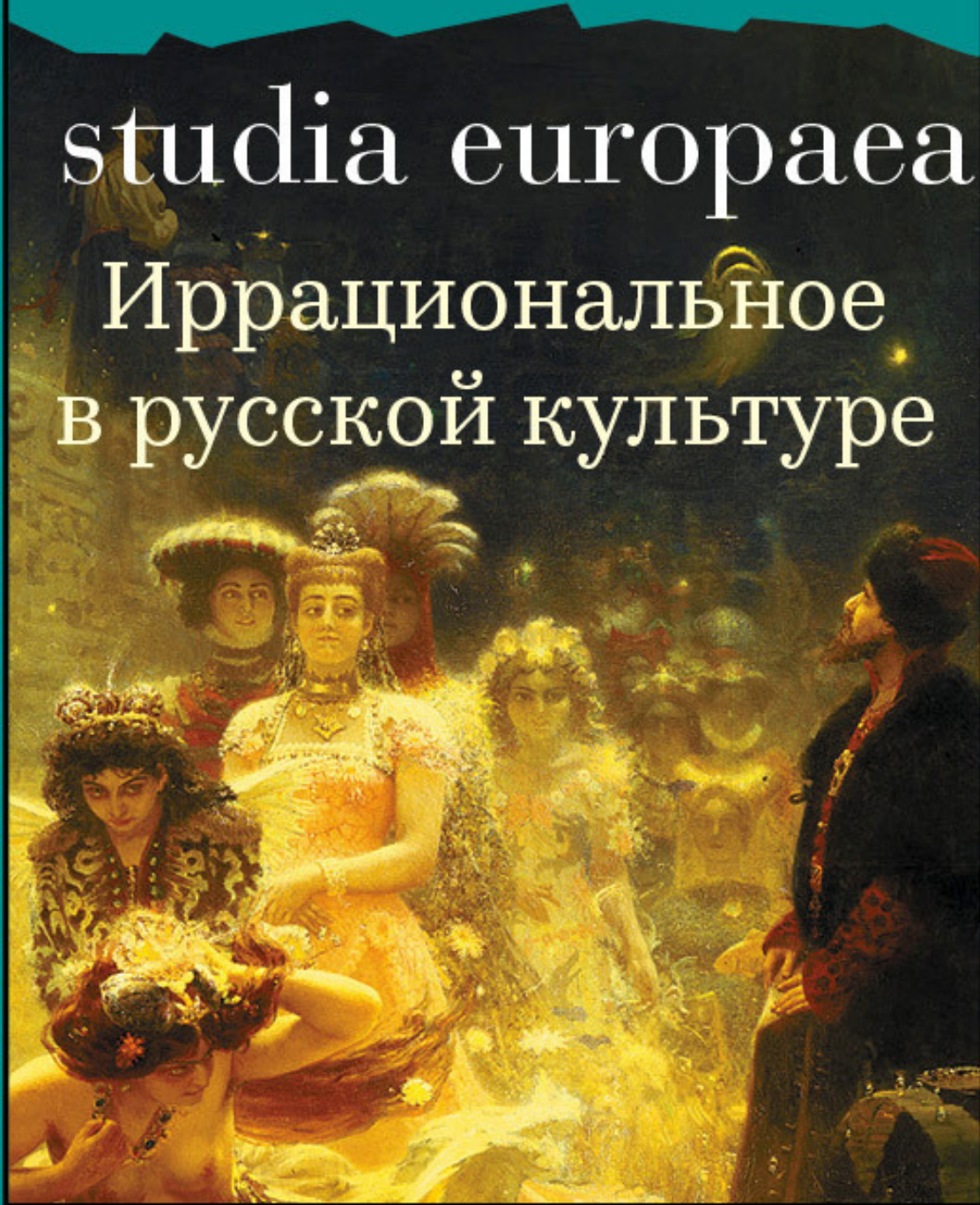


HISTORIA ROSSICA

studia europaеа

Иррациональное
в русской культуре



НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Studia Europaea

Коллектив авторов

**Иррациональное в русской
культуре. Сборник статей**

«НЛО»

УДК [930.85(091)(47+57)«18/19»]-021.432
ББК 60.028.13

Коллектив авторов

Иррациональное в русской культуре. Сборник статей / Коллектив авторов — «НЛО», — (Studia Europaea)

ISBN 978-5-4448-1374-4

Чудесные исцеления и пророчества, видения во сне и наяву, музыкальный восторг и вдохновение, безумие и жестокость — как запечатлелись в русской культуре XIX и XX веков феномены, которые принято относить к сфере иррационального? Как их воспринимали богословы, врачи, социологи, поэты, композиторы, критики, чиновники и психиатры? Стремясь ответить на эти вопросы, авторы сборника соотносят взгляды «изнутри», то есть голоса тех, кто переживал необычные состояния, со взглядами «извне» — реакциями церковных, государственных и научных авторитетов, полагавших необходимым если не регулировать, то хотя бы объяснять подобные явления. Российский опыт встречи с иррациональным рассматривается авторами сборника в общеевропейском контексте; подобный сравнительный анализ позволяет критически пересмотреть расхожее утверждение об особой предрасположенности русской культуры к мистицизму и неумопостигаемости.

УДК [930.85(091)(47+57)«18/19»]-021.432

ББК 60.028.13

ISBN 978-5-4448-1374-4

© Коллектив авторов
© НЛО

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В РУССКОЙ ИСТОРИИ	6
ЮРОДИВЫЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП: МАКС ВЕБЕР И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ БЕЗУМИЯ	16
О ВИДЕНИЯХ ВО СНЕ И НАЯВУ. ВИЗИОНЕРСТВО И ОТНОШЕНИЕ К НЕМУ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 30–60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА	29
«ЧУДОТВОРНЫЕ» СПОСОБНОСТИ «БРАТЦА» ИОАННА ЧУРИКОВА С РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 1894–1917)	44
Конец ознакомительного фрагмента.	46

Иррациональное в русской культуре. Сборник статей

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот сборник готовился к печати долго: конференция, в результате которой он возник, состоялась в Германском историческом институте в Москве в апреле 2011 года. Мы хотели бы поблагодарить всех, кто принял участие в этом мероприятии, за их заинтересованное интеллектуальное участие. Разумеется, мы прежде всего благодарны Германскому историческому институту за щедрую поддержку – финансовую и организационную, – позволившую провести конференцию. Особая благодарность Ингрид Ширле, которая взяла на себя организационную работу и по проведению конференции, и по подготовке этого сборника к публикации. Без нее ни конференция, ни книга не состоялись бы.

Мы также благодарны рецензентам, которые анонимно рецензировали и помогли улучшить статьи, публикуемые в сборнике; по очевидным причинам их нельзя назвать поименно, но их вклад в наше общее дело от этого ценится не меньше. Мы также хотели бы поблагодарить Николая Эдельмана, который перевел пять статей, и Кирилла Левинсона и Николая Ерофеева за тщательное редактирование текстов. И наконец, я благодарю всех авторов, которые с терпением и чувством юмора помогли довести этот проект до успешного завершения.

Юлия Маннхерц

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В РУССКОЙ ИСТОРИИ

Юлия Маннхерц

В 1893 году поэт-символист Валерий Брюсов, оценивая свой опыт пребывания в иррациональном состоянии сознания, записывал в дневнике: «Испытал я ощущение транса и ясновидения. Я человек до такой степени „рассудочный“, что эти немногие мгновения, вырывающие меня из жизни, мне дороги очень»¹. Брюсов был не единственным представителем русского общества эпохи *fin-de-siècle*, высоко ценившим подобные моменты бегства из царства рассудка и стремившимся освободиться от ограничений рационализма, лимитирующих, как ему казалось, творческое вдохновение, личный опыт и свободу самовыражения. Многие современники Брюсова обращались к медитациям и молитве, исследовали такие экстремальные состояния сознания, как гипноз, или надеялись на избавление от оков рассудочной логики с помощью преобразующей силы музыки. Им представлялось, что иррациональные состояния сознания повышают интенсивность личных переживаний и раскрывают перед человеком сущность бытия, в конечном счете становясь источником более глубоких и ценных знаний по сравнению со знаниями, полученными рациональным путем².

Разумеется, с иррациональными состояниями сознания сталкивались отнюдь не только Брюсов и его современники. Сны, видения, духовная эйфория, упоение музыкой, транс, безумие, экстатические состояния и другие разновидности нерационального посещали людей во всех странах мира и во все времена³. Однако в разных обстоятельствах этот опыт оценивался совершенно по-разному. Моменты, когда верующим удается выйти за пределы обыденного сознания – например, когда они находятся в трансе или их посещают видения, – ценятся весьма высоко (по крайней мере в некоторых случаях) в разных религиозных традициях. Более того, религиозный философ Луи Дюпре утверждал, что «мистицизм представляет собой ядро всякой религии»⁴. В любой религии можно найти подтверждения того, что иррациональным состояниям сознания придается особое значение. Так, в шаманизме известны странствия души, означающие, что «странник» был избран высшими силами, чтобы через него передать откровения о божественной истине тем, кто неспособен на такое путешествие⁵. Последователи дзен-буддизма недвусмысленно ставят перед собой цель выйти за пределы разума. Только после того, как сознание «избавится от обыденного аппарата сознательного мышления, из неосознаваемых глубин разума всплывут подсознательные элементы»⁶. Подобные практики позволяют адептам дзен-буддизма достичь состояния общности, в котором оказываются преодолены эмоциональные и когнитивные противоположности. Согласно мусульманской традиции, мистический опыт служил основой пророчеств Мухаммеда, которым предшествовал ряд видений. Более того, сложная система мистицизма была разработана в таком течении ислама, как суфизм⁷. Христианство тоже высоко ценило духовный опыт, выходящий за пределы рациональных объяснений. Особенно заметную роль мистицизм играл в средневековой христиан-

¹ Российская государственная библиотека. Ф. 368. Оп. 1. Д. 12. Л. 93.

² Mannherz J. Modern Occultism in Late Imperial Russia. DeKalb, 2012, 79–110.

³ Humphrey N. Introduction: Altered States // Social Research. Vol. 68. 2001, 585–587.

⁴ Dupré L. Mysticism // Encyclopedia of Religion. Detroit, 2005, 6343.

⁵ Lewis I.M. Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth, 1978.

⁶ Dupré L. Mysticism, 6345.

⁷ Goodman F.D. Visions // Encyclopedia of Religion. Detroit, 2005, 9613.

ской традиции. Например, согласно Фоме Аквинскому, видения – это чрезвычайно редкие мосты между человеком и духовным миром⁸.

Та роль, которую в религиозной сфере играл мистический опыт, в сфере искусства отводилась вдохновению. Дневниковые заметки Брюсова свидетельствуют, что состояния разума, представляющие собой отход от обыденного сознания, ценятся им в качестве плодотворных источников поэтического воображения. И потому едва ли удивительно, что и до, и после Брюсова различные художники описывали вдохновение как момент, когда поэт входит в «состояние трансцендентального экстаза и безумия». Процесс вдохновенного творчества сопровождается возникновением художественного материала из «источников, лежащих за пределами сознания»⁹. Такие древние поэты, как Овидий и Вергилий, полагали, что люди получают вдохновение от богов, в то время как авторы-романтики – Уильям Блейк, Сэмюэл Тейлор Кольридж, Перси Шелли и другие – считали источником вдохновения душу гения. По словам Джона Холландера, иррациональный туман служил для «романтического воображения дверью к высшей ясности»¹⁰. Но если для поэтов-романтиков источник вдохновения находился уже внутри творца, а не во внешнем мире, то «сама загадка творческого процесса от этого ничуть не упростилась»¹¹.

Иррациональных состояний сознания можно достичь при помощи таких умственных упражнений, как медитация или молитва. Однако как в религиозной, так и в творческой сфере и пророки, и художники не отказывались от употребления веществ, которые позволяли достичь измененных состояний сознания. Например, в различных формах шаманизма вхождение в транс обеспечивается употреблением в пищу некоторых растений, в то время как поэты эпохи романтизма и *fin-de-siècle* (включая Брюсова) в попытках стимулировать свои собственные творческие способности обращались к психоделикам¹².

Прибегая к помощи наркотиков в ходе творческого процесса, поэты-романтики, как и их преемники эпохи *fin-de-siècle* и креативные *enfants terribles* 1968 года, не только демонстрировали толерантное отношение к веществам, воздействующим на сознание. Речь шла еще и об участии в подрывных действиях, направленных против преобладавших в те дни ценностей¹³. В основе этих социально приемлемых принципов лежал рационализм, в эпоху Просвещения занявший центральное место в умах европейцев. В «Век разума» иррациональное стало неизменно восприниматься в качестве антитезы всего положительного, так как оно отрицало логику, порядок и симметрию. Вместо этого мыслители-просветители возлагали большие надежды на интеллектуальные способности человечества. Более того, в глазах Иммануила Канта сущность Просвещения как интеллектуального проекта заключалась в доверии человечества к возможностям критического мышления¹⁴. Ключевое место, которое занимал разум в понимании Просвещением своей собственной природы, придавало особую актуальность вопросам эпистемологии и, в частности, проблеме объективности. Соответственно, мыслители Просвещения питали подозрения и враждебность в отношении всего, что отдавало суевериями, предрассудками, мифами и чудесами, поскольку во всех таких случаях речь как будто бы шла о существовании явлений, не прошедших проверку силами разума. На протяжении

⁸ Ibid., 9617.

⁹ Preminger A., Brogan T.V.F. (Ed.). The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. Princeton, 1993, 609.

¹⁰ Hollander J. The Rhetoric of Consciousness // Social Research. Vol. 68. 2001, 600.

¹¹ The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetic, 610.

¹² Lewis I.M. Ecstatic Religion, 34; Grinspoon L. Doblin R. Psychedelics as Catalysts of Insight-Oriented Psychotherapy // Social Research. Vol. 68. 2001, 677–695.

¹³ О контркультурной роли наркотиков см., например: Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, 1996; Withington P. Introduction: Cultures of Intoxication // Past and Present. Supplement No. 9. 2014, 9–33.

¹⁴ Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung // Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784, 481–494.

современной эпохи вера в рационализм превратилась в самую основу европейской культуры¹⁵. Именно в рамках этого мировоззрения были предприняты попытки логического осмысления природных процессов, а научные и технические достижения, представлявшие собой плоды этого подхода, чувствовались в качестве проявлений всеобщего «прогресса».

Свойственное Просвещению отрицание всего, что не поддавалось рациональному обоснованию, дало нам четкую концепцию иррационального, но в то же время подорвало нашу способность вести о нем разговор. С точки зрения средневековых мистиков, явления Христа визионерам могли представлять собой особое событие, выходящее за рамки повседневного восприятия и потому заслуживающее высокой оценки; тем не менее такие феномены, несмотря на их исключительность, одновременно были частью обыденного земного существования. Одним словом, видения считались вполне реальными, и если они и вызывали сомнения, то лишь в отношении того, имели ли они божественное или дьявольское происхождение. Описание таких событий на языке, подчеркивающим их несоответствие законам природы в качестве вещей иррациональных или абнормальных, показалось бы средневековому визионеру бессмысленным. Однако вместе с могучим наследием Просвещения, «покончившего со средневековым мировоззрением и возвестившего о становлении нашего современного западного мира»¹⁶, мы получили и язык, в котором проводится четкое различие между рациональным сознанием и состояниями разума, относящимися к иной, иррациональной и потенциально недостоверной сфере¹⁷.

Таким образом, Просвещение позволило классифицировать в отдельные рубрики такие виды человеческого опыта, как видения, сны, экстатические состояния и безумие, но в то же время лишило способности вести о них нейтральный разговор. Такие эпитеты, как «абнормальный» и «иррациональный», которыми мы пользуемся для описания подобных переживаний, зачастую несут в себе негативные коннотации – такие, как «нерепрезентативный», «аномальный», «странный», «причудливый», «неестественный», «безосновательный», «бессмысленный», «абсурдный» и даже «смехотворный» и «вздорный». Отсутствие нейтрального языка для обсуждения иррациональных явлений весьма показательно, поскольку оно свидетельствует о том, каких успехов достиг дискурс Просвещения в маргинализации опыта, не соответствовавшего его рациональным ценностям.

Рациональное сознание подразумевает взаимное понимание, а поведение, определяемое рациональными рассуждениями, должно быть постижимым. В своем идеальном виде рациональная мысль и рациональные поступки могут даже быть предсказуемыми. Эта предсказуемость также подразумевает, что рациональные явления могут быть воспроизведены, то есть любое повторение логических рассуждений на данную тему приведет нас к одному и тому же результату, к одной и той же истине. Таким образом, предполагается, что итоги логических рассуждений носят всеобщий характер. Совсем по-иному обстоит дело в случае альтернативных форм сознания. Видения, сны и моменты вдохновения непредсказуемы даже при идентичности средств, которыми они вызываются. Более того, те, кому довелось испытать иррациональные состояния сознания, сталкиваются с большими проблемами при попытках объяснить другим, что они пережили, или выразить посетившие их озарения в словах. Эти переживания были и остаются сугубо субъективными.

О влиятельности оценки внерациональных состояний, данной Просвещением, можно судить по тому факту, что просвещенческий рациональный скептицизм был распространен и

¹⁵ Литература, посвященная этому процессу, разумеется, чрезвычайно обширна. В качестве одной из влиятельных работ на эту тему можно назвать: Вебер М. Наука как призвание и профессия // Он же. Избранные произведения. М., 1990, 712–737.

¹⁶ Bristow W. Enlightenment // Zalta E.N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition) // <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/enlightenment>, 07.03.2012.

¹⁷ О связи между Просвещением и техническими инновациями см., например: Berman M. All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity. New York, 1988, 37–86.

