Богохульство: дискурсы и практики

Главная тема этого номера погружает нас на самую сокровенную глубину всей проблематики сакрального и его амбивалентной энергии, где поклонение граничит с проклятием, восторг со страхом, величие со смехом, а хвала с хулой. Богохульство — или по-старому богохуление, по смыслу восходящее к античному, а затем христианскому *βλασφημια*, *blasphemia* — сложнейшее явление, которое только кажется универсальным и неизменным: его содержание бесконечно варьировалось в разных культурах и в разные времена.

Богохульство — принципиально пограничное явление, перекресток смыслов и культурных сил, но эти границы и смыслы могли быть различны. Средневековые пособия для инквизиторов обсуждали грань между богохульством и ересью. В Новое время богохульство все чаще смещалось в сторону вольнодумства и неверия. Нынешние дискуссии об оскорблении чувств верующих, о реакциях религиозных радикалов на произведения современного искусства или на карикатуры протекают в рамках оппозиции богохульства (кощунства) и свободы слова.

Споры о богохульстве — это споры о границах допустимого в высказываниях о сакральном; о границах различных физических и социальных пространств или даже ролевых рамок, внутри которых одни и те же высказывания оказываются приемлемы или неприемлемы. То, что в одном контексте считается богохульством, в другом не только оказывается допустимо, но и «канонизируется» — как способ утверждения сакрального, напоминание о его непреложной силе или даже способе его обновления. Такова, например, обновляющая сила благочестивой трангрессии, добродетельной провокации, когда «выдразнивание» нормы служит утверждению истинной святости в противовес лицемерной набожности, — как, скажем, в средневековом византийском юродстве —

«безумии Христа ради»[1]. Аналогичные примеры субверсивного, обличающего «антиповедения» мы встречаем и в русской религиозной истории[2]. Если вдуматься, не было ли поведение и самого Иисуса вызовом и провокацией, намеренным, «кощунственным» — в условиях римской Иудеи I века — обличением того, что он считал религиозным лицемерием? И не была ли проповедь распятого Христа — «для иудеев соблазном, а для эллинов — безумием»?

Споры о богохульстве — это споры о норме, авторитете и власти: о том, какие сообщества, институты и индивиды имеют право определять границы сакрального и речевые нормы по отношению к нему, а также карать за их нарушение. Следовательно, богохульство — это также, потенциально и «скрытый дискурс» сопротивления или протеста: поругание святынь приниженными и отверженными можно понимать как символический вызов той власти, легитимность которой опирается на сакральную энергию этих святынь. Не таков ли смысл и «рутинного» народного карнавала, и массового иконоборческого насилия, и антирелигиозных/антиклерикальных революций?

Наконец, на самом фундаментальном уровне, феномен богохульства ставит теоретический вопрос о границах сакрального и секулярного (профанного). Именно так рассматривает феномен средневекового богохульства Барбара Ньюман (см. рецензию Галины Зелениной на ее книгу *Medieval Crossovers*); в частности, она берет за основу жанр *parodia sacra*. Ньюман предлагает понятие «перекрестка» (пересечения, *crossover*) и подчеркивает, что сакральное и секулярное накладываются друг на друга или даже сливаются до незразличимости. Следовательно, «сакральная пародия» (как и всякое богохульство) не может быть однозначно отнесена ни к религиозной, ни к секулярной семантике.

То, что богохульство может быть проявлением религиозного рвения, показывает Михаил Майзульс в своей статье, основанной на материале Средневековья и раннего Нового времени. Насилие над святынями (образами) является, как он пишет, «радикальной формой молитвы»: святые (включая Деву Марию) получают наказание за бездействие от тех, кто безусловно продолжает в них

1. *Иванов С.А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005; *Лихачев Д.С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* «Смеховой мир» древней Руси. Л., 1984.

2. См. также: *Успенский Б.А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // *Успенский Б.А.* Проблемы изучения культурного наследия. М, 1984. С. 326-336. Обширную библиографию исследований богохульства можно найти в статьях М. Майзульса, Ф. Барбиерато и П. Джонсона в этом номере.

верить и считает себя вправе в ответ ожидать от них помощи. Это «почтительное принуждение» святых (святынь) к действию балансировало на грани благочестия и богохульства, а порой, возможно, смыкалось с религиозным скептицизмом или вовсе с настоящим неверием. Во всяком случае, этот категориальный узел доставлял немало хлопот богословам и инквизиторам.

