

STUDIA
ETHNOLOGICA

MONOGRAPHIA

Александр Львов

Соха и Пятикнижие

**русские иудействующие
как текстуальное
сообщество**

Санкт-Петербург 2011

Предисловие

Исследования в области антропологии религии, опубликованные за последние десятилетия зарубежными и отечественными учеными, демонстрируют очевидные и серьезные изменения в этой области знания. Переоценка эссенциалистских, институционально-догматических и системных подходов к изучению массовых религиозных культур существенно расширила как предметное поле историко-антропологического и фольклорно-этнографического религиоведения, так и набор теоретико-методологических подходов и проблем, связанных с анализом соответствующих материалов. Эти изменения не только потребовали значительных терминологических и методологических корректив в отношении традиционных исследовательских представлений о религиозной культуре, но и стали причиной пересмотра ключевых понятий, на которых основывается наше восприятие религии как таковой.

Полагаю, что один из важных аспектов этих перемен связан с общими недостатками системного подхода к изучению массовых религиозных культур. Один из последних теоретиков этого метода в антропологии религии, Клиффорд Гирц определил религию как «систему символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными».¹ С процессуальной точки зрения, однако, это определение вызывает некоторые сомнения. Во-первых, то, что Гирц называет символами,

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 108.

а сейчас, спустя почти полвека, мы бы скорее назвали когнитивными моделями, — это не столько знаки или группы значений, сколько способы интерпретации. Мне кажется вполне очевидным, что практическая религиозная деятельность отдельного человека или сообщества состоит не в простом воспроизведении тех или иных текстов и ритуалов и не в следовании жестко установленным культурным программам, а в постоянной и хотя бы отчасти вариативной (ре)интерпретации той группы текстов, действий и артефактов, которым здесь и сейчас приписывается сакральный смысл. Хотя, по всей видимости, набор моделей и способов интерпретации и в индивидуальном, и в групповом отношении ограничен, он все же не обладает достаточной устойчивостью, чтобы говорить о нем как о системе. Собственно говоря, религия, представленная как система символов, знаков или догматов, — это все та же нормирующая абстракция, конструируемая богословом, философом или ученым-религиоведом и не отражающая реального многообразия социальных и культурных процессов, протекающих в повседневной религиозной деятельности.

В последнее время именно критика понимания религии как самодовлеющей культурной сущности стала предметом интенсивных научных дебатов в антропологии и социологии. С некоторой долей огрубления можно, вероятно, говорить о двух наиболее заметных теоретических тенденциях в современной антропологии религии. Сторонники эволюционных и когнитивных объяснительных моделей видят в религии особую область культуры, отвечающую ключевым потребностям человеческого восприятия и мышления. Так, например, П. Бойер заключает свою монографию о «человеческих инстинктах, связанных с богами, духами и предками», следующим утверждением: «Религиозные представления и нормы, а также связанные с ними эмоции, по-видимому, устроены так, чтобы, возбуждая сознание, сохраняясь в памяти, порождая сложные реакции, заставлять людей верить в них и передавать их друг другу».² Хотя одни когнитивные антропологи считают религию важным механизмом человеческой эволюции, а другие — лишь случайным субпродуктом последней, никто из них не высказывает сомнения в культурной специфике религиозных представлений и практик.

Совсем иначе трактуют эту проблему последователи конструкционистского подхода в социологии и антропологии религии, в той или иной мере придерживающиеся аналитического релятивизма и утверждающие, что наши представления о религии социально сконструированы, исторически изменчивы и, вследствие этого, не могут апеллировать к устойчивым и субстанциональным формам культуры

² *Boyer P. Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London: William Heinemann, 2001. P. 377–378. См. также: Rappaport, R. A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.*

или психической деятельности.³ Самую радикальную позицию в этом отношении некогда занимал Джонатан Смит, полагавший, что «религия представляет собой сугубый плод научного воображения».⁴ Более осторожно подходит к проблеме Т. Асад, утверждая, что универсальные и внеисторические определения религии, подобные предложенному Гирцем, нежизнеспособны и что привычное для нас «разграничение религии и власти» является продуктом «уникальной постреформационной истории».⁵

Надо сказать, что именно конструкционистский подход оказывается плодотворным при обращении к проблеме «религиозных меньшинств» в средневековой и новой Европе. Представления об истории и генезисе средневековых еретических движений, еще сравнительно недавно казавшиеся общепринятыми, в течение последних десятилетий претерпели существенные изменения. Так, например, было установлено, что в учении павликиан или катаров было не больше «манихейских» элементов, чем в идеологии францисканцев или доминиканцев. Средневековые европейские ереси появлялись в сугубо христианском контексте, и их специфика была связана с непосредственными и современными им историческими, социальными и религиозными факторам. Что же касается конспирологической идеи о тайных дуалистических доктринах, исподволь передававшихся от одних «еретиков» к другим на протяжении многих столетий, то она обязана своим появлением инерции средневекового полемического дискурса, заведомо ориентированного на редукцию стигматизируемых групп к некоему историческому прототипу. Более того, не располагая свидетельствами самих «еретиков» мы вправе не доверять репрезентации их учений и практик в полемической литературе и инквизиционных документах. Это соображение, в свою очередь, позволяет предположить, что «ереси», о которых идет речь, вовсе не были целостными в социальном и догматическом отношении: их дуалистические доктрины, вероятно, хотя бы отчасти были сконструированы или «изобретены» нарождающимся «обществом преследований».⁶ Таким образом, современный исследователь

³ См.: *Dubuisson D.* The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology. Baltimore, 2003; *Engler S.* Constructionism versus what? // Religion. 2004. Vol. 34. P. 291–313; *McCutcheon R. T.* Religion, Ire, and Dangerous Things // Journal of the American Academy of Religion. 2004. Vol. 72, N 1. P. 173–193; *Engler S., Miller D.* (Eds.) Review symposium on The Western Construction of Religion by Daniel Dubuisson // Religion. 2006. Vol. 36. P. 119–178.

