета и персонажа лежат во власти режиссера, а не исторических материалов. При этом здесь имеет место не столько кинематографический интерес к *nunsplotation*, сколько сомнение в том, что лежит в основе христианского вероучения: зло, любовь, бесы, Бог, запрет и грех. Жертвенность персонажей – это не поиск христианской благодати, а результат доминирования тоталитарных институций, морального и физического принуждения, пустота и скука обыденности. В центре внимания обоих режиссеров находится человек, чья жизнь, сексуальность, поведение контролируются другими, и этот контроль приводит к произволу, запрещенным интимным отношениям, одержимости, поклонению дьяволу и в итоге – к обрушению традиционной религиозности. Трактовка греха как следствия запрета и подавления естественных потребностей индивида становится возможной в результате отхода от нарративизации сюжета через привлечение зрителя к его перформативной составляющей. Насилие становится амбивалентным, поскольку в равной мере осуждается и поэтизируется. Директивность литературного нарратива сменяется вовлеченностью зрителя, который хотя и следует аркам сюжета и героев, сам интерпретирует предложенные ему визуальные образы. В фильме «Мать Иоанна от ангелов» насилие становится перформативным и инверсивным, а в «Дьяволах» – возбуждающе-отталкивающим.

Можно здесь вспомнить и проблему инверсии бинарных оппозиций, которая используется в обеих кинолентах. Хотя в традиционной интерпретации женщина – объект вожделения и физического насилия, в истории лудёнских одержимых происходит инверсия,

и объектом того и другого становится мужчина. Оппозицией паре мужчина–женщина в фильмах представляется церковь–власть. Жажда любви и борьба с одиночеством противостоят запрету чувствовать и действовать вне жестких вероучительных границ. Насильно подавляемое естественное желание становится сначала вожделением, а затем преобразуется в насилие, которое регламентируется через принуждение. Круг замыкается, но оформление новой бинарной оппозиции оправдывает, с другой стороны, равно и жертв, и палачей.

Библиография/References

1. Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. [The Lucifer Effect: Why Good People Turn Evil]
2. Rapley, R. (1988) *Case of Witchcraft: The Trial of Urbain Grandier*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.
3. Rapley, R. (2007) "The Devil in Loudun", in *Witch Hunts: From Salem to Guanatanamo Bay*, p. 32-59. Montreal; Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press.
4. *Виньи Альфред де*. Сен-Мар, или Заговор во времена Людовика XIII. М.: Худ. лит., 1964. [Cinq-Mars or a Conspiracy Under Louis XIII]
5. *Дюма А.* Знаменитые преступления. СПб.: Азбука-классика, 2007. [The Famous Crimes]
6. *Хаксли О.* Лудёньские бесы. М.: Терра, 2000. [The Devils of Loudun]
7. *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. [Narratology]

Информация об авторе

Татьяна А. Фолиева, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский государственный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б; tatiana_folieva@yahoo.com

Information about the author

Tatiana A. Folieva, Cand. of Sci (Philosophy), associate professor, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; bld. 23b, Novokuznetskaya str., Moscow, Russia; tatiana_folieva@yahoo.com

Религия расчеловечивающая: репрезентации религиозного поведения в видеоиграх на примере Cultist Simulator

Леонид В. Мойжес

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

Аннотация. Данная статья предлагает анализ репрезентации верующих в игре Cultist Simulator от студии Weather Factory. Я стараюсь поместить эту видеоигру в более широкий контекст подхода к изображению религии и религиозных персонажей в мейнстриме видеоигровой индустрии с тем, чтобы лучше подчеркнуть как сходство, так и различия. Основная гипотеза отталкивается от того, что во многих играх выстраивается жесткий дуализм между секулярным пространством, определяющимся через индивидуальность и стремление к личному счастью, и религиозной сферой, стремящейся подавить индивидуума и в конечном итоге расчеловечить его, лишив собственной индивидуальности и уникальности. Cultist Simulator, сохраняя само противопоставление между «человечной» светской средой и «нечеловеческим» религиозным миром, демонстрирует совершенно иную оптику, в которой именно религия оказывается средством выражения индивидуальности персонажа и через него игрока.

Ключевые слова: Рудольф Отто, репрезентация верующих, видеоигры, массовая культура, исламофобия

Для цитирования: Мойжес Л.В. Религия расчеловечивающая: репрезентации религиозного поведения в видеоиграх на примере Cultist Simulator // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 85–102. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-85-102

Dehumanizing Religion: Representation of Religious Behavior in Cultist Simulator

Leonid V. Moyzhes

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

Abstract. This article presents an analysis of the way videogame “Cultist Simulator” by Weather Factory represents religious believers. I try to include this project in a wider context created by the ways in which different mainstream games portray religion and its followers. Main hypothesis is following: in

many cases representation of religion is based around strict dualism between secular sphere, strongly associated with individualism and pursuit of personal happiness, and religious space which tries to strip any character of its individuality and uniqueness, and, ultimately, to dehumanize him. Cultist simulator, while retaining this base conflict between “human” secular space and “inhuman” religious world presents quite different approach. In this game, religion becomes the way for character and, through him, his player to express his own individuality.

Keywords: Rudolf Otto, representation of believers, videogames, mass culture, islamophobia

For citation: Moyzhes LV. Dehumanizing Religion: Representation of Religious Behavior in Cultist Simulator. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:85-102. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-85-102

Цель данной статьи – рассмотреть, какой образ верующих и через них религии как таковой конструирует игра Cultist Simulator. Я предполагаю, что этот проект уникален или, по меньшей мере, необычен тем, что религия в нем изображается как средство проявления индивидуальности и как нечто, зависящее от исторических и общественных факторов.

Для того чтобы полностью понять специфику этого подхода к репрезентации, необходимо рассмотреть не только сам проект студии Weather Factory, но и контекст его возникновения. А именно то, как верующих и религию изображали в крупных коммерческих видеоиграх последнего десятилетия. Отталкиваясь от исламофобии, распространение которой в современной массовой культуре фиксировалось неоднократно, я делаю предположение, что религия в видеоиграх тесно связана с мотивами насилия и подавления индивидуальности.

Во многих играх она изображается как особая сфера, пытающаяся подчинить любого человека, заместить его личность строгим и буквальным следованием религиозным догматам. Герои видеоигры, которые оказываются способны «подчинить» свою религиозность, сохранить личность и использовать ее на благо всего общества, изображаются как положительные. В свою очередь, прямое следование религиозным правилам связывается с утратой субъектности. Такое позиционирование религии в конечном итоге служит эффекту расчеловечивания верующих. Но пример Cultist Simulator свидетельствует о том, что само по себе противопоставление «религиозного» и «человеческого» допускает разные высказывания о верующих.

*Репрезентация мусульман:
базовая схема изображения верующих*

Религия, которая чаще всего присутствует в западных видео-играх, – ислам. Обычно это происходит в трехмерных реалистичных шутерах вроде *Spec Ops: the Line* или *Medal of Honor: Warfighter*. Такие игры, как правило, строятся вокруг американской «Войны против терроризма», в частности, вторжения в Афганистан и Ирак. При этом конкретный сюжет может как повторять реальные исторические операции (*Kuma/War*), так и допускать большие вольности в обращении с реальной историей и географией (*Call of Duty 4: Modern Warfare*). Но большинство этих игр объединяет общий подход к мусульманскому миру как к «другому» и повторение классических тропов ориентализма, о которых писал в своей статье “*Digital Arabs: Representation in Video Games*” чешский исследователь Вит Шицлер [1].

Хотя действие таких игр разворачивается в рамках гигантского региона, обычно ассоциирующегося у западных игроков с террористической угрозой, включающего страны от Северной Африки и арабских государств до Афганистана на севере и Пакистана на востоке, конкретные локации не отражают предполагаемое культурное и географическое разнообразие. В большинстве проектов все эти государства изображаются в соответствии со стереотипами об арабских странах Ближнего Востока. Это касается архитектуры, климата, одежды и других деталей. Порой разработчики доходят до фактически ошибок. Например, в *Medal of Honor: Warfighter* часть событий происходит на территории Пакистана, но вывески на соответствующих уровнях все равно написаны на арабском языке.

Аналогичным образом гомогенизировано и население этих виртуальных пространств. Йен Богост обращал внимание [2 р. 75–84] на то, что в шутерах, как правило, отсутствует такая категория участников конфликта, как мирные жители. Иногда разработчики могут включать связанные с беженцами или заложниками сюжеты через ролики или отдельные миссии, но большую часть времени игрок сражается со своими врагами в городах, населенных исключительно вооруженными и опасными комбатантами. Помимо того, что подобное процедурное решение повторяет классический милитаристский миф о войне как о контролируемом процессе, оно приводит к «онемению» мусульманского, в первую очередь арабского, мира в играх. Он изображается как сплошное, с культурной и эстетической точек зрения, пространство, населенное людьми,

единственный способ возможного взаимодействия с которыми – насилие.

В таких условиях представляется необходимым уточнить методологические основания, которые позволяют говорить о том, что в этих странах изображается именно Ближний и Средний Восток и именно мусульмане и вообще рассуждать о репрезентации каких-либо религий в видеоиграх. Утверждая, что видеоигры репрезентируют реалии нашего мира, я ссылаюсь на концепцию *резонанса* Адама Чапмана [З р. 35], которая, в свою очередь, основана на классической семиотике, например, работах Ролана Барта. Чапман называет резонансом ситуацию, когда события на экране резонируют, с нашими знаниями, не проистекающими из видеоигры. Например, образ говорящего на арабском языке человека с автоматом резонирует с созданным СМИ и массовой культурой представлением о мусульманских радикалах. Сама по себе видеоигра при этом может не сообщать нам никаких фактов, свидетельствующих о том, что он не является христианином или атеистом.

Чапман отдельно выделяет такую категорию, как *конфигуративный резонанс* – тип резонанса, который создает сам игрок, руководствуясь в своих действиях внутри игры не только прагматическими соображениями победы или поражения, но и собственными познаниями и взглядами. Такое возможно, например, в глобальных стратегиях, позволяющих игроку взять под контроль виртуальное государство и управлять им на протяжении определенного периода истории. Чапман пишет, что целый ряд игроков старается играть в подобные игры таким образом, чтобы повторить исторический путь избранной страны или, напротив, «исправить ошибки».

Я, в свою очередь, предлагаю дополнить эту концепцию понятием «конфигуративный потенциал», т. е. совокупность всех возможностей, которые заложены в видеоигру для реализации игроком и могут быть осмыслены таким образом, чтобы соотноситься с нашими познаниями, полученными вне игры. Так, в конфигуративный потенциал шутеров входит возможность уничтожения противников тем или иным способом, но не входит возможность переговоров.

Разительное несовпадение между конфигуративным потенциалом игры и ожиданиями игрока, созданными у него благодаря резонансу элементов игры с его картиной мира, приводят к тому, что игру называют «нереалистичной» или «ограничивающей свободу». С другой стороны, если фактическое исключение того или иногда действия (например, переговоров) из конфигуративного потенциала укладывается в представления игрока о том пространстве, с ко-

торым игра резонирует, ощущения несвободы не возникает. Это перекликается с идеей Гонзало Фраски [4] о том, что видеоигры конструируют ту или иную идеологию не только через включение, но и через исключение тех или иных элементов.

Такое «описание через исключение» и определяет образ ислама во многих видеоиграх. Его типичные характеристики описывает Кэтрин Тратнер в статье *Critical Discourse Analysis: Studying Religion and Hegemony in Video Games* [5]. Тратнер обращается к методам критического дискурс-анализа, чтобы описать, как именно видеоигры характеризуют мусульман, на примере игры *Medal of Honor: Warfighter*. Она успешно выделяет ряд взаимосвязанных характеристик, которые заложены в игровой дискурс. Причем большую роль в формировании образа мусульман играет как включение в игру определенных эпизодов и механик, так и отсутствие элементов, которые могли бы «сбалансировать» картину.

Во-первых, ислам в *Medal of Honor: Warfighter* изображается как агрессивно политизированная религия, которая обязывает своих последователей к вмешательству в дела государств посредством насилия. Во-вторых, это вмешательство носит неизменно антизападный характер. Мусульмане в анализируемой игре выступают не против конкретной проблемы, а против самого западного образа жизни и его ценностей. В-третьих, ислам полностью определяется через конфликты с внешним миром – в игре отсутствуют какие-либо указания на религиозные практики мусульман, центральные предметы для этой религии, этику, не связанную с войной против Запада.