на сферу религии, то есть на ту сферу, в которой всегда особо ценились визионерские переживания. И хотя верно то, что мистицизм всегда находился в двусмысленной позиции по отношению к ортодоксальной религии, начиная с эпохи Просвещения богословы стали проявлять все большее недоверие по отношению к якобы чудесным явлениям¹⁸. Об этом, например, свидетельствовало все более скептическое отношение духовенства к чудесам и «суевериям», разделившимся простыми верующими¹⁹. Впрочем, не только священнослужителям, но и многим из их прихожан тоже становилось все труднее принимать на веру явно иррациональные моменты в религиозных сюжетах. Как показал Сергей Штырков, жизнеописания Ксении Петербургской, составлявшиеся духовенством и мирянами в XIX–XXI веках, все сильнее рационализировались по мере того, как их аудитории становилось труднее оценивать по достоинству поведение, казавшееся на первый взгляд безумием²⁰.

Подобно верующим, поэты-романтики, художники эпохи *fin-de-siècle* и представители радикальной контркультуры середины XX века тоже усвоили просвещенное мировоззрение. Несмотря на их сознательные попытки порвать с ценностями Просвещения путем обращения к иррациональному опыту, они – в противоположность средневековым мистикам – тоже жили и творили в рамках бинарной парадигмы, противопоставлявшей обыденное рациональное сознание исключительным случаям иррационального вдохновения и эмоциональных озарений.

Подобную ситуацию можно наблюдать и в других сферах, где мыслители воздавали должное формам сознания, отличающимся от обыденной рассудочности. Например, психоаналитики описывали нерациональные состояния сознания как имеющие особое значение для психической жизни, и в некоторых отношениях им удалось разрушить, казалось бы, непреодолимый барьер между рациональным и иррациональным, так усердно возводимый Просвещением. Согласно Зигмунду Фрейду, мнимо рациональное сознание и его иррациональная бессознательная сторона неразрывно связаны друг с другом. Более того, по его мнению, поведение сознания невозможно понять и тем более изменить, не учитывая мощного влияния его бессознательной стороны. И все же, несмотря на большой интерес Фрейда к снам и воображению, психоанализ как дисциплина продолжал придерживаться позиции принципиального различия между сознательным и бессознательным состоянием разума²¹.

Бинарная оппозиция «рациональное мышление – аномальные состояния сознания» стала характерной чертой европейского подхода к человеческой душе. Как указывает Винсент Крапанцано, противопоставление рационального и иррационального – лишь одна из большого списка пар противоположностей, таких как тело и разум, мысль и чувство, внутреннее и внешнее, рассуждение и воображение, выразимое и невыразимое, сознательное и бессознательное. Такой подход к человеческому сознанию ни в коем случае не самоочевиден, что видно на примере других культур, не знающих подобных бинарных структур. Например, в индуизме известны три состояния сознания, а в языке амазонских индейцев паринтинтин существует особая модальность для описания реальности, являющейся во снах²².

Таким образом, Просвещение отнюдь не положило конец интересу европейских наблюдателей к иррациональным состояниям сознания, но оно принципиально изменило отношение к этим состояниям. При осмыслении иррационального опыта приходится либо строго противопоставлять его рациональным переживаниям, либо лишать иррациональность ее иррацио-

¹⁸ Сомнения в отношении мистического опыта и якобы божественных откровений начали посещать богословов еще до Просвещения. Медиевисты возводят истоки этих сомнений к XIII веку, когда зародилось скептическое отношение к чудесам и претензиям на святость.

¹⁹ Smith S.A. The Religion of Fools? Introduction // Past and Present. Vol. 199. 2008, 7–55.

²⁰ Styrkov S. The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia of Petersburg in Hagiography and Hymnography // Holy Foolishness in Russia: New Perspectives. Bloomington, 2011, 281–304.

²¹ См., например: Фрейд З. Толкование сновидений. М., 1913.

²² Crapanzano V. The Etiquette of Consciousness // Social Research. Vol. 68. 2001, 632, 636–637.

нальных черт и тем самым включать ее в число механистических, а следовательно, объяснимых явлений природы. Пример последнего подхода дают неврологи, в отличие от романтиков и психоаналитиков избегающие отсылки к мистике и подсознанию. Эти исследователи указывают на физиологические процессы, происходящие в организме ясновидящих, сновидцев и прорицателей. Например, они отмечают, что во время транса у людей обычно расширяются зрачки, мышцы сводит судорогой, дыхание становится неглубоким, а мозг вырабатывает бета-эндорфины – болеутоляющие вещества, вызывающие расслабление и чувство блаженства²³. Такое неврологическое понимание «иррациональных переживаний», доведенное до логического конца, предполагает, что подобные переживания – всего лишь физиологические процессы, оказывающие влияние на обычную работу мозга.

Таким образом, вопросы о рациональном и иррациональном занимали мистиков, поэтов, философов, теологов, неврологов и психоаналитиков от Древней Индии и Древней Греции до средневековой Италии, Кенигсберга в начале Нового времени, литературных салонов XIX века, Вены эпохи *fin-de-siècle* и современных исследовательских лабораторий. Соответственно, иррациональное – или, точнее, то, как оно понималось, интерпретировалось и оценивалось, – является предметом, способным пролить свет на различные общества и исторические эпохи. Однако настоящая книга имеет несколько более скромную цель. Авторы статей, собранных под ее обложкой, изучают, каким образом иррациональные переживания оценивались в России XIX–XXI веков теологами, социологами, поэтами, композиторами, музыкальными критиками, должностными лицами и психиатрами. Мы исключили из рассмотрения иррациональные состояния сознания, вызываемые наркотиками и другими психотропными веществами. Алкоголь и наркотики имеют свою собственную историю, которую мы не собираемся здесь повторять²⁴. Так или иначе, более существенно то, что изучение необычных состояний сознания, которые не вызываются внешними субстанциями, позволяет нам более ярко высветить непростые взаимоотношения между рациональным и иррациональным. Именно об этом и идет речь, потому что анализируемые нами иррациональные состояния сознания невозможно свести к влиянию химических веществ.

Разговор о непростых взаимоотношениях между рациональным и иррациональным нередко сворачивает на тему сумасшествия. Мы всегда можем объяснить для себя непостижимое поведение, объявив его безумным. Авторы этой книги, принадлежащие к следующему после Мишеля Фуко поколению, прекрасно понимают, что безумие – тоже культурный конструкт, имеющий свою собственную историю. То, что воспринималось как безумное поведение в конкретное время и в конкретном месте, в другом контексте может быть оценено совершенно иным образом²⁵. Однако обращение к термину «безумие» в некоторых случаях можно истолковывать и как нежелание вникать в определенный феномен, который вместо этого объявляется недостойным дальнейшего анализа. Авторы статей, вошедших в настоящую книгу, не прибегают к понятию «безумие» в качестве элементарного объяснения, а пытаются пролить свет на те ситуации, в которых оно применялось. Так, Сергей Штырков рассматривает эпистемологические проблемы, связанные с использованием слов «рациональное», «иррациональное» и «безумное», в то время как Мария Майофис показывает, как изменялся смысл понятия «безумие» в начале XIX века.

²³ Goodman F.D. Visions, 9613.

²⁴ См., например: Withington P. Introduction: Cultures of Intoxication; Herlihy P. The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia. Oxford., 2002.

²⁵ Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt, 1993. Исторический анализ примеров, показывающих, как изменялся смысл понятия «безумие», см., например, в: Harris R. Murders and Madness: Medicine, Law, and Society in the fin de siècle. Oxford., 1989; Micale M.S. Approaching Hysteria: Disease and Its Interpretations. Princeton, 1995; Owen A. The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England. London, 1989; Brintlinger A., Vinitsky I. (Ed.). Madness and the Mad in Russian Culture. Toronto, 2007.

Авторы, чьи статьи собраны в настоящей книге, подчеркнуто избегают утверждений о том, что русские особенно склонны к иррациональным переживаниям. Как было показано выше, иррациональные явления ни в коем случае не ограничиваются какими-либо географическими или культурными рамками. Тем не менее русским чаще, чем другим народам, приходилось сталкиваться с заявлениями об иррациональности их культуры. Источники подобных заявлений находились и внутри, и вне России. Идея иррациональности русской души обосновывалась в различных контекстах знаменитыми словами Ф. Тютчева «умом Россию не понять»²⁶. В зависимости от контекста, в котором эта строка цитируется, она может пониматься и как комплимент, и как оскорбление. В число авторов, понимавших заявление о русской иррациональности в отрицательном ключе, входил теолог и историк Георгий Флоровский, в 1962 году сетовавший: «Стало обычным делом подчеркивать иррациональную сторону русского менталитета и его хроническую бесформенность», – чтобы тут же решительно заявить: «Существует достаточно фактов, указывающих на противоположное»²⁷. Как показывает Флоровский на примере древнерусской культуры, утверждение о русской иррациональности не подтверждается беспристрастным анализом средневековой истории страны и скорее является составной частью идеологической аргументации, использующей одностороннюю картину русской культуры для оправдания радикальных реформ, осуществленных Петром I в конце XVII – начале XVIII века.

Заявления об иррациональности России обычно сопровождаются противопоставлением русской культуры определенному представлению о западноевропейской цивилизации, согласно которому в ее основе лежат логические принципы: римское право в качестве источника власти, католическая схоластика и протестантский прагматизм в качестве мировоззренческой основы, рациональный капитализм в качестве источника финансирования и здравомыслящие парламенты в качестве механизма управления²⁸. Более того, Елена Намли описывает такую точку зрения как «русский консенсус» по отношению к рациональному Западу²⁹. Так же как и соответствующий образ иррациональной России, представление о рациональном Западе не подтверждается сбалансированной оценкой западных реалий. Тем не менее противопоставление двух этих географических понятий использовалось в качестве мощного риторического приема, несмотря на его неспособность проникнуть вглубь западной или русской реальности.

В историческом плане зарождение идеи о русской иррациональности можно с высокой точностью датировать началом XIX века. Борис Гройс убедительно показывает, что это представление сформировалось вскоре после Наполеоновских войн, когда весьма высокую актуальность приобрел вопрос о своеобразии русской культуры³⁰. Разумеется, аналогичные проблемы, касающиеся культурной специфики, одновременно вышли на передний план и в других европейских обществах, и то, как современники решали эти проблемы, представляет собой одну из сторон хорошо известной истории национализма в XIX веке³¹. В контексте философии русские мыслители, изучавшие вопрос национальной оригинальности, столкнулись с загвоздкой. С одной стороны, сами они были воспитаны в традициях Просвещения с его верой в суще-

²⁶ Название «Россию не понять», в частности, носят книги, принадлежащие перу В. Апанасенко (М., 2007), Э.А. Позднякова (М., 2008) и анонимного автора (М., 2014). Впрочем, эти слова популярны не только среди русских авторов. См., например, книги под названием *Mit dem Verstand ist Russland nicht zu fassen*, вышедшие в Германии: под редакцией G. Schramm (Rosenheim, 1989) и под редакцией B. Kauffmann (Berlin, 2012).

²⁷ Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // The Slavic Review. Vol. 21. 1962, 12–13.

²⁸ Cherepanova R. Discourse on a Russian „Sonderweg“: European models in Russian disguise // Studies in East European Thought. Vol. 62. 2010, 318–321.

²⁹ Namli E. Kamp med förnuftet: Rysk kritik av västerländsk rationalism. Skellefteå, 2009, 14–16.

³⁰ Groys B. Russia and the West: The Quest for Russian National Identity // Studies in Soviet Thought. Vol. 43. 1992, 185–198.

³¹ См. такие классические работы о национализме, как, например: Hobsbawm E., Ranger T. (Ed.). The Invention of Tradition. Cambridge, 1984; Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983; Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, 1983.

ствование всеобщих законов, но с другой стороны, они испытывали на себе влияние романтизма и задались целью выявить оригинальный русский образ мысли. Согласно Гройсу, они решили эту проблему, сперва постулировав, что русская культура совершенно самостоятельна и существует вне рамок западной традиции, а затем, исходя из мнимой внеисторичности русской жизни, делали вывод о «замкнутом, необъективизированном, неформализованном характере русской культуры»³². В глазах этих мыслителей XIX века русская культура – в отличие от мнимо рационального и холодного Запада – была наделена органической витальностью и потому имела уникальную возможность оценить всю полноту человеческих переживаний. Эти переживания также включали в себя духовный компонент, вопросы нравственности и внутреннее стремление к избавлению от внешних ограничений, включая и мыслительные структуры. Согласно этой точке зрения, русская культура была способна выйти за ограничения, свойственные западной мысли, и открыть новые универсальные истины, распространяющиеся на все человечество.

Склонность русских мыслителей считать рациональное мышление препятствием на пути к свободе неслучайна. Западноевропейское Просвещение можно упрощенно понимать как освободительное движение, направленное против старого режима и бросавшее вызов традиционной власти. Просвещенческая мысль в конечном счете обеспечила интеллектуальное обоснование для прав человека и внесла свой вклад во Французскую революцию. Напротив, в Российской империи просвещенная философия – по крайней мере отчасти – была взята на вооружение самодержавной властью. Мыслители XIX века, защищая иррациональные свойства русской жизни и помещая ее в рамки допетровской «народной» культуры и православного христианства, тем самым подчеркивали свою антиавторитарную, демократическую направленность. Таким образом, отрицательная или положительная оценка иррациональности использовалась еще и для заявления своей позиции по отношению к прошлому, настоящему и будущему России.

Представление об особом, всеохватном характере русской мысли, преодолевающей границы чисто рациональной традиции, вдохновляло многих мыслителей. Русские авторы от П.Я. Чаадаева до И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, М.М. Бахтина и Л.И. Шестова подчеркивали тот особый вклад, который могла внести в более полное понимание жизни философия, не ограниченная структурами рациональной логики³³. Более того, считалось, что такая философия в конечном счете преодолеет антагонизм между личным и общественным, между различными типами познания и между Востоком и Западом. В настоящей книге разбираются некоторые образцы этой традиции. Статья Ирины Пярт посвящена представлениям Павла Флоренского о человеческой душе как о месте, где видимый мир встречается с невидимым, а Ребекка Митчелл показывает, как русские композиторы, подчеркивая иррациональные свойства русской музыки в эпоху Первой мировой войны, противопоставляли теургическую мощь русских музыкальных произведений мнимому безжизненному рационализму немецкого искусства.

Несмотря на идеологическую заряженность термина «иррациональное», мы пользуемся им здесь по той причине, что он играет роль всеобъемлющего понятия, позволяющего нам изучать историю религии в институциональном или в социальном смысле и свести воедино такие темы, как мистические переживания, творческое вдохновение и психологические теории. Хотя необычные состояния сознания наблюдаются в различных контекстах, всем им присущ ряд важных общих черт. Во-первых, они представляют собой ситуации, когда люди, переживающие их, как будто бы оказываются не в состоянии выразить их при помощи языка. Для описа-

³² *Groys B. Russia and the West*, 189.

³³ См., например: *Ibid.*; *Namli E. Kamp med förnuftet*; *Kornblatt J.D. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Ithaca; London, 2009; *Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*. Oxford., 1980.

ния иррациональных состояний сознания, в противоположность обыденному сознанию, невозможно подобрать точные слова³⁴. Эта невыразимость усугубляется и тем, что альтернативные состояния сознания воспринимаются как события чрезвычайно ценные в личном плане, но в то же время имеющие смысл, важный для общества в целом. Соответственно, подобные глубоко личные переживания в то же время являются интересубъективными. Например, видение может раскрыть человеку нечто важное для его личного духовного развития, но в силу того, что оно не может быть вызвано сознательно, ему присуща автономность, наделяющая его качествами пророчества и универсальным смыслом. В свою очередь, интенсивное эстетическое переживание порой позволяет наблюдателю оценить красоту там, где оказывается бессилён разум.

Изучение снов, видений, случаев чудесных исцелений, музыкального экстаза, безумия, транса, жестокостей и лишений военного времени позволяет нам увязать взгляд изнутри, то есть голоса тех, кто переживал эти состояния, со взглядом снаружи, то есть с позиции церкви, государства и ученых авторитетов, чувствующих необходимость если не контролировать, то хотя бы объяснять подобные ситуации. Взаимодействие опыта и дискурса показательно с точки зрения взаимозависимости между идеями и жизненными реалиями. Но оно же показательно и в плане взаимодействия между людьми и властями, а также в плане личных стремлений.

Частный и личный аспекты иррационального опыта связывают эту книгу с историей эмоций – новой расцветающей областью исторической науки³⁵. Историки в последнее время начали задаваться вопросом о том, в какой степени эмоции являются исторически обусловленными, а если это так, то каким образом выявить их специфичность для того или иного времени. Общим между этими проблемами и изучением иррационального служит методологическое затруднение, возникающее при попытках облечь в слова личный опыт. Некоторые историки даже утверждают, что эмоции ощущаются лишь тогда, когда есть язык для их описания³⁶. Другие исследователи вместо языка ставят во главу угла социальное взаимодействие как фактор, от которого зависит восприятие эмоций, но и они подчеркивают значение социальных условий для переживания конкретных чувств³⁷. Иррациональное, противостоящее разуму, а соответственно и рациональному описанию, напоминает нам о том, что связь между языком и чувством намного более сомнительна. Если при помощи языка возможно лишь приближение к иррациональным состояниям, то, может быть, предполагаемые причинно-следственные отношения между языком и чувством тоже нуждаются в переосмыслении.

