

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

Введение

О чем эта книга?

Занимаясь исследованием религиозного движения русских иудействующих (субботников), я довольно часто получал письма от их потомков, пытавшихся разобраться в своем происхождении. Привычка относить себя и других к одной из общепризнанных категорий («русские», «евреи», «сектанты», «православные» и т. п.), наталкиваясь на «странности» в биографии и облике предков, ставит перед потомками субботников вопросы, на которые у них, как правило, нет ответа. «Ведь мы и сами-то толком никогда не могли объяснить, кто мы. Особенно глядя на фотографию деда в кипе», — писала мне из Москвы внучка сибирского субботника. В другом письме, из Владивостока, дочь выходца из закавказского села Привольного писала о своем отце: «Кто он по национальности, мы не могли понять, так как он сам это не очень понимал. Мать вспоминает, что он говорил слова “геры”, “молокане”, но мы не принимали это всерьез, т. к. думали, что такой национальности нет».

Идентичность субботников и их потомков остается проблематичной даже в тех местах, где общины иудействующих сохранились и загадочные слова «геры», «молокане», «караимы», «субботники» и т. п. известны всем. Вот, например, как рассуждает о своей «национальности» жительница села Привольного:

«Ну, конечно, русские! А кто же мы? Ну, русские, субботники. Ну, паспорт у нас... Написано: русская. Ну а как еще больше? Азербайджанка? Еврейка? <...> А может, караимы. А может, какие... Кто их знает, какие мы есть на свете! А теперь жизнь, время какая! Вот, к дитям [в Россию. — А. Л.] ехать — как теперь там жить? Знаешь, как страшно? Субботу соблюдать... Мы вот тут привыкли. Мы ж свиною вообще не ели» (Привольное-1997-10).

Для нее собственная идентичность связана скорее с повседневными практиками, с нормами поведения (соблюдение Субботы, диетарные предписания и т. п.), а не с каким-либо определенным этнонимом или конфессионимом.

Тем не менее эта странная группа, не знающая своего имени, хорошо знала свой «закон». Детали этого «закона» могли варьировать в разных общинах и с течением времени. Неизменными оставались сам термин («Моисеев закон» или просто «закон») и представление о письменном характере этого «закона», определяющего жизнь общины. «А в законе как написано?» — спрашивают субботники в случае сомнения. Конечно, не все читают «закон» сами, но «написанное» там известно каждому. И рядом всегда находятся люди, готовые прочесть и истолковать «закон» для своих соседей. Вслед за Б. Стоком (Stock 1983; 1990) мы будем называть социумы такого типа *текстуальными сообществами (textual communities)*¹.

«Странность» этих сообществ определялась удивительным для образованных людей обстоятельством: крестьянская устная культура соединялась с книжным знанием непосредственно, без участия *грамотности*. Священники и миссионеры XIX в., с высоты своего богословского образования, поражались одновременно и обширности книжных познаний субботников, и их невежеству, т. е. неумению связно излагать основы своей веры. Уличенные в таком «невежестве», субботники оправдывались: «Наше дело соха, да борона, да Пятикнижие» (Олейников 1914: 997). Между двумя фундаментальными основаниями их жизни — земледельческими орудиями и книгами «закона» — просто не оставалось места для «школьных» представлений о себе и о мире. Однако окружающий социум навязывал субботникам свои представления о них — представления, в основу которых положена система этнических и конфессиональных категорий.

Чиновники Российской империи колебались: нужно ли относить субботников к ведомству иностранных вероисповеданий, приравнивая их к евреям или караимам, или же считать их одной из хри-

¹ По определению Б. Стока, этот термин указывает на сообщества неграмотных или малограмотных людей, «организованные вокруг общего понимания некоего текста (a script). <...> Минимальное требование — это хотя бы один грамотный, *interpres*, который понимает некоторое множество текстов и способен устно передать другим свое сообщение» (Stock 1990: 23). При этом в сообществах устанавливается общее понимание текста, которое хранится и передается устной традицией. В отличие от привычной для фольклористики модели взаимодействия письменного и устного, предполагающей независимое от книжного источника бытование устного текста, однажды усвоенного традицией, возникающее в текстуальных сообществах устное общее понимание сохраняет непосредственную связь с источником, выражающуюся в представлениях о том, что разделяемое сообществом знание где-то написано, например в Библии. Таким образом, Сток поставил под сомнение привычное отождествление «народной» культуры с устной традицией, а «официальной» или «ученой» — с письменной (подробнее см. с. 42–44).