Резюмируя, можно заметить, что ислам изображается как религия, требующая от своих последователей отказаться от любых проявлений личности ради войны. Это, в свою очередь, оправдывает отказ той стороны, за которую играет игрок, от любых способов разрешить конфликт, кроме физического уничтожения. Видеоигры задают двойную связку: ислам изображается как религия, запрещающая все действия, не санкционированные этим учением, но само учение сводится к войне против внешних противников. Этому мировоззрению разработчики противопоставляют главного героя, американского военного с позывным «Проповедник», который «очеловечивается» через заставки, представляющие игроку его семью.

Базовый конфликт в *Medal of Honor: Warfighter* можно описать не как «ислам против христианства» или «арабский мир против западного мира», а как «ислам против Западного мира». Западный мир в этом контексте изображается как «нормальное» пространство, обитатели которого просто пытаются вести обычную человеческую

жизнь, ислам же, напротив, пытается эту жизнь разрушить, не предлагая взамен ничего, кроме вечной войны с новыми и новыми «неверными». Важно подчеркнуть, что подобным образом мусульмане изображаются не только в этой игре, но и во многих других проектах, сюжет в которых разворачивается на Ближнем Востоке.

Религия как метод десубъективации

С одной стороны, предложенный взгляд на ислам полностью укладывается в консервативный взгляд на американскую «Войну с терроризмом». Целый ряд исследователей, например, упомянутые в этой работе Богост или Оттосен [6], обращали внимание на то, как часто видеоигры, особенно в жанре шутеров, содержат в себе оправдание милитаризма.

Такая ситуация может иметь, помимо социокультурных, еще и чисто историческое объяснение – американские военные и в качестве частных лиц, и как представители соответствующих организаций неоднократно выступали в качестве консультантов подобных проектов. Так, в работе над *Medal of Honor: Warfighter* участвовало семеро солдат американской «морской пехоты» [6]. Неоднократно отмечались и случаи более тесного сотрудничества и, в частности, использование видеоигр для привлечения молодых людей на военную службу. В таком контексте кажется вполне естественным наличие в шутерах как в жанре антиисламской повестки, тесно связанной с американским милитаризмом последних десятилетий.

Но именно на таком фоне кажется особенно интересным тот факт, что в целом ряде видеоигр мы видим репрезентацию христиан или представителей иных конфессий, выполненную в той же логике. Типичным примером этого можно назвать игру *Bioshock: Infinite*, вышедшую в 2013 г. Это третья часть серии *Bioshock* от студии Irrational Games, но в отличие от первых двух действие в ней происходит не в подводном городе Восторг (Rapture), а в летающем городе Колумбия в начале XX в. Игрок берет на себя роль детектива Букера Девиitta, которого наниматели отправляют в Колумбию на поиски девочки по имени Элизабет. Несмотря на детективную завязку, игра является шутером, а игровой процесс строится вокруг борьбы между Девииттом и различными фракциями в Колумбии, которые пытаются не дать ему достигнуть поставленной цели.

Нарративно конфликт между Девииттом и всей Колумбией обосновывается тем, что ее правитель, преподобный Комсток, выстроил

свой летающий город в соответствии с доведенной до абсурда американской консервативной идеологией. Колумбия – это расистское общество, построенное вокруг веры в «американскую исключительность», милитаризма, строгого следования ультраконсервативному истолкованию американского протестантизма и угнетения рабочего класса. Отказ Букера действовать в соответствии с местными законами и приводит к конфликту, который затем эскалирует.

При этом правитель Колумбии, преподобный Комсток, очевидно изображен игрой как религиозная фигура, а все верующие персонажи на экране выступают в качестве антагонистов. Но стоит обратить отдельное внимание на то, что логика изображения христианства в *Bioshock: Infinite* ничем не отличается от изображения ислама в шутерах о войне с терроризмом.

Обе религии в соответствующих играх выступают как ультимативно политизированные, тесно связанные с претензиями на светскую власть и контроль над общественной повесткой. Фантастические допущения *Bioshock* позволяют подчеркнуть эти элементы особенно наглядно, прямо связывая религию со строительством антиутопического государства, о чем подробно пишет Фрэнк Босман в статье “The Lamb of Comstock”. *Dystopia and Religion in Video Games* [7]. Само возникновение «утопии» Комстока связано с его недовольством распространением терпимости и другими изменениями, происходящими в США. С этим же связан последовательный отказ от любого ненасильственного взаимодействия с остальным миром, аналогичный последовательной невозможности ислама из *Medal of Honor* к какому-либо диалогу с западным обществом. Обе религии изображаются как пронизанные насилием, которое оказывается единственным способом проявить собственную религиозность. Мы практически ничего не узнаем о религиозных ритуалах и практиках в Колумбии Комстока за исключением одной – насильственного крещения, через которое должны проходить все новоприбывшие в город, включая и главного героя.

Наконец, в *Bioshock: Infinite*, как и в военных шутерах, фактически отсутствует категория «мирных граждан», несмотря на то что действие в игре формально происходит в обитаемом городе. Это создает картину тотального противопоставления Девитта всему населению Колумбии, которое готово сражаться против него с оружием в руках, что, в свою очередь, повторяет двойную связку, характерную для изображения ислама. Учение Комстока представляется как учение, заставляющее всех в равной мере исполнять ее предписания и при этом обязывающее каждого участвовать в реальных и опасных для жизни актах насилия.

Все эти факторы заставляют отдельно ввести такое понятие, как «религиозное пространство». Пространство и его иерархия в видеоиграх играют очень большую роль. Так, Эспен Орсет утверждал, что видеоигры как таковые могут определяться как «аллегории пространства» [8]. В этом смысле многие идеологические конфликты в видеоиграх можно описывать в категории «борьбы пространств». В данном случае борьбы между представленным на экране «религиозным пространством» и существующим за пределами основного игрового процесса, но обозначенным через ролики и небольшие игровые эпизоды «светским». «Религиозное пространство», в свою очередь, обладает рядом характеристик лиминального, оно напоминает обычный мир, где нарушены или изменены привычные законы социума, а иногда и природы. Населяющие его люди, верующие, ведут себя агрессивно и требуют от любого светского человека, попавшего в него, защищать собственную жизнь и право уйти обратно в «светский» мир. Фактически эти люди подчинены своему «религиозному пространству». Точнее, и они, и территория в равной мере оказываются не независимыми субъектами, а продолжениями самой религии.

Но самое главное, на что необходимо обратить внимание, – «религиозное пространство» неизменно агрессивно старается захватить «светское». Иногда оно пытается завоевать целые участки этого мира и включить в свой состав, как в случае с более реалистичными военными шутерами. В Bioshock проблема контроля имеет более художественную форму: весь сюжет игры строится вокруг попыток Комстока и его помощников удержать и подчинить себе Элизабет. Это, однако, дополняется и более прямолинейными политическими сюжетами.

Такой образ религии как агрессивной сферы, пытающейся распространиться на нерелигиозный мир, можно найти и в целом ряде других игр различных жанров. Важно заметить, что по мере того как стилистика игры уходит от реализма, формы агрессии «религиозного пространства» перестают быть политическими в узком смысле этого слова. Например, в играх, вдохновленных произведениями Лавкрафта, такими как Call of Cthulhu: Dark Corners of the Earth, последователи древних богов могут пытаться вызвать своих покровителей на Землю. Однако сама идея, что религиозная сфера подчиняет всех людей, входящих в нее, делая их функциями на службе самой религии, и пытается распространить этот процесс на все новых и новых жертв, сохраняется.

Это служит очевидной игровой задаче – предоставить игроку большое количество противников, с которыми он может сражаться, и ясную сюжетную угрозу, исходящую от них. Но до определен-

ной степени такой подход к верующим сохраняется и в некоторых проектах, где они изображаются как положительные персонажи. Например, в игре *Darkest Dungeon* от студии Red Hook религиозные персонажи присутствуют как среди противников игрока в виде почитателей зловещих древних богов, так и среди подчиненных ему героев, сражающихся с этой угрозой. Но даже «положительные» верующие отличаются от всех остальных героев своим стремлением к подчинению окружающего мира собственной воле – они отказываются сражаться плечом к плечу с персонажем, которого считают «оскверненным», заставляя самого игрока корректировать свою тактику в соответствии с требованиями их религии. Подробнее об этом можно прочитать в моей статье, опубликованной на сайте *Games and Scholars* [9].

На примере *Darkest Dungeon* хорошо видно два взаимосвязанных компонента в изображении верующих в видеоиграх. В них существует определенное идеологическое высказывание, описывающее специфически религиозных персонажей и связывающее их с мотивами насилия и особенно тирании. Религия противопоставляется свободе и прагматической рациональности, которые, в свою очередь, позиционируются как взаимосвязанные вещи. Задачей игрока в этой идеологической схеме оказывается защита свободного и разумного мира, которая иногда требует использования средств, восходящих и к религии.

Эта идеологическая установка, в свою очередь, одновременно служит оправданием и проистекает из более общего процесса десубъективации верующих. Мотив «религиозного пространства» подразумевает, что в рамках многих игр верующие изображаются не как отдельные индивидуумы, а как объекты, подчиненные определенной территории и исполняющие в игре четкую задачу – стать противниками игрока. Но подобного рода десубъективация не уникальна. В различных видеоиграх можно найти немало групп людей, которые точно также изображаются игрой как «живые препятствия», лишённые собственной воли и подлежащие уничтожению. Это представители определенных национальностей в те или иные исторические периоды, сумасшедшие, люди, страдающие от физических недугов, нарушители закона. Все встраиваются в единую идеологическую схему. Она противопоставляет «нормального» главного героя, как правило, белого, гетеросексуального, секуляризованного мужчину, любым «другим», пытающимся уничтожить тот мир, который протагонист представляет и защищает.

В таком контексте может показаться разумным вообще отказаться от того, чтобы выделять изображение религии в отдельную

категорию и говорить об изображении «другого» в видеоигре. Такой подход повторяет аргументы, предложенные исследователем монстров в видеоиграх Ярославом Свелшем [10]. Он обращает внимание на то, что центральной характеристикой противников в видеоигре является то, что убивать их не жалко. В противном случае сам игровой процесс, подразумевающий истребление множества противников, перестанет приносить игрокам удовольствие. Конкретные нарративы о монстрах в таком подходе нужны для того, чтобы обозначить их как «других», десубъективировать, позволив игроку истреблять их без угрызений совести.

Тут можно привести еще один довод Свелша из статьи 2013 г. [11]. Он обращает внимание на то, что хотя монстры в видеоиграх часто заимствованы из каких-то других медиа, они радикально отличаются от своих прообразов в силу того, что любая игра содержит строгие, ясные и нерушимые правила. В отличие от антагонистов в книге или фильме противники в видеоигре по чисто техническим причинам ограничены в своих действиях и, в частности, неспособны в полной мере выступать как «нестабильный, разрушающий логику мира элемент», который обычно ассоциируется у нас с понятием «монстр». Монстр в видеоигре в конечном итоге является самым предсказуемым ее элементом.

Однако представляется, что наличие общего мотива десубъективации не отменяет необходимости в анализе каждого конкретного примера репрезентации. В противном случае мы рискуем чрезмерно превознести людическую сторону игры в ущерб нарративной и эстетической. Ключевым аргументом тут может послужить апелляция к игроку. Тот факт, что в игре главный герой противостоит именно верующим, а не, например, пиратам, создает у игроков разные ожидания, заставляя воспринимать игры иначе, несмотря на сходную механику и общую идеологию.

Таким образом, десубъективация в рамках видеоигры оказывается сложным явлением. С одной стороны, она отражает единую идеологию исключения «других», которые обозначаются как допустимые жертвы, чье истребление необходимо как средство защиты нормального мира. Но, с другой стороны, она сама складывается из целого ряда различных идеологий, служащих механизмом исключения тех или иных групп: колониального мышления и ориентализма, криминализации психических и физических расстройств и т. д. И в случае с десубъективацией религиозных персонажей мы часто становимся свидетелями такого идеологического построения, как дегуманизация верующих.

Дегуманизация верующих

Чтобы понять, как именно видеоигры осуществляют дегуманизацию, нужно рассмотреть религиозные предписания в вымышленных играх, которые и служат нарративным обоснованием тех или иных действий верующих. Нужно уточнить, что часто игрок вообще не сталкивается с религиозными нормами представленной в видеоигре религии в каком-то эксплицитном виде и вынужден реконструировать их на основании отдельных текстов и поведения персонажей.