Значительная часть данной книги посвящена неоднозначным отношениям между религиозной верой и иррациональным опытом. В первой главе Сергей Штырков анализирует взаимоотношения между рациональным и иррациональным. Применяя социологический подход Макса Вебера к поведению юродивых и к посвященным им теологическим трактатам, он показывает возможность сосуществования двух противоположных форм рациональности, хотя при этом необходимо, чтобы одна из них отвергала другую в качестве иррациональной. Штырков делает отсюда вывод о том, что только рациональный подход позволяет сконструировать ирра-

³⁴ Hollander J. The Rhetoric, 608.

³⁵ См., например: Rosenwein B. Worrying about Emotions in History // American Historical Review. Vol. 107. 2002, 821–845; Stearns P.N., Stearns C.Z. Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards // American Historical Review. Vol. 90. 1985, 813–836; Плампер Я., Эли М., Шахадат Ш. (Ред.). Российская империя чувств: Подходы к культурной истории эмоций. М., 2010; Steinberg M.D., Sobol V. (Ed.). Interpreting Emotions in Russia and Eastern Europe. DeKalb, 2011; Plamper J. The History of Emotions: An Introduction. Oxford., 2015.

³⁶ См., например: Stearns P.N., Stearns C.Z. Emotionology; Plamper J. Fear: Soldiers and Emotion in Early Twentieth-Century Russian Military Psychology // Slavic Review. Vol. 68. 2009, 259–283. Авторы, придерживающиеся этой точки зрения, не замечают разницы между переживанием эмоции и ее доступностью для историка. Хотя историки, безусловно, имеют доступ только к тем эмоциям, которые получили выражение, не очень понятно, на каких основаниях переживание эмоций ставится в зависимость от распространенности конкретного дискурса. Более того, Стернзы упрекают историков за то, что те не различают мысли об эмоциях и переживание этих эмоций, однако сами они затем, по сути, поступают так же, когда утверждают, что люди в состоянии пережить те или иные эмоции, лишь думая о них.

³⁷ Rosenwein B. Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca, 2006.

циональное, и потому настоящие юродивые – которые в конце концов отказывались от человеческой рациональности ради божественной истины – ни в коем случае не могут признать себя полоумными.

В главах 2 и 3 Ирина Пярт и Пейдж Херлингер обращаются к живой религии и прослеживают неоднозначные отношения между мистическим опытом и организованной религией, анализируя автобиографические, теологические и медицинские оценки видений и чудес. Пярт изучает видения, с 1855 года посещавшие 20-летнего неграмотного солдата Ануфрия Крайнева, во время которых он получал подробные наставления от доселе неизвестного святого. Пярт указывает, что церковные власти в ответ на видения Крайнева пытались провести различие между божественным и демоническим, используя подход, сходный с католической традицией распознавания духов, несмотря на отсутствие однозначного дискурса по этому вопросу в православной теологии. Из этого Пярт выводит, что такой подход делал возможным частичную рационализацию видений.

Херлингер ставит в центр своего исследования фигуру проповедника-мирянина и целителя Ивана Чурикова (1861–1933), критиковавшего общество начала XX века вообще и медицину в частности за то, что те ставили «видимое выше невидимого, материальное выше духовного», то есть рациональное выше того, что недоступно человеческому пониманию. Однако, как показывает Херлингер, Чуриков столкнулся с более жестким противодействием со стороны православного духовенства. Если врачи, осматривавшие бывших пациентов Чурикова, проявляли больше склонности к признанию чудесных исцелений, то церковь отрицала его чудеса как события фантастические и иррациональные.

Мария Майофис рассматривает взаимоотношения между иррациональным и политикой, анализируя случай мнимого безумия поэта Александра Квашнина-Самарина, которого Третье отделение объявило сумасшедшим после издания им в 1837 году стихотворной политической сатиры. Поэт до 1850-х годов пребывал под полицейским надзором, и его дело дает представление о том, как изменялось определение безумия в медицинской практике, но в то же время демонстрирует, как нетрадиционное поведение Квашнина-Самарина объяснялось на бытовом уровне его родственниками и знакомыми. Впрочем, больше всего на жизнь Квашнина-Самарина повлияло то, что категория «безумия» была взята на вооружение и государством. Как показывает Майофис в главе 4, должностные лица старались не применять эту категорию повсеместно, хотя ее множественные варианты истолкования позволяли им использовать ее в самых разных ситуациях.

В главе 5 Сабина Майер Цур раскрывает тему иррационального и психологической науки, исследуя, как первые психоаналитики объясняли гениальность Ф.М. Достоевского. Поразительная способность Достоевского описывать психически нездоровых персонажей интриговала русских психоаналитиков Татьяну Розенталь и Николая Осипова задолго до появления в 1928 году знаменитого эссе Зигмунда Фрейда о русском писателе. По их мнению, эпилепсия Достоевского служила важнейшим источником творческих способностей писателя. В частности, Осипов полагал, что его творческие достижения и эмоциональные озарения были возможны благодаря иррациональному поведению, вызванному психическими страданиями и лишь частично поддающимся логическому объяснению.

Ребекка Митчелл и Полина Барскова обращаются к музыке и поэзии, предлагая – в качестве альтернативы внешнему взгляду на иррациональное, конструируемому точками зрения духовенства, государственной власти, врачей и растерянных родственников, – обратиться к внутреннему опыту тех, кому случалось переживать иррациональные состояния сознания. Темой исследования Митчелл служат ожидания композиторов и музыкальных критиков в России начала XX века, питавших надежду на то, что музыка благодаря присущей ей уникальной иррациональной и эмоциональной силе породит новую разновидность человеческого сознания и тем самым погасит конфликты, раздиравшие предреволюционное российское общество.

Полина Барскова, рассматривая ужасы Ленинградской блокады, изучает, каким образом жители блокадного города пытались осмыслить свой опыт. Как показывает Барскова, люди той эпохи остро осознавали неприспособленность обычного языка для описания семантической и эстетической невыразимости того, что им пришлось пережить, но они находили некоторое утешение в традициях таких иррациональных способов самовыражения, как волшебные сказки или сюрреалистическая литература и искусство. Эти жанры, в которых реальное сосуществует рядом с невозможным, помогали людям в их попытках хотя бы отчасти сохранить психологическое, эмоциональное и эстетическое осознание происходящего. Однако после 1945 года подобная близость прозы военного времени с иррациональным была вычеркнута из воспоминаний, публиковавшихся в официальной советской печати. Целью советской культуры, в конце концов, было обеспечить «рост сознательности, а не ее распад». Если иррациональное и упоминалось в мемуарах, то лишь в качестве признаков сумасшествия, поразившего не рассказчика, а только тех, кто в итоге не сумел выжить.

В заключительной главе Екатерина Ходжаева показывает, что понимание иррационального необязательно должно быть интеллектуально последовательным, нормативным или абстрактным – оно может носить и чисто прагматический характер. Анализируя различные формы взаимодействия и наблюдений казанской полиции за людьми, которые, по утверждению медиков или самих полицейских, страдали психологическими проблемами, Ходжаева демонстрирует примеры работы бытовой психологии. Процедуры последней по большей части оказываются основаны на импровизации, порой незаконной. Таким образом Ходжаева раскрывает смысл иррациональности и безумия в повседневном окружении, в котором иррациональное перестает служить источником творческого вдохновения, визионерства и утешения. Напротив, иррациональное еще больше ослабляет и без того непрочное устоявшееся повседневной жизни в глазах современников. В данном случае существование иррационального увеличивает чувство неуверенности у тех, кому приходится противостоять ему и для кого иррациональное поведение является одним из аспектов повседневной жизни, ставшей удручающе нестабильной.

Перевод Николая Эдельмана

ЮРОДИВЫЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП: МАКС ВЕБЕР И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ БЕЗУМИЯ

Сергей Штырков

*не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума
вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и
совершенная (Рим. 12:2).*

*Любая «иррациональность» является таковой не по своей
сути, а лишь с определенной «рациональной» точки зрения. Так, для
нерелигиозного человека «иррационален» религиозный образ жизни, для
гедониста – аскетический, даже если по своей предельной ценности тот
или иной образ жизни является «рационализацией»³⁸.*

Пожалуй, самым известным высказыванием, характеризующим христианский подвиг юродства, является строка из тропаря святой Ксении Блаженной – «безумием мнимым безумие мира обличивши». Ее охотно используют в качестве эпиграфа для сочинений о святой и во введениях к ее житию. Это речение настолько колоритно и афористично, что может даже без каких-либо ухищрений избираться как названия книг³⁹, причем посвященных не только собственно Ксении Блаженной, но и целому новому классу святых – блаженным старицам⁴⁰. Действительно, когда речь идет о подвиге юродства, основная, а зачастую единственная ассоциация, которая возникает как у человека церковного, так и у мирского, это безумие, сумасшествие, психическая патология. Но патология мнимая. В основном семантическом поле этого слова, даже употребляемого в повседневной речи, доминирует идея притворства, имитации и порою пародии. Юродивый изображает человека, нарушающего как принятые нормы поведения (в классическом варианте этого образа, много раз описанном в агиографической литературе и зафиксированном в качестве идеального типа в работах С.А. Иванова)⁴¹. Но, кроме того, он (или она) не просто скандализует публику, но и поступает глупо, иррационально или по крайней мере странно. При этом уверенность в том, что оценивать эти поступки мы должны, зная, что они совершены мнимым безумцем, заставляет нас искать в поведении предполагаемого святого скрытую мудрость мотивов и благодатность последствий. Другими словами, любой, кто признает в юродивом не просто мошенника, должен увидеть в его действии некую высшую рациональность, отрицающую и превосходящую рациональность повседневную, «мудрость века сего», которая является одним из главных объектов для осмеяния юродивого. Именно логике социального воображения, подозревающего в юродивом мудреца, и посвящена эта статья.

Новозаветное понятие «мудрости века сего» (I Кор. 2:6) или «мира сего», которое, по словам апостола Павла, обращено Богом в безумие, обычно приводят в качестве библейского основания для подвига юродства Христа ради. Однако этот концепт не обладает раз и навсегда определенным значением, установленным в первом поколении христиан и благополучно наследуемым их потомками вплоть до нынешнего дня. Его содержание и практическое применение в церковной антропологии и агиологии, как в случае с юродством Христа ради, исто-

³⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990, 44–272, 113.

³⁹ Смирнова М.А. «Безумием мнимым безумие мира обличившая». Житие святой блаженной Ксении Петербургской. М., 2012.

⁴⁰ «Безумием мнимым безумие мира обличившие...» Блаженные старицы нашего времени (XIX–XX вв.). М., 2005.

⁴¹ Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994; Он же. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

рически обусловлены и, следовательно, изменчивы. Когда Павел, подчеркивая парадоксальность своего риторического построения, учил коринфян: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (I Кор. 3:18–19), он противопоставлял тесный круг христиан не познавшему Христа миру язычников и иудеев. На протяжении нескольких глав этого послания он несколько раз и в разных ракурсах затрагивает вопрос о двух типах мудрости, имея в качестве исходного пункта ясное и последовательное отрицание актуальности эллинской и иудейской учености перед лицом благовествования о Христе распятом («Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» I Кор. 1:20). Деятельность людей, присвоивших себе право на производство истины, является предметом их гордости и источником социального капитала, но при всей своей рациональности она иррациональна, так как бессмысленна, тщетна и не имеет будущего в грядущем мире – ведь она принадлежит «веку сему» («Господь знает умствования мудрецов, что они суетны» I Кор. 3:20). Кроме того, для Павла важно, что эта мудрость функционирует публично, хотя ее источник и локализован в среде корпораций экспертов (традиционно мудрецы из этой цитаты понимаются как греческие философы, а книжники – как представители иудейской традиции библейского комментария). В этом смысле их мудрости противопоставлено знание христиан («ум Христов» I Кор. 2:16), которое не элитарно, но при этом сокрыто от глаз непосвященных, которые в силу или своего положения, или предуготовленности к гибели не имеют доступа к этой истине. Риторическую яркость придает этим рассуждениям, впрочем, не только его вероучительная убедительность, но и несложный парадокс, строящийся на совмещении в одном суждении двух положений здравого смысла: мудрость может быть одна (остальное – не-мудрость), соответственно, ее существование безотносительно; и мудрость зависит от того, в каких отношениях находится человек или группа с реальностью, а значит, может быть многообразной – что мудро для одного, не-мудро и даже безумно для другого.

Потешаясь над мудрецами «века сего» и посмеиваясь над своими адресатами – христианами коринфской общины, которым, видимо, было не чуждо стремление к духовной аристократичности (здесь-то Павел и называет себя и себе подобных безумцами или юродивыми Христа ради), – он именовал безумными (юродивыми) всех истинных христиан и не знал, что его парадокс станет теологическим и этическим основанием для феномена византийского и русского юродства. Его слова, помещенные в новый контекст, то есть включенные в жития, например, юродивых Симеона Эмесского или Исидора Ростовского, определяют «суемудрый мир» не как враждебное окружение первых христианских общин, а как социальное пространство, в котором все его обитатели считают себя добрыми христианами. Правда, при этом харизма евангельских обещаний и упований для них стерлась. Она растворилась в рутине мира (или века) сего, потеряв свою необходимую спасающую остроту. В этот период авторы, используя все те же пассажи из послания Павла, имеют в качестве объекта критики другой аспект социальной реальности, и высокоученые мудрствования интеллектуалов заменяются другой рациональностью, а именно обывательским здравым смыслом и банализированными практиками благочестия. В этом отношении очень характерным, хотя и исключительным является эпизод из жития Василия Блаженного, в котором он, к ужасу окружающих, совершает страшное святотатство, на которое способен только безумец, – раскалывает камнем чудотворный богородичный образ⁴². И хотя скоро выясняется, что образ этот является закамуфлированным изображением Сатаны, поступок святого релятивизирует ценность казавшейся до того безусловно благодатной и богословски обоснованной практики почитания икон. Именно логике рациональности, основанной на повседневном знании и опыте, и противопоставлена мудрость юро-

⁴² Иванов С.А. «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Лидов А.М. (Сост.). Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996, 385–391.

дивого, который в качестве своеобразного литературного, а затем и социального типа формируется на христианском Востоке начиная с V века.

Последующие века юродство будет выступать одним из самых острых инструментов для критики обывательских установок, определяющих логику рациональности, бьющей мимо цели в силу своей безблагодатности. Именно изменение типологии объекта критики и заставляет говорить о том, что в привлечении авторитета автора Первого послания к коринфянам для обоснования подвига юродства есть некоторая натяжка. Она может выглядеть несущественной или даже незаметной для того, кто видит пространство христианской и даже всеобщей истории как место, где все новое является тем, что уже было предсказано, то есть не является новым по природе своей. Но для нас это довольно важно, так как указывает на специфические формы существования риторических констант в пространстве христианского мира.

Интересно, что антиинтеллектуалистский пафос рассуждений апостола Павла, уже подкрепленный нарративными аргументами из агиографии «святых похабов», станет вновь актуален в Новое время, когда блаженные последних двух веков (вернее, их апологеты – агиологи и агиографы) будут бросать вызов мудрости мира сего, опять меняющего свои морфологические и дискурсивные характеристики. Этот мир до определенного момента становится все более секулярным, и юродство вновь становится сущностной характеристикой чуть ли не всех истинных христиан. Совершенно в другом контексте и на других основаниях оно, как и в построениях апостола, оказывается противопоставленным тем самодовольным интеллектуальным элитам, которые мнят себя монополистами в области производства истины (см., например, многословные и пронизанные горечью рассуждения о безбожном материализме из введения к книге иеромонаха Алексия Кузнецова⁴³ или довольно типическое сравнение юродства повседневной жизни рядового христианина с повседневной аксиологией общества потребления⁴⁴). При этом экстраполяция опыта критики повседневной рациональности, характеризующей область здравого смысла, на сферу новоевропейского позитивистского знания тоже, как можно заметить, является довольно смелым ходом, так как юроды классической эпохи, да и блаженные Нового времени, с этой сферой не соприкасались, продолжая тревожить религиозное воображение своих единоверцев и провоцируя их рефлексию о формах и локусах существования сакрального в дольном мире.

Из вышесказанного не следует, что в Новом Завете нет идеи конфликтных отношений, которые существуют между высшей мудростью и повседневным здравым смыслом (и близкими ему представлениями о поведенческой норме). Очевидно, что многие притчи имеют основанием своего парадоксального пуанта именно сопоставление разных типов рациональности. Для нашего рассуждения наиболее показательной является притча о рабочих одиннадцатого часа (Мф. 20:1–16). Напомню, что в этой истории хозяин виноградников нанимает в разное время дня на работу людей, которые вечером получают равное вознаграждение. Это вызывает ропот тех, кто проработал больше остальных; на что наниматель утверждает, что те получили за свой труд оговоренную плату и определение вознаграждения другим остается на его усмотрение. Очевидно, что здесь сталкиваются два типа рациональности. Рациональность рабочих строится на принципе справедливого – в их случае пропорционального затраченному времени – вознаграждения за труд. Ей противопоставляется логика хозяина, который сообразует свои поступки с потребностями производства, ограничивая себя соблюдением имеющихся трудовых контрактов. Очевидная идея этого нарратива – независимость спасения от труда, на него потраченного (замечу, впрочем, что конкретные толкования могут по-разному акцентировать эту мысль), – несомненно, не совсем обычна и провокационна для устоявшихся сотериологи-

⁴³ Кузнецов А. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

⁴⁴ Круглов, Свяц. Сергей. Чем юродивые похожи на хиппи // Нескучный Сад. № 52. 2010 // <http://www.nsad.ru/articles/chem-yurodivye-pohozhi-na-hippi>, 20.06.2019.

ческих ментальных привычек, основывающихся на «трудовой теории стоимости» Царствия Небесного. Но она известна и по другому – возможно, еще более знаменитому – евангельскому сюжету, а именно по истории о «благоразумном разбойнике» (Лк. 23:39–43), которому достаточно было перед смертью обратиться к Иисусу как к Господу, чтобы попасть в рай.

