Екатерина Хонинева

Традиция как игра? Ортодоксия, эстетика и ирония в католическом традиционализме

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-277-304

Ekaterina Khonineva

Tradition as Play? Orthodoxy, Aesthetics and Irony in Catholic Traditionalism

Ekaterina Khonineva — European University at St Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences; Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (St Petersburg, Russia). ekhonineva@eu.spb.ru

This article examines the daily life of one Catholic traditionalist community in St. Petersburg, the followers of the Society of St. Pius X. As the Catholic Church has undergone a revision of traditional Catholic aesthetics since the Second Vatican Council (primarily in the liturgical context), traditionalists have sought to restore an orthodox vision of aesthetics. This goal is realized in the autonomous organization of the Tridentine Mass and the reflections on the decline of liturgical piety. The traditionalists' search for connections between orthodoxy and the realm of beauty also extends to the areas of everyday life, where they meticulously construct an aesthetically verified traditional image. This scrupulousness often gives grounds for observers to compare traditionalism with a play, which is reflected by the Society's followers in the ironic modality. Drawing on the work of anthropologists Simon Coleman, John Elsner, and Tanya Luhrmann, the author shows the epistemological entanglements between seriousness and irony, orthodoxy and creativity in the contemporary Catholic Traditionalist movement.

Keywords: Catholic Traditionalism, ritual, orthodoxy, aesthetics, irony, play.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90058 «Политика благочестия в современном российском католицизме: эстетика и материальность в религиозных практиках и дискурсах».

Каноники и ироники

Название этой статьи содержит явную аллюзию на известную работу антропологов религии Саймона Коулмана и Джона Элснера «Традиция как игра: паломничество в “английский Назарет”». Исследование авторов посвящено проблеме аутентичности и изобретения традиции в деревне Уолсингем (Норфолк), где расположена одна из значимых марианских святынь[1]. В некогда покинутом, а ныне активно развиваемом паломническом центре разнообразие, если не сказать эклектичность, репертуара религиозных практик находит у паломников своеобразный отклик. Манеру участия в ритуалах и обращения с традиционными символами местных паломников авторы сравнивают с игрой. Игра здесь в первую очередь синонимична индивидуальной креативности, чему способствует само устройство паломнического центра, зачастую сравнимого с походным лагерем. Однако метафора игры подчеркивает не только творческую вовлеченность, но и отстранение. Чуть ранее, в другой статье об Уолсингеме[2], Коулман и Элснер называют такой подход к работе с культурным материалом *ироническим*. В этой модальности выступают «духовные бриколеры», склонные к более свободному отношению к ортодоксии и в меньшей степени ориентированные на строго кодифицированную литургическую практику. На другом же полюсе авторы обнаруживают подход, который они называют *каноническим*. К нему относятся практики приходских паломнических групп, санкционированных церковной властью и для которых насыщенная литургическая жизнь является основной целью мероприятия. К корректному следованию религиозным канонам здесь подходят со всей серьезностью.

Одновременно с этим заголовок статьи представляет парафраз рассуждения Бориса[3], католика-традиционалиста и регулярного прихожанина часовни Кафедрального собора в Москве, где служится месса по традиционному римскому обряду. Летом 2018 года, во время нашей второй встречи, Борис обратил-

1. Coleman, S., Elsner, J. (2004) “Tradition as Play: Pilgrimage to ‘England’s Nazareth’”, *History and Anthropology* 15(3): 273–288.
2. Coleman, S., Elsner, J. (1998) “Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony”, in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. London: Routledge.
3. Здесь и далее имена моих собеседников заменены псевдонимами.

ся ко мне как к антропологу религии с вопросом о моей вере. Тогда я, несколько тушуясь, ответила, что, несмотря на живой интерес к литургической традиции, богословию и этнографическим частностям, собственно ритуальная дисциплина, во всяком случае пока, составляет для меня проблему. Подобные разговоры всегда приводили меня в замешательство, и я старалась избегать их, не желая разочаровать собеседников. Однако на сей раз никто не осудил мою позицию (если ее можно назвать таковой). Более того, мой собеседник в чем-то даже солидаризировался со мной: «Вот ты говоришь “у традиционалистов”... Да не трад[иционалист][4] я. Мне просто нравится. У меня к традиционализму отношение такое же, как у тебя к религии в целом. А сказать, что я традиционалист за пределами того, что я хожу на Традиционную латинскую мессу, я не могу». Если учитывать общий контекст нашей беседы, становится ясно, что Борис имел в виду. По его мнению, для ряда российских католиков, относящих себя к традиционалистскому движению, «традиция» становится сводом правил своеобразной ролевой игры, которым они подчиняют всю свою жизнь целиком — то, как они говорят, как они одеваются, проводят досуг, какие политические взгляды разделяют. «И это гораздо у́же, на самом деле, чем религиозная сторона жизни. Потому что религиозная сторона жизни — это не игра».