В видеоиграх мы видим два типа религиозных предписаний, которые можно описать как «внешний» и «внутренний» круги. Любопытным образом их организация напоминает структуру научного знания согласно работам Имре Лакатоса. «Внешний круг» религиозных предписаний – это принципы, сделанные в логике теорий *ad hoc*. Они призваны поддерживать религиозную организацию функционирующей и эффективной в преследовании собственных цели. Как правило, в видеоиграх вроде *Bioshock: Infinite* или *Medal of Honor: Warfighter* это правила, «освящающие» иерархию религиозной организации и определяющие правила войны между «религиозным пространством» и «светским миром». Эти правила могут видоизменяться на протяжении игры, по мере того как действия главного героя дестабилизируют «религиозное пространство».

В свою очередь, «внутренние» правила определяют глобальную цель всей религии и, как правило, сводятся к призыву тем или иным образом вести войну против всего остального мира. В более реалистичных играх эти требования сводятся к отказу от любого примирения и компромисса с «неверными». В играх с большим присутствием фантастических сюжетов «внутренние» правила часто обязывают работать для приближения какого-то гипотетического события, которое должно будет изменить всю вселенную видеоигры в соответствии с логикой «религиозного пространства». Это может быть пробуждение древнего бога, призыв в мир демона или появление на Земле вируса, превращающего людей после смерти в чудовищ.

Тут необходимо обратить внимание на то, что «внутренние» правила в представленных в видеоиграх религиях произвольны. Игра позиционируют основу любой религии как некий нерушимый свод установок, который был единожды выработан этим учением и не подлежит переосмыслению или интерпретации. Например, ненависть мусульман к западной цивилизации показывается как неизменно присущая этой религии черта. Способность таких религий

привлекать новых последователей объясняется отсылками к предполагаемым фундаментальным свойствам человеческой природы вроде стремления найти врага или страха одиночества, прагматическими соображениями, такими как обещание награды, или фантастическими допущениями, например магическим подавлением воли. Любой из этих вариантов в конечном итоге производит крайне универсалистское высказывание о сути верующих, принижая личные психологические и биографические особенности, культурные нормы и иные факторы, влияющие на популярность той или иной религии.

Это, в свою очередь, приводит к принципиально нечеловеческому ориентированию выдуманных религий. Даже в играх, где тот или иной бог не выступает как персонаж, религия изображается не частью системы человеческих отношений, а структурой, строящейся вокруг полученных «извне» принципов, в соответствии с которыми верующие пытаются перестроить окружающий мир. Причем зачастую сами эти принципы оказываются не каким-то этическим учением, а просто интенцией к дальнейшему расширению религии. Как уже говорилось выше, в очень многих играх мы практически ничего не узнаем о предполагаемом устройстве жизни в соответствии с тем или иным религиозным учением. Война против остального мира ради расширения «религиозного пространства» оказывается единственным религиозным поведением, а буквальное следование этому принципу – единственным возможным типом поведения для конкретных верующих.

Это позволяет заявить, что «религиозное пространство» оказывается фактически единственным настоящим «антагонистом» во многих играх, где главный герой противостоит религиозной организации. Оно выступает как «расчеловечивающая» сила, поглощающая людей и превращающая их в продолжение собственной воли. Радикальным примером этого служит игра *Dead Space* в жанре *survival horror*. Ее сюжет строится вокруг церкви Юнитологии – футуристического религиозного учения, обещающего своим последователям «единство». Но, как выясняет игрок, все юнитологи готовят свои тела к тому, чтобы после смерти превратиться в так называемых ксеноморфов, чудовищ, в целом продолжающих старую традицию изображения зомби в современной массовой культуре. Ксеноморфы отличаются от многих других вариаций на тему живых мертвецов тем, что способны сливаться друг с другом, достигая того самого «единства», которое было обещано юнитологам. Ближе к концу игры главный герой оказывается в локациях, буквально выстроенных из тел верующих и управляемых единым разумом, в прямом смысле погружаясь в «религиозное пространство».

Необходимо подчеркнуть, что Dead Space доводит до логического завершения подход к изображению религии, распространенный во многих других играх, а не вводит какое-то принципиально новый конфликт. Противостояние между героем и религиозной организацией оказывается не борьбой одного секулярного человека и множества верующих, а противостоянием человечности и нечеловеческого. Религия в видеоиграх противопоставляется всему «обычному», рациональному и присущему людям. «Человеческое», в свою очередь, оказывается тесно связанным со стремлением к индивидуальному, частному счастью, символом которого часто являются спасение или защита семьи главного героя – широко распространенный сюжетный мотив в подобных играх.

Такое изображение религии напоминает подход классической феноменологии религии, например, теории Рудольфа Отто [12]. Он утверждал, что в основе религии стоит «нуминозный опыт», столкновение человека и священного, которое вызывает у человека сильные переживания, в частности, стремление «соединиться» со священным, а также желание привести окружающий мир в соответствии с ним. Но Отто указывал на то, что нуминозный опыт – конечный и редкий, а реальные исторические религии организованы вокруг стремления воспроизвести, уловить и культивировать его. Но в видеоиграх верующие ведут себя так, как если бы находились в постоянном контакте с нуминозным и при этом обладали только одной возможностью интерпретировать разрыв между священным и секулярным миром – уничтожение последнего.

Cultist Simulator: религия как индивидуальное

В таком контексте стоит взглянуть на репрезентацию верующих в игре Cultist Simulator. Это игра от студии Weather Factory 2018 года, посвященная созданию религиозного культа. Представленные в ней образы резонируют, с одной стороны, с лавкрафтианскими сюжетами из массовой культуры, с другой стороны – с популярными представлениями об оккультных обществах, вдохновленных реальными организациями вроде «Ордена Золотой Зари». Действие игры происходит в выдуманном мире, в свою очередь резонирующем с сюжетами и образами европейских стран 20-х годов XX в.

Игрок берет на себя роль жителя безымянного города, выбирая из различных предложенных вариантов: обычного клерка, доктора, полицейского, богатого наследника и т. п. Его история начинается с того, что главный герой переживает события, которые можно

описать как «мистические» или, в терминах Отто, как «нуминозный» опыт» – он видит сон, намекающий на существование «тайного мира», окружающего обыденную реальность. В полном соответствии с идеями Отто герой проникается желанием испытать этот опыт повторно, а также создает концепцию, объясняющую, как именно он может измениться на основании полученного опыта. Дальнейшая игра строится вокруг того, что главный герой как пророк создает собственный тайный культ, призванный помочь ему в его духовном росте, постепенно раскрывая все больше и больше секретов мира снов и населяющих его богов, которые во вселенной видеоигры носят коллективное имя Часы (Hours).

Важно отметить как сходства, так и различия между образом религии в этой игре и тем, который был описан ранее. *Cultist Simulator* сохраняет принципиальное противостояние между «человеческим» индивидуальным счастьем, которое возможно в рамках обычного мира, и «нечеловеческим» религиозным пространством. Игра в настоящий момент содержит две «обывательские» концовки – главный герой может построить себе карьеру в юридической фирме или заключить удачный брак. Оба этих сценария подразумевают окончание сюжета, так как связанный подобными жесткими узами с «обычным» миром герой теряет возможность продолжать свой духовный путь.

Противопоставление «обычного» и «религиозного» мира дополнительно подчеркивается судьбой последователей главного героя – персонажей, которых он может рекрутировать в свою организацию. Все они с самого начала обозначаются игрой как маргиналы – преступники, еретические священники, божественные художники. И по мере того, как они вслед за самим главным героем проходят новые ступени посвящения, их описание все больше и больше подчеркивает их странности, заостряя внимание на том, что поклонение Часам и принадлежность к нормальному обществу несовместимы.

Показательно, что игра при этом не подразумевает, что разрыв отношений с обычным миром требует отшельничества и аскезы в традиционном смысле. Например, игрок может и на определенных этапах прохождения должен культивировать статус в обществе и стремиться заработать больше денег, которые затем используются для продвижения целей его культа. При этом он может использовать уникальные, недоступные обычным людям возможности, предоставляемые его религией, например вызов демонов. Как и в описанных выше шутерах, противостояние между обычным миром и «религиозным пространством» выстроено не в логике ухода, а, на-

оборот, в логике завоевания. Отличие Cultist Simulator, на первый взгляд, состоит только в том, что в этой игре игрок берет на себя роль не героя, пытающегося остановить вторжение религиозной сферы в светский мир, а, напротив, «проводника» нечеловеческого в мир людей.

Наконец, нужно упомянуть, что цель главного героя в буквальном смысле сводится к «расчеловечиванию». По мере продвижения по своему мистическому пути персонаж игрока постепенно начинает меняться, в том числе и телесно. У него появляются потребности, которые отсутствуют у обычных людей, и удовлетворение которых позволяет продвигаться дальше по пути обретения бессмертия. Важно подчеркнуть, что игра прямо подчеркивает – персонаж, проходящий этот путь до конца, становится не «сверхчеловеком», а именно «не-человеком». Игра, таким образом, повторяет традиционную для своего медиума модель изображения верующих как людей, пытающихся соединиться с каким-то «нечеловеческим пространством», противопоставленным обычному, человеческому миру, определяемому через поиск счастья в работе или семейной жизни.

В то же время важно подчеркнуть, что в Cultist Simulator конфликт между двумя сферами, светской и религиозной, снижается, а не нарастает по мере прохождения игры. В конечном итоге целью игрока оказывается не покорение светского пространства просто ради покорения, а изменение собственного персонажа, для чего он использует ресурсы окружающего мира. В этом смысле Cultist Simulator оказывается более точной симуляцией концепции Отто. Игра начинается с того, что главный герой переживает «нуминозный опыт», но в дальнейшем он старается его воспроизвести, осмыслить и положить в основу собственных ценностей, а не руководствуется им непосредственно при принятии ежеминутных решений. При этом игра признает существование «религиозного пространства», но предлагает игроку играть не за него и не за его часть, а взять на себя роль индивидуума, взаимодействующего с этой сферой.

Более того, само религиозное пространство в игре выступает как зов и своего рода «собеседник», которые могут интерпретироваться игроком и его персонажем, а не как жесткий источник нечеловеческих произвольных требований. Действия, необходимые для «религиозного» прохождения игры, подконтрольны самому игроку, который обладает возможностью изменить характер духовных поисков своего героя, руководствуясь прагматическими или эстетическими соображениями. Таким образом, чисто «религиозная сфера», прямо противопоставленная секулярному миру, оказывается лишь частью более сложной сети отношений в латуровском смысле [13], которая

определяет конкретное прохождение. Это позволяет игроку симулировать, с одной стороны, религиозную веру, а с другой – изменения религиозного поведения и самих религиозных догматов под влиянием практических, политических и личных факторов.

Одним из объяснений особенности *Cultist Simulator* можно было бы считать изменение перспективы с противостояния религиозным персонажам на игру за одного из них. Можно было бы предполагать, что необходимость дать игроку какое-то чувство удовлетворения, чрезвычайно важный опыт в видеоигре по мнению целого ряда исследователей мешает заставить его проходить через симуляцию той же степени отказа от идентичности, которую мы видим у религиозных антагонистов. Но это объяснение не кажется правдоподобным. Мы знаем множество игр, и даже целых жанров, которые предоставляют возможность играть за коллектив, а не за конкретного персонажа и все равно позволяют испытать чувство удовлетворения в той же мере. Более того, за год до *Cultist Simulator* студия Kitfox Games выпускает игру *The Shrouded Isle*. Она уже открыто опирается на мотивы из произведений Говарда Лавкрафта и его продолжателей, предлагая игроку роль лидера небольшого сообщества служителей лавкрафтианских богов. В полном соответствии с этим финалом игры является призыв в мир Великих Древних, которые уничтожают все человечество. Этот финал, выстроенный в духе отказа от собственной индивидуальности ради привнесения в мир «религиозного пространства», никак не снижает чувство удовлетворения, даруемое игрой.

Заключение

В этой статье я постарался проанализировать распространенные подходы к репрезентации религиозных верующих в современных видеоиграх и то, как именно *Cultist Simulator* встраивается в эту традицию. Представляется очень интересным тот факт, что эта игра, с одной стороны, полностью встроена в традицию противопоставления «человеческой» секулярной сферы и «нечеловеческого» религиозного пространства, характерного для множества других проектов. Но опираясь на эти устоявшиеся клише и продиктованные ими игровые решения, разработчики выстраивают совершенно иную картину религии, в которой индивидуальность оказывается характеристикой духовной, а не светской сферы.

Это говорит о том, что хотя устоявшиеся подходы к изображению религии в видеоиграх, несомненно, содержат определенную

идеологию, диапазон их возможностей гораздо шире, чем может показаться на основании анализа большого количества существующих проектов. Несмотря на обилие религиозных сюжетов, персонажей и противников в видеоигровых сюжетах, весь потенциал этого медиума для комментирования, деконструкции, иллюстрации или полемики с религией только становится очевиден разработчикам.

