

РЕЦЕНЗИИ

© А.С. Агаджанян. Рец. на: *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice* / Ed. S. Luehrmann. Bloomington: Indiana University Press, 2017. IX, 264 p.

Эта книга посвящена антропологии современного восточного христианства, и название точно передает ее суть: молитва, чувства, духовность и практики. В основе предлагаемой концепции книги анализ *сенсорной* религиозной субъективности (мы могли бы перевести *чувственной*, если бы это слово не оживляло не вполне подходящих коннотаций). Авторы пытаются с помощью определенных антропологических инструментов (того, что редактор называет *sensory ethnography*) понять глубинные основы православных духовных практик, представляющих собой что-то вроде нервной системы религиозности, когда последняя фиксируется на уровне ощущений (слуха, зрения, прикосновений) или — глубже — на уровне интуиций, вербально не проговариваемых, а проявленных иначе. Соня Люрман (Sonja Luehrmann) в нетривиально написанном введении говорит, что книга посвящена “миру чувств (*sensory worlds*) современной православной молитвы в его географическом и этнолингвистическом многообразии” (с. 2).

Редактор мыслит проект в рамках особого направления в антропологии религии — *prayer studies*. Молитва (*prayer*) здесь трактуется максимально широко (“in the widest possible sense”; с. 9): она включает слова, чувства и жесты, объединяет людей во время литургии, служит нитью между живыми и умершими и тем самым создает традицию — коммуникативную основу для связи времен и поколений. Через молитву верующий встраивается в отношения духовной власти (не только с Богом, но и со святым, духовником, священником). Так или иначе, пишет Люрман, молитва перестает быть просто произнесенным (промысленным) словом или формулой, она воспринимается как обладающая свойством соединять, связывать, переходить от одного к другому или ко многим другим, насыщать собой стены храма, перемещаться в пространстве с помощью разных носителей и средств, даже становиться объектом купли-продажи, т.е. превращаться в некую субстанцию (с. 21). Эта “субстантивация молитвы” и ее превращение в некую общую, связывающую духовность (здесь в памяти срабатывает ассоциация с идеей соборности), и есть то главное и особенное, что изучение восточного христианства¹ вносит в *prayer studies*.

С самого начала напрашивается противопоставление этого типа духовного опыта протестантскому, который нацелен больше на индивидуальную, приватную молитву, эффективную и *вне* храма, напрямую обращенную к Богу, предполагающую невозможность какого-либо “манипулирования” ею и основанного скорее на идее радикального разрыва (между молящимся и Богом), чем на идее бесконечно наслаиваемой, наращиваемой традиции. Люрман подробно рассматривает компаративный сюжет в своей главе, сравнивая русские молитвенные практики, основанные на чтении (молитвословов, помянников, акафистов), со спонтанной евангелической и харизматической молитвой на языках (глоссолалии). Здесь, однако, автор неожиданно обнаруживает “удивительное сходство” православной и протестантской традиций:

Александр Сергеевич Агаджанян | <http://orcid.org/0000-0001-9259-5133> | grandrecit@gmail.com | д.и.н., профессор | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл. 6, Москва, 125993, Россия)

во-первых, сочетание в процессе молитвы общинного и индивидуального опыта и, во-вторых, сведение молитвы через постоянное повторение к автоматизму, когда главенствуют голос и звук — та самая сенсорная субстанция (с. 121, 135–136).

Эти попытки сравнения — важный вспомогательный способ очертить православную неповторимость. По-видимому, некоторые авторы книги, в частности Соня Люрман и Влад Наумеску (Vlad Naumescu), считают главными характеристиками этой традиции “открытость”, “творческую неопределенность” (с. 15, 30 ff) или даже “продолжающееся откровение”, источником которого является “живой, нескончаемый опыт” (с. 15). Еще одной чертой, близкой по сути, является “эстетизм”: в книге подчеркивается, что в центре православного благочестия (по крайней мере, для мирян) находится прежде всего некая “эстетическая формация”, *стиль*, в православии, конечно же, во всех смыслах византийский. *Византийство* (*Byzantineness*) включает не только словесное, музыкальное, визуальное и монументальное искусство (с. 18 ff), но и особое благочестие, и даже практическое богословие *теозиса*, подробно описываемое в главе Наумеску, посвященной румынским и украинским униатам, а также наследникам сирийских христиан в Керале (Индия).