стианских сект?² В современном Израиле, в создании которого субботники сыграли заметную роль (см. п. 6.1), вопрос об их праве на репатриацию обсуждается уже много лет и решается то так, то этак. Попытки научного объяснения феномена русских иудействующих сводились, как правило, к причудливым толкованиям популярного мифа о крестьянах, переходивших целыми деревнями из православия в иудаизм. Так, этнограф С. В. Максимов попытался увидеть в этом явлении не «измену родной национальности», но «сочувствие русского человека к угнетенному и презираемому племени» (Максимов 1867: 333, 336). Более ста лет спустя ту же тему развивал израильский ученый С. Дудаков, усмотревший в субботниках «высшую стадию апологии еврейства — идентификацию себя с Древним Израилем и с современным еврейством» (Дудаков 2000: 37). Другим авторам, пытавшимся увидеть в сектантстве проявление народного рационализма и свободомыслия, столкновение с тем же мифом приносило разочарование: они обнаруживали у субботников лишь иудейский «мистицизм», странную и отталкивающую «смесь рационализма и фанатизма» (Астырев 1891: 69), или даже просто «иудаизм с его неограниченной властью догмы, сложным ритуалом и обрядностью, стремлением буквального понимания торы, со всем тем, что обнимается понятием “талмудизм”» (Клибанов 1965: 40).

В этой работе мы попытаемся представить историю движения иудействующих как историю текстуального сообщества. Ключевыми событиями в этой истории являются не отказ от христианства и переход в иудаизм, не превращение русских в евреев, а установление новых связей между религиозными практиками и текстами. Мы будем рассматривать группу, объединенную не общим самоназванием, которого у субботников не было и нет, а общим пониманием письменных текстов «закона».

Являются ли субботники евреями в каком-либо общепринятом — религиозном, этническом, расовом — смысле? Этот вопрос, обращенный к субботникам на протяжении всей их истории, почти не затрагивал основу их группового единства — приверженность «закону», воплощенному в текстах Библии, еврейских молитвенников и др. И все же он сыграл важную роль в судьбе движения. Но чтобы

² Так, в 1806 г. чиновник Министерства внутренних дел (МВД) писал о субботниках: «Открытое их противоборство христианству вообще как основанное на иудейских правилах, не может, кажется, согласно быть с терпимостью духоборцев и других раскольников или природных евреев и прочих не христианского исповедания народов, поелику первые составляют токмо особые секты христианской веры и, не отвергая существенных ее правил, отличаются по большей части одними только обрядами, а последние, наблюдая природную веру по преданиям предков своих, не делают тем соблазна, обращать же других в свои толки запрещено им строжайшими законами. <...> Лучше <...> поселить их в Новороссийском крае вместе с настоящими евреями... исключив их вовсе из Российских обществ и причислив к Еврейским» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. 1806. Д. 11. Л. 5–9; см. также: Варадинов 1863: 279–281).

оценить эту роль, необходимо рассмотреть ее отдельно от жизни текстуального сообщества *sui generis*.

Я хотел бы в этой книге представить текстуальное сообщество субботников как целостный социальный организм, обладающий всем необходимым, чтобы стать полноценным субъектом истории. Мы будем рассматривать не только собственно религиозную, но и тесно связанную с ней политическую жизнь сообщества, также вырастающую из общего (устного) понимания писаного «закона». Так, позиция субботников по отношению к властям Российской империи не сводилась к пассивному сопротивлению или подчинению, но была вполне самостоятельной. Ее определяло своеобразное («неправильное» с точки зрения властей) прочтение письменных распоряжений правительства. Свое место в рамках децентрализованной еврейской цивилизации субботники, как, впрочем, и большинство евреев в XIX в., также выстраивали на основании текстов Библии, еврейских молитвенников и других книг.