Важно подчеркнуть, что речь не идет о сознательной попытке разработчиков выступить в качестве философов или богословов. Но неосознанность события не свидетельствует о его нереальности. Богост предупреждал о том, что игры могут отражать, транслировать и создавать идеологию, еще в 2007 г. И они делают это настолько, насколько представленные в играх сюжеты и образы резонируют с их игроками. К настоящему моменту о необходимости идеологического осмысления игр пишут даже публицисты [14]. Но роль видеоигр в осмыслении такого сложного явления, как религия, по-прежнему недостаточно осмыслена.

И задачей ученых является исправить эту ситуацию. У нас есть возможность наблюдать непосредственно за тем, как взаимодействие между этими, на первый взгляд, столь разными сферами становится все сложнее. Мы можем видеть, как люди, предельно далекие от религии, воспринимают ее в современном мире и какое понимание этой сферы востребовано игроками.

Библиография/References

1. Sisler, V. (2018) "Digital Arabs: Representation in Video Games". URL: <http://www.digitalislam.eu/article.do?articleId=1704> (Дата обращения: 11.03.2019).
2. Bogost, I. (2007) *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Cambridge: MIT Press.
3. Chapman, A. (2016) *Digital Games as history: How videogames represent the past and give access to historical practice*. NY: Routledge.
4. Frasca, G. (2003) "Simulation Versus Narrative: Introduction to Ludology", *The Video game Theory Reader* 2:221-236.
5. Tratner, K. (2017) "Critical Discourse Analysis: Studying Religion and Hegemony in Video Games", in Sisler, V., Radde-Antweiler, K., and Xenia Zeiler X. (eds.) *Methods for Studying Religion in Videogames*. New York/London: Routledge.
6. Ottosen, R. (2009) "The Military-Industrial Complex Revisited: Computer Games as War Propaganda", *Television & New Media* 10(1):122–125.
7. Bosman, F. (2014) " 'The Lamb of Comstock'. Dystopia and Religion in Video Games", in Heidbrink, S. and Knoll, T. (eds.) *Religion in Digital Games: Multi-perspective and Interdisciplinary Approaches*. Online Heidelberg Journal of Re-

- ligions on the Internet. URL: <http://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/issue/view/1449/showToc> (дата обращения: 16.02.2019).
8. Aarseth, Espen J. (2000) "Allegories of Space. The Question of Spatiality in Computer Games", p. 152-171, in Eskelinen, M. and Koskimaa, R. (eds.) *Cybertext Yearbook*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
 9. *Мойжес Л.* Игры и религия: «свои» против «чужих» или осознанный этический выбор? URL: <https://gamesandscholars.com/2018/07/19/games-religion/#more-109> (Дата обращения: 19.07.2018) [Religion and Games: "Us" versus "Them" or conscious choice?]
 10. Švelch, J. (2018). "Encoding Monsters: 'Ontology of the Enemy' and Containment of the Unknown in Role-Playing Games". Presented at the Philosophy of Computer Games 2018, Copenhagen. URL: <http://gameconference.itu.dk/papers/09%20-%20svelch%20-%20encoding%20monsters.pdf> (дата обращения: 18.01.2019).
 11. Švelch, J. (2013) "Monsters by the Numbers: Controlling Monstrosity in Video Games", in Levina, M and Bui, D.-M. T. (eds.) *Monster Culture in the 21st Century a Reader*, p. 193–208. NY: Bloomsbury Academic.
 12. Otto, R. (1936) *The Idea of Holy*. London: Oxford University Press.
 13. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та. [We Have Never Been Modern]
 14. Bown, A. (2019) "Video Games are Political. Here's How they can be Progressive". URL: <https://www.theguardian.com/games/2018/aug/13/video-games-are-political-heres-how-they-can-be-progressive> (дата обращения: 19.03.2019).

Информация об авторе

Леонид В. Мойжес, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, moyzhesl@gmail.com

Information about the author

Leonid V. Moyzhes, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, Russia; moyzhesl@gmail.com

Книжная полка

УДК 27-1(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-103-114

Второй всадник Апокалипсиса: Рене Жирар читает Клаузевица

Арсений Д. Куманьков

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, akumankov@hse.ru*

Аннотация. Статья представляет собой рецензию на книгу антрополога и теолога Рене Жирара «Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шант-ром». Автор рассматривает ключевые идеи книги в их отношении к более ранним работам Жирара. Также анализируется интерпретация Жираром книги «О войне» Карла фон Клаузевица. Высказывается предположение, что Клаузевиц выступает для Жирара не в качестве философа войны, а в роли пророка миметической теории самого Жирара.

Ключевые слова: Жирар, Клаузевиц, насилие, война, миметизм, терроризм, тотальная война

Для цитирования: Куманьков А.Д. Второй всадник Апокалипсиса: Рене Жирар читает Клаузевица // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 103–114. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-103-114

The Second Horseman of the Apocalypse: René Girard's Reading of Clausewitz

Arseniy D. Kuman'kov

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia, akumankov@hse.ru*

Abstract. The article is a review of the book by anthropologist and theologian René Girard “Battling to the End: Conversations with Benoit Chantre”. The author examines the key ideas of the book in their relation to earlier works of Girard. Girard's interpretation of the book “On war” by Carl von Clausewitz

is also analyzed. It is suggested that Clausewitz acts for Girard not as a philosopher of war, but rather as a prophet of the mimetic theory of Girard himself.

Keywords: Girard, Clausewitz, violence, war, mimetism, terrorism, total war

For citation: Kuman'kov AD. The Second Horseman of the Apocalypse: René Girard's Reading of Clausewitz. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:103-14. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-103-114

На русском языке появился перевод последней крупной работы франко-американского антрополога и теолога Рене Жирара (1923–2015) «Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон» [1]. Книга опубликована издательством ББИ, в котором ранее уже выходили жираровские «Вещи, сокрытые от создания мира» [2] и «Я вижу Сатану, падающего, как молния» [3]. Перевод, а также предисловие к русскому изданию выполнены отечественным специалистом по проблематике религиозного насилия Алексеем Зыгмонтом, человеком, глубоко вчитавшимся в Жирара и круг важнейших для него авторов и к тому же уже не раз писавшим о Жираре.

По-русски теперь доступны все основные книги Жирара о насилии (к названным выше стоит также добавить «Насилие и священное» [4] и «Козел отпущения» [5]). И новое издание, безусловно, заслуживает внимания, особенно если вы следили за постепенным завоеванием Жираром своего места в российском интеллектуальном пространстве и хотите получить цельное представление об эволюции его взглядов на насилие, войну и историю. Книга будет полезной также всем, кто пытается разобраться в природе (религиозного) терроризма (неспроста на обложке изображен разрушенный в ходе терактов 11 сентября 2001 г. комплекс Всемирного торгового центра), холокоста или геноцида. Воздержаться от чтения стоит, пожалуй, только специалистам по Клаузевицу, благо в России их совсем немного.

Книга «Завершить Клаузевица» (фр. название *Achever Clausewitz*) появилась в 2007 г. Она выполнена в несколько нетипичном для современной академической литературы формате. Это диалог. Рене Жирар беседует с литературным критиком Бенуа Шантрон, одним из членов Ассоциации миметических исследований в Париже. Книга состоит из введения, восьми частей и эпилога. Спектр тем, поднимаемых в этих диалогах, крайне широк. Клаузевиц занимает в них далеко не центральное место. Во всяком случае, порой создается впечатление, что о нем вспоминают как бы вдруг. Возможно, даже больший акцент сделан на истории и значении христианства,

на необходимости подражать Христу, на художественной литературе, на истории взаимоотношений Франции и Германии. Иногда Жиар даже пускается в военную аналитику, когда разбирает причины поражения Франции в начале Второй мировой войны.

Продлав в предыдущих книгах работу по обнаружению корней социального насилия, Жиар сформулировал миметическую теорию и показал возможности ее ретроспективного применения для исследования архаической мифологии и религии. Миметическая природа насилия, попытка преодоления взаимной ненависти посредством убийства козла отпущения и невозможность принесения жертвы после казни Христа формируют фон для рассуждений Жира о вызовах современности. Жира интересуют глобальные события эпохи модерна и линия напряжения Германия–Франция, но более всего он обеспокоен будущим человечества. В предисловии Алексей Зыгмонт достаточно ясно объясняет, по каким траекториям развивались жиаровская миметическая теория и концепция жертвенности начиная с 60-х годов прошлого столетия. На внутреннем контексте взглядов Жира можно в данном случае не останавливаться, сконцентрировавшись на том, как Жиар читает Клаузевица и зачем он вообще к нему обращается.

Рене Жира крайне сложно описать, пытаясь навязать ему институциональные рамки [6]. Он был одновременно и филологом, и историком, и антропологом, и философом. В «Завершить Клаузевица» Жиар выступает, возможно, в наиболее естественном для себя образе – как теолог и проповедник. Саму книгу в меньшей степени стоит рассматривать как работу о Клаузевице. По существу, перед нами «книга об апокалипсисе», о чем автор прямо и заявляет во введении. Человечество устремляется к своей гибели. Мировые войны, геноцид, ядерное оружие, разрушение самой среды своего существования – все это сотворено руками человека. И поскольку виноваты в бедствиях человечества сами люди, участь их – «в озере, горящем огнем и серою». Апокалиптические тексты не предсказывают, а описывают будущие страдания. Тексты Жира, прояснявшие отпадение от точки альфа, делают зримым стремительное приближение к точке омега. В «Завершить Клаузевица» Жиар лишь уточняет то, что должно было бы быть понято из работ предыдущих десятилетий.

Спасение и приобщение к божественности Христа возможно только в случае отказа от насилия. Именно для того чтобы доказать (не)возможность спасения, Жиар обращается к Клаузевицу. Прусский генерал для него не просто один из теоретиков войны, стратег и историк. Жиар видит в нем нечто большее – одного из пророков

апокалипсиса, который открыл для себя грядущее самоуничтожение человечества, а также распознал роль миметизма в этом процессе. Завершить Клаузевица (ранее также встречался вариант перевода «Додумать Клаузевица» [7 с. 1–7]) или довести его войну до конца — на английском название книги дано как «*Battling to the End*» — означает досказать за него то, что он сам не осмелился или не пожелал сказать: насилие губительно и лишь война с насилием посредством обращения к религии может позволить человеку найти дорогу в Царствие Божье.

Итак, Жирар вскрывает истинный, религиозный смысл трактата Клаузевица «О войне». Такой подход к чтению абсолютно типичен для Жирара. Алексей Зыгмонт уже отмечал это: «Жирар с его конспирологическим подходом к чтению текстов особенно интересуются теми авторами, которые, будучи движимы миметическим соперничеством и глубинным ресентиментом, что-то поняли, но не могут выразить или недоговаривают» [8 с. 31]. Возможно, в случае с Клаузевицем удивляет сам выбор фигуры для «завершения». Клаузевиц обладает репутацией рационального, строгого, реалистического автора, казалось бы, не предполагавшего эзотерического прочтения. Его часто воспринимают буквально и прямо, а еще чаще объявляют устаревшим и неуместным. Атаки на него начались уже в XIX в. Крупнейший германский стратег Эрих Людендорф громил теорию войны Клаузевица в своем сочинении о тотальной войне [9]. Ограничение войны политикой казалось Людендорфу не соответствующим эпохе, в которой война должна определять все сферы человеческого существования. Сталин смотрел на Клаузевица как на представителя немецкой военной идеологии, которая, дважды навязав мировую войну, была бита. Авторитет Клаузевица казался ему смешным. С уважением к нему, теоретику мануфактурной войны, равно как и с почитанием Людендорфа, он предлагал покончить [10 с. 21–24]. И все же текст Клаузевица о войне продолжает притягивать к себе внимание, и Жирару он также кажется полезным.

Жирар, как и многие читатели Клаузевица, наибольшим вниманием достаивает первую главу первой части «О войне». Несмотря на периодические оговорки о том, что вместе с Бенуа Шантрон они очень тщательно изучили и разобрали текст, собеседники катастрофически редко обращаются к оставшимся семи частям. Что особенно удивительно, поскольку наиболее интересная Жирару тема абсолютной войны прорабатывается Клаузевицем именно в незаконченных набросках к восьмой части. Жирар утверждает, что он с большим вниманием относится к фигуре Клаузевица. В фактах биографии Клаузевица он пытается увидеть знаки будущих прозрений

генерала-писателя. Но на самом деле и Жирар, и Шантр допускают массу ошибок при обсуждении жизненного пути Клаузевица.