На протяжении истории христианства идея того, что спасение может быть добыто кратким, пусть и героическим, действием, время от времени привлекала внимание богословов и проповедников, иногда становясь исключительно важной, как, например, среди тех евангельских христиан, которые утверждают абсолютную гарантированность спасения для того, кто помолился так называемой молитвой грешника. Но почти всегда, высказанная вслух, она требовала «смягчающего» комментария. В этом смысле показателен комментарий, которым византийский писатель, составивший антологию «душеполезных историй», сопроводил новеллу о раскаявшемся перед смертью разбойнике. Разбойник тот обратился к Господу со следующей молитвой, указал на упомянутых евангельских персонажей:

Я не прошу у Тебя ничего чуждого [Тебе], Человеколюбче: ведь [я умоляю] ровно о том, что через исповедь [получил] у Тебя [евангельский] разбойник, который был до меня. Вот так же яви и мне свою удивительную жалость, по благоутробию Твоему, и прими от меня этот плач с предсмертного ложа. Ведь и те [евангельские «работники» одиннадцатого часа] не совершили ничего достойного – вот так же и от меня [прими] эти горькие скудные слезы и, очистив меня, окунув в них, предоставь мне предсмертное прощение, словно крещение⁴⁵.

Судя по последовавшим после кончины нового благоразумного разбойника событиям, он получил просимое: ангелы отобрали душу новопреставленного у злых бесов-эффиопов, надеявшихся на легкую добычу, и увели ее с собой. Автор антологии завершает эту историю таким комментарием:

Веруем мы, что все это истинно. И все же, лучше заранее ждать страшного мига смерти и готовить себя путем покаяния. Ведь сколько людей, скажи мне, были похищены [смертью] внезапно, не успев ни слова молвить, ни заплакать... Поэтому давайте не будем ни медлить, ни ждать, чтобы исповедаться Богу в момент смерти, но скорее явимся к исповеди с упреждением. Я написал это не для того, чтобы ослабить ваши души, но чтобы пробудить, не для того, чтобы сделать вас более легкомысленными, но – более бодрыми⁴⁶.

Публикатор этого нарратива замечает по этому поводу: «Финал новеллы находится в резком противоречии с ее основным смыслом: мораль основной части в том, что даже самый страшный преступник может спастись, если покается хоть перед смертью, – писателю же, составившему послесловие, такой „экстремизм“ не очень нравится. Он предпочитает более традиционные пути спасения души»⁴⁷. Другими словами, не стоит рассчитывать на наиболее экономичный с точки зрения трудозатрат быстрый подвиг – систематический труд даст больше гарантий.

Столкновение двух рациональностей в приведенном рассуждении ярко демонстрирует своеобразную трудовую этику христианской сотериологии, одним из главных парадоксов которой является возможность быстрым и верным путем решить основную задачу христианина,

⁴⁵ Иванов С.А. «Душеполезная история» о раскаявшемся разбойнике // Византийский временник. 2001. Т. 60 (85), 247–253, цитата – 251.

⁴⁶ Там же, 253.

⁴⁷ Там же, 247.

то есть достигнуть спасения души, которую в случае долгого систематичного духовного труда придется подвергать неослабевающим искушениям. Сложности «длинного пути» усугубляются и тем, что любой христианин живет в мире, где от поиска спасения его отвлекают посторонние обязательства, порожденные не только аффективными факторами, но и вполне рациональными резонами. Ведь держаться своего богатства, от которого евангелие предлагает отказаться, заставляет не только иррациональная жадность, но и забота о завтрашнем дне (ну и перспектива помочь ближнему). Привязанность к родным строится не только на немотивированных, природных эмоциях, но и на желании иметь гарантированную поддержку со стороны людей, чья причастность к тебе с какой-то точки зрения безотносительна. И наконец, стремление к сохранению собственной жизни является чуть ли не основой рационального поведения, так как гарантирует принципиальную возможность любого поведения. Конечно, особую основательность этим детерминантам поведения придает тот факт, что они все социально санкционированы, хотя и в разной степени, здравым смыслом. Они, разумеется, вступают друг с другом в отношения конкуренции, но в дискурсивном пространстве евангелий их главный конкурент – рациональность прямого действия, логика которого проста: если хочешь спастись – спасайся, не отвлекаясь на выполнение любых иных социальных обязательств. И возможно, что мученики первых веков христианства почитались не только в качестве героев, повторяющих мученический путь Спасителя⁴⁸, но и как счастливики, явившие образец рационального действия.

В евангелиях в самой мягкой форме конфликт между двумя типами рациональности проявляется в эпизоде с Марфой и Марией, когда Иисус выше добродетельного исполнения женского долга хозяйки ставит готовность ее сестры, забыв об обязанностях, слушать гостя, тем самым, как выясняется, избирая «благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10:42). Более резко на расхождение между логиками – горней и дольней – указывают слова Иисуса, релятивизирующие незыблемость семейных связей, взаимных привязанностей и обязательств (Мф. 10:34–38)⁴⁹ и человеческой жизни (Мф. 10:39, 16:25; Мк. 8:35; Лк. 17:33; Ин. 12:25)⁵⁰. Сопоставление двух типов рациональностей в речениях Иисуса очевидно указывает на большую основательность рациональности прямого действия и представляет некоторую параллель к рассуждениям апостола Павла о двух типах мудрости. Но только некоторую, так как источник мудрости мира сего локализован в группе чужаков, а рациональность повседневного здравого смысла – в сознании каждого человека или семейном коммуникативном пространстве («И враги человеку – домашние его» Мф. 10:36). Но с какой-то точки зрения мы здесь имеем дело с близкими по логике и риторике парадоксами, суть которых, повторю, не просто в том, что они сталкивают друг с другом разные рациональности, но в том, что они проблематизируют сам факт единства рационального. С этой точки зрения одно действие может быть одновременно и рациональным, и иррациональным (или разумным и безумным), причем интенсивность каждой из этих характеристик прямо зависит от усиления или ослабления ее напарницы. Суждение же об этом действии приобретает характер антиномии (Павловы мудрецы суть глупцы, но только пока они мудрствуют; христианин отрекается от мирских привязанностей, которые суть тщета, но если они тщета, то и подвига отречения нет). Мы знаем, что эти парадоксы становились время от времени дикурсивным аргументом для того, что вслед за Сергеем Ивановым мы

⁴⁸ Браун П. Культ святых: Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.

⁴⁹ «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10:34–38).

⁵⁰ «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39). «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее...» (Мф. 16:25). «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк. 8:35). «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лк. 17:33). «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25).

можем назвать религиозным экстремизмом, одним из проявлений которого принято считать восточнохристианское юродство.

Но здесь перед нами возникает довольно сложный методологический вопрос. Можно ли считать, что мы в разных культурно-исторических контекстах имеем дело с одним и тем же дискурсивным явлением? Не являются ли метафизические рассуждения или нарративные аргументы, сопровождаемые ссылками на одни и те же стихи Писания или какого-нибудь другого авторитетного источника, лишь способами создать видимость преемства между разными явлениями через представление чего-то нового в качестве уже давно известного (а еще лучше – предсказанного) и в силу этого легитимного? Мне кажется, основной пуант указанных антиномий, известный, вообще говоря, и за пределами культурного пространства православия, является своего рода мнемоническим механизмом, который сохраняет и время от времени актуализирует указанные парадоксы в разных сегментах христианской ойкумены, в которых они приобретают новые семантические и прагматические характеристики. Объяснение устойчивости этих аргументационных схем можно находить в непреходящей ценности боговдохновенных речений. Но помимо этого очевидного факта следует иметь в виду, что сосуществование в одном историко-культурном контексте различных типов рациональных оснований для социального действия и конкурентные отношения между ними являются довольно общим местом в представлениях людей о том, как организовано как коллективное, так и индивидуальное поведение. Эта идея знакома и несколько раз упомянутому здравому смыслу, и практике академической аргументации. И самой прямой аналогией, позволяющей найти не столько общую основу для социологического и теологического рассуждения в области этически ангажированной гносеологии, сколько логику социального воображения изучаемых нами людей и наметить некоторые перспективы для анализа динамики в религиозной жизни эпохи модерна, является, на мой взгляд, различие Максом Вебером двух типов рациональности – формальной и материальной (содержательной). Это построение важно для нас (как и для самого Вебера) не само по себе, но в качестве принципа различения между основаниями для человеческого действия или, вернее, действовани⁵¹ – целерационального и ценностно-рационального соответственно.

Вебер, давая определения этим типам рационального действовани⁵², старается быть последовательным и непротиворечивым. Однако, попадая в разный дискурсивный контекст, эти понятия получают разную нюансировку уже у самого Вебера, что позволяет Юргену Хабермасу в этой связи писать о том, что веберовские формулировки недостаточно ясны⁵². Это, с одной стороны, затрудняет их использование в качестве безусловного базиса для новых исследовательских построений, если мы, конечно, заинтересованы в учете этих нюансов или хотя бы склонны к этому. Но, с другой стороны, отсутствие фиксированных значений нужных нам концептов дает нам перспективы использовать их для решения задач и рассмотрения явлений, не затронутых в работах мэтра.

Первая двусмысленность начинается с самого (логического) начала. Вебер в двух частях (главах) своего незаконченного *opus magnum* «Хозяйство и общество», написанных в разное время, дважды определяет различия между двумя типами рациональности. Определяя основные социологические понятия, он пишет, что ценностно-рациональное действовани⁵³ (поведение) предполагает сознательное определение своей направленности и последовательно плани-

⁵¹ Это важное переводческое уточнение принадлежит Александру Филиппову, который пишет: «Слово „das Handeln“, то есть субстантивированный глагол „handeln“ (действовать) мы передаем как „действование“ или, реже, как „действия“ (во множественном числе). Это имеет принципиальное значение. „Das Handeln“ почти никогда не означает у Вебера конкретного, однократного действия, поступка, акта. Значение термина более расплывчато, он относится скорее к чему-то более длительному, объемлющему, что может члениться на отдельные действия или просто характеризует их совокупность. Излюбленная формулировка Вебера – „Ablauf des Handelns“ – подтверждает это: речь идет о протекании, о ходе действовани⁵¹, а не об однократно свершающемся акте» (Филиппов А.Ф. Предисловие переводчика // Социологическое обозрение Т. 7. № 2. 2008, 86–88, цитата – 87).

⁵² Хабермас Ю. Теория рационализации Макса Вебера // Социологическое обозрение. Т. 8. № 3. 2009, 37–60, здесь 51.

руемую ориентацию на нее⁵³. При этом смысл подобного поведения состоит не в достижении посредством его некоторого результата, «но в самом определенном по своему характеру поведении как таковом»⁵⁴. Логика целерационального действия иная. «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты этого действия, кто рационально рассматривает отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу»⁵⁵. Подчеркивая различия между этими акциональными логиками, Вебер пишет:

С целерациональной точки зрения ценностная рациональность [с ее ориентацией на «заповеди» и «требования»] всегда иррациональна, и тем иррациональнее, чем она больше абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение, ибо она тем в меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, тем безусловнее для нее самодовлеющая ценность поведения как такового (чистота убеждения, красота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга)⁵⁶.

Уже здесь возникает довольно сложная ситуация: совмещение двух оснований для определения различий между двумя явлениями. Ценностно-рациональное действие (здесь я позволю себе понизить терминологический режим) самоценно, но что ему придает в глазах действующих это качество – критерий средства или все-таки критерий цели? Например, соблюдая заповедь X, я хочу выполнять или выполнить эту заповедь? Разумеется, обычно в реальной жизни эти два аспекта действия тесно соотнесены, но они могут быть разведены и поставлены в отношения конкуренции и конфликта – как в басне И.А. Крылова «Демьянова уха». Там увлеченность Демьяна самоценным поведением гостеприимства, с точки зрения адресата действия Фоки, привела к достижению не того результата, на который ориентировался гостеприимный хозяин. Конечно, здесь можно говорить о нарушении принципа рациональности – мол, Демьян действовал не рационально, но традиционно или даже аффективно, если вспомнить о других основаниях социального акта у Вебера. Но проявление щедрости при приеме гостя сложно признать иррациональным действием. Важно в этом контексте отметить, что у Вебера речь идет о сопоставленности целей действия и его следствий, а не результатов. Для него важно было подчеркнуть тот факт, что для ценностно-ориентированного действия не важны его следствия: оно выполнено, и все – следствия могут быть печальны, но они нам не важны («Делай что должен, и будь что будет»). Наш вопрос стоит в другой плоскости – что мы засчитываем за выполненное действие?

Перспектива конфликта в установлении критериев определения становится особенно очевидной, когда речь идет об относительно отвлеченных установлениях, например, этического плана, которые должны определять ценностно-рациональное действие. Очевидно, Вебер склонялся к тому, чтобы при отнесении поведения к этому типу рациональности учесть оба критерия – цели и результата. Это и следует противопоставить его целерациональной акциональной логике, ориентированной, как это видно из самой формы термина, только на достижение цели и в выборе средств не стесненной аксиологическими критериями, которые находятся за пределами самого действия. При этом существенно, что действие данного типа строится с учетом своих последствий, пусть и побочных.

В другом фрагменте «Хозяйства и общества» опять мы находим определения тех же предметов. Если в только что описанном рассуждении Вебер прямо указывал на то, что различие двух рациональностей поможет понять принципы поведения человека в области как

⁵³ Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М., 1990, 628.

⁵⁴ Там же, 629.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, 630.

хозяйства, так и закона, и искусства, то здесь речь идет исключительно о логике экономического действия, являющегося, и это важно, веберовским прототипическим эмпирическим полем, поставляющим схемы для общего понимания рациональности как источника праксиса⁵⁷. Начинает он с определения формальной рациональности: «Формально „рациональным“ хозяйствование будет называться в той степени, в какой свойственная всякому рациональному хозяйству „предусмотрительность“ может быть выражена и действительно выражается в вычислениях и расчетах»⁵⁸. Как мы видим, здесь на первый план выходит критерий «калькулируемости» процесса и результата. Вот как определяет это понятие Вольфганг Шлюхтер, известный толкователь Вебера: «Калькулируемость основывается на уверенности в том, что можно рассчитывать на правила в определенных сферах деятельности, что можно ориентировать собственное действие согласно ясным ожиданиям, этими правилами созданным»⁵⁹. Этот принцип можно определить и как «предсказуемость», если мы пытаемся проецировать эту модель на те области праксиса, где прямые математические подсчеты не являются доминирующим способом соотнесения изначальных условий, предполагаемых целей и способов их достижения. Но логика экономического источника концептуальной модели заставляет читателей Вебера настойчиво искать «дебетно-кредитные» образы для выражения сути его теории рациональности: «Формальная рациональность в веберовском понимании – это прежде всего калькулируемость, формально-рациональная – это то, что поддается количественному учету, без остатка исчерпывается количественной характеристикой»⁶⁰. Для нас же важно скорее другое, а именно – утверждение аксиологической автономности любой системы, построенной по принципу формальной рациональности⁶¹. В области рационального хозяйства, идеальным воплощением которого для Вебера является капиталистическое предприятие, это подразумевает, что его экономическая эффективность будет оцениваться по принципу коммерческого успеха. В этом смысле совершенным образцом подобной структуры является АЭС из мультсериалов про Симпсонов: она отравляет окружающую среду, в качестве потогонной машины разрушает жизни рабочих и, даже будучи сверхэффективным капиталистическим механизмом, делает глубоко несчастным своего хозяина. Но при этом эта АЭС остается устойчивой автономной единицей, демонстрирующей надежность формальной рациональности.

Противопоставленная формальной рациональности содержательная рациональность подобной автономностью не обладает. Для нее

формальный <...> однозначно устанавливаемый факт целерациональных расчетов, пусть даже производимых весьма адекватными техническими средствами, оказывается недостаточным, поэтому по отношению к хозяйству применяются этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо иные критерии, и с ними <...> соизмеряют результаты хозяйствования (сколь бы «рациональны» они ни были с формальной точки зрения, то есть с точки зрения расчета) <...> В отличие от этой содержательной критики хозяйственного результата, самостоятельное значение <...> может иметь этическая, аскетическая,

⁵⁷ Здесь я имею в виду только рассматриваемую оппозицию, не учитывая сложные перспективы понимания Вебером рационализации мира вообще.

⁵⁸ Вебер М. Хозяйство и общество. Глава II: Основные социологические категории хозяйствования // Экономическая социология. Т. 6. № 1. 2005, 46–68, 68.

⁵⁹ Schluchter W. The Paradox of Rationalization: On the Relations of Ethics and World // Schluchter W., Roth G. (Ed.). Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods. Berkeley, 1984, 11–64, здесь 54.

⁶⁰ Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения, 5–43, здесь 23.

⁶¹ Для Вебера в другой его книге оказывается существенной и экономическая автономность идеального формально-рационального предприятия: «Хозяйство, поскольку оно строится как хозяйство для прибыли (доходное), в принципе экономически автономно, основано только на хозяйственных точках зрения и в высокой степени расчетливо, рационально» (Вебер М. История хозяйства // История хозяйства. Город. М., 2001, 5–332, здесь 21).

эстетическая критика хозяйственного образа мыслей и хозяйственных средств. Для всякой такой критики «чисто формальный» результат денежного расчета может показаться второстепенным или даже враждебным ее постулатам⁶².