В обеих историях, послуживших источником вдохновения для последующего рассуждения, игра понимается по-разному. В первом случае ключевыми коннотациями «игры» становятся творческая импровизация и определенная степень свободы в создании нового. Во втором случае, напротив, под игрой имеется в виду скрупулезное следование правилам[5]. Паломникам Уолсингема Коулман и Элснер приписывают не всегда серьезные установки, обозначая их как *serious play*, в то время как католиков-традиционалистов Борис считает уж слишком серьезными.

Однако и там и там метафора игры предполагает двойную или многослойную реальность (условно *мнимую ситуацию*, если

4. В российской католической среде в разговорной речи довольно часто используется сокращенное наименование («трад» вместо «традиционалист»).

5. Эти два понимания игры — как свободы и как подчинения правилам — неразличимые в русском языке, хорошо соотносятся с английским разграничением *play* и *game* или же с предложенной Роже Кайуа категоризации игр как *paidia* или *ludus* (Caillois, R. (2001) *Man, Play, and Games*. Urbana, Chicago, IL: University of Illinois Press).

вспомнить определение игры Л.С. Выготского). В западной модерной культуре с игрой как перформансом и как специфическим типом отношения к чему-либо всегда связывается некоторая двусмысленность. Неудивительно в этой связи, что исследователи склонны использовать понятия игры и иронии более-менее взаимозаменяемо. Ирония как аналитическая категория лишь сравнительно недавно стала предметом теоретической рефлексии в антропологии[6] — в те же годы, когда и были опубликованы статьи об игровой форме паломничества в Уолсингеме. В определенном смысле ирония как инструмент редескрипции в сравнении с «игрой» более тонко описывает модальность некоторых современных религиозных практик.

На уровне обыденного знания под иронией обычно понимается троп, риторический прием, создающий противоречие между тем, что сказано, и тем, что имеется в виду. Такую риторическую или структурную иронию дополняет ирония драматическая или ситуационная — где несоответствие между внешним и внутренним смыслом происходящего наблюдается в самой ситуации, а не в сознательном действии или высказывании конкретного человека. Антропологи же находят продуктивным определение иронии, данное Кеннетом Берком. Ирония, — пишет Берк, — возникает там, где происходит взаимодействие разных перспектив (голосов, личностей или позиций), результатом которого становится новая форма («перспектива перспектив»), отличная от исходных «субперспектив», но использующая каждую из них. При этом ни одна из субперспектив не может быть признана истинной или же ложной — но все они привносят что-то в результат иронического акта[7]. Иными словами, ирония — это реализация диалогического принципа и форма гетероглоссии[8].

Использование такой объяснительной модели призвано снять напряжение между серьезностью и шутливостью, реальностью и фиктивностью, которое характерно для повседневного восприя-

6. Fernandez, J., Huber, M.T. (eds) (2001) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press; Lambek, M. Antze, P. (eds) (2003) *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York and Oxford: Berghahn Books.

7. Burke, K. (1969) *A Grammar of Motives*, pp. 512–513. Berkeley, CA: University of California Press. Цит. по: Carrithers, M. (2012) "Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole", *Religion and Society* 3(1): 51–75.

8. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972; Lambek, M. (2003) "Irony and Illness: Recognition and Refusal", *Social Analysis* 47(2): 6.

тия игры. Однако, как отмечает антрополог Майкл Карритерс, в современном западном обществе, безусловно, сохраняется убеждение, что иронии нет места там, где речь идет о «серьезных вещах». Карритерс приводит в пример свой академический доклад, некогда прочитанный в немецком городе Майнц и посвященный роли иронии в оценке ситуации в Западной Германии после Холокоста и в Восточной Германии после падения Берлинской стены. Выступление антрополога вызвало суровую критику со стороны коллег, посчитавших размышление об иронии в контексте Холокоста неприемлемым: «я как будто бы насмехался над чем-то священным»[9], пишет он.

Действительно, в контекстах, для которых актуально понятие сакрального, ирония может быть воспринята крайне негативно. Ирония предполагает отстранение в том числе и там, где оно считается непозволительным. Это может быть также риторическим выражением неполного подчинения авторитету, установленному социальному порядку и сформировавшимся социальным конвенциям. Поскольку ирония — это форма многоголосия, она предоставляет возможность для завуалированных критических комментариев в условиях, когда прямое высказывание по тем или иным причинам затруднительно[10].

Ирония учитывает несколько иногда антагонистических перспектив. Отношение к религиозному или секулярному сакральному, в свою очередь, требует буквальности и не поощряет двусмысленности. Тем не менее антропологические исследования свидетельствуют, что в различных социальных контекстах, в том числе и в религиозных группах, ирония может быть не только средством критического отстранения, но и укрепления лояльности.

Один из примеров можно обнаружить в рассуждениях антрополога Тани Люрман. На протяжении нескольких лет Люрман проводила полевую работу среди чикагских евангеликов из неохаризматического движения *Vineyard*. Основным предметом заботы ее окружения было установление и поддержание личного, непосредственного и реального контакта с Богом. Евангелики, с которыми работала Люрман, верят, что Бог беспокоится в их жизни обо всем, даже о кажущихся безынтересными быто-

9. Carrithers, M. “Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole”, p. 53.

10. Fernandez, J. (2001) “The Anthropology of Irony”, in J. Fernandez, M.T. Huber (eds) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*, p. 4. Chicago and London: University of Chicago Press.