Так, например, несколько раз повторяется, что Клаузевиц (1780–1831) участвовал в сражении при Вальми 20 сентября 1792 г. и после этого многое понял о сущности войны. Возможно, Клаузевиц действительно был гением философии войны, и в 12 лет его ощущение происходящего ничуть не отличалось от взгляда генерала, разрабатывающего теорию военного конфликта. Но проблема в том, что все основные биографии Клаузевица либо ничего не говорят на счет действий Клаузевица при Вальми, либо утверждают, что первый боевой опыт Клаузевиц получил во время осады Майнца в 1793 г. [11–13 р. 29]. В это заставляет поверить и тот факт, что 34-й пехотный полк, в котором служил Клаузевиц, не числится среди участников сражения и прибыл к театру военных действий несколькими месяцами спустя.

Также несколько раз Жирар повторяет, будто Клаузевиц умер в Берлине в должности директора Прусской военной академии. Но с сентября 1830 г. Клаузевиц находился в Бреслау в действующей армии, где занимал должность инспектора артиллерии. Там он участвовал в подавлении польского восстания и там же умер в 1831 г. от эпидемии холеры, которая среди прочих унесла жизни его друга и учителя Августа фон Гнейзенау и Георга Вильгельма Гегеля. Можно усомниться также и в имевшихся у Клаузевица политических амбициях, на чем настаивают Жирар и Шантр. Хотя несомненно, что его не удовлетворяла оценка его военных талантов и холодность к нему короля и министров.

Доходит до парадоксальных вещей. Эзотерическое чтение позволяет Жирару утверждать, что материал, который успел подготовить Клаузевиц, не должен нас вводить в заблуждение, на самом деле он хотел бы написать совсем о другом. Из-под его пера обязан был выйти текст о миметическом принципе, но Клаузевицу пришлось посвятить сотни страниц военной стратегии из-за поста, который он занимал в военной академии [1 с. 32]. Согласиться с этим – значит признать, что конъюнктурные соображения заставили незаурядного человека отдать полтора десятка лет своей жизни сочинению, которое он не хотел писать.

Почему происходят все эти искажения и ошибки? Почему, несмотря на оговорки о значимости биографии, Жирар так небрежно относится к фигуре прусского генерала? Клаузевиц как таковой, по моему мнению, не очень интересует Жирара. Ключевой для Жирара тезис Клаузевица об устремлении войны к крайности и заложенном в каждый акт насилия потенциале радикализироваться и обратить-

ся в абсолютную свою форму выводится Жираном за контекст рассуждений Клаузевица о войне эпохи модерна, стратегии и военной истории. Собственно то, что Жирар не обращается к историческим сочинениям Клаузевица о различных кампаниях наполеоновских войн, уже показательно. Прусский генерал для Жирара автор даже не одной книги, а одного прозрения. Примечательным образом Бенуа Шантр замечает, что Клаузевиц преодолел «границы своей области знания» [1 с. 223]. Участников диалога интересует не Клаузевиц-стратег и даже не совсем Клаузевиц как философ войны, но в первую очередь Клаузевиц-антрополог, разглядевший в войне то, что думал о ней сам Жирар.

Прусский генерал предстает в образе апостола военной религии, пророка апокалипсиса. Клаузевиц должен помочь читателю разобраться в христианстве, истории, политике, в конце концов, в сущности насилия и возможности сопротивления ему. Когда Жирар утверждает что-то о Клаузевице, он почти никогда ничего не обосновывает, не доказывает, не приводит факты и крайне редко использует цитирование. Прочтение «Завершить Клаузевица» как исследования о «философии войны» не вызовет ничего, кроме отторжения. Фразы вроде «Клаузевиц пытается как-то замазать им же открытые глубокие щели» [1 с. 21] не позволяют продвинуться по тексту. Поверить в то, что Клаузевиц действительно переживал войну как апокалиптическое состояние и боялся этого, крайне сложно. Если читатель собирается завершить чтение «Завершить Клаузевица», то он должен быть готов смириться с той особой ролью, которую отводит Жирар Клаузевицу, назначая его проводником в мир миметического кризиса. В конечном итоге книга посвящена именно этому.

Эксплицитно Клаузевиц описывает регулярную, симметричную войну, характерную для долгого XIX в. Это война двух равных в своем правовом и моральном статусе субъектов политики, двух государств. Оба они знают правила и обычаи ведения войны, вступают в расширенное единоборство, своеобразную дуэль, используя в виде средства борьбы регулярные армии. Именно такая война понимается как продолжение политики, она полностью подчинена политической сфере, дающей ей финальные цели. Собственные цели войн, к которым относятся уничтожение неприятельских сил или постановка их в невыгодное положение, всегда определяются политическими. В войне проявляются природный инстинкт, дух и рассудок. Каждому соответствует свой носитель: народ, армия и полководец, правительство. Вольфганг Палафер, один из современных последователей Жирара, назвал интерпретацию Клаузевица,

останавливающуюся на этом, успокаивающей [14 с. 60–61]. Нам может показаться, что война, подчиненная политике и ограниченная международным правом, со временем отступает и перестает быть возможной, особенно в цивилизованных странах. Эту самоуспокоенность Клаузевица, его настойчивое стремление видеть в войне ограниченную силу, сдерживаемую политикой, обычаями, неспособностью людей в действительности дойти до крайности в применении насилия, отмечают и сам Жиар, и его комментаторы – Майкл Кирван [15 с. 241] и Скотт Кауделл [16 р. 5, 164].

Но вспомним предупреждение самого Клаузевица: «Применение физического насилия во всем его объеме никоим образом не исключает содействия разума; поэтому тот, кто этим насилием пользуется, ничем не стесняясь и не щадя крови, приобретает огромный перевес над противником, который этого не делает» [17 с. 2]. На самом деле, по мнению Жира, описание Клаузевицем регулярной войны лишь часть того, что прусский генерал понимает о войне. Клаузевиц подводит нас к реальности другого порядка, прорываясь к трансцендентной по отношению к регулярной войне форме — к войне абсолютной, если пользоваться словарем самого Клаузевица, или тотальной, как описывает ее Жиар.

Через весь текст Жиар проносит определение наполеоновских войн, в которых довелось участвовать Клаузевицу, как тотальных. Соответственно и Клаузевиц становится для Жира преимущественно теоретиком тотальной войны. Фактически это неверно. Клаузевиц действительно пишет о возможности устремления войны к крайности. Но существенным для него остается неизбежное отличие войны бумажной от войны действительной. Естественным ограничением войны служат всевозможные трения. Страх, эмоциональное состояние войск, их усталость и даже погодные условия — все оказывает влияние на то, как в действительности будут реализованы планы генералов и чего именно удастся добиться. Войне крайне сложно принять свой абсолютный облик в силу воздействия на нее «непоследовательности, неясности и слабости человеческого духа» [17 с. 521]. Не всегда она идет, сообразуясь с законами разума и во имя определенных изначально целей. А самое главное, что война всегда остается ограниченной политическими мотивами и целями. То есть, философское, идеальное понятие войны далеко от того, что имеет место в действительности. Взаимному применению насилия нет пределов только в теории.

Немаловажно также и то, что Клаузевиц сохраняет и значимое для его времени жесткое различие военных и гражданских лиц. Как уже было отмечено выше, Клаузевиц предлагает тринитарную

концепцию войны. Собственным значением обладает вклад каждой участвующей силы: народа, армии, правительства. Но роль гражданского населения, народа крайне ограничена. Народ оказывается носителем психологического элемента войны, связанного с переживанием ненависти и вражды: «Страсти, разгорающиеся во время войны, должны существовать в народах еще до ее начала» [17 с. 18]. Иными словами, народ должен выступить в качестве катализатора насилия, породить разряд ненависти. Но управляют этой ненавистью и делают ее актуальной совсем другие силы: правительство и армия. Войско представляет собой лишь незначительную часть народа, поэтому невозможно говорить о тотальном участии в войне всего народа. Все это станет возможным лишь через несколько поколений после Клаузевица. Должен появиться барон Кольмар фон дер Гольц с его книгой «Вооруженный народ» [18], должна наступить эпоха масс, крупного промышленного производства и тотальной мобилизации. Только тогда получится перевести на военные рельсы все сферы общественной жизни и подчинить политику войне.

Тем не менее понимание войны Клаузевицем действительно очень близко жираровской концепции миметического конфликта. Можно только пожалеть, что Жирар не подвергает текст «О войне» подробному анализу при помощи своей теории. Клаузевиц описывает войну как расширенное единоборство (или поединок, как в издании предлагается переводить слово *Zweikampf*) двух противников. Противники подражают один другому в использовании насилия и становятся неразличимы. «Враждебным меня делает враждебность соперника и *vice versa*» [1 с. 60], как формулирует это Жирар. Поединок обладает потенциалом довести противников до крайности – если бы противники могли, в процессе противоборства они использовали бы неограниченное насилие. В ход идут все возможные силы. Удачным представляется определение, которое российский исследователь эсхатологической концепции Жирара С.С. Хоружий дает понятию «устремление к крайности»: «универсальный механизм неограниченной эскалации насилия за счет подражательного, но с превышением, парирования вызовов противника» [19 с. 114]. В этом все возрастающем росте враждебности открывается, что рациональность несколько не чужда насилию. Скорее она позволяет стать ему более изощренным. Неудивительно, что у Канта появляются рассуждения о дьявольских средствах ведения войны, использование которых сразу же превращает войну в истребительную и часть из которых (шпионаж, отравление) продолжает применяться и в мирное время, абсолютно извращая его [20 с. 11].

Возможности человека контролировать войну весьма ограничены, поскольку в войне заключены «взрывные силы» и «процессы брожения» [17 с. 15, 419]. Амбивалентность прогресса состоит в том, что совершенствованию условий существования человека и в особенности постоянному приросту знаний о мире всегда сопутствует привязанность к примитивным насильственным формам. Объединение христиан Европы порождает Крестовые походы, становление французской нации в ходе революции – наполеонизм, стремление немцев создать единое государство – пангерманизм. Двадцатый век с его «всемирной гражданской войной», нарастанием асимметричности войны и плюрализмом вовлеченных в нее сил лишь подтверждает опасения Жирара. Иррегулярность войны негативным образом сказывается на возможности контролировать ее при помощи международного права, обычаев войны или иных средств. В этом союзником Жирара становится Карл Шмитт. В «Теории партизана» Шмитт предупреждает о росте тотальности войны и тотальном обесценивании врага, который все чаще оценивается не с точки зрения права, а с позиций морали как Зло, подлежащее истреблению [21 с. 142–143]. Жиар при этом периодически подчеркивает якобы характерные для Шмитта надежды найти новое правовое определение войны с тем, чтобы ограничить ее и вернуть в законные пределы. Тем самым совершенно игнорируется пессимизм, с которыми написаны и «Теория партизана», и предшествующий ей «Номос земли».

Терроризм нашего времени также оказывается одновременно примитивной, «варварской» и современной формой борьбы. Он рассматривается как ответ на совершенство техники, как производное от отступления политики перед силой оружия. Терроризм представляет собой одну из наиболее острых опасностей современности уже в силу того, что мы не вполне понимаем его (хотя, возможно, еще опаснее утрата различения рукотворного и природного насилия, проявляющая себя в экологических катастрофах). Что еще хуже, мы и не хотим понять его, разобраться в нем, идя по пути контртеррористических войн и пропаганды. Рассуждения о терроризме, представленные в эпилоге, а не глава о Папе, представляют, на мой взгляд, кульминационную точку всего текста. Можно отбросить всю патетику Жирара-теолога и увидеть, что за ней скрывается крайне важная теория насилия. Миметическая интерпретация терроризма в эпилоге как минимум заслуживает внимания. И вполне возможно, что она проясняет его сущность куда лучше, нежели манихейское толкование, сводящее все к борьбе сил зла против добра, стоящего на страже человеческой цивилизации.

Опасность, которую фиксирует Жиар, заключается в том, что все это время мы не шли по пути прогресса к вечному миру. И если кому-то казалось обратное, то он был просто слепцом, не заметившим, что мы приближаемся к вечному покою «на гигантском кладбище человечества», используя выражение Канта. Наивной ошибкой было поверить в укрощение насилия в эпоху ядерного сдерживания и холодных войн. Не стоило надеяться на снятие характерной для биполярного мира напряженности в связи с крушением Советского Союза. Мы сами ковали свое несчастье и породили угрозу уничтожения человечества как такового. Клаузевиц помогает Жирару разобраться в этом, играя роль пророка абсолютной, тотальной войны, вышедшей из подчинения политике или какой-либо другой системы целеполагания. И хотя опасность абсолютизации войны рассматривается Клаузевицем лишь как гипотетическая угроза, сама по себе эта тема заслуживает внимания два столетия спустя после появления книги «О войне», когда волны насилия стали бить с переклестом.