⁴ *Smith J. Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. XI.

⁵ *Asad T.* Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, 1993. P. 28–30.

⁶ *Moore R. I.* The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950–1250. Oxford: Blackwell, 2007; *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition / Sous la dir. de M. Zernier.* Nice: Centre d'études médiévales, 1998.

европейских «ересей» и «сект» вынужден одновременно думать и о том, как, кем, а также почему последние были «изобретены», и о том, что же в действительности могло объединять людей, обвиненных в исповедании якобы существовавшего еретического учения. С такими же проблемами сталкиваются и специалисты по религиозной истории России в XIV–XV и XVII–XIX вв.

Одна из наиболее острых проблем, возникающих при историко-антропологическом и этнологическом исследовании русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв., иначе говоря, так называемого «старого русского сектантства», состоит в неоправданном использовании того же самого конфессионально-догматического подхода для определения особенностей и внутренней динамики того или иного неконформистского религиозного движения. Этот метод, восходящий в данном случае к практике светской и церковной администрации Российской империи и подразумевающий, так сказать, каноническое позиционирование каждой религиозной группы по отношению к существующим конфессиям и деноминациям, а также конструирование якобы характерных для этой группы религиозно-догматических норм, попросту не позволяет различить те детали, которые как раз составляют основу и смысл религиозной практики для самих членов изучаемого сообщества.

Хотя с подобными проблемами мы сталкиваемся, обращаясь к историографии практически любого из «низовых» религиозных движений в России XVIII–XX вв., особенную остроту они приобретают в контексте истории русских иудействующих — религиозного сообщества, сформировавшегося, по всей видимости, из той же среды, что и другие иконоборческие группы русских сектантов, которые вскоре получили названия «молокане» и «духоборцы», но рассматриваемая группа заняла специфическую нишу «людей Моисеева Закона». Основным недостатком практически всех публикаций, посвященных русским иудействующим, состоит в том, что культуру этого движения вообще и его религиозные практики в частности пытались описывать, анализировать и идентифицировать, исходя из крайне обобщенных концептов конфессиональности, догматики, этничности и т. п.

Монография А. Л. Львова представляет собой единственную в отечественной историографии последовательную работу с целью взглянуть на историю русских иудействующих, как, впрочем, и других «старых русских сект», с иной точки зрения. Исходя из сформулированной Б. Стоком концепции текстуальных сообществ и усматривая в религиозной культуре иудаизантов Центральной и Южной России «установление новых связей между религиозными практиками и текстами», Львов полагает, что речь должна в данном случае идти об особом типе сообществ, в которых «крестьянская устная культура соединялась <...> с книжным знанием непосредственно, без участия *граммотности*». Такой подход, переносающий внимание исследователя

с этноконфессиональных идентичностей на практики использования и интерпретации письменных текстов, представляется чрезвычайно плодотворным и применительно к истории русских иудействующих, и в общем контексте изучения массовой религиозной культуры в России Нового времени. Львову удалось аргументированно показать, что одним из главных факторов, способствовавших формированию крестьянских иконоборческих движений в середине XVIII в., была политика религиозного дисциплинирования и массовой катехизации, начатая Петром I и продолжавшаяся при его преемниках. Исследователь высказал весьма любопытную и правдоподобную гипотезу о том, что одним из ключевых текстов, способствовавших появлению тамбовских и воронежских «иконоборцев» в 1760-е гг., было «Первое учение отроком» Феофана Прокоповича. С другой стороны, не вызывает особых сомнений и то, что существенную роль в формировании «русского народного протестантизма» середины XVIII в. сыграло и первое массовое издание церковнославянской («Елизаветинской») Библии. Таким образом, формирование «низовых» протестантских сообществ в России вообще и русских иудействующих в частности следует, по всей видимости, анализировать не с конфессионально-догматической точки зрения, а в контексте религиозной модернизации и практик социального дисциплинирования, характерных для раннего синодального периода, а также в связи с распространением печатных текстов и формированием новых типов отношения к книге и письменности в аграрной культуре. Очевидно, конечно, что такой аналитический подход, в свою очередь, порождает немало вопросов и проблем, требующих решения. Собственно говоря, сама тема рецепции норм и дискурсивных практик «регулярного государства» в массовой аграрной культуре (в том числе и применительно к крестьянским религиозным движениям) в русской историографии исследована довольно плохо. Однако именно сформулированные Львовым методологические принципы открывают важные перспективы для изучения того, что принято называть политическими взглядами русского крестьянства.

История и культура русских иудействующих интересны уже в силу, так сказать, своей этнографической специфики — реальной или кажущейся социальной и религиозной экзотики тех сообществ и текстов, о которых идет речь в книге Львова. Вместе с тем значение этой работы состоит не только в обращении к экзотическим материалам массовой религиозной культуры, но и в тех более общих выводах, которые удалось сделать автору применительно к довольно причудливым взаимодействиям социальных структур, коммуникативных практик и конкретных текстов, использовавшихся в повседневной религиозной жизни «низовых» слоев русского общества в эпоху Нового времени.

А. А. Панченко