Если уж говорить о вере и неверии в европейской истории, то эта проблема, прочно переплетенная с темой богохульства, — одна из самых обсуждаемых[3]. О границе веры и неверия на материале Венеции XVII–XVIII вв. пишет Федерико Барбиерато. Он полагает, что богохульство является «своеобразным языком, на основе которого, как это ни парадоксально, можно построить религиозную антропологию раннего Нового времени». Как это возможно? Во-первых, дело в том, что богохульство в этот период европейской истории служило важным пространством инакомыслия; когнитивным и культурным «каналом», через который человек мог выразить свои убеждение по поводу веры: ее истинности или искажений. Во-вторых, богохульство, в то время находившееся в фокусе идеологического и политического контроля, важно для понимания того, как складывался репрессивный государственный механизм и как постепенно политический контроль над подданными/гражданами дифференцировался от религиозного. Вовлекая в свое исследование не только слова, но и жесты, позы, вкусовые предпочтения и стили поведения, Барбиерато демонстрирует, насколько сложна и уклончива была (и часто остается) семантика богохульства.

Мария Неклюдова показывает, сколь огромные трудности испытывали французские богословы и королевские юристы XVII века, пытаясь применить строгие решения Тридентского собора к морю реальных случаев богохульства; как непросто было отде-

3. Исследования последних десятилетий в целом опровергли (или, по крайней мере, значительно скорректировали) классический тезис Люсьена Февра о том, что в XVI в. (и соответственно, в Средневековье) в Европе неверие представляло собой исключительно редкий феномен, без какой-либо культурной и идейной опоры. См.: *Динцельбахер П.* Неверие в «эпоху веры» // Образы прошлого. Сборник памяти А.Я. Гуревича. СПб., 2011; Wootton, D. (1988) “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period”, *The Journal of Modern History* 60(4); Reynolds, S. (1991) “Social Mentalities and the Cases of Medieval Scepticism”, *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series 1; Cavaillé, J.-P. (2007) “Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l’Europe de la première modernité (XVIe–XVIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)”, *Les Dossiers du Grihl* [En ligne] 2 (http://dossiersgrihl.revues.org/279); Barbierato, F. (2012) *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice.* Farnham.

лить эмоциональную риторику (вроде «убирайтесь ко всем чертям!») от того, что воспринималось (или обозначалось) как ересь или вольнодумство. Мы снова оказываемся на границе, в «серой зоне» смысловой неопределенности. И в этой «серой зоне» просвечивают скрытые напряжения между центральными и местными структурами, между королевской властью, церковью и обществом. Язык богохульства, который неразрывно связан с конфликтом интерпретаций, отражает конфликты власти, — и этот момент очень важен в эпоху, когда властный и религиозный дискурсы еще не были четко разделены, постоянно смешивались.

Куда более решительно строгие Тридентские нормы внедрялись на Мальте, оплоте католичества; материалы местной инквизиции, на которые опирается статья Лиама Гаучи и Мити Фрумина, выявляют богохульников среди мальтийских пиратов, верных Ордену в его вечном противостоянии Османской империи. Так, в конце XVIII в. корсарский капитан Пьетро Зелачич мог не только прилюдно обвинить св. Николая в непогоде, но и неоднократно заявлять о преимуществах ислама над христианством.

Российский материал в нашем выпуске представлен двумя текстами — статьей Карлыгаш Сергазиной и ее же рецензией на второе издание книги Елены Смилянской «Волшебники, богохульники, еретики...». В обоих текстах, как в и большинстве исследований из европейской истории, главным источником служат следственные дела, отражающие (далеко не всегда гладкую) координацию между светской и церковной логикой контроля над умами. Сергазина показывает, как следователи, движимые желанием пресечь опасное для имперского порядка религиозное самозванство — в сущности, слишком искреннее и слишком независимое религиозное усердие христоверов — фактически конструируют христовщину как опасную пародию, как лже- или анти-христианство, со всеми атрибутами альтернативной — и потому недопустимой — религии. Впрочем, многообразие обвинительного языка, применяемого к христоверам, показывает неуверенность обвинителей и многозначность явления. Стремясь очертить всю яркую и многоцветную палитру русской простонародной религиозности XVIII в., Смилянская вступает в теоретическую дискуссию о природе богохульства и опровергает старые постулаты о «народном атеизме» как его движущей силе. В то же время она показывает, как постепенно, в течение столетия, не без влияния управляемого сверху Просвещения, хула на Бога и святыни постепенно сдвигается из смыслового поля «ересей» в категорию «суеверий», и как

постепенно разграничиваются физическое и языковое пространства сакрального и профанного, где непочтительность квалифицируется по-разному. То, насколько вопрос пространственной локализации может быть важен, хорошо видно по недавней истории с «панк-молебном» в главном российском храме.

