

Яковлева Е. Старообрядческая церковь в Транспортном переулке 5 // Старообрядцы Санкт-Петербурга. — СПб., 2005.

А. С. Сюткин

КОНСТРУИРОВАНИЕ ДИСКУРСА СООБЩЕСТВА В ОПОЗИЦИИ ЧИСТОГО-НЕЧИСТОГО (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОГО СТАРО- ОБРЯДЧЕСТВА УДМУРТИИ)

Летом прошлого года нами было проведено исследование в старообрядческой общине села Сюмси. По словам информантов, Сюмси представляют собой историческое место проживания старообрядцев. В начале XX века в селе жили всего две больших семьи: Шмаковы и Телицыны. Обе эти семьи были старообрядческими и принадлежали к белокриницкому согласию. Белокрининцы или «австрийцы», как их часто называли в народе, признавали священноначалие. Они крестились, принимали евхаристию и отпевались в приходе екшурской церкви, который был создан казанско-вятской епископской кафедрой белокриницкой иерархии, после того как в 1905 году священный синод узаконил деятельность старообрядцев. Кроме екшурского храма, на территории Удмуртии было открыто ещё 16 других белокриницких приходов. Однако уже в 20-х годах все эти приходы были национализированы, а в 30-х, после ревизии проведенной советскими властями, закрыты. Екшурский храм был закрыт в 1939 году, а все его священнослужители расстреляны или репрессированы.

Лишившись священнослужителей, старообрядцы-белокрининцы перешли на беспоповский чин, предполагающий наличие

только двух таинств: неполного или «недовершённого» крещения (погружение в воду без миропомазания) и исповеди. Исполняли эти таинства миряне, которых обучил и благословил священник, зная о невозможности продолжать собственное служение. Такие миряне, как утверждают информанты, были в каждом населённом пункте с «компактным проживанием» старообрядцев даже во времена самых страшных гонений. В Сюзси мирян, благословленных на исполнение таинств, называли «божественными». Их имена и места жительства были хорошо известны всем верующим старообрядцам села. Когда в старообрядческой семье рождался ребёнок, «божественный» человек приглашался в дом для его крещения. Если кто-то умирал — для исповеди. Однако все таинства совершались ночью и тщательно скрывались от посторонних глаз. Старообрядчество сохранилось, но, объявленное «крамоллой», оно полностью исчезло из публичной сферы. Что, впоследствии, привело к разрыву между духовной старообрядческой культурой и повседневностью.

Место «старой веры» как господствующего дискурса, структурирующего социальный порядок, заняла коммунистическая, секулярная и атеистическая идеология. Для того чтобы участвовать в жизни сообщества, старообрядцам было необходимо отказаться от своей веры или, по крайней мере, от её публичного исповедания. Советский служащий физически не мог следовать старообрядческим канонам и правилам, например, соблюдать посты или избегать «трапез с иноверцами и безбожниками». «Старая вера» стала уделом пожилых людей (прежде всего, женщин). Для молодёжи она превратилась в «культурное наследие», уважаемое, но не имеющее жизненного значения. Уже в 50-х годах начинают распространяться «смешанные» браки: браки старообрядцев с иноверцами, которые до этого были строго запрещены. Разрыв между духовной жизнью и повседневностью, вызванный господством атеистической идеологии, приводит к неспособности передавать старообрядчество как традицию из поколения в поколение. Традиция как целое, включающая в себя церковное предание и повседневные практики, оказывается утраченной.

Крушение коммунизма в начале 90-х приводит к тому, что социальный порядок перестаёт быть однозначно атеистическим и секулярным. Лишённое идеологического значения, секулярное оказывается «пустым», неопределённым, и превращается, таким образом,

в «постсекулярное»¹. Оно не означает больше ни отрицания, ни утверждения религиозного как такового. Скорее, «постсекулярное» представляет собой своеобразный вид веры: веру без определённого содержания, «без опоры на предполагаемого «большого Другого»². Такая «постсекулярная» вера не обеспечивает социальному порядку устойчивость. Напротив, она указывает на его «бесосновность», на неполноту социального. Иными словами, она является нехваткой веры, её поиском. Этот поиск приводит к возвращению религии в публичное пространство. Религиозные традиции снова становятся объектами изучения и интерпретации. Они рассматриваются как возможный источник новой «когнитивной карты», позволяющей представить социальный порядок как некую вневременную и осмысленную целостность.