Авторы увлекаются поиском особого, неповторимого православного духа, стиля, опыта; в какой-то момент, на мой взгляд, эти поиски уводят слишком далеко от реальности, приближаясь если не к апологетике, то, по крайней мере, к несколько идеализированной картине. Акцент на “открытости” и “творческой неопределенности” православия, на постоянном его обновлении, на ситуации выбора в какой-то части может быть оправдан, поскольку универсальный принцип практического опыта (*sens pratique*), повседневной интерпретации высоких образцов (в духе Мишеля де Серто, на которого в сборнике есть ссылка) действительно присущ православия, однако (поскольку он присущ опыту всех культур) кажется преувеличением представлять его как особую черту именно этой традиции, в которой можно найти достаточно примеров институциональной, консервативной закрытости. То же касается и стиля: остается не вполне ясно, является ли понятие “эстетической формации” выражением исследовательской оптики авторов или, отводя ему центральное место, они видят в нем характеристику особого *качества* православия. Кажется, иногда создатели сборника склоняются к последнему, что делает их тексты немного эстетски-богословскими: такова изящная, но парящая в воздухе схема *mystery vs mastery*, предложенная Наумеску в своей главе (“...православный теозис как синтез *mystery* — дара Божьего и *mastery* — усилия человека”; с. 35). Хотя было бы странно отрицать, что у православия есть свой особый стиль и особое благочестие, все же поиски “истинного православия”, некоей его неизменной сущности кажутся мне рискованным занятием. В конечном итоге Наумеску находит эту сущность в старообрядчестве (с. 38 ff), что выглядит уже совсем неоправданным. Увлечение подобными поисками создает еще одну методологическую проблему: когда речь заходит о теозисе, “языке таинств”, опыте мистиков, святых, духовников, а также *virtuosi*, опирающихся, в свою очередь, на Отцов Церкви, мы теряем из виду ту массу “обычных верующих”, изучение которых провозглашается приоритетным. Именно *virtuosi*, а не обычные верующие — в центре внимания Наумеску; то же можно сказать и об описанном Энджи Хео (Angie Heo) предельно мистическом опыте почитания икон и святых как “живых икон” в Коптской церкви (с. 83–101).

Впрочем, авторы других глав “спускаются на землю” и погружаются в самую гущу рядовых “минимальных” православных. И если антропологу лучше воздержаться от поиска “истинного православия”, то масса простых верующих именно этим и занята. Эти люди воспринимают традицию по-своему, с помощью новых медиа, смешивая стереотипные ожидания от православной “духовности” с собственным опытом повседневности. Таковы салоникские греки в главе Джефферса Энгельхардта (Jeffers Engelhardt), слушающие церковные службы дома и в автомобиле, не отвлекаясь от повседневных дел, и северо-эфиопские активные пользователи Фейсбука

в главе Тома Бойлстона (Tom Boylston), которые создают новые церковные гимны на современном амхарском (чаще исполняемые женщинами) взамен старых и “непрозрачных” на *геззе* (древнеэфиопском). Таковы же новообращенные насельницы русских монастырей в главе Дарьи Дубовки, “работающие над собой”, пытающиеся, принимая строгое послушание, “смирить свою волю” и достичь телесного автоматизма, при этом спрягая исихастские энергии с нью-эйджевскими, а строгий аскетизм с ожиданиями некоторого — даже монастырского — благополучия. Таковы же русские “православные кочевницы”, описанные Жанной Корминой, которые и не желают церковной “оседлости”, не привязывают свои практики к компактному коллективу или местности, но также стремятся индивидуально “работать над собой” и настраивать свое тело (*attuning the body*) на волну некоего воображаемого духовного опыта православия. И таковы же члены ревайвалистских православных общин трансильванского Клуза в главе Симона Попа (Simon Pop), которые в поисках аутентичной духовности отвергают всякие нововведения (вроде настенных часов и электрического света в храме или кажущейся им слишком “показной” благотворительности), но зато настаивают на новом для церковной традиции частом причащении и более выраженном, интенсивном повседневном благочестии.