вых деталях. Они верят, что Бог может говорить с ними не только через Священное Писание или посредством неслучайных событий, но и сверхъестественным образом, напрямую. Иными словами, это культура, ориентированная на литерализм. Краеугольным камнем в обсуждаемой этнографии выступает случай, когда пастор призвал церковь сервировать каждое утро «кофе на двоих», то есть буквально ставить вторую чашку кофе для Бога и использовать ее как опору для воображения расслабленной и дружеской беседы с Ним. Длительное антропологическое наблюдение позволило исследовательнице не воспринять этот призыв абсолютно буквально, равно как и не счесть эти практики сугубо игровыми.

Практическая реализация литерализма, характерного для данной христианской группы, действительно порой происходит в игровом или ироническом ключе. Да, евангелики сознательно используют механизмы *воображения* и отдают себе отчет, что *делают вид,* что смеются, беседуя с Богом. Однако воображение Бога как друга для них ни в коем случае не делает Его «воображаемым другом». Напротив, эти условно игровые практики призваны утвердить верующих в объективной реальности присутствия Бога в их жизни. Для евангеликов такое эксплицитное признание нахождения сразу в двух модальностях — игровой и абсолютно реальной — является, очевидно, не инструментом критики, а инструментом еще большего укрепления онтологических обязательств и иронического оспаривания позиции секулярного скептицизма[11].

В лиминальных контекстах, таких как паломничество, или же культурах, в которых индивидуальный непосредственный религиозный опыт в принципе занимает центральное место (как например, в том же движении *Vineyard*, о котором пишет Люрман), закономерно ожидать некоторую свободу игрового воображения или выражения иронической позиции. При этом антропологические исследования не так много могут сказать о подобных практиках в религиозных сообществах, строго ориентированных на авторитет традиции. Предложенная Коулманом и Элснером схема в определенном роде предсказуема. И на уровне повседневного здравого смысла, и в некоторых вариантах академического

11. Luhrmann, T. M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53 (4): 371–395. См. также Birchok, D. A. (2022) "'Don't be so Serious': Ethical play, Islam, and the Transcendent", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 397–413.

нарратива за церковными авторизованными формами религиозности закрепляются понятия традиционности, упорядоченности, а иногда даже ригидности. Если вспомнить довольно простодушное различение традиций настоящих, укорененных в веках, и традиций, изобретенных в недавнем прошлом, то, скорее всего, первой всегда будет также приписываться серьезность и полная приверженность авторитету, тогда как для изобретенных традиций будет ожидаться существование в обоих фреймах — серьезности и иронического отстранения.

Более того, исследователи в целом проявляют больше интереса к духовным практикам, отмеченным печатью индивидуальной креативности, нежели тех, что маркируются как ортодоксальные. Андреас Бандак и Том Бойлстон справедливо отмечают, что в антропологии литургически ориентированные культуры чаще всего оказываются на периферии исследовательского внимания в сравнении с культурами, ориентированными на индивидуальный (чаще всего весьма творческий) процесс работы над собой и культивацию специфических речевых и интерпретативных навыков[12].

Серьезность и буквальность достигаются инструментами преимущественно риторического канона. Принимать всерьез — значит демонстрировать, что у того или иного социального действия есть прямая и однозначная связь с тем смыслом, который предполагает конкретное действие в силу ли индивидуальных намерений или требований социального порядка. Ирония же, как было отмечено, это признание в том или ином виде других, альтернативных, смыслов. В религиозной ортодоксии защищенность истины от сторонних трактовок и искажений достигается посредством строгой регуляции действий и организации высказываний, то есть посредством точного следования авторизованному порядку. Импровизация же в следовании этому порядку и элементы иронии ставят истину под угрозу. Понятие *корректности,* предлагаемое Бандаком и Бойлстоном для антропологического описания подобных культур, расширяет фокус — от языка и риторики до широкого поля литургической практики, эстетического опыта и повседневной морали.

В этой статье мне бы хотелось подступить к вопросу соотношения корректности, серьезности и иронии в религиозном

12. Bandak, A., Boylston, T. (2014) "The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds", *Religion and Society* 5(1): 26.