В качестве субъекта истории текстуальное сообщество оказывается альтернативой таким формам объединения людей, как *нация*, *конфессия* или *класс*. Это значит, что в качестве объединяющего начала текст может эффективно заменять собой идеологию — национальную, конфессиональную или классовую. Различие между текстом и идеологией я вижу прежде всего в том, что текст имеет отчетливые границы, определяемые простой и доступной каждому члену сообщества процедурой проверки соответствия сказанного написанному (см. гл. 2). Границы идеологий, напротив, устанавливаются более или менее произвольно группами интеллектуалов, присваивающих себе право говорить от имени массы. В идеологических сообществах эти границы, в силу их неустранимой неопределенности, остаются зоной напряженной борьбы, в которой используются не только рациональные аргументы, но и силовые методы³. В ходе этой борьбы возникают организованные интеллектуальные элиты, пользующиеся поддержкой власти и стремящиеся к монопольному контролю над публичным дискурсом. Соответственно, человек, претендующий на роль интеллектуала в идеологическом сообществе, вынужден ориентироваться не только на свою аудиторию, но и на групповые интересы и методы организованных элит. Отсюда — равнодушие масс к интеллектуальным достижениям элиты, далеким от их нужд и представлений. Однако в текстуальных сообществах такой разрыв невозможен. Высшим судьей в публичных дискуссиях является здесь не элита, избегающая участия посторонних в своих спорах, а сообщество в целом, принимающее или отвергающее толкования

³ Достаточно вспомнить, например, недавний проект введения уголовной ответственности за искажение истории, или способы подавления ересей в истории различных церквей, или сталинскую борьбу с уклонениями от «научной» идеологии рабочего класса.

как истинные или ложные прочтения доступного всем текста. Никакой диплом или сан, никакой мандат, выданный какими-либо компетентными органами, не способен повлиять на решения этого судьи, вообще не склонного наделять толкователей-начетчиков особым авторитетом, отличным от авторитета самого текста.

Именно это сочетание рациональности и демократизма, обеспечивающее общедоступность производимых интеллектуалами-начетчиками смыслов, представляется мне наиболее интересной и привлекательной особенностью текстуальных сообществ, выгодно отличающей их от наций и конфессий. Конечно, мое описание этой особенности — как социального последствия определенного выше различия между *текстом* и *идеологией* — остается пока слишком интуитивным и оценочным, однако более основательное сопоставление различных типов сообществ выходит за рамки данной книги. Моя задача скромнее: выявить текстуальные основания движения русских иудействующих и проследить судьбу этого сообщества от его зарождения в XVIII в. до середины XX в.

После некоторых колебаний я решил исключить из книги главу «Борьба за признание», посвященную современности⁴. В ней должны были затрагиваться довольно болезненные темы, связанные со взаимным непониманием и конфликтами между нынешним руководством еврейских общин и субботниками, издавна входившими в эти общины. Сущностной причиной этих конфликтов является, на мой взгляд, различие между господствующим ныне категориальным (конфессионально-этническим) и текстуальным, укорененным в традиции субботников, пониманием иудаизма и еврейства. В такой ситуации я полагаю неуместным прямое описание позиций вовлеченных в конфликт, живущих ныне людей, но все же надеюсь, что мой анализ предыстории разногласий поможет им прийти к взаимопониманию.

Несколько слов о структуре этой книги. В следующих разделах введения представлены справочные материалы: основные определения и замечания по используемой в книге терминологии, а также краткая характеристика объекта исследования — движения иудействующих (его хронология, география, статистические данные, историография). Самый большой раздел введения («Методология») посвящен теоретической разработке ключевого термина «текстуальные сообщества», содержание которого не вполне укладывается в определения, предложенные его автором Б. Стоком, одновременно и слиш-

⁴ Материалы (этнографические, фольклорные и устно-исторические источники), собранные экспедициями в 1997–2004 гг., присутствуют во многих главах. В последние годы опубликованы несколько статей, посвященных современным общинам субботников (Дымшиц 1999; Разумовская 1999, 2004; Панченко 2003; Штырков 2003; L'vov 2005; Каспина, Титова 2006; Жукова 2008, 2009 а–в; Жукова, Киреева 2009).