Как мы видим, содержательная (материальная) рациональность оказывается враждебной логике безотносительного экономического успеха. Причем именно логике, а не самому успеху. Сперва она его релятивизирует, ставя в один ряд с другими видами деятельности, к которым применимы те же оценочные установки. Затем этот успех оценивается (и часто обесценивается, но иногда и сакрализуется) согласно той системе координат, которая ему в принципе нерелевантна, поскольку ценностно-рациональная логика не замечает автономности, самодостаточности этого типа деятельности. Результаты оценки обычно таковы: экономические достижения, не конвертированные в тот капитал, который признан актуальным этой рациональностью, признаются неудовлетворительными, а формально рациональная деятельность, соответственно, иррациональной. И это касается не только поля рационально организованной экономики, которое мы покидаем, чтобы взглянуть на то, как работает этот идеальный тип за его пределами.

Вообще говоря, здесь мы опять сталкиваемся с двумя трудностями. Они связаны с многовекторностью веберовского анализа. Первое. Вебер мыслит исторически, пытаясь рассказать историю о том, как возник модерный западный мир, и его реконструкция событий не предполагает, что это единичное событие, которое не может повториться или быть реверсировано. Это касается и становления господства формальной рациональности, связанного с процессами рационализации, завершенными Реформацией. Мне кажется, что Юрий Давыдов верно описывает основной вектор этого построения: «Религиозное обесценивание „мира“, толкавшее протестанта-буржуа на путь деятельного овладения „миром“, осуществляемого посредством все дальше заходящей рационализации, неуклонно вело к выявлению его „самозаконности“, его собственной – формальной, технической – рациональности, не имеющей ничего общего с рациональностью содержательно-смысловой, этической»⁶³. Историчность этого построения входит в известное противоречие с тем, что Вебер порой оперирует концептами разных рациональностей как внеисторическими типами. Это в принципе находится в полной гармонии с тем, что он без конца говорит о невозможности встретить чистые случаи господства какого-то одного типа мотивационного основания для действия – будь то аффект, традиция или одна из рациональностей. Здесь стоит заметить, что при всей внимательности к реконструкции (или допущению) осознанной деятельности человека изучаемого общества Вебер относится к выделяемым идеальным типам скорее как к академическим абстракциям, хотя и пишет о потенциальном или реальном логическом диссонансе, возникающем при столкновении двух типов логик («с целерациональной точки зрения ценностная рациональность всегда иррациональна»⁶⁴).

Второе. Вебер мыслит телеологически, то есть у него есть некоторый результат, к которому пришло развитие если не человечества, то западного мира. Это система капитализма, работающего по принципу формальной рациональности и требующего соответствия его критериям от иных областей социальной жизни – правовой и административной систем, позитивистской науки и т.д. Получается, что рациональный капитализм логически первичен по отношению к другим рационально организованным социальным системам, которые он должен приспособить под себя. Так, ему нужно формально-рациональное право, работающее предсказуемо и автономно от других институтов:

⁶² Вебер М. Хозяйство и общество. Глава II, 68.

⁶³ Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности. Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения, 736–769, здесь 766.

⁶⁴ Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения, 630.

Но это формальное право дает возможность предварительного точного учета. В Китае случается, что человек, продавший дом другому лицу, через некоторое время снова возвращается в него и просит принять его вследствие его разорения. Если покупатель не выполнит древнекитайского завета братской помощи, то духи приходят в негодование; таким путем обедневший продавец снова насильственно вселяется в дом, не платя ничего за помещение. При таких законах капитализм немыслим: для него необходимо право, работающее по заранее определенному плану, как машина; обрядово-религиозные и магические соображения не должны играть здесь никакой роли⁶⁵.

Образ машины здесь неслучаен. Чтобы представить работающий по этому принципу суд, нам надо вообразить судью, который при принятии решения по делу не учитывает никаких этических соображений – ни низменных, ни возвышенных, включая среди прочего и представление о справедливости. Этот судья при вынесении приговора по уголовному делу не может и не должен радеть о наказании или исправлении преступника. Он равнодушен к чувствам всех сторон тяжбы, включая потерпевших, и, разумеется, к требованиям заповедей Божьих и к общественному мнению. Только тогда он действует формально рационально.

Подобный тип формального рационализма возникает гораздо раньше рационального капитализма, а именно в античном Риме как римское право, и насколько европейские общества наследуют этой правовой системе, настолько они являются юридически формально рациональными. И только в Новое время формально рациональная экономика и формально рациональная юриспруденция встречаются. Таким образом общественная система, которая характеризуется логикой целерационального действия, может возникать вне Реформации и вне современной капиталистической системы.

Применимо ли веберовское различие между формальной и содержательной рациональностью к анализу религиозных явлений вообще и христианства в частности? Вообще говоря, да, но только если мы готовы расстаться с инерцией применения к пониманию религиозных явлений исключительно тех концептов, которые ассоциируются с областью иррационального, то есть традиции и харизмы (близкой родственницы аффективной мотивации как источника праксиса), к использованию которых толкает нас не столько логика самого Вебера, сколько наши собственные ментальные привычки. Для самого Вебера было исключительно важно подчеркивать, что религия не является областью господства иррациональных мотиваций и что становление религии за счет отступления магии происходит в том числе через рационализацию мира (как трансцендентального, так и социального), которой методично занимаются представители священнических корпораций: это стало одной из основных линий книги «Типы религиозных сообществ»⁶⁶. Но мы не ошибемся, если отнесем эти построения к области ценностно-рационального действия, имеющего критерии оценки и источники легитимности своего действия вне самого действия.

Однако мы можем обнаружить в тех социальных явлениях, которые обычно объединяются термином «религия», и проявления собственно формальной рациональности, то есть той рациональности, которая определяет функционирование акциональной системы, действующей автономно от другого социального мира («мира сего»). В ней есть своя расчетливая логика, основанная на целях, абсолютных для самой системы. Согласно этой логике, ценностно-рациональное действие есть явление иррациональное, причем не только на том основании, что у него иные ценности, но и потому, что оно, ориентируясь на внешние для себя самого ценности, оказывается не способным следовать кратчайшим и безопасным путем к достижению постав-

⁶⁵ *Он же*. История хозяйства, 309–310.

⁶⁶ *Он же*. Социология религии. Типы религиозных сообществ // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994, 78–308.

ленной цели. Конечно, автономность целерациональной системы относительна. Внешний мир является источником раздражителей, которые усиливают степень автономности проекта, ведь его участники стараются избегать иррационально выстроенных внешних мотиваций. Но самое важное – внешний, в общем и целом основанный на логике традиции, аффекта и материальной рациональности мир является единственным источником и гарантией существования подобных автономных систем. Несложный парадокс заключается в том, что эти системы являются скорее фактами социального воображения «большого социального» мира, высоко ценящего формальную рациональность, но одновременно (и по этой причине) боящегося ее. Сфера деятельности формальной рациональности, которая «есть, по существу, <...> лишь конструируемый предельный случай»⁶⁷, – это воображенный самодостаточный мир, в котором возможно то, что невозможно в мире внешнем, – прямое рациональное действие, совершенное без оглядки на традицию и на более слабые с отвлеченной точки зрения, но в реальности могущественные рациональные основания.

Подобных формально рациональных (воображенных) миров много: предприятие, на котором работают работники, не замечающие вокруг себя ничего, кроме собственно производства, кабинет полубезумного ученого или мастерская художника – все их обитатели «не от мира сего». И очевидно, что существуют религиозные локусы, в которых особые люди, движимые логикой прямого эффективного действия, мастеровито достигают своих целей. Сам факт существования подобных локусов и личности их обитателей тревожат воображение верующих тем, что они отделены от мира и «запрещены», а стало быть недостижимы в качестве образца и доступны для контакта только в рамках специальных процедур, то есть относятся к дюркгеймовской области сакрального. Это, собственно, святые⁶⁸. Рассмотренный с этой точки зрения феномен христианской святости предполагает, что рационально, а значит, эффективно действующий подвижник благочестия действует так, чтобы самым верным пути достигнуть спасения. Ему принципиально безразлично, признает ли его «сей мир» святым или нет. Ему нет дела до того, как высоко будет оценен его подвиг другими. Ему даже неважно, признали ли его благочестивым христианином или христианином вообще. Но этого мало, так как «мир» должен видеть это его безразличие. Так возникает юродивый Христа ради как факт восточнохристианского агиологического воображения, как персонаж агиографического нарратива и этнографически наблюдаемое явление⁶⁹.

Напомню, что мы, говоря о святых юродивых, имеем в виду не столько реальных людей и их мотивы, хотя мы не должны исключать, что выбор подобного пути (социальной роли) реально основывался на христианской формальной рациональности. Предмет нашего анализа – это скорее тот самый мир, которому «ругаются» юродивые и который рассказывает себе об этих странных, порою страшных людях, вписывая в их поступки (действие) «юродские» смыслы. Создание этих смыслов предполагает столкновение двух типов рациональности, вступающих в игру взаимного обличения в иррациональности, безумии. Подобные столкновения (вернее, рассказы о них) создают условия для актуализации религиозной харизмы, понимаемой

⁶⁷ *Он же*. Основные социологические понятия, 105.

⁶⁸ Разумеется, речь идет о тех христианских традициях, где подобный институт существует. Для некоторых протестантских течений, отрицающих теологическую обоснованность существования святых как особой группы христиан, отличающихся от остальных по своему статусу, этот термин имеет иное значение: любая евангелическая община христиан для них является «собранием святых» и каждый христианин, насколько он таковым является, свят. Эта логика не подразумевает необходимости дюркгеймовского освящения социума через вынесенное за его пределы божество, работая несколько прямолинейно, но вполне рационально.

⁶⁹ Подобная рациональная логика спасения характеризует логику монашеской и особенно отшельнической жизни (ср. смысл выражений «умер для мира», «приял ангельский чин» или практику схимы). И неспроста можно говорить о том, что юродство вышло из монастыря (туда же, кстати говоря, оно и вернулось в России XVIII–XX веков). Однако регулярная монастырская жизнь является попыткой скорее избежать некоторых «технических» сложностей по пути в Царствие Небесное, чем выбрать самый короткий и надежный путь, что видно уже из необходимости держать клятвы, данные при постриге.

здесь не как личные качества лидера, а как якобы неподвластная контролю общества характеристика объектов социального ландшафта⁷⁰, включая, кстати говоря, институты⁷¹. И одним из источников этой харизмы может быть формально рациональная система. Ей коллективное сознание приписывает вызывающую пиетет герметичность и, соответственно, использует ее как источник не только актуальной информации, но и знания о том, что источник «неотмирного» знания по-прежнему функционирует, а доказательством этому является сам юродивый, который время от времени должен просто подтверждать свой специальный статус соответствующими поступками. И здесь мы можем допустить то, что харизма, по крайней мере в некоторых случаях, может оказаться не определяемой с точки зрения конкретной ценностно-рациональной системы рациональностью. Вернее было бы говорить о том, что общество делает вид, будто мотивы определенного действия ему непонятны с точки зрения его рациональности, а значит, они интеллигибельны только с точки зрения иррациональности, в нашем случае имеющей сакральное происхождение. Но при этом само общество транслирует через свои (контр)культурные коды, главным из которых является код безумия, ментальной неадекватности, правила рационального поведения.

Герметичная (харизматическая формальная) рациональность юродивого делает его идеальным святым с точки зрения проблематизации рутинной рациональности (или здравого смысла) или практик повседневного благочестия, которые в силу своей повседневности не предполагают конфликта между ценностями, на которые они ориентированы, и естественным течением жизни. Он напоминает христианскому обществу о религиозном экстремизме евангельских требований и перспективе короткого пути.

Но кажется, это становится очевидным, только если фигура юродивого становится предметом богословской рефлексии. С этой точки зрения

настоящее юродство – высшая форма святости. Другие категории святых – святители, мученики, преподобные, благоверные князья – в результате длительного самоусовершенствования подготавливают себя к жизни в Царстве Небесном; юродивые – уже живут в нем, не дожидаясь смерти своего тела. Они только кажутся жителями земли, на самом деле они небожители. И приходят к этому состоянию не постепенно, не путем борьбы со своими страстями, путем подвигов и молитв, а сразу⁷².

То есть получается, что юродивые практически неотличимы от мучеников. Те через публичное исповедание Христа и смерть резким эффективным деянием стяжали себе спасение, не озаботившись выполнением земных обязанностей христианина. Юродивый же делает практически то же самое. Он отрекается от себя – собственных разума и тела, не говоря уже о таких мелочах, как социальный статус и семья. А затем он, забыв про земные дела, в том числе про обязанности, налагаемые требованиями регулярного благочестия, остается в дольном мире в ожидании того, когда не только заслуженная, но уже полученная награда будет ему доставлена. Эта довольно статичная икона юродивого, которую нужно отличать от умозрительных спекуляций о самой природе юродства⁷³, как раз и опирается на представление о его специфичной

⁷⁰ Я подчеркиваю фиктивность этой независимости, поскольку мистификация источника легитимности действия является условием того, что это действие не будет признано иницируемым заинтересованными индивидами и/или институтами и на этом основании оспорено.

⁷¹ Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ, 79.

⁷² Тростников В. О юродстве // Покров. № 11 (515). 2013, 16.

⁷³ Один из самых известных пассажей, посвященных данному феномену (или, как мы сейчас увидим, тому, что хотелось бы за ним видеть благочестивому философу), принадлежит Сергею Булгакову. Он подобно многим другим находит в упоминавшихся словах апостола Павла основание для того, чтобы сделать из юродства доступный для любого христианина духовный путь. «Не юродствуя в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и в сущности мерою юродства, способностью отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути. Юродство многолико и

рациональности как сотериологическом механизме и источнике агиологической харизмы, что, кстати говоря, дает нам ответ на вопрос, почему призыв подражать подвигу юродивых звучит попросту нелепо⁷⁴.

Но уже для нарративизирующего этот подвиг агиографа и стремящегося к использованию агиографии для достижения практической духовной пользы учителя христианской нравственности этого оказывается недостаточно. Агиограф через выстраивание жития прослеживает траекторию, по которой следует юродивый на пути достижения святости, а затем демонстрирует доказательства его действительной святости, тем самым релятивизируя его статус чужака в мире дольном. Особое место в агиографических методах рутинизации харизмы занимает топос тайных дел благочестия, посредством которых его герой, равнодушный к мнению современников, убеждает потомков, что те читают повествование про жизнь настоящего христианского святого, соответствующую принятым поведенческим стандартам. Наиболее последовательно идущий по этому пути писатель становится настоящим учителем нравственности, который призывает извлечь урок из каждой детали жития святого. Под его пером житийный текст лишается одних деталей, обогащается другими, а образ святого рисуется практически заново. Тем самым юродство «приручается», переводится в область ценностно-рационального поведения.

Кажется, ближе всего к идеальному образу юродивого как религиозному типу стоит практическая народная агиология. Она обычно не пытается реконструировать путь восхождения юродивого к вершинам святости, довольствуясь одним ярким событием, определяющим его статус, и используя его дары с «исконным расчетливым рационализмом», который «присущ повседневной и массовой религиозности всех времен и народов и всем религиям вообще»⁷⁵. Такой юродивый из человека, сделавшего рациональный выбор, сам становится объектом выбора, тем, кто свыше отмечен вполне реальным безумием, что, собственно, и отличает его от притворщика.

многообразно, оно не связано с определенными формами, но повелевает не любить в себе своего я, своей самости. Оно требует жертвы сокровенной, но непрерывной и ежечасной» (*Булгаков С.* Свет невечерний. М., Харьков, 2001, 537). Как мы знаем, юродство в том варианте, который мы видим, а не хотели бы видеть, не настолько многогранно, чтобы быть неузнаваемым.

⁷⁴ См. рассказ Майи Кучерской, героиня которого из благочестивых побуждений берется подражать святой Ксении Блаженной, что выглядит как глупая пародия на подвиг юродства (*Кучерская М.* Современный патерик: Чтение для впавших в уныние. СПб., 2004, 220–224).

⁷⁵ Вебер М. Социология религии. Типы религиозных сообществ, 98.

О ВИДЕНИЯХ ВО СНЕ И НАЯВУ. ВИЗИОНЕРСТВО И ОТНОШЕНИЕ К НЕМУ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 30–60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

Ирина Пярт

В 1922 году в Сергиевом Посаде Павел Флоренский закончил свой трактат «Иконостас» о богословской эстетике иконографии, интерпретируемой им как явление «обратной перспективы». Флоренский начал трактат с теистического постулирования объективного существования двух форм реальности, видимой и невидимой, мира горнего и мира дольнего, обоих сотворенных Творцом (Быт. 1:1), выдвигая вопросы о связанности этих двух миров: «...эти два мира – мир видимый и мир невидимый – соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о *границе* их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?»⁷⁶

Жизнь человеческой души, согласно Флоренскому, и есть место, где происходит встреча двух миров, видимого и невидимого. «В нас самих покров зримого мгновениями разрывается, и сквозь его, еще сознаваемого, разрыва веет незримое, нездешнее дуновение: тот и другой мир растворяются друг в друге, и жизнь наша приходит в сплошное струение, вроде того, как когда подымается над жаром горячий воздух»⁷⁷. Сон, продолжал Флоренский, есть «ступень» (хотя и низшая) человеческой жизни в невидимом, возможность разорвать «покров зримого», прикоснуться к реальности, которая лежит за пределами видимого. Процесс времени во сне, имеющий обратное течение, от будущего к прошедшему, привел Флоренского к формулировке понятия «обратной перспективы» иконы.