традиционализме, одним из ярких примеров которого является консервативное движение в Римско-католической Церкви, обычно обозначаемое как католический традиционализм. Это движение представлено рядом религиозных организаций и обществ, консолидировавшихся на основании резкой критики реформ Второго Ватиканского Собора (1962–1965) и в особенности литургической реформы, которая последовала за ним. Традиционалистские организации видят своей целью сохранить верность традиционным католическим вероучению, практикам почитания и ритуальной дисциплине, подвергнутым масштабной ревизии в рамках Собора. Центром их практической деятельности является поддержание служения Тридентской мессы, которая после литургической реформы была повсеместно замещена новым чином (*Novus Ordo*), значительно отличающимся от традиционного. Одно из наиболее ранних и известных традиционалистских обществ — священническое Братство Св. Пия X — было основано французским архиепископом Марселем Лефевром в швейцарском городе Фрибур в ноябре 1970 года. Его миссией в первую очередь была традиционная формация консервативных католических священников и, соответственно, предотвращение того забвения, которое могло постигнуть традиционный латинский чин в связи с имплементацией реформы литургии. Уже в 1971 году была учреждена первая семинария Братства в Эконе (кантон Вале, Швейцария) со строго консервативной священнической подготовкой. Деятельность Братства и стойкое отвержение Новой мессы его последователями неоднократно привлекали внимание властей Ватикана. Архиепископ Марсель Лефевр, однако, продолжал рукополагать священников, которые служили мессы по старому чину, и формально оставался в лоне Католической церкви, несмотря на ожесточавшееся давление. В 1988 году архиепископ Лефевр, опасаясь того, что в связи с его возможной скорой смертью хиротония традиционалистских священников станет недостижима, рукоположил четырех новых епископов без санкции Ватикана. Это привело к экскоммуникации архиепископа Марселя Лефевра и рукоположенных епископов. Отлучения были сняты только в 2009 году Папой Бенедиктом XVI.

На сегодняшний день действуют шесть международных семинарий Братства Св. Пия X, выпускники которых служат Тридентскую мессу в традиционалистских приходах более чем в 60 странах мира, в том числе и в России. Часовни Братства действу-

ют в Санкт-Петербурге и Москве, но окормляют их священники приората в Каунасе. Визиты для служения Тридентской мессы в российские города в некоторые периоды были регулярны, а в некоторые — весьма редки. Священники вынуждены служить на несколько приходов одновременно (не только в разных городах, но и странах — в Литве, Беларуси, России), поэтому российские католики далеко не всегда имеют возможность участия в воскресных мессах. Важным событием для традиционалистского движения стало рукоположение в семинарии в Цайцкофене первого русского священника Братства отца Виктора, который теперь служит в России.

В 2017–2021 годах я проводила интервью среди традиционалистов Москвы и Санкт-Петербурга, а также принимала участие в жизни общины, окормляемой священниками Братства Св. Пия X в Петербурге. Состав общины непостоянен, часовню довольно часто посещали сторонники и симпатизанты католического традиционализма из других городов и стран. Ее ядро — около 20 человек, большинство из них мужчины. В основном их обращение к традиционалистским позициям происходило не благодаря социализации в рядовых российских католических приходах, а скорее вопреки — зачастую через глубокое изучение католического богословия и философии. В связи с этим невозможно не отметить высокий интеллектуальный уровень и богословскую грамотность моих собеседников.

Некоторое время Тридентская месса в Петербурге служилась в арендованных конференц-залах, пока членам общины не удалось договориться об аренде помещения в часовне Анненкирхе на Фурштатской улице. В 2019 году их попросили освободить его. На момент написания статьи петербургская община располагается в съемной квартире в центре города. Стоит подчеркнуть, что инициатива в поисках возможностей для организации регулярного служения Тридентской мессы преимущественно имела низовой характер и исходила от мирян, не имеющих отношения к церковной иерархии.

За эти годы отношения с моими собеседниками, как это часто бывает в антропологической практике, переросли в дружбу. Я выражаю глубокую признательность за то время и знания, которыми они со мной щедро делились, и участливую благосклонность к моему исследовательскому интересу.

Среди разнообразия контекстов, требующих осмысления в этнографии традиционалистского движения, фокус этой ста-

тьи направлен на сферу эстетики. Такая постановка проблемы во многом продиктована той важной ролью, которая отводится этой сфере в вопросах ортодоксии в католическом традиционализме в целом и в петербургской общине в частности. С литургической реформой, ставшей одним из наиболее осуждаемых следствий Второго Ватиканского Собора, традиционалисты связывают целый комплекс проблем, в том числе и утрату традиционной католической эстетики. Организация Тридентской Мессы и рефлексия об упадке литургического благочестия позволяет им утвердить ее ортодоксальное понимание. При этом поиск традиционалистами связей между ортодоксией и сферой прекрасного распространяется и на область повседневной жизни, к эстетической корректности которой они чутки и внимательны. В рамках дальнейшего рассуждения я постараюсь подробно рассмотреть те логические связи, которые выстраиваются представителями традиционалистского движения между эстетикой ритуальной и повседневной, а также какими средствами в этих сферах конструируется корректность, серьезность, и ирония.

Эстетика литургии и ирония «модернизма»

Эстетика в данном случае понимается в антропологическом смысле — как сфера материального, телесного и чувственного опыта столкновения с божественным[13], но также и в узком, сводящим эстетику к сфере собственно прекрасного. Правильная организация эстетической формы (литургических предметов, облачений, изображений, жестов, ароматов, тишины и звуков) служит не только способом символизации сакральных значений, но и становится основой для телесного и чувственного опыта, осмысляемого как переживание встречи с трансцендентной красотой. Здесь представления о корректности и поддержании авторизованного эстетического порядка играют важнейшую роль, не поощряя импровизации и творчества как в самой практике — то есть игры с формой, так и интерпретации — то есть иронии над ней.