ком узкие, и слишком широкие. Важные значения этого термина раскрываются в последовательном противопоставлении категориального и текстуального мышления.

Представляя результаты своих исследований в трех частях этой книги, я придерживался в основном типологического (и только потом — хронологического) принципа организации материала. Мы попытаемся увидеть жизнь текстуальных сообществ, рассматривая различные типы и случаи коммуникации субботников с другими действующими лицами их истории и внутри своих общин. В этих коммуникациях главными ориентирами были не конфессиональные или этнические категории, а тексты «закона» — религиозные и юридические, написанные на русском, церковнославянском и древнееврейском языках, — на которые опиралось и с которыми постоянно сверялось возникающее в сообществах устное знание. Первая часть книги посвящена коммуникациям субботников и других сектантов с властями Российской империи, светскими и духовными, и между собой. Во второй части мы рассмотрим появление в этом многостороннем взаимодействии еще одного действующего лица — диаспорной еврейской цивилизации, с конца XIX в. вовлеченной и вовлекающей субботников в процесс создания своего национального центра в Палестине. Третья часть посвящена анализу путей, по которым в сообщества субботников проникает категориальное мышление, более или менее успешно конкурирующее с текстуальными основаниями их культуры.

Большинство глав посвящено анализу одной или нескольких коммуникативных ситуаций, в центре которых находились письменные тексты различных типов. Однако наше внимание сосредотачивается не столько на самих текстах, сколько на вовлеченных в коммуникацию и отчасти сформированных ею группах. Поскольку в коммуникациях участвуют одновременно несколько групп, каждая глава оказывается довольно разнородной по своей тематике.

Главными героями первой главы являются российское правительство, озабоченное религиозным просвещением народа, и «божеские собрания» — группы крестьян, собиравшихся в своих домах для совместных молитв и разговоров о божественном. Взаимодействие между ними, опосредованное изданными в XVIII в. книгами, прежде всего букварем Феофана Прокоповича и Библией, привело к превращению «божеских собраний» в сектантские общины, которые в 1760-е гг. откололись от официальной церкви. Вторая глава перенесет нас из XVIII в. сразу в конец XIX в., но продолжит начатый в первой главе анализ крестьянского текстуального рационализма в его столкновении с церковным богословием. Речь пойдет о механизмах взаимодействия грамотных начетчиков со своей неграмотной аудиторией — общиной, о цензуре коллектива, которой подвергаются их толкования, и о публичных собеседованиях, организованных церковью для борьбы с сектантством. Эти собеседования-диспуты, вызы-

вавшие массовый интерес крестьян, столкнули церковь с непредвиденными ею трудностями и невольно способствовали проявлению и частичному осознанию фундаментальных различий между текстуальным и категориальным мышлением. Эти же различия отчетливо проявлялись и раньше, с начала 1860-х гг., во взаимодействии крестьян со светской властью, в попытках «тайных» сектантов получить легальный статус, «записаться» в свою веру, которым посвящена третья глава. В их переписке с МВД, юридический смысл которой понимался каждой из сторон диаметрально противоположным образом, мы попытаемся обнаружить текстуальные основания «наивного монархизма» — явления, чрезвычайно важного как для русской истории и культуры в целом, так и для понимания «рационалистических» направлений русского сектантства, включая иудействующих.