Сновидения с древних времен являлись формой знания и самопознания. «Сон – уникальная форма самонаблюдения, саморефлексии и самоописания – саморассказа или самоинсценировки»⁷⁸. Хотя в каждой культуре снам и видениям придавалось значение коммуникации, возможности получить знание о мире видимом от обитателей мира невидимого, включая ушедших предков, интерес к снам, как и к другим способам постигнуть внутреннюю, скрытую от разума жизнь души (например, психоанализ), особенно ярко проявлялся в исторические эпохи, когда общества и индивидуумы, живущие в них, испытывали кризис идентичности и «разочарование в политической, социальной и сенсуальной ориентации <...> общества»⁷⁹. Флоренский, писавший трактаты о сновидениях, духовном зрении и обратной перспективе в период, когда большевистское государство расправлялось с идеалистической философией и ее представителями, подтвердил этот тезис. В тоталитарном обществе сновидение становится способом артикулировать невысказанные, подавленные и неосознанные мысли, эмоции, страхи и желания, а также коллективное бессознательное⁸⁰.

⁷⁶ Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993, 3.

⁷⁷ Там же, 4.

⁷⁸ Панерно И. Сны террора (сон как источник для истории сталинизма) // Новое литературное обозрение. № 116. 2012, 91–108.

⁷⁹ Le Roux F., Guyonvarc C-J. Dreams // Eliade M. (Ed.). The Encyclopedia of Religion. Vol. 4. New York; London, 1987, 486. О психоанализе и толковании снов Фрейда как реакции на кризис либерализма в Австрии см. также: Schorske C. Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture. New York, 1981, 181–208.

⁸⁰ Paperno I. Stories of the Soviet Experience. Memoirs. Diaries. Dreams. Ithaca, 2009.

Типологически можно отделить видения, происходящие во сне, от происходящих во время бодрствования или во время «обмирания». Тем не менее эта типология будет достаточно искусственной. Так, выделение мистического видения как явления сверхъестественного и редкого, полученного в результате внезапного экстаза во время бодрствования, из множества широко распространенных в разных культурах способов общения с «другим» миром, включающих и сновидения, связано с авторитетом святого Фомы Аквинского. На самом деле большая часть видений и в Западной Европе, и в России происходит именно во сне. Также связан со сном и синдром «обмирания», во время которого многие визионеры получали откровение о загробной жизни. Этот достаточно загадочный феномен народной культуры иногда объясняется как летаргический сон, иногда как клиническая смерть, а то и как обморок⁸¹. Пережившие такие необычные состояния рассказывали о встрече с умершими родственниками, святыми, о ландшафте загробного мира. Рассказы со слов «очевидцев» о путешествиях души в «тот» мир, представления о котором не всегда совпадали с «официальной» теологической геодезией, становились частью популярного чтения в народе⁸². В русской крестьянской культуре сон и смерть считались сравнимыми состояниями. Семиотическая близость этих двух состояний может объяснить, почему бессознательное состояние и сон могут служить лиминальной зоной между миром живых и миром мертвых, создавая богатый фольклорный материал о встречах с умершими родственниками и другими представителями загробного мира⁸³.

В русской восточнохристианской традиции жанр видений (во сне и наяву) был широко распространен и имел определенные этические и дидактические функции. Исследователи обратили внимание на связь литературы видений и социального протеста против церковных и светских властей⁸⁴. В то время как жанровые особенности литературы видений достаточно изучены, относительно мало известно о конкретных исторических условиях, в которых происходили видения, об их восприятии со стороны общества и церкви, а также о личностях и судьбах визионеров. Отношения между церковными властями и богословами, с одной стороны, и визионерами из народной среды, с другой, поднимают важный вопрос о том, как на языке нормативного богословия интерпретировались опыт и формы «народной» религиозной культуры. Можно ли говорить об определенной рационализации религиозного опыта, которая происходит не обязательно извне, то есть со стороны агностически настроенной науки, а внутри самой институционализированной религии? В своем критическом анализе современных религиозноведческих категорий А.А. Панченко пишет, цитируя финского исследователя Вейко Анттунена, что различие категории священного как «дискурсивного, логического, интеллигибельного компонента религии» и нуминозного, обозначающего «не-дискурсивные, аффективные, невыразимые, непостижимые» характеристики религии, не вполне правомерно⁸⁵. Соглашаясь в целом с предложениями Панченко, в нашем исследовании мы пытаемся показать, как «нуминозный» опыт подвергается разным формам рационализации. Признавая ограниченность терминологии, под «рациональным» в данном исследовании имеются в виду разные явления, как

⁸¹ Толстые Н.И. и С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 63–65; Пигин А.С. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006; Уиззелл Ф. Читая «карту небес и ада» в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма // Антропологический форум. № 3. 2005, 347–374.

⁸² Уиззелл Ф. Читая «карту небес и ада», 347–373.

⁸³ Warner E. Russian Peasant Beliefs and Practices concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings // Folklore. Vol. 111. № 1, 71–72. О крестьянских представлениях о смерти см.: также: Иникова С. (Ред.). Русские Рязанского края. Т. 1–2. М., 2009; Worobec C. Peasant Russia: Family and community in Post-Emancipation Russia. Princeton, 1991.

⁸⁴ Ромодановская Е.К., Шашков А.Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антиниконовской борьбы // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000, 314–329; Чумичева О.В. Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). Т. 47. СПб., 1993, 285–292.

⁸⁵ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, 74.

то: теологический дискурс об иерархии и категориях сверхъестественных явлений, процедуры канонизации и другие практики церкви как культурного и общественного института. Что происходит, когда сверхъестественное вторгается в повседневную жизнь, какие в тот момент возникают отношения между разными действующими лицами («народ», церковь, светская власть, визионер и общество), какую позицию занимают представители церкви? Данная статья предлагает восполнить «дефицит исследований, посвященных изучению феномена визионерской литературы»⁸⁶ и визионерства в контексте русской православной традиции вообще, предлагая анализ одного визионерского опыта XIX века и его интерпретаций.

ДЕЛО АНУФРИЯ КРАЙНЕВА (1855–1859) КАК CASE-STUDY ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ВИЗИОНЕРСТВА XIX ВЕКА

Рассматриваемый здесь случай визионерства возник во время Крымской войны (1853–1856) и несмотря на достаточно распространенную форму видения, указывавшего на «забытую» непочитаемую святыню, привлек внимание столичных церковных властей. Двадцатилетний неграмотный солдат Ануфрий Крайнев, проходивший службу в береговой охране Балтийского побережья, получил первое откровение в Нарве в августе 1855 года. Сначала он услышал голос: «Иди, младый юноша, и объяви своему начальству, что в Москве, в Крутицких казармах есть разоренный храм. У сего храма под престольным окном стена белая, и в сей стене камень старый четырехугольный. И на сем камне начертаны слова: „Почивают под сим камнем святые мощи Федора, божьего угодника“. Прошу и молю у сего мира православного, прежде просил я московских жителей и они приходили молиться на гроб мой, а теперь помолись обо мне ходя-проходящий»⁸⁷. Голос стал преследовать Крайнева почти каждую ночь, а во время пребывания в Москве его полк размещался в Крутицких казармах, и он получил возможность посетить место, указанное в его видениях⁸⁸. С двумя товарищами Крайнев удостоверился, что в бывшей церкви подворья действительно было надгробие с именем некоего Федора, что укрепило его особые отношения с неизвестным подвижником. С тех пор он видел несколько раз во сне «Федора угодника сидящего на подобие Николы Чудотворца и просящего о возобновлении храма»⁸⁹. Крайнев сообщал также, что Федор был митрополитом и жил 120 лет назад. В 1858 году Крайнев доложил о своих видениях начальству, после чего был «наказан» святым сначала слепотой, потом булимией за невыполнение его совета.

Крайнев описывал в деталях сон, повторявшийся каждую ночь. Во сне он видел себя входящим в склеп со свечой, которая зажигалась сама собой, угодник лежал на левом боку, и виднелась только часть его груди и лицо, похожее на святителя Николу. При приближении Крайнева угодник якобы говорил: «Вот, младый юноша, не веруют мне. Иди и проси начальство, чтоб построили на сем месте храм и вынесли меня отсюда». Увидев, что Крайнев не выполняет просьбы, угодник начал его шантажировать, «в одну ночь повторив приказание, сказал с гневом „если ты будешь молчать, то я уморю тебя голодом“»⁹⁰. С тех пор рядовой признавался, что «начал томиться алчбой, что никогда не мог наесться досыта, хотя много употреблял пищи». Продолжалось это месяца три. Потом угодник пригрозил: «Вот я тебя избавил от глада, а теперь я тебя ослеплю», после чего Крайнев временно потерял зрение⁹¹.

⁸⁶ Алексеев А. [Рец. на кн.] Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности // Вестник церковной истории. № 4. 2006 // <http://www.sedmitza.ru/lib/text/687000/>, 13.06.2019.

⁸⁷ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 21.

⁸⁸ Там же, 40об. – 41.

⁸⁹ Там же, 22.

⁹⁰ Там же, 47.

⁹¹ Там же.

Поведав о своих видениях полковому начальству, Крайнев был отправлен в Александро-Невскую лавру под наблюдение митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Григория (Постникова, 1784–1860) для удостоверения в его благочестии. Митрополит охарактеризовал Крайнева как человека, который «вообще ведет жизнь благочестивую и образ мыслей имеет простой и благонамеренный», на основании чего митрополит и Синод заключили, что Крайнев сделал заявление о своих видениях не «из суетных помыслов», «а единственно по чистосердечному верованию в ниспосланное ему свыше видение»⁹². Затем Крайнева отправили в Москву в распоряжение митрополита Филарета (Дроздова). Причиной отправки Крайнева в Москву могло быть расположение Крутицкого подворья и мощей, то есть предложение ведомству московских духовных властей заняться этим делом.

Появление Крайнева в Москве привело к распространению слухов о «явлении неизвестного подвижника». С 12 января 1859 года в течение пяти дней происходили многочисленные паломничества в Крутицкую церковь, к останкам «новообретенного угодника Федора». Обеспокоенные таким несанкционированным проявлением благочестия, московские власти должны были удалить Крайнева из Москвы. Визионера отправили в Троице-Сергиеву лавру под наблюдение настоятеля.

Почитание крутицкого святого имело предысторию. Как свидетельствует исследование, в начале XIX века было несколько случаев спонтанного проявления народного почитания неизвестного святого Федора. Но сначала несколько слов об особенностях этого московского деса-кразированного пространства.

Крутицкое подворье, служившее в XVII веке резиденцией епископов Сарских и Подонских, включало в свой ансамбль палаты Крутицких митрополитов, палаты Крутицкого казенного приказа и две церкви: двухэтажный Успенский собор (1682) и церковь Воскресения (основана в XIV веке; до 1682 года называлась церковь Успения и даже служила патриаршим собором в Смутное время). На подворье провел под следствием несколько месяцев в 1666 году «раскольник» дьякон Федор Иванов, выступавший против церковных реформ патриарха Никона. Федор после краткого раскаяния в своих заблуждениях снова вступил в оппозицию правящей церкви и после ссылки и отрезания языка был отправлен в Пустозерск, где он был сожжен в срубе вместе с Аввакумом и его сподвижниками в 1682 году. В 1788 году архиерейский дом был упразднен, церковь Воскресения была закрыта, а Успенский собор стал приходским храмом. В бывших митрополичьих палатах стали размещаться военные казармы, а впоследствии – части жандармского корпуса. Несмотря на попытки князя Голицына сохранить церковь в Духовном ведомстве, по решению главнокомандующего Москвы графа Тормасова в 1816 году древняя Воскресенская церковь была сломана.

Сохранившиеся надгробия в упраздненной церкви Воскресения служили предметом любопытства московских жителей, возможно, еще со времен закрытия храма. Особенно привлекали и неофициально почитались москвичами мощи «неизвестного святого Феодора», находившиеся в разоренном храме. Так, в 1804 году к Московскому митрополиту Платону (Левшину) обратился мещанин Алексей Пуговкин (из старообрядцев), сообщавший, что два года назад он и еще трое старообрядцев исцелились от неизвестной болезни и помешательства после молитвенного обращения к святому Дмитрию Ростовскому и к захороненному на Крутицах «преподобному» Федору. Пуговкин добивался разрешения восстановить храм на Крутицах во имя Федора, а также Андреевский и Варсонофьевский монастыри, для чего просил выдать ему книгу для сбора подаваний, построить часовни по удобным местам для сбора и устроить трехдневный колокольный звон⁹³. И хотя требования Пуговкина были оставлены без удовлетворения, слухи о мощах святого Федора быстро распространялись. Так, известно,

⁹² Там же, 4 об.

⁹³ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 21. 40–41

что в 1805 году священник Успенской церкви на Крутицах отец Василий служил панихиды «по неизвестному рабу Феодору» по просьбам прихожан. К нему также обращался Пуговкин с просьбой о книге для сбора подаяний, но священник ему отказал, так как «тот казался ему помешанным»⁹⁴. Почитание неизвестного святого Федора свидетельствует о том, что интерес к мощам не исчезал в народной культуре, несмотря на то что многие церковные иерархи с XVIII века уже не разделяли веру в то, что неизвестные святые могут явить себя через чудеса и видения⁹⁵. Также примечательно, что в данном случае речь идет о городских жителях, а не о крестьянской среде, рассматриваемой в большинстве исследовательских работ⁹⁶.

ВИЗИОНЕРСТВО В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ В МИРСКОЙ И МОНАШЕСКОЙ СРЕДЕ

Для реконструкции дискуссии о деле Крайнева нам важно установить религиозный и церковно-политический контекст, в котором стали возможными и поведение Крайнева, и последующие действия церковных властей.

Бряд ли можно считать парадоксом, что если в век Просвещения интерес к видениям и пророческим снам был уделом в основном низшего класса и представителей духовенства, то в России XIX столетия толкования снов и визионерство были распространены во всех слоях общества⁹⁷. Вдова полковника Агафья Мельгунова стала основательницей одного из самых известных женских монастырей в России, после того как ей явилась Богородица и сказала, что глухое провинциальное Дивеево Нижегородской провинции будет ее, Богородицы, четвертым уделом (после Грузии, Афона и Киево-Печерской лавры)⁹⁸. Дворянин-послушник Дмитрий Брянчанинов писал о глубоком влиянии, которое на него оказало видение креста⁹⁹. Видения монаха Авеля, предсказавшего смерть Павла и другие катаклизмы, стали частью городских легенд Москвы и Петербурга¹⁰⁰. Европейский интерес к пророчествам и хилиастическим и апокалиптическим видениям в период Наполеоновских войн особым образом преломлялся в русском обществе с его традиционными эсхатологическими представлениями и пропагандой против Наполеона¹⁰¹.

Несмотря на действующее законодательство петровского времени и борьбу Синода с «ложными видениями»¹⁰², свидетельства о видениях в числе других чудесных явлений (в первую очередь для монастырей) были необходимы для составления агиографических свидетельств о подвижниках и чудотворных иконах. Так, монастыри сохраняли письма, сообщавшие о том, что тот или иной неканонизированный подвижник являлся людям во сне с наставлением¹⁰³. Явления Богородицы и святых могли вести к нахождению («обретению») чудотворных

⁹⁴ Там же, 41.

⁹⁵ Levin E. From Corpse to Cult in Early Modern Russia // Kivelson V., Greene R. (Ed.). *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*. University Park, 2003, 81–103; Greene R. Bodies like Bright Stars. Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb, 2010.

⁹⁶ Например, западные исследователи В. Шевцов, К. Чулос, К. Воробек и отечественные исследователи народного благочестия С. Иникова, М. Громыко.

⁹⁷ Wigzell F. *Reading Russia's Fortunes. Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765*. Cambridge, 1998. Русский вариант Вигзел Ф. Читай Фортуну. Гадательные книги в России. М., 2007.

⁹⁸ *Архимандрит Серафим (Чичагов)* (Сост.). *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*. М., 2002, 1–5.

⁹⁹ Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002, 61.

¹⁰⁰ Розанов Н. Предсказатель монах Амель в 1812–1826 гг. // *Русская старина*. Т. 12. № 4. 1875, 815–819.

¹⁰¹ Garrett C. *Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England*. Baltimore; London, 1975; Мельникова Л.В. *Русская православная церковь в Отечественной войне 1812 года*. М., 2002; Она же. *Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн*. М., 2007, 307–308.

¹⁰² Лавров А.С. *Колдовство и религия в России 1700–1740 гг.* М., 2000, 413.

¹⁰³ Центральный государственный архив Республики Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 388. Л. 79. Единоверческий священник отец

икон: верующий мог увидеть икону во сне и получить указания, как она может быть найдена (под деревом, на поле или у реки)¹⁰⁴. В 1879 году два мальчика-пастуха в Симбирской епархии видели икону Богородицы в источнике, а в 1893 году четырнадцатилетний мальчик-звонарь из Казанской епархии видел «деву в белом», которая указала ему на икону, небрежно брошенную в церковной кладовой. В ту же ночь он видел во сне ангела, приказавшего сообщить священнику о забытой иконе¹⁰⁵.

В XIX веке прослеживается разница между видениями спонтанными и видениями культивируемыми, по типологии Барбары Ньюман¹⁰⁶. Спонтанное видение с его сосредоточением внимания на сверхъестественном мало заботится об эстетике и медитации как подготовке к откровению, оно сродни ветхозаветным пророчествам. Для визионеров из монашеской среды (не обязательно из высшего сословия) видение – результат духовного поиска, медитативной молитвы, чтения благочестивой литературы. Многие из таких видений насыщены книжными евангельскими образами и отражают интерес к внутренней духовной жизни, имеют значимость для личного духовного опыта и выбора пути, отражая таким образом субъективизацию религиозного опыта. Игумен Парфений (Агеев, 1806–1878), выходец из молдавской старообрядческой диаспоры, послушник на Афоне и впоследствии игумен Гуслицкого монастыря, записывал свои сны, мотивы которых (дьявол, змей) имели эсхатологическое содержание, дань старообрядческой культуре, в которой вырос автор¹⁰⁷. Игуменья Таисия Леушинская избрала путь монашества в результате чудесных видений, которые она переживала во время учебы в институте для благородных девиц в возрасте 12 лет¹⁰⁸.