В статье Пола Джонсона мы переносимся в современную Бразилию и открываем иную грань нашей проблематики, впрочем, хорошо знакомую и предыдущим эпохам. Богохульство, о котором он пишет, вписывается в классический фрейм споров вокруг религиозного *аниконизма* — запрета на изображения божественного. Мы знаем, что боги, которым одни поклоняются, для других часто оказываются идолами, и что священные войны такого типа продолжаются и теперь, в тот момент, когда читаются эти строки. Как отзвуки протестантского иконоборчества выглядят резкие, оскорбительные нападки проповедника неопятидесятнической церкви в адрес национальной католической святыни, покровительницы Бразилии — *Nossa Senhora Aparecida*. Однако реакция на эти выпады приводит к тому, что католическая Мадонна, напротив, обретает еще больше магизма, обрядовости и материальности. Причем, речь идет не об «усредненных» католиках, а о массах афро-бразильцев: образ Мадонны «чернеет» и оркеструется пестрыми элементами *кандомбле* и прочих синкретических культов африканского происхождения. Не является ли *это* истинным богохульством с точки зрения протестантского пастора, демонстративно унижающего святыню, чтобы всем показать, что это всего лишь бессильный идол?

Богохульство было и остается одним из ключевых видов преступлений в религиозных системах права (таких как галаха, шариат или христианское каноническое право), откуда оно во многих странах перекочевало и в светские кодексы. Русское Соборное Уложение 1649 г., действовавшее до 1832 г., открывалось главой «О богохульниках и церковных мятежниках», но норма сохранилась в видоизмененном виде и в новом законодательстве. Однако в ходе европейской модернизации нормы о богохульстве постепенно теряли свое значение. Там, где они оставались частью законодательства (прежде всего, уголовного права), общей тенденцией был перенос акцента с оскорбления Бога, других религиозных образов или понятий на защиту конкретных лиц (или группы лиц), которые могли бы быть оскорблены. Французский закон 1881 г. о свободе прессы (фактически — о свободе слова и самовыражения), который действует до сих пор, делает совершенно

невозможным санкции против богохульства, хотя и предусматривает ограничения свобод, связанные с диффамацией, оскорблением (конкретных лиц) и призывами к ненависти и насилию. В Соединенных Штатах Первая поправка к Конституции делает фактически неконституционными любые обвинения в богохульстве / кощунстве, хотя в законодательстве отдельных штатов норма номинально сохранилась и в последний раз была применена в 1928 г., когда в Арканзасе активный атеист вынужден был заплатить небольшой штраф за выставленные на всеобщее обозрение лозунги о лживости Библии и Боге как «привидении» (*ghost*). В Британии последний приговор по старинному закону о богохульстве был вынесен в 1921 г., когда некто был осужден за памфлет, представлявший входящего в Иерусалим Иисуса в виде циркового клоуна. Осуждение вызвало всеобщее возмущение, и закон больше не применялся, а в 2008 г. был полностью отменен. В тех странах, где, как в Италии и Ирландии, такие нормы, в силу традиции, все еще существуют, они давно не применяются.

В Германии, как описывается в статье Владимира Хулапа, норма о богохульстве (*Gotteslästerung*) окончательно исчезла во время реформы уголовного права в 1969 г.; нормой сегодня является «оскорбление вероисповеданий, религиозных обществ и мировоззренческих объединений». В германском случае, как и в других системах современного права, защита святынь мыслится в категориях секулярных. Однако тут сталкиваются несколько разных и порой конкурирующих парадигм, ни одна из которых не доминирует: «зашита религии»; защита «общественного спокойствия»; наконец, — «защита чувств верующих» (что созвучно нынешнему российскому правовому дискурсу).

Очевидно, что в этом номере журнала мы сделали лишь скромную попытку охватить разные грани феномена богохульства и описать сопряженные с ним культурные и социальные смыслы. При этом есть три важнейших сюжета, которые остались вне поля рассмотрения нашими авторами, или были на его периферии, но о которых в этом контексте нельзя не сказать.

Первый — это все усиливающаяся реакция на богохульство в современном исламе. В мусульманских странах наказание за богохульство остается активно применяемой нормой[4]. Более того, ее

4. В турецком праве понятия «богохульства» или «кощунства» не используются, однако оно карает за «публичное унижение религиозных ценностей», если оно было осуществлено намеренно и угрожает общественному спокойствию.