Сложившееся в еврейской историографии представление об евреях как о наиболее дискриминируемой в царской России части населения основано на сравнении их с другими этническими и конфессиональными группами. Однако если выделять группы по сословным, а не по этноконфессиональным признакам, то мы увидим, что в отдельные периоды истории евреи, как представители мещанского и купеческого сословий, несмотря на все специфические антиеврейские ограничения, обладали рядом привилегий в сравнении с русскими крестьянами, особенно с сектантами. Крестьяне могли расценивать эти привилегии как исходящее от самого царя одобрение еврейской веры. Поэтому желание субботников начала XIX в. стать «настоящими евреями» и привести свою веру в более полное соответствие с еврейской было обусловлено, как я постараюсь показать в пятой главе, их стремлением исполнять «в точности» не только божественный, но и царский «закон». Евреи, помогавшие субботникам в достижении этих целей, имели собственные представления и ожидания, сформированные галахой (еврейским законом), относительно прозелитов и агадой (повествовательной частью традиции), включающей в себя предания о десяти потерянных коленах Израиля, о праведных прозелитах, о крипто-иудеях и т. п. Об этих традиционных текстах, а также о механизмах еврейской культуры, позволяющих осмысливать реальность при помощи этих текстов и, наоборот, тексты посредством реальности, и о мессианских ожиданиях, связанных с недавним переходом власти над евреями к Российской империи, пойдет речь в четвертой главе. К участию в сионистском движении, возникшем в конце XIX в., субботников, как, вероятно, и многих простых евреев, подталкивало отнюдь не усвоение новой, светской национальной идеологии, а вполне традиционные мессианские ожидания. Сотни крестьянских семейств переселялись в Палестину, вдохновленные, как мы увидим в шестой главе, газетными новостями и слухами, осмысленными как исполнение древних библейских пророчеств.

Граница между идеологическими и текстуальными сообществами, которая так ясно видна в идеально-типических моделях, на прак-

тике, конечно, остается довольно расплывчатой и условной. Вплотную к этой границе субботники приблизились в конце XIX в., когда на Волге и в Закавказье давние разногласия относительно использования еврейских текстов привели к разделению на толки «караимов» и «талмудистов», образовавших отдельные общины. Анализ механизмов и последствий этого разделения, начатый в конце пятой главы, продолжается в седьмой главе. Ее главная тема — соотношение текстуального и категориального в общинах субботников-«караимов» — тесно связана с критическим обсуждением современных научных представлений о ритуальной нечистоте и сакральном. Еще один стимул для утверждения своей идентичности дало субботникам бурное развитие российской печати и распространение грамотности в конце XIX в. Различным формам включения субботников в литературный процесс посвящена восьмая глава. И наконец, в последней, девятой главе речь пойдет о субботниках, живших в еврейских колхозах, создававшихся в Крыму и других регионах в 1920–1930-е гг. Евреи, на которых субботники привычно ориентировались в своем стремлении стать частью библейского, текстуального народа Израиля, после 1917 г. быстро теряли свою связь с еврейскими текстами и религией и проявляли всё большую склонность осмыслять себя исключительно в этнических категориях. Под влиянием различных факторов текстуальная рациональность утратила свое прежнее значение и для многих субботников. Среди этих факторов выделяется Холокост — наглядный пример проявления силы категориального мышления: некоторые крымские субботники были убиты нацистами как евреи, другие спаслись как караимы или русские. Один из вариантов потери прежних и создания новых связей между библейскими текстами и реальностью мы попытаемся увидеть в «частной религии» современной субботницы.

Мне остается только напомнить читателю, что эту последнюю главу нельзя рассматривать как описание современного состояния движения иудействующих в России и на ее основе не следует делать вывод о неизбежности разрушения текстуальных сообществ в условиях современного мира.

Терминология

Объектом нашего исследования является протонародное движение иудействующих (субботников), широко распространившееся в России в конце XVIII — начале XX в. и существующее по сей день. Документированная история этого движения начинается в 1760-е гг., когда в нескольких селах в Тамбовском, Козловском, Бобровском и Павловском уездах Воронежской губернии практически одновременно заявили о себе группы крестьян, отказывавшихся от почитания икон и крестов, от участия в церковных таинствах и в праздниках крестьянской общины, от употребления алкогольных напитков

Заключение

Эта книга, в силу специфики ее предмета, посвящена в равной степени и русской, и еврейской культурам. Однако меньше всего мне бы хотелось, чтобы читатели определяли ее тему как относящуюся к проблемам межэтнических, русско-еврейских или межконфессиональных, иудео-христианских отношений. Эту (безусловно, весьма почтенную и достойную изучения) проблематику я, по мере возможности, старательно обходил в своем исследовании, чтобы поместить в его центр совсем другую, остающуюся на периферии общественного внимания, непривычно звучащую проблему — отношения текстуальных и категориальных оснований социальной жизни.