Несмотря на то что не всегда можно выяснить мотивацию визионера, почти во всех известных случаях видение получало огласку именно из-за социальной значимости, которую ясновидец придавал своему опыту. По словам Е.К. Ромодановской, «без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение»¹⁰⁹. В традиционных видениях общественная значимость настойчиво подчеркивается в структуре самого опыта: Богородица, ангелы или святые требуют от ясновидца, чтобы тот сообщил о переданном ему опыте «народу», в случае неповиновения ясновидца ждет наказание (обычно болезнь, которая проходит, как только задание выполнено). Часто именно это требование, предъявляемое к ясновидцу, ведет к возникновению социального процесса (и как результат дает историку материал для исследования). Ведет оно и к расширению сакрального пространства: распространению информации о видении в окружающей визионера социальной среде, вмешательству церковных и/или светских властей, действиям, направленным или на визионера, или на объект почитания, указанный в видении (икона, мощи святого), или на часть ландшафта, с которой связано явление.

Иоанн Пырьев, знакомый при жизни с Серафимом Саровским, писал игумену Саровской пустыни Нифонту о явлениях старца Серафима после его смерти к нему во сне. См.: *Пярт И.П.* Провинциальное благочестие. Отец Иоанн Пырьев, Саровская пустынь и судьбы единоверия на Урале, 1830–1850 гг. // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2010, 247–250.

¹⁰⁴ Shevzov V. Iconic piety in Russia // Porterfield A. (Ed.). History of Modern Christianity. Minneapolis, 2007.

¹⁰⁵ Shevzov V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. Oxford, 2004, 176.

¹⁰⁶ Newman B. What Did It Mean to Say „I Saw“? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture // Speculum. Vol. 80. 2005, 1–43.

¹⁰⁷ Из автобиографии игумена Парфения // Душеполезное чтение. № 7–8. 1898.

¹⁰⁸ Meehan B. Holy Women of Russia. The Lives of Five Orthodox Women offer Spiritual Guidance for Today. Crestwood, 1998, 85–87.

¹⁰⁹ Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLIX. СПб., 1996, 151.

РАССЛЕДОВАНИЕ ДЕЛА АНУФРИЯ КРАЙНЕВА КАК ПРИМЕР ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ К СПОНТАННЫМ ВИДЕНИЯМ В 1850-Е ГОДЫ

Отношение церкви к (сно)видениям в XIX веке, несмотря на отказ от политики борьбы с суевериями, преобладавший в XVIII веке, оставалось двойственным ввиду существования двух «соперничающих теологий откровения»¹¹⁰. С 1830-х годов в синодальной церкви появлялось все больше свидетельств о чудесных явлениях, в которых принимали участие обычные люди. Как указывает исследовательница Кристин Воробец, «в 1830-е годы Синод смягчил свое отношение к незыблемой вере мирян в чудеса, происходящие в ежедневной жизни»¹¹¹. Появление официально одобренных свидетельств о чудесных исцелениях от мощей святых подвижников, серия статей в 1820–1840-е годы на тему чудес в журнале «Христианское чтение», в которых доказывалось, что чудеса не просто возможны, но необходимы, – все это говорит о том, что для синодальной церкви стало невозможно классифицировать как суеверие или просто игнорировать разнообразные нарративы о вторжении потустороннего мира в повседневную жизнь¹¹². В последнее десятилетие перед реформами 1860-х годов шла подготовка канонизации епископа Тихона Задонского, находила свой путь к читателю агиографическая литература о почитаемых подвижниках с описанием чудес и мистических явлений¹¹³. Здесь цели и интересы духовенства не следует противопоставлять народной религиозности, так как многие представители духовенства, особенно монашества, могли быть и участниками видений, и создателями популярных текстов о чудесах. Во многих случаях спонтанные «народные» видения, как-то связанные с обретением святыни (иконы), легитимизировались приходским духовенством. В то же время существовала и другая, более осторожная, охранительная тенденция, основанная на теологии «различения духов», о которой речь пойдет далее.

Дело Крайнева позволяет нам выявить три критерия, по которым церковная власть расследовала соответствие видения Крайнева православному вероучению. Во-первых, личность святого, являющегося в видениях, историчность и православность которого было необходимо установить. Во-вторых, соответствие свидетельства о святом православному канону. И, наконец, внимание церковной власти привлекла и духовная личность самого визионера. Мы рассмотрим позицию церковной власти в отношении свидетельства Крайнева, а также богословскую и логическую аргументацию иерархов, делавших вывод о природе и смысле видения, испытанного рядовым.

Историческая личность святого, о котором свидетельствовали видения Крайнева, не могла быть точно установлена. Так, митрополит Филарет указывал на то, что сведения о некоем епископе Федоре были в синодике Крутицкой церкви, составленном в 1834 году на основании фрагментарной информации, содержащейся на надгробиях. Указания на то, что Федор был митрополитом и жил 120 лет назад, как утверждал визионер, не подтверждались. Кроме того, у митрополита Филарета были сведения о предыдущем витке слухов о «подвижнике Федоре», которые он интерпретировал как провокацию старообрядцев, стремившихся прославить осужденного собором 1666 года раскольника дьякона Федора. Поводом для такого подозрения,

¹¹⁰ Newman B. What Did It Mean to Say „I Saw“, 6.

¹¹¹ Worobec C. The Miraculous Healing of the Mute Sergei Ivanov 22 February 1833. // Coleman H.J. (Ed.). *Orthodox Christianity in Imperial Russia. A Sourcebook on Lived Religion*. Bloomington, 2014, 23.

¹¹² О цели чудес Ветхого Завета // *Христианское чтение*. II. 1844, 268.

¹¹³ О канонизации святого Тихона см.: Chulos C. *Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia 1861–1917*. DeKalb, 2003, 72–81. Чулос также пишет о том, что с распространением грамотности среди крестьян рос спрос на духовно-нравственную литературу. Согласно опросу 1894 года среди крестьян Нижнедвинского района Воронежской губернии, две трети книг, популярных в крестьянской среде, были религиозно-нравственного содержания. Ibid., 83–84.

выдвинутого митрополитом Филаретом, был факт конфессиональной принадлежности Пуговкина и других старообрядцев, исцеленных по молитвам Федора. Остается непонятным, почему Пуговкин и другие обратились к православному священнику и митрополиту Платону, а также почему они упоминали борца с расколом святого митрополита Дмитрия Ростовского. Митрополит Филарет считал, что последнее было уловкой раскольников, распространяющих слухи о святом Федоре и старающихся именем святого Дмитрия «придать веса» своим рассказам о исцелениях¹¹⁴. И хотя связи Крайнева с раскольниками не прослеживались, митрополит Филарет, видимо, боялся дать лишний повод связать имя неизвестного святого Федора со старообрядческим мучеником за веру дьяконом Федором.

Личность визионера имела большое значение для принятия тех или иных свидетельств о чудесах. Неграмотный визионер, сын солдатки, выросший в батальоне кантонистов, Ануфрий Крайнев был человеком слабого здоровья, признанным непригодным для строевой службы. Проходя службу в охране и рабочих ротах на строительстве железной дороги, Крайнев был благочестивым христианином, причащавшимся раз в шесть недель. Такая практика считалась частой, так как нормой в имперской России считалось причащение Святых Христовых Тайн в среднем четыре раза в год, в четыре постных периода, а минимумом – один раз в год. Как отмечали и наблюдавшие за Крайневым, его религиозность не была игрой и лицемерием. Встреча с незнакомым святым во снах и видениях стала по сути источником его религиозной идентичности, способом самопознания. Святой из сна Крайнева был явлением «нуминозным», радикально отличающимся от повседневного опыта: он говорил на «высоком» языке, насыщенном церковнославянизмами («иди, младый юноша», «сего храма»). Он карал, предрекал и обещал спасение. Связь визионерства с визуальной религиозной культурой, хорошо изученная на материале западных средневековых видений, прослеживается и на отечественном материале¹¹⁵. Для Крайнева как благочестивого прихожанина образ святого был хорошо узнаваем – он выглядел как иконописный образ любимого русским народом святого Николы Угодника, защитника обездоленных и слабых. Низкое социальное происхождение и юный возраст солдата не были препятствием для серьезного внимания властей и общества к его визионерскому опыту. Многие предшественники Крайнева, визионеры XVIII века, а также современники из католических стран были солдатами, крестьянами, пастухами¹¹⁶. Однако следует иметь в виду, что мистический опыт давал визионеру более высокий символический статус. Так, повышенное внимание к персоне Крайнева со стороны церковных и светских властей и обычных верующих давало молодому человеку уверенность в своей избранности как «импресарию святого» и в обладании особыми духовными дарами¹¹⁷. Пребывая в Троице-Сергиевой лавре под наблюдением опытных монахов, Крайнев играл роль старца и пророка: «<...> он обличал тайные пороки некоторых людей, и предсказывал больным выздоровление или смерть»¹¹⁸.

В то время как церковные власти отнеслись с серьезностью к утверждениям Крайнева, их задачей являлось проверить соответствие видения православному канону. Митрополит Филарет и наместник Антоний (Медведев) в Троице-Сергиевой лавре, наблюдавший за Крайневым, подвергли сомнению некоторые утверждения визионера. Филарет нашел традиционный в народных видениях мотив об угрозах за неисполнение наказа маловероятным и неправослав-

¹¹⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 44–45.

¹¹⁵ Так, монашеские сны и видения XIX века свидетельствуют о связи между различными иконографическими культурами и опытом визионерства; об этом будет рассказано в другой статье. Западный материал см., например: *Hamburger J.F. The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York, 1998.

¹¹⁶ *Лавров А.С. Колдовство и религия в России в 1700–1740 гг.*; *Nolan M., Nolan S. Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, 1992.

¹¹⁷ Термин «импресарию святого» взят у: *Brown P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981, 38.

¹¹⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 53.

ным¹¹⁹. Так, о наказании рядового голодом он пишет: «<...> трудно представить, чтобы такое действие происходило от святого мужа <...>», а рассказ о наказании слепотой просто сбрасывается со счета, поскольку при явке к митрополиту утром Крайнев вполне хорошо видел¹²⁰. Крайнев также описывал сон о том, что Федор в сопровождении трех ангелов шел по монастырскому двору к своему гробу и по пути испугал часового¹²¹. Филарет иронично комментировал этот эпизод: «<...> истинно духовные явления имеют свою цель и достигают ее. Какая же благая цель достигнута тем, что три ангела шли по двору и испугали часового?»¹²²

В связи со слухами и массовыми паломничествами на Крутицкое подворье Крайнев был удален из Москвы в Троице-Сергиеву лавру, где его хвалили за поведение, спокойный характер и воздержание в пище. Тем не менее благочестие Крайнева вызывало сомнение, поскольку его духовные подвиги в молитве и посте происходили по личной инициативе, «без совета и наставления», что считалось «обстоятельством не благоприятным особенно для чрезвычайных случаев в духовной жизни». Наблюдавший за Крайневым архимандрит Антоний (Медведев), духовный сын оптинского старца Леонида (Наголкина), характеризовал рядового как человека «свойства нервного», находящегося под властью воображения, не умеющего «обуздывать свою волю и мысли» и потому «безотчетно доверяющего видениям»¹²³.

В конце концов, исходя из того, что Крайнев сам себе противоречил в своих показаниях, а его сновидения противоречили истине, и поскольку «являющиеся в сновидениях действия и слова святого несообразны с достоинством святого», было сделано заключение, что сновидения Крайнева «не суть истинные духовные явления, а смешенные и мечтательные сновидения, что он находится в состоянии, которое отцы называют *прелестью*, то есть самообольщением или обольщением от нечистых сил, в котором человек мнит себя достигшим высшего духовного состояния, на самом деле не достигнутого». Наблюдатель рекомендовал послать Крайнева в организованную и уединенную обитель, как, например, Оптиная пустынь, к «искусному» духовному старцу, для утверждения в духовной жизни, чтобы «не доверять своему мудрованию (*sic!*), подчинять свои сновидения и мысли рассуждению опытного в духовной жизни»¹²⁴. И хотя у нас нет сведений о пребывании Крайнева в Оптиной пустыни, вполне возможно, что он все-таки попал в какой-либо монастырь под духовный надзор.

АСКЕТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И МИСТИЧЕСКИЕ ЯВЛЕНИЯ

Чтобы лучше понять принципы, которыми руководствовались церковные власти в деле Крайнева, необходимо обозначить богословский контекст, к которому относятся рассуждения митрополита Филарета и архимандрита Антония (Медведева). Контекст этот был связан в русской еkkлeзиастической традиции Нового времени с направлением «Добротолюбия»¹²⁵.

Опубликованная между 1794 и 1797 годами антология аскетических сочинений под названием «Добротолюбие», основу которой составили греческое издание и переводы игумена молдавских монастырей Паисия Величковского, сделала доступными для русского чита-

¹¹⁹ Мотив наказания за непослушание в рассказах о чудесах встречается и в греческих источниках. В рассказе о явлении иконы Скоропослушницы в греческом монастыре Дохиар монах Нил потерял зрение после того, как не послушал указания Богородицы не коптить ее иконы.

¹²⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 48 об. – 49.

¹²¹ Там же, 50.

¹²² Там же, 51.

¹²³ Там же, 53.

¹²⁴ Там же, 54 об.

¹²⁵ О движении «Добротолюбия» см.: Zamfirescu D. A Fundamental Book of the European Culture. Bucharest, 1991; Tachiaos A.-E.N. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the 18th Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky. Thessaloniki, 1986.

теля «классику православной аскетики» с IV до XIV столетия, включая Антония Великого (251–356), «иноческого жития первоначальника» аввы Евагрия Понтийского (ок. 345–399), «великого учителя созерцательной жизни» Марка Подвижника (IV век), Иоанна Кассиана Римлянина (360–435), Симеона Нового Богослова (949–1022) и др.¹²⁶ «Добротолюбие», выдержавшее шесть переизданий с конца XVIII до середины XIX века и переведенное с церковнославянского на русский в конце XIX столетия, вдохновило многих мирян на практику «умной» медитативной молитвы, поиска мистического опыта, связанного в данном случае с древней практикой восточнохристианской церкви, а не с «импортированными» или сектантскими духовными практиками.

«Добротолюбие» – «паспорт для духовного странствия», по выражению почитаемого старца XIX века иеромонаха Адриана Югского, – стало для многих путеводителем в обучении медитативной молитве, о популярности которой в XIX веке среди монашествующих и мирян говорят письма к старцам, авторы которых рассказывают о технике молитвы, своих переживаниях, откровениях и эмоциональном настрое во время молитвы. И хотя большинство опытов мы знаем только по ответам старцев, можно судить о достаточно широком разнообразии практик. Судя по этим письмам, многие действительно считали, что присутствие Божие, благодать выражаются в физических ощущениях (особенно ощущение теплоты в сердце), в изменении эмоционального состояния (чувство умиления, слезы), видениях во сне и наяву¹²⁷.

Реагируя на распространенность таких духовных практик, архимандрит Игнатий (Брянчанинов), настоятель Сергиевой пустыни, и старцы Оптиной пустыни предупреждали о духовной опасности занятий молитвой для людей, ищущих в этом возвышенных и приятных ощущений. Они не рекомендовали читать из «Добротолюбия» главы, в которых говорится о благодати, а мирянам вообще не советовали читать подобные сочинения. Согласно Брянчанинову, получение физического наслаждения в молитве является «уделом только святых», тогда как человек, не очистившийся от страстей, не может отличить божественное от демонического. *Прелесть*, то есть ложное, фальшивое состояние, в котором находится человечество в результате первородного греха, выражается в самообольщении, неумении различать между добром и злом, между правдой и ложью. «Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения, овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душою»¹²⁸. Иеромонах Оптинский Макарий (Иванов) ссылается на святого Исаака Сирина, предупреждающего против целенаправленного поиска в молитве «сладостных ощущений духовных», «для преждевременного опыта видения и созерцания божественного»¹²⁹.

Критика Брянчанинова и Макария строилась не на отрицании духовного опыта как такового, но указывала на возможность другого источника этого опыта, не божественного, но демонического. Неправильный духовный настрой, выражавшийся, по их мнению, в мечтательной молитве, в духовной незрелости, желании получить духовные наслаждения прежде очищения души от страстей, мог привести не просто к духовным ошибкам, но даже к психическим заболеваниям. Об опасности столкновения с духами тьмы при переходе границ видимого и невидимого мира писал позднее отец Павел Флоренский. Эта граница понимается как простран-

¹²⁶ Лисовой Н.Н. Две эпохи – два «Добротолюбия». (Преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник) // Церковь в истории России. Сб. 2. М., 1998, 108–178; Paert I. Spiritual Elders. Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, 2010. Chapters 1–2.

¹²⁷ См., например, выдержки из писем старцев в кн.: Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. М., 2000, 153–162.

¹²⁸ Стрижев А.Н. (Сост.). Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2001. Т. 1, 214.

¹²⁹ Иеромонах Макарий (Иванов). Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Optinskij/predosterezhenie-chitajushhim-dukhovnye-otcheskie-knigi-i-zhelajushhim-prokhorit-umnuyu-i-isusovu-molitvu/, 20.06.2019.

ство, в котором интенсифицируется духовная борьба, так что в процессе перехода возникает возможность обмана, обольщения, когда «призраки» и «тени чувственного мира» могут быть приняты за ангелов и явления мира духовного. «Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не „стражи порогов“, то есть не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники „князя власти воздушной“, прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров»¹³⁰.