Позиция Жирара одновременно пессимистичная и оставляющая надежду. За Паскалем он повторяет «люди, увидев, что им не удастся сделать справедливость сильной, порешили сделать силу справедливой» (Цит. по: [1 с. 269, ср. 22 с. 103]). Критика насилия и войны, пусть даже и явленная в форме теории справедливой войны, призывающей серьезнейшим образом ограничить войну, сделать ее почти невозможной, может считаться лишь временной мерой. Сопротивление может состоять только в том, чтобы усилить справедливость и истину. Но в конечном итоге – Жиар все-таки должен высказаться и как теолог – в битве истины с насилием единственное, на что можно положиться, это не знание и не стратегия, а вера и подражание Христу. Если мы хотим сделать что-то с насилием, мы должны обратиться к религии. Это прозрение не Клаузевица, а Жермены де Сталь. Возможно, попытку завершить Клаузевица нельзя назвать успешной, но бесспорно Жиар многое додумывает в этой книге относительно миметической теории.

В заключение несколько слов о технических деталях. Книга вышла бы, будь она издана в чуть более академическом формате. Это не относится к содержательной части текста. Но книгу можно было бы дополнить библиографическим списком, а главное – индексом (в англоязычном издании). Клаузевиц главный, но не единственный герой Жирара. Жиар много внимания уделяет Гельдерлину, Наполеону, Жермене де Сталь, Гегелю, Карлу Шмитту, Раймону Арону, Эммануэлю Левинасу и еще одному философу-теологу – Блезу Паскалю. Некоторые из них смогли что-то понять о насилии, но недо-

статочно полно, другие смогли разгадать всю сущность миметизма и описать его поэтически. Связать их единой системой навигации было бы крайне полезно. Безусловно, это относится не к издательству ББИ (его можно попросить лишь использовать длинное тире в соответствующих местах), а в первую очередь к французскому издателю. Перевод представляется вполне удачным. Более того, Алексей Зыгмонт попутно правит перевод «О войне» Клаузевица, который не обновлялся с 1934 г. Вполне возможно, что прежде чем завершать Клаузевица, его еще следует перевести, перечитать и понять.

Библиография/References

1. *Жирар Р.* Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром / Пер. с фр. А. Зыгмонта. М.: ББИ, 2019. [Complete Clausewitz. A conversation with Benoit Chantre]
2. *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. XIV + 518 с. [Things Hidden Since the Foundation of the World]
3. *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. XVIII + 202 с. [I See Satan Fall Like Lightning]
4. *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. 488 с. [Violence and the Sacred]
5. *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 336 с. [The Scapegoat]
6. *Зенкин С.Н.* Жирар — теоретик судьбы. Памяти Рене Жирара, мыслителя века, «озабоченного жертвами». 2015. URL: <http://gefter.ru/archive/16562> (Дата обращения: 17.12.2018) [Girard — theorist of the fate. To the Memory of Rene Girard, the thinker of the century “concerned with victims”]
7. От редакции // Фонарь Диогена. 2016. № 2. С. 1–7. [From the Editors]
8. *Зыгмонт А.И., Дюков Д.А.* Философия насилия и сакрального Жоржа Батая и Рене Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1(15). С. 29–72. [George Bataille's and Rene Girard's Philosophy of Violence and the Sacred in Comparative Perspective]
9. *Людendorф Э.* Тотальная война. М.: Эксмо, 2015. 442 с. [Total War]
10. *Сталин И.В.* Ответ товарищу Разину // Сталин И.В. Соч. Т. 16. М.: Писатель, 1997. С. 21–24. [Answer to Comrade Razin]
11. Eftimova, Bellinger V. (2015) *Marie Von Clausewitz: The Woman Behind the Making of On War*. Oxford University Press.
12. Parkinson, R. (2002) *Clausewitz: A Biography*. Cooper Square Press.
13. Paret, P. (2007) *Clausewitz and the State: The Man, his Theories, and his Times*. Princeton University Press.

14. *Палафер В.* Война и политика: Клаузевиц и Шмитт в свете миметической теории Жирара // *Фонарь Диогена*. 2016. 2. С. 60–78. [War and Politics: Clausewitz and Schmitt in the Light of Girard's Mimetic Theory]
15. *Кирван М.* «Между политикой и апокалипсисом»: теополитические истолкования современного мирового кризиса // *Политическое богословие*. М.: ББИ, 2018. [Between Politics and Apocalypse: the Theopolitical Interpretation of the Contemporary World Crisis]
16. Cowdell, S. (2013) *René Girard and Secular Modernity: Christ, Culture, and Crisis*. University of Notre Dame Press.
17. *Клаузевиц К.* О войне. М.: Госвоениздат, 1934. 682 с. [On War]
18. *Гольц К., фон дер.* Вооруженный народ: Сочинение об устройстве армии и образе ведения войны в наше время барона Кольмара ф. д. Гольц, подполк. королевско-прусской службы. СПб.: Воен. тип., 1886. [The Nation in Arms]
19. *Хоружий С.С.* Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг // *Вопросы философии*. 2018. № 6. С. 111–120. [Modernity and Eschatology: René Girard and the Paradigm of the Salvation at the Last Moment]
20. *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. 495 с. [Works in 8 Volumes]
21. *Шмитт К.* Теория партизана. М.: Праксис, 2007. 301 с. [Theory of the Partisan]
22. *Паскаль М.* Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 480 с. [Thoughts]

Информация об авторе

Арсений Д. Куманьков, кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет – Высшая школа экономики, Москва, Россия; Россия, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; akumankov@hse.ru

Information about the author

Arseniy D. Kumankov. Cand. of Sci (Philosophy), National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia; bld. 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, Russia; akumankov@hse.ru

УДК 304.4(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-115-121

Иконофликт и эстетизация всего:
рецензия на книгу: Ямпольский М.
Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня.
М.: Новое издательство, 2018. 198 с.

Марыся Н. Пророкова

Институт философии РАН, Москва, Россия, Prorokova1040@list.ru

Аннотация. Статья представляет собой рецензию на книгу философа Михаила Ямпольского «Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня». Автор рассматривает ключевые идеи книги, прежде всего «парка культуры» в современном российском пространстве и его философские осмысление «окультуривания» через призму роста насилия.

Ключевые слова: Ямпольский, «парк культуры», насилие

Для цитирования: Пророкова М.Н. Иконофликт и эстетизация всего: Рецензия на книгу: Ямпольский М. Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. 198 с. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 115–121. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-115-121

Iconoflict and the Aesthetization
of Everything Book review Iampolsky M.
The Culture Park: Power and Violence in Today's
Moscow. M.: The New Publishing House, 2018. 198 p.

Maria N. Prorokova

RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia, Prorokova1040@list.ru

Abstract. The article is a review of the book of the philosopher Mikhail Yampolsky “Park of Culture. Culture and violence in Moscow today. “ The author examines the key ideas of the book, first of all, the “park of culture” in the modern Russian space and its philosophical understanding of the “cultivation” through the prism of increasing violence.

Keywords: Yampolsky, “park of culture”, violence

© Пророкова М.Н., 2019

For citation: Prorokova MN. Iconoflict and the Aesthetization of Everything Book review: Iampolsky M. The Culture Park: Power and Violence in Today's Moscow. M.: The New Publishing House, 2018. 198 p. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;2:115-21. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-115-121

Вышедшая в 2018 году книга Михаила Ямпольского «Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня» [1], представляет собой интереснейший пример совмещения различных стратегий наблюдения. Кажется, автор намеренно скользит между наблюдением «включенным» и «исключенным» [2 с. 33–34], используя попеременно преимущества обеих стратегий и как исследователь, «из-за океана» предлагающий внимательный и последовательный анализ происходящего в России на основе сведений, полученных от различных информантов, и как *русский интеллигент*, подчеркивающий необходимость в выражении позиции в условиях кризиса в культурном и политическом пространстве. Эта игра перспектив – между «строгой» антропологией и опытом ценностно нагруженного высказывания – сама по себе может пониматься как экспериментальный антропологический метод, позволяющий подключать к обсуждению озвученных автором проблем не только специалистов, но и широкий круг читателей.

Центральным понятием книги является «парк культуры» – своеобразное состояние централизации культурного капитала, при котором границы между областями стираются, а различные сферы интеллектуального, духовного и эстетического опыта сращиваются в единое пространство. Пространственные метафоры, которые использует автор, довольно показательны – так, на фоне унификации и повышения контроля со стороны государства общество переживает бум всевозможных практик интеллектуализации. В условиях культурного разнообразия в столице – мнимого, как показывает автор, исчезает сама возможность сколь угодно значимого художественного высказывания. Равным образом становится невозможен и плюрализм мнений – потому как растворяется сама потребность в выражении позиции.

Интеллектуальная жизнь стягивается во всевозможные «центры», предлагающие искушенному посетителю изобилие форм и возможностей для *культурного образа жизни* внутри парадигмы тотальной эстетизации. Эти «центры» становятся своего рода храмами культуры, где к выставочным пространствам примыкают лектории, кинозалы и концертные залы, кафе и книжные лавки, скверы и цветники.

Подобная комплексность, казалось бы располагающая к комфортному приросту знания, приглашающая к диалогу и обмену, на деле продиктована тем, что Бодрийяр называет «репрессивной заботой» (Бодрийяр употребляет эту формулировку в отношении современных практик тела, однако нам кажется, что она удачно описывает патерналистскую стратегию «парка культуры») [3] со стороны государственного аппарата, настроенного на стирание границ между регионами и классами, однако порождающего новые зоны насильственной *неразличимости*. Так, когда все становится эстетикой, ничто больше не является ни политикой, ни искусством, ни духовной жизнью. Эта тотальная *эстетизация всего* приводит к разоружению произведения искусства, потому как последнее становится элементом в механизме культурного потребления даже в том случае, когда пытается противопоставить себя системе «парка культуры».

Внутри проблемы «Парка культуры» Ямпольский выделяет отдельные модусы – обращаясь к теме постпамяти и памяти о коллективных травмах, к взаимоотношениям между церковью и государством, к судебным процессам и скандалам последних лет, связанным с отдельными личностями или произведениями. Кирилл Серебренников, балет «Нуриев», фильм Алексея Учителя «Матильда» – лишь немногие из «кейсов» парка насилия, обсуждаемые в книге.

К анализу этих кейсов Ямпольский подключает, помимо упоминавшегося Жана Бодрийяра, различных теоретиков искусства, политологов, философов и антропологов, выделяя в качестве методологического ориентира теории Жоржа Батая и Рене Жирара, однако вместе с тем обращаясь к широкому кругу фигур, идей и традиций – например, к эстетике Канта и идеям Бурдьё, анализируя проблему непредвзятости вкуса и его соотношение со свободой, а поднимая вопрос вандализма и иконоборчества – к работам Дарио Гамбони [4] и Бруно Латура.

Сама идея *парка культуры* выстраивается Ямпольским вокруг оппозиций «различия/неразличимости», насилия «легитимного/запрещенного», заимствованных Ямпольским из словаря фундаментальной антропологии Жирара [5] и в то же время созвучных терминам «гетерогенного/гомогенного», введенных в политический контекст Жоржем Батаем [6]. Гомогенизация общества подразумевает унификацию населения на различных уровнях – начиная с языка, образования и идеологии и заканчивая внешним обликом и бытовыми привычками. Парк культуры – разновидность подобной гомогенизации, так как он представляет собой монополизацию

культуры и, по сути, ее узурпацию на институциональном уровне. В отличие от прежних практик контроля над светским, секулярным полем нынешняя власть действует, не отрицая *неудобные* художественные формы, но поддерживая *удобные* – то есть захватывая «центры» и утверждая в них свои правила.

Вместе с тем Ямпольский развивает и жираровский тезис о кризисном состоянии современного общества, находящегося в условиях негативной неразличимости, в ситуации «двойного послания» [7]. С одной стороны, общество ощущает потребность заменить старую риторику «дружеского/вражеского» новой риторикой, свободной от подобной бинарности, с другой стороны, оно не имеет для этого инструментов и движется внутри схемы «обвинения/реабилитации/обвинения обвинителя», лишь порождая новые формы насилия. Политолог Уильям Поуллетт выделяет третий тип насилия – наряду с насилием и реакцией на него (контрнасилием) – интрагенное насилие, то есть внутреннее насилие [8 р. 7–8]. Специфические черты – заразительность, невозможность достижения с его помощью какой-либо позитивной программы, тенденция распространяться не на «чужих», а на «своих», позволяет соотнести интрогенное насилие с жираровским понятием *миметического кризиса*.