Обращение к этой проблеме помогло нам найти новый подход к описанию «загадочного» движения иудействующих, упорно не желавшего укладываться в прокрустово ложе этноконфессиональных категорий. Понятие текстуальной рациональности позволило связать между собой разрозненные и потому казавшиеся одиночными курьезами факты: «неправильные» толкования Библии и царских указов, противоречание, казалось бы, здравому смыслу слухи, распространявшиеся среди «невежественного» простонародья, и т. п. Собранные вместе, они составили картину религиозной и политической жизни текстуальных сообществ — особых социумов, обладающих сущностными отличиями от конфессиональных, этнических и других групп. Однако проблема соотношения текстуального и категориального не исчерпывается решением этой конкретной задачи.

Как заметил А. А. Панченко, мы можем рассматривать сектантские движения как «реализацию разных культурных моделей, в той или иной степени характерных для массовой религиозности в России “синодальной эпохи”», и связывать с

этой установкой наше парадоксальное с виду стремление изучать «отщепенцев» (секты хлыстов, скопцов, духоборцев, молокан, субботников и т. п.) для того, чтобы уловить тот самый «голос “безмолвствующего большинства”, который зачастую не удавалось расслышать этнографам и фольклористам XIX–XX вв., занимавшимся исследованием “народного православия”» (Панченко 2002: 421). Текстуальный рационализм, на котором основано движение иудействующих, безусловно, является одной из таких культурных моделей, характерных не только для русской, но и для еврейской массовой религиозности. И теперь, расслышав голос «безмолвствующего большинства», говорящий на языке текстуального рационализма, мы получаем возможность задаться вопросом о роли этого голоса и этого языка в русской и еврейской культурах, в их истории и современности. Именно об этом я хотел бы сказать несколько слов в заключение книги.

Текстуальные основания еврейской цивилизации, казалось бы, очевидны. Их можно увидеть в талмудическом концепте Письменной и Устной Торы, сосуществующих (да простится мне незаконное использование здесь православной терминологии) «нераздельно и неслиянно» в многочисленных мидрашах и в самом жанре мидраша, в системе традиционного еврейского образования (см. п. 4.2) и, наконец, в определении термина «еврейская цивилизация» (Членов 1999). Однако в эпоху национализма заимствованное из Библии понятие «народ Израиля» получило новый смысл, связанный не столько с текстами Писания, сколько с системой этнических и конфессиональных категорий, играющей в современном мире роль базовых структур знания. Переход евреев от текстуального мышления к категориальному спровоцировал активные поиски «еврейской идентичности».

Недавно опубликованная, но успевшая приобрести скандальную известность книга израильского историка Шломо Занда «Кто и как изобрел еврейский народ?» посвящена доказательству тезиса, сформулированного в академической манере, но имеющего весьма актуальный политический смысл: евреи представляют собой *религиозную*, а не *национальную* общность, и потому претензии Израиля на существование в качестве еврейского государства лишены оснований. Опираясь на современную теорию национализма, Занд вполне убедительно, несмотря на множество допущенных им ошибок, показывает, как в течение XIX и XX вв. была сконструирована еврейская национальная идея и история, которую он называет «мифоисторией». Однако, если бы Занд, продемонстрировавший в своей книге блестящую эрудицию в теории национализма, обратился к современной теории религии¹, он мог бы с таким же успехом доказать сконструи-

¹ Сам концепт *религии* как особой «духовной» сферы, отделенной от политической и экономической жизни, представляется современным ученым продуктом модернизации, плохо применимым к описанию неевропейских и несовременных обществ (Asad 1993). Связанное с этим концептом представление о существовании отдельных религий, имеющих свои названия, начинает использоваться для обозначения

рованность современного иудаизма, проследить этапы его формирования в конце XIX — начале XX в., объявить его существование «мифом» и провозгласить прямо противоположный тезис: евреи представляют собой *национальную*, а не *религиозную* общность.