В различных религиозных культурах эстетика прямым образом связана с политической сферой. Эстетика может не толь-

13. См., например: Meyer, B., Verrips, J. (2008) “Aesthetics”, in D. Morgan (ed) *Key Words in Religion, Media and Culture*, pp. 36–46. New York and London: Routledge.

ко служить укреплению религиозного авторитета[14], но и становиться средством покушения на его незыблемость, инструментом осквернения или «оскорбления религиозных чувств»[15]. Характерной исторической иллюстрацией первого тезиса можно назвать служение идеям и целям католической Контрреформации эстетического стиля барокко. Как обычно утверждается, барокко стало безупречным воплощением торжества католического мировоззрения, величия и триумфа ортодоксии над протестантскими «иконоборческими» заблуждениями.

Критики так называемого *модернизма*[16] пособорного периода находят основания для осторожных сравнений и прямого сопоставления реформационного иконоклазма и контрреформационной реакции на него с современным положением дел. Один из известных теологов, стоящих на позициях католического традиционализма, Петер Квасьневский, называет католиков, не поддерживающих разрушение католичества под предлогом модернизации, «иконофилами нашего времени». В отличие от «новых иконоборцев» они почитают образы Христа и святых и отводят центральное место важнейшему из образов, то есть самой литургии[17]. Однако общую ситуацию в Римско-католической церкви Квасьневский описывает в пессимистическом ключе:

> ...предвзятость в пользу внешней активности и предубеждение против созерцания вкупе с иконоклазмом и плохим вкусом помещают нас в литургическую пустыню, которая стала обыденностью для подавляющего числа католиков в мире[18].

14. De Witte, M., de Koning, M., Sunier, T. (2015) “Aesthetics of Religious Authority: Introduction”, *Culture and Religion* 16(2): 117–124; Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York, NY: Oxford University Press.
15. Verrips, J. (2008) “Offending Art and the Sense of Touch”, *Material Religion* 4(2): 204–225.
16. Современные традиционалисты чаще всего называют модернизмом в совокупности все, что связано со Вторым Ватиканским Собором в Католической Церкви. Модернизм в значении ереси конца XIX — начала XX века используется в повседневной речи традиционалистских католиков значительно реже.
17. Eger, G. (2021) “Dr. Kwasniewski on Traditionis Custodes: Worst Papal Document in History”, *The Remnant*. July 21 [https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/5486-dr-kwasniewski-on-traditionis-custodes-worst-papal-document-in-history, accessed on 03.05.2022].
18. Kwasniewski, P. (2014) *Resurgent in the Midst of Crisis: Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Kettering, OH: Angelico Press.

Реформаторы, сообразно распространенным традиционалистским убеждениям, стремились «очистить» Церковь от традиционных символов. Язык описания традиционалистами этой атаки на католичество частично воспроизводит классические образы иконоборцев — разрушителей сакральных изображений.

> ...После этого начался натуральный погром. Буквально за несколько лет сочинили новую литургию, чуть ли не запретив ту, которая практически не изменялась чуть ли не с девятого века. В старинных церквях начали рушить алтари, заменяя их столиками, чтобы служить лицом к народу. Начали проводить совместные моления не только с православными или протестантами, а даже с буддистами и африканскими колдунами[19].

Так оценивает последствия литургической реформы один из членов петербургской традиционалистской общины Николай в своем интервью для небольшого католического медиаресурса. Как и многие другие традиционалисты, став католиком, Николай сначала посещал мессы *Novus Ordo*. Но все глубже погружаясь в проблематику несоответствий между тем, что можно было наблюдать в новейшей истории Церкви, и традиционной доктриной, он познакомился с представителями общины Братства Пия X, к которой вскоре примкнул.

Если иконоборческая тенденция времен литургической реформы описывается здесь как прямая незавуалированная агрессия, то с момента повсеместного установления нового чина деконструкцию католической веры традиционалисты могут видеть в двусмысленной, скрытой под маской обновления Церкви, эстетической модальности. Тот же Николай с сарказмом пишет об изменениях, которые претерпел традиционный католический ритуал, в одной из своих публикаций:

> Нелогично? Абсурдно? Может, и не абсурдно, если предположить — только предположить! — что кое-кто из тех, кто так отстаивает эти нелогичные и абсурдные литургические практики, ниспровергающие Христа, в Его присутствие, быть может, и не верят вовсе...[20]

19. Католик-традиционалист: изгой католичества // Изнанка. 26.11.2018 [https://vk.com/@izzznanka-katolik-tradicionalist, доступ от 03.05.2022].

20. О литургическом почитании Евхаристии, или почему я традиционалист // Католическая традиция. 05.07.2019 [https://vk.com/@traditio_catholica-o-liturgicheskom-pochitanii-evharistii-ili-pochemu-ya-tradic, доступ от 03.05.2022].