Также в 90-х возрождается интерес к старообрядчеству. Большинство старообрядцев села Сюмси «довершают» своё беспоповское крещение, проходят таинство миропомазания и становятся полноправными членами Русской Православной Старообрядческой Церкви белокрыницкого согласия. Многие из них начинают участвовать в постройке ижевского храма в честь Покрова Божьей Матери, участвуют в Великорецком крестном ходе. В 2003 году в селе создаётся сямсинская старообрядческая община. Один из членов общины открывает у себя в избе молельный дом (небольшая комната, разделённая печью), в котором в воскресные и праздничные дни проходят богослужения. Чаще всего их проводит глава общины, благословленный на «чтение» своим духовным отцом. Но для совершения евхаристии приезжают священнослужители из Ижевска и Кирова. Таким образом, церковная традиция в селе Сюмси в последнее десятилетие была восстановлена.

Однако надо заметить, что для всех членов общины, даже для «коренных» старообрядцев, рождённых в верующих семьях, язык церковной традиции не является «естественным». Иными словами, этот язык требует усвоения, дополнительных интерпретативных усилий, собирающих фрагментированный текст традиции в единое целое. Эта интерпретация происходит в ситуации нехватки веры, неполноты социального. Поэтому она необходимо связана с «име-

¹ Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. — 2011. — № 3. — С. 3.

² Жижек С. К материалистической теологии // Логос. — 2008. — № 4. — С. 66.

нованием», обозначением этой нехватки и, следовательно, с проведением «символической границы» между церковью и миром, а также между церковью и другими церквями. Для старообрядчества важнейшим для самоидентификации является отношение к «никонианам», к Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

Старообрядчество возникает в XVII веке как реакция на реформу патриарха Никона, касающуюся изменения некоторых обрядов и богослужебных книг. Однако для информантов все канонические и обрядовые споры, ведущиеся между церквями, хотя и продолжают иметь значение, но уже не находятся на первом плане. Старообрядческая критика «никонианства» касается, прежде всего, неисполнения «никонианами» общих для обеих православных церквей канонов. Грехами «никонианства» считаются ересь симонизма (фиксированная цена за исполнение ритуалов) и отпевание самоубийц. Глава сямсинской старообрядческой общины рассказывает, что, когда он отказывается отпевать самоубийц среди старообрядцев, «их потом за деньги отпевает «никонианский» поп». Таким образом, различие между старообрядцами и «никонианами» касается не содержания ритуалов, а отношения к ним. Как нам кажется, понять это различие помогает концепция «антропологической машины» Джорджо Агамбена¹.

Антропологическая машина представляет собой совокупность разнообразных религиозных, метафизических, политических и научных дискурсов, осуществляющих разделение между человеческим и животным, и позволяющих человеку «обрести самого себя». Иными словами, антропологическая машина производит «человеческое в человеке». Агамбен сравнивает антропологическую машину с оптическим аппаратом, состоящим из множества зеркал, в котором смотрящий в него человек обнаруживает свою собственную сущность. Для членов старообрядческой общины именно вера оказывается таким оптическим аппаратом. Вера определяет фундаментальное отличие человека от животного. Старообрядческое (и христианское вообще) понимание человеческого достоинства отличается от гуманистического современного. Это достоинство представляет собой «образ божий» в человеке, его бессмертную душу. Оно не принадлежит человеку по факту его биологического ро-

¹ Agamben, G. *The Open: Man and Animal*. — Stanford University, 2004.

ждения и обретается только после прохождения таинства крещения, в котором происходит его «духовное рождение». Но даже тогда обрётённое достоинство находится под угрозой, оно может быть потеряно в грехе. Только исповедь и таинство покаяния возвращает согрешившего человека в лоно церкви, возвращает ему духовное достоинство.