Причиной подобных парадоксов можно было бы считать эссенциалистскую тенденцию в использовании антиэссенциалистского, конструктивистского подхода: утверждения о «сконструированности» того или иного явления вовсе не означают, что это явление не существует хотя бы как факт массового сознания, как социальная реальность. Однако сама ситуация представляется мне симптоматичной: поиски еврейской идентичности, остающиеся в рамках этноконфессиональных категорий, поддерживаемых авторитетом науки, очевидно, упускают из виду нечто важное (может быть, главное), смутно ощущаемое множеством людей, но не имеющее адекватных средств выражения в публичной сфере. Вопрос об отношении к субботникам, остающийся сегодня маргинальным для еврейского мира, является, по сути, вопросом об отношении евреев к текстуальному, досовременному пониманию своего еврейства, с которым, возможно, и связано это смутное ощущение, ускользающее от категориального мышления.

В отличие от еврейской цивилизации, в русской истории и культуре текстуальность никогда не играла центральной, формообразующей роли. Даже в рамках русского сектанства текстуальная рациональность составляет лишь одну из форм народной религиозной самостоятельности. Россию миновала эпидемия религиозных войн, сформировавшая современную Европу, поэтому сравнение русских рационалистических сект с западным протестантизмом, предложенное А. И. Клибановым и подхваченное современными исследователями, кажется мне не вполне точным. Русские «протестанты», в отличие от западных, никогда не обладали политической силой, достаточной для разговора с властью на равных. Уступки, на которые шла власть, предоставляя инакомыслящим ограниченное право на существование, не были результатом взаимного признания и договора. Правительство сохраняло веру в свое монопольное право устанавливать смыслы используемых им текстов и не в них самих, а во внешних влияниях искало причины инакомыслия. Соответственно, и диссидентство не было связано никакими ограничениями в своем толковании тех же текстов. Таким образом, тексты превращались в поле бескомпромиссной борьбы интерпретаций, где, в отсутствие процедуры согласования смыслов, каждая из сторон считала свое знание единственно истинным.

различий в вере довольно поздно. Такие конфессионимы, как *христианство*, *магометанство*, *иудаизм*, появляются в Европе не ранее XVI–XVII вв. (Beyer 2006: 62–116). Для более раннего периода характерно скорее представление о некой единой вере, воплощенной в широком спектре различающихся идей и практик, о которых можно и нужно было спорить.

Это относится не только к религиозной, но и к другим сферам жизни русского общества, в которых разного рода тексты поддерживали оппозиционные настроения и/или использовались для сопротивления власти. Многочисленные крестьянские волнения, которые в соответствии с концепцией наивного монархизма рассматривались как «бунт во имя царя» (Field 1976; Peggie 1995), были также и «бунтом во имя закона» (см. п. 3.1). В совершенно иных исторических условиях этот крестьянский «бунт во имя закона» был продолжен советскими диссидентами-правозащитниками. Оппозиционные настроения советской и русской интеллигенции в значительной степени были связаны с ее литературоцентризмом, как об этом писала К. Партэ в книге с характерным названием «Опасные тексты России: Политика между строк» (Партэ 2007).

Вероятно, именно эта текстуальность русской интеллигенции, неотделимая от ее оппозиционности, поддерживала расхожую метафору интеллигента как еврея — от знаменитой формулы Марины Цветаевой: «В сем христианнейшем из миров / Поэты — жида!» — до позднеперестроечных пассажей философа Анатолия Ахутина: «Кто, кроме еврея, “филолога” милостью и заповедью Божией, может испытывать всепоглощающую любовь к русскому слову, русской речи и литературе?» (Ахутин 1994: 96), и связанное с этим риторическим вопросом утверждение: «Еврей сосредоточивает в себе и персонафицирует все инородное нацистски-тоталитарному единению» (там же: 90). Хотя русских крестьян из секты субботников называли «жидами» с иными целями и на иных основаниях, нельзя не заметить генетического родства этих двух вариантов метафорического еврейства, произрастающих из общего корня — из текстуальности, связанной со специфическими для русской культуры формами сопротивления власти.