Брянчанинов писал, что такой род «прелести», в которую впадают практикующие молитву без покаяния, ищущие наслаждения и восторга в своих духовных упражнениях, ведет к ложному представлению о себе, когда приписываются себе несуществующие добродетели и достоинства, что могло вести к сумасшествию и самоубийству. Брянчанинов с иронией рассказывал о некоем афонском монахе, посетившем его в Сергиевой пустыни, который молился «восторженной», «мечтательной» молитвой, носил вериги, почти не спал, мало ел и ощущал в теле такой жар, что не нуждался в теплой одежде. Брянчанинов дал ему совет:

«Смотри, старец! Будешь жить в Петербурге, никак не квартируй в верхнем этаже, квартируй непременно в нижнем». – «Отчего так?» – возразил Афонец. «Оттого, что если вздумается ангелам, внезапно восхитив тебя, перенести из Петербурга на Афон, и они понесут из верхнего этажа да уронят, то убьешься до смерти; если же понесут из нижнего и уронят, то только ушибешься». – «Представь себе, – отвечал Афонец, – сколько уже раз, когда я стоял на молитве, приходила мне живая мысль, что Ангелы восхитят меня и поставят на Афоне»¹³¹.

История об афонском монахе заканчивается благополучно: вняв совету архимандрита Игнатия, монах перестал использовать свое воображение в молитве и «погружался весь во внимание словам молитвы». Как результат, его видения пропали, он стал больше есть, больше спать и перестал испытывать жар в теле¹³².

Еще примеры: некая сестра Елена, из духовных дочерей оптинских старцев Леонида (Наголкина) и Макария (Иванова), сообщала другим сестрам о своих видениях Богородицы и образов креста над всеми причащающимися сестрами в монастыре. Иеромонах Макарий считал, что она является «прельщенной», и призывал других не доверять ее видениям¹³³. Иеромонах Амвросий (Гренков), комментируя переживания одного своего корреспондента, мирянина, писал: «Видения бывшие тебе и представлявшиеся не истинны, как-то: видение воскресшего Господа, видение Божией Матери и прочее подобное. Впредь не верь ни снам, ни видениям. Все это опасно и обольстительно и не увенчивается добрым концом»¹³⁴. Отец Амвросий связывал видения с неправильным «мечтательным» способом молитвы, видимо, описываемым его корреспондентом, и советовал: «Прежний образ молитвы оставь и не дерзай восходить умом на небо и представлять непостижимое Божество во образе. Благоговейно поклоняйся на иконе образу Святой Троицы, но не представляй умом Божество в таком виде...»¹³⁵. В последнем случае визионерский опыт связывается с техникой молитвы, в которой задействовано воображение.

¹³⁰ Флоренский П. Иконостас, 20–21.

¹³¹ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1, 223–224.

¹³² Там же.

¹³³ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 213. Оп. 80. Д. 1. Л. 154.

¹³⁴ Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Ч. 3. 1-е изд. Сергиев Посад, 1908, 141–142.

¹³⁵ Там же.

Методика духовной борьбы, зародившаяся в опытном аскетическом богословии монахов и пустынников в IV–VI веках на христианском Востоке, в западном средневековом богословии была развита в теологический дискурс о «различении духов» (*discretio spirituum*) и стала использоваться инквизиторами в делах, связанных с визионерами и мистиками. И хотя учение о различении духов могло использоваться и в целях легитимации визионерского опыта, все-таки во многих случаях этот богословский дискурс использовался как инструмент духовного контроля. Так, в деле Жанны д'Арк этот дискурс послужил к осуждению визионерки: судьи подвергли сомнению божественный источник ее видений, настаивая, что слышимые ею голоса были демоническими духами. Инквизиторы руководствовались следующими критериями: а) характером инструкций, полученных от духов (согласны ли они с Писанием, каноническим правом и с учением церкви), и б) характером и поведением визионерки¹³⁶. «Различение духов» оставалось важным принципом христианского воспитания, хотя и не применялось в качестве репрессивной меры против визионеров, и после католической реформы, особенно среди последователей Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов, знакомого и с трудами восточнохристианского аскетического богословия.

И хотя в православии не было аналога западноевропейскому дискурсу о различении духов, в своей практике и понимании «прелести» многие духовники руководствовались схожими рассуждениями. О настороженном отношении к видениям свидетельствуют русские монашеские патерики XVI века¹³⁷. В XIX веке архимандрит Игнатий (Брянчанинов) и иеромонах Макарий (Иванов) придерживались традиции безобразной молитвы, главным теоретиком которой был авва Евагрий Понтийский. Используя платоническое учение о тройственном строении души, состоящей из воделеющей, яростной и рассудительной частей, Евагрий писал, что демонические помыслы (*Λογίσμοι*) воздействуют на воделеющую и яростную части, возбуждая чувства привязанности и желания, культивируя страсти и уводя человека от его истинной цели – богообщения. Именно поэтому Евагрий и другие аскетические писатели относились с подозрением к визуализации божественной реальности в созерцательной активности, за что Евагрий и был прозван «радикальным духовным иконоборцем»¹³⁸.

Интересным вопросом, остающимся за пределами данной статьи, остается соотношение традиционного дуалистического аскетического подхода к духовным явлениям и понимания некоторых необычных явлений как результата физиологических процессов. В западном средневековом дискурсе о видениях используются рассуждения Августина Гиппонского о психосоматических причинах некоторых видений¹³⁹. Нам неизвестны ссылки на эти сочинения Августина у православных богословов XIX века. В связи с интересом теологов к научным и медицинским открытиям можно было бы предполагать, что более рациональные объяснения будут доминировать над аскетическим подходом. Тем не менее в эпоху Серебряного века происходит возрождение и включение в академический дискурс аскетического богословия, как

¹³⁶ Christian W. Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. Princeton, 1981, 191. Вслед за бенедиктинским ученым монахом Пасхалем Боландом, опубликовавшим свой труд в 1959 году, ученые оценили значение *discretio spirituum* в Европе Средних веков и раннего Нового времени: Boland P. The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's „De Probatione Spirituum“ and „De Distinctione Verarum Visionum a Falsis“. Washington, 1959; Voaden R. God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries. Woodbridge, 1999; Andrew W.K. Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden, 2005; Yoshikawa N.K. Margery Kemp's Meditations: The Context of Medieval Devotional Literature, Liturgy and Iconography. Cardiff, 2007.

¹³⁷ Как цитируется из Волоколамского патерика в: Алексеев А. [Рец. на кн.] Пигин А.В., 257–261.

¹³⁸ Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. critique de la version syriaque commune et éd. d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. française par A. Guillaumont. PO 28.1. No. 134. Paris, 1958, цит. по Konstantinovskiy J. Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic. Farnham, 2009, 28.

¹³⁹ De Genesi ad Litteram цит. по: Newman B. What Did It Mean to Say „I Saw“, 7.

это нашло отражение в работах профессора Московской духовной академии И.В. Попова и отца Павла Флоренского¹⁴⁰.

Таким образом, дело Крайнева служит примером того, как аскетическое богословие использовалось некоторыми церковными иерархами в оценке явлений народного благочестия. Это дело достаточно уникально, и нам пока неизвестны аналоги этого случая, хотя мы знаем, что «экспертиза» признанных Синодом старцев часто была востребована в случаях с монастырскими беспорядками, «ересями» и прочими «нестроениями»¹⁴¹. Использование в церковной практике эпохи модерности «архаичных» дискурсов – понятия «прелести» или различения духов – не должно вызывать удивления: на самом деле этот критерий позволял в лучшей мере рационализировать визионерство и другие сверхъестественные явления, избежав соблазнов скептицизма или позитивизма.

Более того, следует иметь в виду, что применение дискурса различения духов и прелести в церковной политике было явлением ограниченным, сводясь к «Оптинской школе», которая несмотря на свою значимость (из нее вышли четыре иерея и несколько настоятелей и благочинных достаточно влиятельных в России монастырей) все-таки не преобладала в церковных «верхах»¹⁴². Митрополит Филарет, безусловно, был тесно связан с этой «школой», активно участвуя в издательской деятельности Оптиной пустыни и опираясь на ту же традицию «духовного трезвения», характерную для оптинцев. С точки зрения церковной политики, проблема «видений» не существовала как отдельная тема, а была связана с другими, более распространенными проявлениями «народного благочестия» – иконопочитанием, почитанием мощей и святых.

Кроме аскетического подхода церковных деятелей к сверхъестественным явлениям существовали и другие, возможно, более доминирующие подходы, как, например, скептицизма и здравого смысла, часто зависящие от образовательного уровня и позиции того или иного церковного деятеля. Публикация житий и жизнеописаний популярных святых сопровождалась взвешенным обсуждением того, насколько описанные «чудеса» соответствуют православному богословию. Православный цензор выступал в роли трезвого критика, не отрицающего чудесное явление, но находящегося в согласии с шотландским философом Дэвидом Юмом, который писал, что «всякое свидетельство чуда, даже весьма возможного, всегда намного меньше, чем доказательство». Так, в 1854 году архимандрит Иоанн (Соколов) рецензировал жизнеописание Серафима Саровского, составленное иеромонахом Иоасафом (Толстошеевым). Известное предание о явлении Божией Матери Серафиму описывалось цензором так:

Из этих явлений только одно описывается довольно обстоятельно, но при этом излагаются некоторые слова Богоматери, не совсем понятные и странные: «это лежит нашего рода». О прочих же явлениях Ея говорится без всяких объяснений и доказательств. Так как столь многократного посещения матери Божией не видно в жизни и великих и прославленных Церковью святых, то – с одной стороны, чтобы прежде официальных начальственных исследований о лице Серафима, от этого не возбуждались какие-либо недоумения относительно жизнеописания Серафима, а с другой – чтобы и не отрицать видений Серафима без дальнейших исследований, я полагаю, исключив отдельные сказания о четырех видениях, оставить одно замечание, что старец Серафим по вере был удостоен явления Матери Божией¹⁴³.

¹⁴⁰ Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; Флоренский П. Столп и Утверждение Истины. Опыт православной феодеици в двенадцати письмах. М., 1914.

¹⁴¹ Например, во время Валаамского дела в 1838 году или в деле имяславцев в 1913 году. См.: Paert I. Spiritual Elders, 92.

¹⁴² Запальский Г.М. Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М., 2009, 142–144.

¹⁴³ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1492. Л. 23.

Следует заметить, что такой церковный скептицизм, достаточно распространенный среди иерархов, получивших образование в духовных академиях, не отрицает возможности чудесного, но оперирует категориями здравого смысла, очищая и исправляя поток «сказаний», свидетельств и опытов, находящихся на границе между вероятным и абсурдным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обычно считается, что церковь имеет дело с иррациональными явлениями чаще, чем другие институты общества. Таинство евхаристии и обряды, связанные с освящением предметов материального мира, являются в чем-то обыденным явлением церковной жизни. Рассматривая православную церковность как явление более широкое, включающее и «народное», и «официальное» благочестие, Шевцов пишет об «иерофантном»¹⁴⁴ характере священного объекта (например, иконы), диктующем почитание и признание сверхъестественного как «реальности»: таково было, по словам исследовательницы, типичное отношение к подобным объектам со стороны иерархов¹⁴⁵. Даже если они ограничивали или преуменьшали сферу действия объектов, ассоциирующихся с иерофантным чудесным действием иконы, они не отрицали сам факт чудесного¹⁴⁶.

Тем не менее визионерство как явление харизматическое взрывает рутинность ежедневной церковной жизни, свидетельствуя о близости «границы» видимого и невидимого и подвигая общество на какое-то социальное или духовное действие (покаяние, почитание святыни). Именно социальное значение видений ведет к столкновению разных дискурсов и позиций. Видение может стать источником противоречивых интерпретаций, а разные структуры власти вовлекаются в разворачивающиеся события.

Дело Ануфрия Крайнева, которое находится в центре нашего рассуждения, служит примером того, как пережитый опыт повышает социальный статус, облакает властью и делает известным простого верующего. Визионер не является слабым и безгласным мирянином, его связь со святым дает ему большую власть. Таким образом, участие церковной власти в этом процессе нельзя рассматривать как подавление спонтанного духовного творчества мирян, ищущих личных контактов со святостью.

Также было бы несправедливо интерпретировать действия власти как рационализацию нуминозного опыта. Личное свидетельство визионера, о котором мы можем судить только через призму официального источника, осмысливается и интерпретируется через призму позднеантичного аскетического учения о «различении духов» и прелести. В данном случае мы имеем дело не столько с официальной политикой синодальной церкви, которая в этот период не противодействовала проявлениям народного благочестия, таким как чудесные явления икон или видения, сколько с особым направлением в восточнохристианском богословии, практиковавшимся в некоторых монашеских общинах допетровской и послепетровской России и только к концу XIX века инкорпорированным в академическое богословие. Близость митрополита Филарета к этому направлению (условно обозначенному как направление «Добротолюбия») способствовало тому, что в случаях проявления мистицизма и заявления о чудесах иерарх мог обращаться к авторитету опытных монахов Оптиной пустыни или Троице-Сергиевой лавры. В литературе часто присутствует понимание богословия «Добротолюбия» как мистического и «иррационального». Представленные рассуждения показывают, что одним из важных аспектов «Добротолюбия» было духовное трезвение, то есть внимательное отношение к происхождению

¹⁴⁴ От слова «иерофант» (термин, часто встречающийся у Мирчи Элиаде), которое образовано из греч. *hierós* (hieros) – «священный» и *phainein* (phainein) – «являть», и которое можно перевести как «манифестация священного».

¹⁴⁵ Shevzov V. *Russian Orthodoxy*, 208.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 74.

духовных явлений, определение их источника или как божественного, или как демонического. В то же время представители церковной иерархии пользовались и другими оценочными категориями для описания проявлений народного благочестия: они применяли скептицизм петровского времени, расценивая некоторые «чудеса» как сознательную манипуляцию или обман (говоря словами той эпохи – «пустосвятство» и «ханжество»), а также использовали здравый смысл.

«ЧУДОТВОРНЫЕ» СПОСОБНОСТИ «БРАТЦА» ИОАННА ЧУРИКОВА С РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, 1894–1917)

Пейдж Херлинг

Судя по всему, вера в возможность иррациональных событий, особенно таких, как чудесные исцеления и пророчества, на рубеже XIX и XX веков получила в России чрезвычайно широкое распространение. Россияне православного вероисповедания как по отдельности, так и от лица целых общин с поразительным постоянством сообщали о случаях своих собственных или чужих исцелений, необъяснимых или непостижимых без ссылки на небесные силы. Несмотря на распространение и совершенствование медицинских методов лечения, верующие сплошь и рядом обращались к святым и к чудотворным иконам, надеясь на божественное вмешательство, которое избавит их от болезней и вызванных ими страданий. Кроме того, ежегодно сотни тысяч паломников посещали святые места либо в знак благодарности за ответ на свои молитвы, либо в надежде на то, что контакт с мощами своего святого покровителя (воспринимавшимися как точка, где земля встречается с небом) положит конец их мучениям¹⁴⁷.

По большей части православная церковь не только одобряла, но и активно насаждала страстную веру паствы в возможность чудесных исцелений. Как указывают исследователи, церковные власти в конце XIX века стали менее скептически относиться к чудесам – в немалой мере из-за того, что сами верующие по-прежнему признавали их даже при отсутствии одобрения со стороны церкви¹⁴⁸. Последней стало ясно, что, отказывая людям в чудесах, она идет на риск обращения своих прихожан в другую веру. Так, если за весь XIX век были проведены всего четыре канонизации, то в годы правления Николая II церковь инициировала канонизацию еще шестерых человек¹⁴⁹ – включая Серафима Саровского, Питирима Тамбовского и Иоасафа Белгородского. В ходе канонизационного процесса церковь призвала верующих фиксировать подробности своих исцелений; далее церковные власти изучали рассказы о «чудесах», и те из них, которые были сочтены правдивыми, публиковались в церковной печати. Даже в тех случаях, когда верующие не имели возможности добиваться официального признания чудес, – обычно из-за больших сложностей, связанных с предоставлением доказательств божественного вмешательства, – духовенство старалось не подвергать рассказы верующих сомнению, вместо этого предпочитая поощрять больных и умирающих к использованию как религиозных, так и медицинских методов лечения. И несмотря на выдвигаемые против церкви обвинения в неуместном стремлении наживаться на народной вере, церковные власти в ответ на желание людей получить помощь от святых санкционировали в святых местах активную торговлю

¹⁴⁷ Исследования в рамках работы над данной статьей были выполнены на грант, щедро выделенный Национальным фондом содействия гуманитарным исследованиям (*National Endowment for the Humanities*). Любые взгляды, результаты исследований и сделанные из них выводы, представленные в данной статье, принадлежат автору и не обязательно отражают точку зрения NEH. *Greene R.H.* Bodies Like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb, 2010, chapter 2; *Kenworthy S.* The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. Oxford, 2010, chapter 5; *Worobec C.* Miraculous Healings // Steinberg M., Coleman H. (Ed.). Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia. Bloomington, 2007, 22–43.

¹⁴⁸ Как указывал Грегори Фриз, канонизации, проводившиеся в начале XX века, отчасти представляли собой предпринятую православным государством попытку восстановить свою сакральность; при этом чудесные события по сути увязывались скорее с религиозной или светской – а не божественной или эмпирической – властью: *Freeze G.L.* Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // *Journal of Modern History*. Vol. 68. No. 2. 1996, 308–350.

¹⁴⁹ *Worobec C.* Miraculous Healings, 23.

религиозными товарами, включая свечи, святую воду, освященные масла и другие предметы, якобы обладающие «целительной силой», потому что к ним прикасались святые, – включая и землю, по которой те ходили.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.