В этих поисках “подлинного” чувства и стиля замечательно проявляется предсказуемая диалектика как инноваций, так и их скрупулезного развенчивания и отвержения. “Минимальные” православные хотят одновременно и сохранить современную комфортную мобильность, и отказать себе в той ее части, которую они считают несовместимой с воображаемой подлинной духовностью. Они склонны убеждать себя в том, что ставят перед собой “максимальные” задачи. Некоторое *раскрытие* чередуется с *закрытием*, большая гибкость — со стремлением к чистоте, к более строгому проявлению *православной* идентичности. Эта диалектика становится предметом тончайшего разбора у Болстона (эфиопский материал) и особенно у Энгельхардта (греческий материал). Последний переводит проблему аутентичности молитвы (и всякого другого религиозного действия) в теоретическую плоскость, различая то, что он называет *marked media* и *unmarked media* — явные, заметные медиа (все технологии, транслирующие действие за пределами сакраментального пространства) и непосредственные, естественные (*immediate, natural*) медиа, включая пропитанный запахом ладана воздух храма, образ иконы, реликвии, тела молящихся, звуки колокола и, главное, человеческий голос (с. 60). Спор об аутентичности есть спор о *не-по-средственности* (*im-mediacy*), т.е. об отсутствии дополнительных *средств* (*media*). Если непосредственность сакраментального пространства авторитетна и несомненна, то дополнительное опосредование с помощью новых технологий создает новое пространство звука (*soundscape*), сакральность которого неочевидна. Но именно это расширение сакраментального пространства (напр., слушание записей литургии, молитв или гимнов в машине, дома или в YouTube) — шанс для религии сохранить значимость в меняющейся культуре.

Говоря об этой концептуально стройной, прочно сцепленной общими идеями и взаимными ссылками книге, стоит отметить, что исследовательские главы чередуются в ней с короткими (1–3-страничными) “виньетками” тех же авторов, в которых представлены конкретные примеры практик: микроанализ того или иного молитвенного текста (от Аляски до Индии), полная тревог переписка с сирийским христианином на фоне гражданской войны, очерк совместного мусульманско-христианского поклонения на празднике Богородицы в египетском городке и т.д. Эти приближения к живому материалу выглядят очень симпатично.

Примечания

¹ Для авторов книги, как антропологов, конфессиональное различие “православия” и “древних восточных церквей” не представляется существенным.

Book Review

Agadjanian, A.S. Review of *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, edited by S. Luehrmann. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 4, pp. 184–187. <https://doi.org/10.31857/S086954150006200-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Agadjanian | <http://orcid.org/0000-0001-9259-5133> | grandrecit@gmail.com | Russian State University for the Humanities (6 Miusskaia Sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russia)

© Н.А. Кутявин. Рец. на: *Религии и радикализм в постсекулярном мире* / Под ред. Е.И. Филипповой, Ж. Радвани. М.: ИЭА РАН; Горячая линия—Телеком, 2017. 326 с.

Рецензируемый сборник охватывает более широкий диапазон тем, нежели можно предположить исходя из его названия. Как пишут в самом начале его редакторы-составители Е.И. Филиппова и Ж. Радвани, российские исследователи совместно со своими французскими коллегами осветили темы, объединенные в три основных блока: “Государство и конфессии: возвращение религии в публичную сферу”, “Религии и общество: поиск новых смыслов или поле для конфликта?” и “Религиозность и современные формы радикализма”. Структура сборника такова, что непосредственно проблеме радикализма посвящен лишь последний раздел, а все предыдущие скорее дают представление об общей ситуации в постсекулярных обществах Франции и России, о роли государства и о некоторых особенностях, проиллюстрированных данными, полученными в результате полевых исследований. Публикации сборника предшествовал исследовательский семинар на тему “Христиане и мусульмане в России и во Франции: интеграция и новые вызовы”; краткое содержание состоявшейся в ходе семинара дискуссии помещено в Приложении. География исследований достаточно обширна — она включает в себя Францию, Ближний Восток и ряд регионов России: Московскую область, Чеченскую Республику, Республику Татарстан, Республику Ингушетию, Республику Адыгею, Карачаево-Черкесскую Республику и др. Исследования затрагивают различные конфессии: от православия и ислама до новых религиозных движений.

Книгу открывает статья Е.И. Филипповой, которая, с одной стороны, служит введением в концептуальное осмысление современной ситуации в сфере религии, а с другой — привлекает для иллюстрации примеры из остальных работ данного сборника. Из трех возможных подходов: десекуляризации, ультрасекуляризации и постсекулярности — предпочтение отдается последнему. Стоит обратить внимание, что теоретиков постсекулярности достаточно много (Ч. Тейлор, Т. Асад, С. Жижек и многие другие), и само по себе постулирование приверженности к этому подходу не гарантирует теоретического единства. К тому же в последнее время тезис теоретиков постсекулярности о том, что такие понятия, как “секулярное” и “религиозное”

Никита Александрович Кутявин | <https://orcid.org/0000-0002-4244-2283> | nikitakutyavin@yandex.ru | аспирант Института истории и социологии | Удмуртский государственный университет (ул. Университетская 1, Ижевск, Удмуртская республика, 426034, Россия)