Подобное кризисное состояние охватывает все сферы жизни общества, порождая бесконечную череду микроконфликтов, крушений идентичности и нелепых гибридных форм проработки прежних травм. К примеру, Ямпольский говорит о том, как частью стиля становится и история: «Смешение и неразличение проявляются и на стилевом уровне – в парке культуры, где целый ряд ресторанов стилизован под советские столовые, тут стилизуется под что-то экзотически изысканное» [1 с. 162].

Речь идет в том числе и о фетишизации истории – общей и личной, сопряженной с введенным Жаком Рансьером различием *документа и монумента*. Запрос на перестройку ценностных систем приводит к общей растерянности и агонии, на фоне которой расцветает эстетизация интеллектуальной жизни, обреченной оставаться бесплодной.

Наряду с музеефикацией всего, незаметной гранью между повседневностью и искусством, имеет место и обратный процесс – демузеефикация предметов культа. Иконы, перемещаемые из пространств музеев в храмы, оказываются симптомами подобного трагикомичного насилия, которое можно наблюдать в сегодняшних условиях. На фоне общей трансполитизации, квазиплюрализма и распада институций оказывается интересен сюжет, связанный

с отношениями между церковью и искусством как между двумя зонами «сакрального», вступающими друг с другом в бесконечный круг препирательств, парадоксальным образом продуктивный. Согласно мысли Бруно Латура, приводимой Ямпольским в связи с темой *иконофликта*, скандализируя те или иные произведения искусства, объявляя их незаконными, безнравственными или деструктивными, православные активисты и религиозные организации «изымают» искусство из стерильной, комфортной области эстетизации, возвращая ему, в сущности, статус искусства. «Кошунственное» как обратная сторона сакрального выводит искусство из области «однородного», где оно существует в качестве элемента среды и образа жизни наряду с модными показами или гастрономическими шедеврами модных ресторанов. Исходя из этой логики православный активист Энтео, устраивающий беспорядки на выставке «Скульптуры, которых мы не видим», или группа «Serb», обливающая мочой работы Джозефа Стердженса и маркируя тем самым их как «богопротивные», «аморальные» и «скверные», подчеркивают их несоответствие принятым в обществе конвенциям. По сути, подобный жест можно расценивать как «наказание» произведения за его преступность, а значит, признание за ним возмутительного, подрывного, значимого высказывания.

Конфликт, связанный «музеефикацией» и «демузеефикацией», лежит, согласно Ямпольскому, в той же плоскости неразличимости, в которой сакральный и профанный остатки сохраняются при смене статуса «предмета культа» на «предмет культуры» и обратно, создавая двусмысленность:

Торопецкая икона передается из музея во владение церкви, из которой она когда-то была изъята, но возвращается она, не смотря на все предпринятые ритуалы освящения, с остатком профанности, который выражается, например, в ее материальности, в заключениях экспертов-растворителей по поводу хрупкости грунта. Все это уже невозможно игнорировать, хотя все это не имеет ни малейшего отношения к сакральному. Это чистые «остатки профанного» [с. 145].

Однако книга не только ставит вопросы, но и предлагает возможные решения. Возможен ли выход за пределы «парка культуры»? Возможно ли подлинное творчество в условиях эстетизации? Возможно ли высказывание в условиях деполитизации? И как следует двигаться исследователю, чтобы не попасться в зыбучие пески репрессивно-заботливых «центров» производства интеллектуальной продукции?

Парадоксальным образом именно оперируя различными модулями неразличимости, художник может выйти за границы «парка культуры» и вырезать себя из профанной зоны культурного «центра»: и здесь Ямпольский вводит понятие игры в том ключе, в котором к ней обращается целая плеяда мыслителей. Игра существует на границе, балансируя между серьезностью и китчем, сакральной и профанной сферами. Примером подобной игры может являться творчество Петра Павленского – противопоставляя реальность и осязаемость своего телесного опыта символической значимости религиозного ритуала, он задает необходимый «зазор», не позволяющий составить сколь бы то ни было однозначную, «конвенциональную» интерпретацию его активистской деятельности. Выход за границы «парка культуры» возможен и для исследователя, находящегося в более выгодном положении, нежели художник. Однако ему трудно сориентироваться в условиях беспрерывно смещающихся норм и границ и обрести в них адекватный обстоятельствам терминологический аппарат. В представлении Ямпольского именно антропология обладает той гибкостью и дистанцией, которая в отличие от политологии позволяет анализировать сложные многосоставные системы и процессы, которые мы наблюдаем в современном городе и, в частности, в Москве:

Политическая теория с ее бесконечными анализами различных государственных устройств, разнообразных форм демократии и авторитаризма и описаниями всевозможных структурных гибридов, по моему мнению, зашла в тупик и должна хотя бы частично уступить место философской антропологии, которая способна размышлять над функционированием культуры и общества как некоего единого целого [1 с. 11].

Библиография / References

1. *Ямпольский М.* Парк Культуры. Культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. [The Culture Park. Culture and Violence in Today's Moscow]
2. *Подорога В.* Антропограммы. С приложением дискуссии. СПб.: Европейский университет, 2017. [Antropogramms, Including the Discussions]
3. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: Культурная революция, 2006. [The Consumer Society]

4. Gamboni, D. (2007) *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*. Reaktion Books
5. Girard, R. (1988) *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*. Johns Hopkins University Press.
6. Батай Ж. Психологическая структура фашизма // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 80–102. [The Psychological Structure of Fascism]
7. Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по психиатрии. М.: КомКнига, 2005. [Steps towards ecology of mind]
8. Pawlett, W. (2013) *Violence, Society and Radical Theory: Bataille, Baudrillard, and Contemporary Society*. Ashgate, 2013.

Информация об авторе

Марыся Н. Пророкова, Институт философии РАН, Москва, Россия;
Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1; prorokova1040@list.ru

Information about the author

Marysia N. Prorokova, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia; bld. 12/1,
Goncharnaya str., Moscow, Russia; prorokova1040@list.ru

УДК 27-535

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-2-122-132

Гимны Французской революции, 1793 г.

Вниманию читателей предлагается комментированный перевод нескольких текстов, посвященных мученикам Французской революции – Марату и Лепелетье. Помимо непосредственного интереса, какой они могут представлять в качестве исторических свидетельств о популярных культах 1793 г., эти документы высвечивают ряд проблем в связи с исследованиями религии и насилия в целом: это касается, во-первых, зыбкой границы между «религиозным» и «секулярным», а во-вторых, связи пассивного насилия (собственно мученичества) с активным. Именно почитание мучеников очерчивает здесь фрейм противостояния с «врагом»: мученики сражаются с тиранами при жизни, наносят им решающий удар своим жертвенным подвигом, а после их смерти за них мстят их сторонники. Подобная динамика позволяет поставить вопрос о *милитантном* аспекте дискурсов мученичества, который в том же виде может обнаруживаться и на другом – христианском, исламском, сикхском и т. д. – материале.

А. Зыгмонт

Песнопения, возносимые в Храме Свободы в день прославления бюстов Марата и Ле Пеллетье

Брошюра на двух листах (четыре страницы) для чтения в «храме Свободы» в день апофеоза бюстов Марата и Лепелетье. Известно, что в 1793 г. храмов Свободы было намного больше одного, и в течение какого-то времени бюсты двух мучеников стояли в каждом и были активно задействованы в рамках культа Разума. О каком храме речь и какое распространение имели эти песнопения и связанный с ними обряд, сказать трудно.

Душам двух мучеников

Возглас: Призыв!

Герои, и на темных берегах сохранившие ненависть к монархии и ужас перед рабскими оковами, ваши сердца еще в упоении от Свободы. Брут, Сцевола, Гораций и мудрец из Утики¹,

Поют вместе с вами.
Мы благодарны, и т. д.

Марату и Пеллетье

Мотив: Любовь в сердце француза
Ваша смерть во имя французов –
Это залог победы;
За нашими успехами – ваши тени,
Ведут нас по пути славы:
Во имя Фаржо² и Марата,
Франция в едином порыве спешит
отомстить за их убийство.

Свободе

Свобода, отомсти за своих детей,
Отдавших за тебя свои жизни;
Искупаемся же в крови тиранов
И сломим тиранию,
Во имя и т. д.

Свобода (поднимаясь)

Да, я отомщу за своих детей,
Отдавших за меня жизни;
Искупайтесь в крови тиранов,
Сломите тиранию!
Во имя Фаржо, Марата
Поспешите, Франция, поспешите
отомстить за их гибель!

¹ Имеется в виду Марк Порций Катон Старший, прозванный также Утическим по месту смерти. Вскоре после самоубийства стал символом республики и борьбы против императоров.

² Маркиз де Сен-Фаржо – титул Луи-Мишеля Лепелеттье. Обычно его вспоминали очень редко.

Национальный Те Деум,
или Апофеоз Марата и Пеллетье

Хор: Оставьте все и выходите, простые смертные, это торжество братства! Выходите, выходите и отдайте дань уважения душам мучеников Свободы!

(Тишина) Звучит музыка, подобная стонам жалобных теней.

Голос: Что за жалобные крики раздаются? Милые тени, успокойтесь! Смотрите и увидите слезы, омывающие ваш пепел: вы будете отомщены, положитесь на нас.

Хор: Оставьте все и выходите, простые смертные и т. д.

Под пение хора восемь санюлотов несут на плечах юную гражданку в образе Свободы и сажают ее на алтарь, где стоят бюсты Марата и Пеллетье. В то время как другие покрывают цветами урны с изображениями, Свобода поет.

Свобода, коронующая двух мучеников:

Память о вас будет вечно жить в сердцах истинных республиканцев; Свобода вам обязана своей властью и славой: примите же короны бессмертия, обретенного благодаря поддержке моего трона. Цена ваших добродетелей – место на небесах, куда вас призвали Боги и где вас ждут Геркулес и Брут.

Хор: Цена ваших добродетелей и т. д.

Голос: Священные тени! Французы будут поклоняться вам всегда, память о ваших деяниях никогда не сотрется. Герои, вы стали жертвами двух отвратительных монстров, вышедших из черной бездны. Вы были отомщены нашей глубокой скорбью.

Хор: Священные тени! и т. д.

Голос: Да, с вершины Олимпа, где, свободные от зависти, ваши души по-прежнему пылают любовью к Отечеству, вы с удовольствием видите, что тираны, отнявшие ваши жизни, теряют свое могущество, ваша кровь укрепила престол Свободы и свергла тиранию.

Хор: Священные тени! и т. д.

Главный хор: Споем же, споем, прославим мучеников Свободы! И их смерть послужит сохранению доброй памяти о них в сердцах потомков. Для нас – это цена победы, для них – залог бессмертия.

(Слова – гр. Делрье, музыка – гр. Жиру).

Гимн в честь Лепелетье и Марата

Опубликован в 1793 г. («на второй год Французской Республики, единой и неделимой») в «Евангелии республиканцев» – сборнике революционных гимнов и песен, которым был предпослан «доклад гражданина Фабра д'Эглантина относительно нового Календаря, введенного по постановлению Национального конвента». Поскольку гимн открывается первыми строками «Марсельезы» и целиком структурно ей соответствует, вероятно, что он мог пропеваться на ее мотив (хотя национальным гимном она стала только в 1795 г.)

Мотив: *Вперед, сыны Отчизны милой!*³

Первомученики Отчизны,
Немеркнувшие бичи тиранов,
Вы, чей лютый пыл
Купила кровь у палачей (*дважды*)
Не ждите воскурений и рыданий
От народа республиканцев;
Ваша участь – это ваша честь,
В оружие нашем – месть за вас.
Отмщение, граждане! довольно жертв,
Ударим (*дважды*) по нашим убийцам –
Священникам и королям.

Что до пустячного почета
Двоим бессмертным,
Когда на всем – их образ,
Им сердце каждое – алтарь? (*дважды*)
Укором служат нам они, что
От спин людей не отнят кнут,
Мы им обязаны Свободой,
И вновь их кровь о мести вопиет!
Отмщение, граждане; и т. д.⁴

³ «Allons enfants de la Patrie» – начальные строки «Марсельезы» (в пер. П. Антокольского).