В своей апологии литургической традиции консервативные католики часто цитируют латинское выражение *lex orandi est lex credendi* («закон молитвы есть закон веры»). Его трактовка отсылает к тому, что ритуальная дисциплина определяет характер и содержание веры христианина. Обсуждаемая ранее корректность в данном случае напрямую связана с серьезностью, понимаемой как однозначность и нивелирование сомнений в утверждаемой истине. Новый чин мессы был задуман более «открытым» к изменениям в сравнении с традиционным латинским обрядом, что привело как к небольшим, так и значительным нарушениям традиционного обрядового «порядка» на местах. В англоязычной традиционалистской среде эти нарушения обозначаются как *liturgical abuses*, то есть литургические злоупотребления. Католиков по всему миру призывают сообщать о таких злоупотреблениях в их приходах в письмах епископам или хотя бы делиться информацией в социальных сетях и других онлайн-ресурсах. Традиционалистская часть интернета изобилует фотографиями и рассказами о литургических злоупотреблениях, самым тяжелым из которых, безусловно, считается демонстрация недостаточно почтительного отношения к Евхаристии. Во многих церквях Дарохранительница на алтаре более не занимает центральное место, а находится в углу или даже в отдельном помещении. Получили распространение случаи, когда священники служат мессы к Дарохранительнице спиной. Не все священники склонны держать Гостию подобающим образом (то есть двумя перстами). Миряне принимают Причастие не на коленях, но стоя, а в некоторых приходах даже не в уста, но в руки. В традиционалистской перспективе пренебрежение материальным обрамлением литургических действий снижает семиотический статус ритуала, в рамках которого будто не происходит «ничего особенного», а значит, католики постепенно перестают верить в действительное присутствие Христа и теряют ядро своей веры.

Литургические злоупотребления в этой логике связываются с противоречием между самим действием (совершением мессы или участием в ней) и его содержанием (верой в действительное присутствие Тела и Крови Христа в Евхаристии). Поскольку именно традиционный обряд определяется как идеальное выражение католической веры, «модернизм» в традиционалистской интерпретации оказывается своеобразной формой иронии — под видом благих намерений и «серьезной» модальности служения прячется сомнение, а то и отсутствие веры или даже насмешка.

В повседневном понимании ирония, так или иначе, семантически сопряжена с сатирическим намерением, и поддержанию подобных коннотаций в глазах католиков-традиционалистов способствует специфическая «позитивная» эстетическая модальность новой мессы, где вместо григорианского пения все чаще доносятся звуки гитары[21]. Традиционалисты приписывают это процессу демократизации, который выражался в отказе от элементов католической эстетики, ассоциировавшихся или с чрезмерной роскошью, или с недоступным каждому высоким искусством, или же со слишком мрачным, а потому отталкивающим[22], визуальным стилем (то есть пресловутым образом «барочного католицизма»[23]). Их сменил более эгалитарный и простой стиль убранства храмов и внешнего вида священников, более близкие к популярному звучанию литургические песнопения.

Наиболее радикальные для традиционалистов примеры новообрядной стилистики можно обнаружить в Западной Европе и Латинской Америке, и реже — в странах Восточной Европы, России и США, известных как оплоты консервативного богослужения. Притчей во языцех среди сторонников традиционного обряда являются так называемые клоунские мессы. Действительно, в некоторых местностях священники, чаще всего ориентируясь на детей и молодежь и желая сделать ритуал более привлекательным для них, привносят некоторые элементы популярной эстетики в оформление обряда. Помимо пресловутой игры на гитаре, это могут быть и «литургические танцы», украшение пространства храма воздушными шариками и россыпь конфетти, нанесение грима (в том числе и клоунского), использование масок, разноцветных костюмов — все то, что призвано создать атмосферу праздника и радостного и веселого собрания верных[24].

21. Это в целом резонирует с распространенным в интеллектуальных кругах XX века убеждением об упадке западной эстетической культуры, постепенной утрате подлинности и сознательного иронического вызова современного искусства традиционному канону.

22. Значимый пример, приводимый традиционалистами, касается того факта, что в современной Католической церкви символика черного цвета была изъята из литургического обихода, поскольку его сочли слишком мрачным и отталкивающим для мирян.

23. Meyer, B. (2017) “Catholicism and the Study of Religion”, in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 305–315. Oakland, CA: University of California Press.

24. При этом в постсоветском пространстве храмы, где служат клоунские мессы, найти едва ли возможно. Под гитару же служат относительно регулярно, но только

Традиционалисты же, в свою очередь, считают, что эстетика (характер облачений и его цветовая гамма, григорианский хорал и отведение достойного места молчанию, убранство храма и т. д.) имманентна правильной, ортодоксальной вере. Высказывание координатора миссии Братства Св. Пия X Леонида тонко иллюстрирует эту идеологическую позицию: «Мы хотим дать Богу лучшее как нашему Отцу. Мы хотим дать не грязные тряпки вместо облачений и танцы-шманцы, а благочестивые жесты уважения».