значение осмысляется в рамках жесткого противостояния с секулярным Западом, где таких норм сейчас нет. Причем, в последние годы конфликты, строящиеся на оппозиции «свобода *vs* богохульство», неоднократно приводили к всплескам насилия. Талал Асад, комментируя скандал с карикатурами на пророка Мухаммеда, опубликованными в датской газете в 2005 г., назвал богохульство «знаком цивилизационной идентичности»[5]. Идет ли речь о «разных уровнях модерности» или, как считают «постколониальные» авторы, о глубоких и неустранимых различиях в дизайне религиозности и «семиотике иконографии и репрезентаций», которые противопоставляют «протестантскую» версию секулярного, либерального (пост)христианства и традиционное мусульманское благочестие?[6]

Второй сюжет, о котором следует упомянуть, — это «оскорбительное искусство». Здесь классическая уже оппозиция свободы и религиозных чувств приобретает эстетическое измерение, превращаясь в оппозицию не только «двух прав», но и «двух типов чувств»[7]. Вкусовое измерение вплетается в сложную структуру современного общества, с его разнонаправленными секулярными и постсекулярными трендами, и отражается не только в эмоциональных спорах, но и в правовых нормах и судебных прецедентах. Если ограничиться только примерами из российской действительности, то обществу оказывается непросто переварить публичную рубку икон, пародийную подмену евхаристической крови кока-колой, нестандартное изображение Христа в спектакле, а канонизированного царя — в кино. Феномен богохульства, как и всегда в прошлом, вновь предстает во всей сложности, на грани соблазна и риска, трансгрессии и контроля, свободы и репрессий.

И наконец, третьим сюжетом, который тесно связан с нашей темой, который время от времени звучит в статьях этого номера и был нами пунктирно очерчен выше в этом введении — это пе-

5. Asad, T. (2009) “Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism”, in T. Asad et al. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, p. 21. Berkeley etc.: University of California Press.

6. Помимо только что упомянутой статьи Т. Асада, где он рассуждает о несопоставимости евро-атлантического и мусульманского отношения к свободе слова, см. в той же книге работу Сабы Махмуд, посвященную несоизмеримому расхождению «семиотики репрезентаций»: Mahmood, S. “Religious Reason and Secular Affect: Incommensurable Divide?” P. 64-100.

7. См. классическую работу Дэвида Фридберга о провокативной силе образа и о различных методах его «нейтрализации»: Freedberg D. (1989) *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, pp. 345-428. London, Chicago, 1989.

реход от хулы на Бога к хуле на власть. Мы знаем, что кощунство в отношении символов светской власти подвергалось не меньшим, а то и большим репрессиям, чем богохульство — и тогда, когда эти явления были переплетены, и позже, когда государство нового и новейшего времени произвело целую систему собственных сакральных символов и ритуалов, скрепленных национальными и/или идеологическими мифами. Вызов, провокация, пародия, смех, направленные против символов власти и ее конкретных носителей; а также, если пойти еще дальше, против установленных общественных конвенций и норм («пощечина общественному вкусу!») — все эти явления имеют отношение к политическому протесту и диалектике свободы. Но не отсылают ли они нас к некоему изначальному, глубинному, быть может даже когнитивному тропу — диалектике табуирования и преодоления табу, к мотиву запретного плода? В этом контексте тема богохульства обретает еще больше значения.

* * *

Кроме статей, относящихся к главной темы, в этом выпуске мы публикуем еще пять статей. Две из них посвящены конфессиональным меньшинствам Российской империи XIX — начала XX вв. Текст московского историка Вадима Трепавлова анализирует образ русского царя среди инородцев и иноверцев империи, а статья историков Даримы Амоголоновой и Марины Содномпиловой из Улан-Удэ раскрывает сложные отношения между имперской властью и забайкальскими буддистами. Еще две статьи — на американские сюжеты. Елена Степанова, религиовед из Екатеринбурга, исследует эксперименты с Новым Заветом, предпринятые Томасом Джефферсоном, одним из главных архитекторов американской системы религиозно-государственных отношений. Владимирский историк Алексей Борзов иллюстрирует, как эта система работала в области школьного образования в середине XX в. на примере трех ключевых судебных кейсов, вызвавших острые дискуссии о секуляризации[8]. Наконец, завершает номер статья московского философа Алексея Плешкова о сдвиге к «темпорализму» в осмыслении бытия Бога в современной аналитической философии.

Александр Агаджанян, Михаил Майзульс

8. Стоит напомнить, что наш журнал посвятил целый номер №2 (31), 2013 теме «Религия в судах».