⁴ В конце каждого куплета повторяются строки: «Отмщение, граждане! довольно жертв, ударим по нашим убийцам – священникам и королям» (см. выше).

К чему их царственным челам
Сверкать цветочными венцами,
Вместо празднеств и торжеств
Почтим их память мезтью (*дважды*)
Пожарище всех престолов,
На суд – три эшафота,
Головы Питтов и Кобургов⁵ –
Вот праздники, вот им венцы;
Отмщенье, граждане, и т. д.

(*живее*)
Обрушим же меч и пламя
На бесстыдных разбойников
Сотрем с лица земли бесславный строй
Презренных их клеветов (*дважды*).
От войны слишком долго народ страдал,
И как один человек, восстал
Чтобы воспрять, он должен сокрушить
Фальшивых земных господ,
Отмщенье, граждане, и т. д.

Не безумна ли ваша надежда,
Поверженные федералисты?
Ради мира во Франции
Чудовища! вы нас убиваете (*дважды*).
На судилище демократии
Ваши дни сочтены.
И ваши злодеяния скрепили
Единство республики.
Отмщенье, граждане, и т. д.

Вновь болотная гидра змеится,
Вкруг нас шипит;
Но монтаньяры ждать не будут,
Набросившись, ее они пожрут (*дважды*).
Они пожирают деспотов;

⁵ «Питты и Кобурги» – собирательный образ врагов Революции, созданный по именам лидеров антифранцузской коалиции – премьер-министра Великобритании Уильяма Питта Младшего и фельдмаршала Австрии Фридриха Саксен-Кобурга-Заальфельдского.

Сплотятся вскоре все народы,
И будет лишь один народ – друзей
И самовластных санкюлотов;
Отмщенье, граждане, и т. д.

Губители тройного рабства,
Вот плод ваших благодеяний;
Сии благодеяния – наследство,
Какого Рим не знал (*дважды*).
Гордец, не думай
Нам преподавать еще один урок;
У нас – свой Брут, и вот – Катон,
И в каждом – целый Рим,
Отмщенье, граждане, и т. д.

Немеркнувшими образами, навеки
Пребудьте перед нашими очами.
Злодейскими руками тщетно
Были мучимы сыны ваших дней, (*дважды*)
Славы, пронизавшей вашу жизнь,
Ничто вас не сможет лишить
Нет лучшего конца для человека,
Чем гибель за отчизну.
Отмщенье, граждане, и т. д.

Тени Марата

Гимн «Тени Марата» (с приложением более краткого гимна «Тени Лепелетье») – сочинение, подписанное именем «республиканца Варле, апостола Свободы». Ее автор, Жан-Франсуа Варле (1764–1837) изначально примыкал к якобинцам, после пытался организовать восстание против жирондистов, в 1793 г. стал одним из лидеров радикальной партии «бешеных», которая представляла интересы городской бедноты, а после этого – бонапартистом. Умер (утонул) в 1837 г. в Корбей-Эсоне. «Тени Марата» – одно из первых его сочинений, в котором он прославляет Марата и Лепелетье, участвуя в создании их легенды, и критикует своих врагов (Лафайета, Ролана, Бриссо и т. д.)

Марат, мы возносим тебе торжественную хвалу,
которая о мужестве твоём в нас всех поселит память.
Несметное число избавленных французов, благодарно
врага тиранов прославляют вновь и вновь.
Прославленный навеки муж! нарождавшаяся Свобода
обязана своими первыми победами твоему грозному окрику
С превозносимого людьми фальшивого героя
сорвал ты маску, открыв всем, кто он есть.
Объятый яростью, кичливый силой Лафайет,
чтоб отомстить, желал с тобой покончить.
Обманутые им, наши братья потворствовали плану
этого бесчеловечного чудовища, взявшего в осаду твой очаг.
Искали себе жертву острые кинжалы,
Но ты исчез внезапно, и не свершилось злодеянье.
В глубоком подполье, невозмутимый наблюдатель,
чья рука всегда отыскивала нить коварных заговоров,
ты неумолимо боролся с преступным двором,
изобличал его притворное усердие.
Одно твоё имя повергало в трепет придворных-трусов,
угодливых служителей мерзавца Капета,
опустившееся дворянство, вероломные генералы,
священники-убийцы, алчные финансисты,
пришедшие в отчаяние при виде обрушения трона
объединились меж собой, чтобы нас рассеять.
Они нас предали. Твоё карающее перо
в слабости подкрепляло сынов Республики.
О! Мы отражаем целый град ударов, но
объявим честно, кому обязаны мы этим –
тебе одному, Марат, чей свет явил
отвратительное логово тайных недругов.
Тебя в Сенат, наш друг, призвала добродетель,
куда ты принят был единогласно⁶.
Сколь поздно ты, столь строгий к преступлению,
взлетел на гору⁷, пик её украсив.
Там твой дух обрел новые силы
расстраивать интриги и распускать их сеть.

⁶ В 1792 г. Марат был избран депутатом от Парижа в Национальный конвент, где примкнул к более радикальной партии монтаньяров, которые противостояли жирондистам.

⁷ Игра слов: *montagne* – равно гора и отсылка и название партии монтаньяров.

Свободе верилось, что brave повстанцы
10 августа⁸ раздавили тиранов.
Но тщетна лестная надежда! аристократическую гидру
пригрели на груди Бриссо⁹ со кликой.
Их деланого рвения порывы напускные
распалляли твой нрав, искрометный Марат.
Призывами к порядку и миру, любовью к Отчизне,
ненавистью к крови, пред анархией ужасов
исполнены были речи этих фальшивых друзей закона,
горевших желанием возвыситься на руинах королей.
Скрывая, что стремятся к высшей власти
Они сказали, что ты, Марат, сам стремился к ней.
И вскоре на трибуне веским словом
разил ты мелких интриганов наповал,
заглушая их вопли, разоблачая обман,
швыряя план диктатуры их авторам обратно.
Успех не был долгим, омерзительно-гнусное чудовище
Повсюду распространило тончайший яд.
Под именем общественного блага лжецы-проныры
запутали самодержца¹⁰ с тем, кому ему доверять.
Государственная казна и пот граждан
в руках Ролана¹¹ стали средством власти.
Во всем друг народа ему противостоял
и планы его путал своими добродетелью и отвагой.
Но прежде чем Марат стал побеждать,
он был в опасности, сплетались сети лжи.
В департаментах бриссотинская орда
воспряла духом и против тебя ополчилась.

⁸ Имеется в виду восстание 10 августа 1792 г., приведшее к падению монархии.

⁹ Бриссо, Жак-Пьер (1754–1793) – представитель Парижа в Законодательном собрании периода конституционной монархии в 1791–1792 гг. Членов партии иногда называли бриссотинами, но чаще – жирондистами. Гильотинирован 31 октября 1793 г.

¹⁰ По-видимому, имеется в виду «суверенный» народ.

¹¹ Ролан де Ла Платьер, Жан-Мари (1792–1793) – министр внутренних дел в правительствах жирондистов (март-июнь 1792 г., август 1792 – январь 1793 гг.), постоянный объект нападок Марата. Вышел в отставку после казни короля, по требованию Робеспьера должен был предстать перед судом, но скрылся и покончил жизнь самоубийством.

Мы слышали, что в славном городе,
который взлелеял в своей колыбели Свободу,
оскорбляли, объявляли вне закона и требовали смерти
Марата, приносившего себя в жертву Отечеству.
Мятежные крики бриссотинских агентов
Предвозвещали заговор убийства.
О злодеянье, вероломство, гнусный план –
измыслить заговор, чтобы очернить тебя.
Бриссо, нетерпеливый утолить свой гнев,
над головой твоей карающий меч видел.
Твое почтение к закону – дивный нам пример,
Суд это понял, восхищаясь тобой и любуясь.
За тобой по пятам шел весь санкюлотский люд,
теснили тебя, окружали и бросались к тебе в объятия.
Завоеватели и короли со всем их величием
не стоили Марата, облеченного в бедность.
Он триумфатором вступил в августейший сенат,
один его вид обращал в бегство политиканов.
Свобода! Монтаньярство в твоём августейшем чреве
сегодня посреди честных людей – повсюду.
Отцы семейств, умелые ремесленники,
украсят твоё чело своими младыми детьми.
Вот твой ответ на лстивые дары
и почести от отступника-философа:
Друзья мои, сограждане! не сотворите себе кумира,
Республика отдаёт царский венец
теням героев, великодушным мученикам,
до последнего вздоха шедшим путем добродетели.
О высокие порывы и разящая истина,
сделайтесь примером для потомков!
Пусть внуки наши узнают, какая месть постигла
тех, кто хотел сокрушить невинного.
Лишь на мгновение он умолк от страха,
он не сидел без дела и трудился втайне.
Не смыкал ради нас очей и давал нам знаки.
чтобы нам избежать новых бедствий.
Узнав, что злокозненные интриганы
хотят бросить Париж в департаментах,
отягченные игом тиранической силы,
парижане, защищая свои права, спасают Республику.
Пришедшие на место королей, испорченные законодатели,
негодующим народом были преданы мечу.

Некоторые же, уйдя от справедливого возмездия,
далеко разнесли свое злоторное влияние.
Чрез их посредство разгорелся факел смуты,
воспламенивший души в Марселе и Бордо.
Кальвадос стал вражеской землей,
где голос Родины-Матери затих.
Здесь федерализм, вооружая граждан,
угасил свет народного единства.
Он вышел из стен Кайена – чудовище, тигрица,
что родилась от бесславной знати.
О граждане, от имени Корде вы содрогаетесь,
оно напоминает всем о последнем злодеянии.
Лукавая демоница, подколотная змея, она
замыслила вероломное убийство.
Корде хотела молвить пару слов с Маратом,
чтоб сообщить ему о страшном заговоре.
О трепет ужаса! она пускает в ход клинок и убивает
Марата, жившего в тени угрозы, на пути к могиле.
Да что я говорю! сей мученик Свободы
не может умереть, он живет в бессмертии.
Рядом с Брутом, Катонем, Сократом, Аристидом
займешь свое ты место, о, Марат-тираноубийца,
тобою возрожден, торжествующий народ
внесет тебя в храм, посвященный добродетели,
на камне, под которым упокоится твоя смертная оболочка,
запечатлеют память о тебе, дабы ты служил образцом:
предвидением верным этот подлинный пророк
пронзал грядущее до того, как ему быть,
его бойкое перо указало то
что ради независимости мы должны исполнить.
Он жизни скромной был и умер в бедности,
памятник ему воздвигло кровавое преступление.
Ценою добрых дел республиканец пылкий
обрел самодержавного народа почтение и любовь.

Тени Лепелетье

Прославленный не рождением, но собою самим,
Даже и в роскоши Пелетье был человеком.
Он первым желал умерить гордыню великих,
Замазать гербы и почтить таланты.

Стойкий законодатель, преследователь порока,
Он умягчил свободную страну справедливостью.
Свидетельством против Людовика¹², как добрый республиканец,
Он поддержал священные права самодержавного народа.
Когда судили деспота, неумолимый муж
Призвал смерть на голову виновного.
Гнусный прихвостень королей, пожелав пролить его кровь,
Наточил кинжал, пронзивший его грудь¹³,
Принесенный в жертву, Пелетье обрел воздаяние
В храме, возведенном ему в благодарность.
На его холодном памятнике французы написали
сказанное им на краю могилы.
«Мое сердце покойно, желание исполнено.
Я исполнил свой долг и умер за Отечество.
Счастье мне, что кончина моя послужила Свободе,
скрепив навсегда святую Свободу».

Написано респ. Варле, апостолом Свободы

Перевод с французского
А.И. Зыгмонта, Е.В. Шаповаловой

¹² Голос Лепелетье оказался решающим при вынесении смертного приговора Людовику XVI. Накануне казни, 20 января 1793 г., он был убит роялистом, членом Гвардейского корпуса Франции Филиппом Николя Мари де Пари в ресторане Пале-Рояль.

¹³ На самом деле Лепелетье был убит ударом сабли. Автор либо не знал об этом, либо выразился метафорически: «рыцарями кинжала» называли роялистов, стремившихся спасти короля.

Редактор *А.И. Зыгмонт*

Оформление обложки
В.О. Прусакова, М.Е. Заболотникова

Корректор *Т.В. Рютина*

Компьютерная верстка
Е.Б. Рагузина

Подписано в печать 28.06.2019.

Формат 60×90¹/₁₆

Усл. печ. л. 7,8. Уч.-изд. л. 8,1.

Тираж 1050 экз. Заказ № 499

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8(499) 973-42-06