Важнейшим испытанием для христианина является момент смерти. Смерть обозначает границу, точку перехода из временного сообщества верующих в «вечную жизнь» церкви. В этом переходе бессмертная душа отделяется от конечного тела, обречённого на исчезновение. Поэтому христианину необходимо встретить смерть «чистым», исповедавшимся и причастившимся для того, чтобы над ним было совершенно отпевание. В этом случае он может рассчитывать на спасение, сохранение своего человеческого достоинства и на «вечную жизнь». Иначе — его тело хоронится также как тело животного, а душа становится добычей «злых сил» и не может найти покой. Самоубийство старообрядцами приравнивается к убийству «образа божия» и, следовательно, ведёт за собой полную утрату человеческого достоинства, исключение из церкви как вневременного сообщества. Поэтому отпевание самоубийц находится под жестким каноническим запретом. Нарушение же запрета ставит под вопрос действенность ритуала как операцию антропологической машины, возможность отделения человека от животного. Грех «никониан», таким образом, состоит не в изменении каких-либо обрядовых правил, а в утрате антропологического, «жизненного» смысла ритуалов.

Церковь для старообрядцев состоит не только из живых, но и мёртвых. Можно сказать даже, что мёртвые, предки обладают в церкви «большим статусом», чем живые, поскольку они уже спасены, они обрели своё человеческое достоинство и не могут потерять его в грехе. Они сохранили и передали живым чистоту своей веры, пройдя через испытания и гонения и, следовательно, являются своеобразными свидетелями непрерывности существования сообщества. Говоря языком исторической лингвистики, они создают диахроническое измерение сообщества, а его живые участники — синхроническое. Иными словами, предки для старообрядческого сообщества выполняют функции «субъекта, предположительно верящего». По мысли Славоя Жижека, современная, «постсекулярная» вера является верой в веру другого, то есть вере для своего су-

ществования требуется гарант — «субъект предположительно верящий». Для того чтобы вера «функционировала» этот гарант должен быть предположительным, отложенным и смещенным, то есть он не должен иметь места в эмпирической реальности. «Субъект предположительно верящий»¹ опосредует веру, делает её более понятной и приемлемой для современного человека: «Я верю, поскольку верили мои предки».

Неудивительно поэтому, что единственной собственно социальной деятельностью, за пределами храма, объединяющей всю общину, является поиск и уход за заброшенными старообрядческими кладбищами в сямсинском районе. На могилах восстанавливаются, часто сломанные, кресты и памятники, проводятся поминальные молитвы. Предки воплощают в себе чистоту сообщества, недостижимую в современной ситуации, которая делает невозможным полное исполнение всех канонов. Само сообщество существует только в пространстве разрыва между «чистотой» предков и «нечистотой» современности.

Именно этот разрыв пытается устранить (всегда до конца безуспешно) «антропологическая машина» старообрядчества. Задача ритуала как операции антропологической машины, таким образом, состоит в превращении событий в структуры, «переводе» временно-повседневного существования в план вечности. Поэтому соблюдение ритуалов для старообрядцев становится принципом, структурирующим социальный порядок, в том числе, все повседневные практики. Ритуальная чистота (деление на чистое и нечистое) соблюдается старообрядцами в отношении еды, одежды. Так многие современные старообрядцы продолжают «блюсти посуду»: они не совершают совместных трапез и не делятся своей посудой с иноверцами, безбожниками, а иногда даже со старообрядцами, представляющими другие согласия. В одежде старообрядцы считают «нечистыми» предметы одежды, предназначенной для нижней части тела и стирают их отдельно от «чистых» вещей. Чистое — это то, что позволяет человеку удерживать своё достоинство, проявлять «образ божий» в человеке. Определение «нечистое», напротив, относится к животному измерению жизни человека.

¹ Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. — СПб., 2005. — С. 8.

Литература

Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. — СПб., 2005.

Жижек С. К материалистической теологии // Логос. — 2008. — № 4.

Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. — 2011. — № 3.

Agamben, G. The Open: Man and Animal. — Stanford University, 2004.

Зейнаб Нестерова

СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА НА ПРИМЕРЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ИСЛАМСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА «ИСТОЧНИК»

Исламский Культурный центр «Источник» — некоммерческая организация, которая была создана в 2003 году группой молодых активистов. У организации нет собственных средств, никем не финансируется и не имеет спонсоров. Вся работа построена исключительно на добровольных началах. Центр объединяет людей, которые готовы помочь, но не знают как это сделать и направляет помощь тем, кто в ней нуждается. В самой работе можно выделить два основных направления.

Первое — это механизм оказания социальной помощи, который заложен в самой основе ислама, где одним из пяти столпов религии является такой социальный институт, как закят. Закятом (букв: "очищение; рост") называется обязательная выплата части