Для традиционалистов красота является предикатом религиозного авторитета, синонимом ортодоксального, традиционного и правильного. При этом между традицией и человеком обязательно должна быть дистанция (в том числе и временная). Эстетические формы, которым приписывается высокая визуальная ценность, интерпретируются как знаки трансцендентного, а значит далекого от обыденности человеческой жизни. Те же фрагменты материального мира, которым в высокой ценности отказано, осмысляются как принадлежащие миру посюстороннему, банальному и повседневному.

Показательны в этой связи рассуждения одного из первых участников петербургской традиционалистской общины Владислава, который как-то поделился со мной своим пониманием функции прекрасного:

> Эстетика есть не только обращение к телесному, она есть обращение к духовному [...] Нам нравится красивое не только потому, что оно материально красивое, но потому что оно приводит нас к обращению к высшим сферам... Оно направляет наш взгляд ввысь.

В другой раз во время празднования Пасхи я стала участницей застолья, организованного традиционалистской общиной. Наступила очередь Владислава произносить тост:

> Я бы хотел выпить за Традицию, которая дает красоту, а красота — это очень важно. Это не просто какая-то форма, я хочу выпить

в формате так называемых молодежных месс и, к примеру, в движении Неокатехуменального Пути. Консервативность священников-миссионеров из Западной Беларуси, Польши и Литвы, а также нового поколения российских священников-выпускников петербургской католической семинарии отражается в стиле богослужения в католических структурах России. Традиционалисты признают, что российским католикам повезло больше многих.

> за то, чтобы форма была наполнена содержанием. Потому что гармония — это когда красота и содержание неразрывны. За возрождение Традиции!

Рефрен о неразрывности доктрины и эстетики, веры и красоты органично вписывается в общую антипротестантскую риторику католического традиционализма. Консервативные католики опровергают такую идеологическую позицию, согласно которой связь между означающим и означаемым относительна или произвольна. Для них намерение подобрать более подходящий, более простой или более прозрачный семиотический код абсурдно само по себе, поскольку и код, и его красота являются неотъемлемой частью утверждаемой истины.

Для католиков-традиционалистов действительно ортодоксальная, традиционная эстетика или красота не просто важна — она становится одновременно символом и инструментом сопротивления «модернистским» тенденциям. В некотором смысле современный католический традиционализм действительно воспроизводит контрреформационную логику противодействия, апеллирующую к чувственному опыту столкновения с «неземной красотой Тридентской мессы», как ее часто описывают. Какова эстетическая составляющая этого противодействия? Здесь скрупулезность в литургических деталях или корректность сочетается с культивированием определенной формы доступа к трансцендентному и особым визуальным стилем, призванными вызывать правильные религиозные чувства и эмоции. Серьезность приобретает не столько риторическую, сколько эмоциональную и когнитивную окраску, ассоциируемую с благоговением, глубокомыслием, молитвенным сосредоточением и строгостью. Мои собственные ощущения от первых визитов в традиционалистскую часовню и непосредственно от Тридентской мессы были связаны прежде всего с созерцательной вовлеченностью: в мессах по традиционному латинскому обряду выделяется значительно большее время и пространство тишине и неподвижности для молитвенного сосредоточения, нежели в мессах *Novus Ordo*, структура которых требует «активного участия», вербального и телесного. Но также это была и радость узнавания — действительно, эстетическое измерение литургии было гораздо более созвучно визуальному образу католичества, отраженному в известных произведениях, в том числе и религиозного искусства.

Однако у традиционалистов, стоящих на позициях Братства, нет возможности служить в храме с традиционным (и действительно поразительной красоты) убранством, стилистически связанным с дособорной мессой. Создавать внешний облик помещений, в которых им доводилось служить (как в часовне, так и в съемной квартире), прихожанам во многом приходилось самостоятельно. Помимо непосредственно традиционных облачений (эстетически более сложных и разнообразных, чем облачения, используемые в служении *Novus Ordo),* привозимых священниками Братства Пия X, и литургических предметов, составляющих поле традиционной католической эстетики, члены общины стремятся обогатить облик тех помещений, в которых у них выдается случай служить, визуальными образами, наиболее значимыми для католической традиции. Особенно важными для визуальной культуры католического традиционализма являются образы телесных страданий Христа (в особенности образ Святейшего Сердца Иисуса) и Непорочной Девы Марии[25]. Как пишут Биргит Майер и Дэвид Морган, эти образы занимали особое место в контрреформационных практиках почитания и в эстетическом стиле барокко того времени[26]. Характер и стилистика таких изображений были призваны воздействовать на верующих за счет аффекта и культивации сопереживания страданиям, ощущения близости и реального присутствия божественного[27]. Кроме того, в традиционалистском обиходе благочестия значимое место занимает Молитва Розария и его визуальный образ, семиотически связанные, по замечанию антрополога Эллен Бадон, с основанием традиционного католического нарратива — смертью и победой над смертью[28].

25. Замечу, что среди консервативных критиков Второго Ватиканского Собора распространено убеждение, что среди негативных последствий Собора особое место занимает упадок почитания Девы Марии, связываемый с общим курсом на экуменизм и устранение «слишком католических» элементов католической веры.

26. Meyer, B. (2019) “Recycling the Christian past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands”, in R. Buikema, A. Buyse, A. C. G. M. Robben (eds) *Cultures, Citizenship and Human Rights*, p. 72. London and New York: Routledge; Morgan, D. (2008) *The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

27. Morgan, D. (1999) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, p. 66. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

28. Badone, E. (2017) “The Rosary as a Meditation on Death at a Marian Apparition Shrine”, in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 201–210. Oakland, CA: University of California Press.

В почитании этих образов в современном традиционализме можно также увидеть и противопоставление «игровому» эстетическому стилю пособорной религиозной жизни. Чтобы наглядно проиллюстрировать мироощущение традиционалистов, мои собеседники приводят пример художественного фильма «Страсти Христовы» режиссера Мэла Гибсона (тоже католика-традиционалиста). Визуальный код данной кинокартины, полный натуралистических сцен страдания, действительно крайне контрастирует с главным символом «модернизма», определяемым консервативными католиками, — клоунской мессой.

Указанные эстетические средства призваны вызывать чувства, ровно обратные тем, которые традиционалисты приписывают эстетической форме *Novus Ordo* — это не веселье, не развлечение, не «радостные протестантоподобные посиделки», как выразился один из моих собеседников, это не игра. Это серьезное и глубокое переживание сакрального смысла богослужения — возобновления Жертвы.

Эстетика повседневности и ирония традиционализма

Иногда сторонников католического традиционализма называют *обрядоверами*. В повседневном речевом обиходе это пейоративное обозначение используется для иллюстрации такого подхода к духовной жизни, который отсылает либо к излишней концентрации на буквальном следовании ритуальным предписаниям в отсутствие достаточного их внутреннего переживания и осмысления, либо к своеобразному типу «магического» мышления, лежащего в основе следования ритуальному порядку. В данном же случае это обозначение основывается на представлении о том, что в погоне за правильной эстетикой ритуала, то есть за «просто формой», традиционалисты упускают истинную суть религиозной жизни — живую связь с Богом. Вместе с тем термин «обрядоверы» порой используется и в самих традиционалистских кругах с целью критики такого типа приверженности Тридентской мессе, которая основана не на доктринальных убеждениях, а лишь на эстетическом суждении. Иными словами, их «традиционность» ограничивается симпатией обряду и восхищением его красотой, за пределами которой они живут как рядовые «модернисты». Последовательные традиционалисты же уверены, что «традицией» должна быть освящена вся жизнь христианина — от его поли-

тических и экономических взглядов до его повседневного стиля в одежде[29].

Специалист по антропологии католического харизматического движения Томас Чордаш, описывая схожие тенденции, называет их *ритуализацией жизни*. Привычные для исследователей аналитические процедуры обычно изолируют религиозный репертуар ритуальных практик (молитвы, свидетельства, исцеления, пророчества, говорения на языках и т.п.) от повседневности, в то время как более широкие перспективы открывают наблюдения о влиянии ритуальных стилей, характерных для тех или иных религиозных сообществ, на рядовую жизнь людей, в них социализированных. Ритуализация жизни связана с освоением нового габитуса, идеологически соотнесенного с ритуальной жизнью *sensu stricto* и предполагающего определенные телесные и коммуникативные привычки, нормы повседневной дисциплины, организации домашнего и рабочего пространства, формы проведения досуга[30]. Опираясь на эти наблюдения, уже упомянутый Саймон Коулман вместе с Питером Коллинзом обращают внимание на эстетическую согласованность между сферами коллективного ритуального действия и индивидуальных повседневных практик[31]. Так, визуальная и аудиальная простота, аскетичность и материальная невыразительность, свойственные квакерским богослужениям, обнаруживаются и в других контекстах — на деловых собраниях для решения церковных вопросов, бдениях за мир или домашних обедах. Подобные процессы авторы отмечают и в группе последователей Евангелия процветания, где «позитивная», вербально и материально эксцессивная стилисти-

29. Судя по всему, однако, стремление к такой упорядоченности не является результатом сугубо религиозной рефлексии, а скорее являет собой производную от общей критики современного мира, характерную для консервативного интеллектуального поля — против смешения того, что не должно смешиваться, против размытия границ между группами, против признания «социальными конструктами» того, что является естественным. Как однажды язвительно прокомментировал внешний вид моих ровесниц Виктор: «Теперь у нас молодые девушки ходят в мартинсах [имеются в виду созданные как удобная альтернатива военной обуви ботинки *Dr. Martens*, оказавшиеся особо востребованными среди представителей субкультур]. Смыслы поплыли!».

30. Csordas, T.J. (1997) *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*, pp. 68–74. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

31. Coleman, S., Collins, P. (2000) “The ‘Plain’ and the ‘Positive’: Ritual, Experience and Aesthetics in Quakerism and Charismatic Christianity”, *Journal of Contemporary Religion* 15(3): 317–329.

ка богослужений харизматов резонирует с их бытовым укладом жизни, ориентированным на постоянное усовершенствование во всех сферах, будь то расширение социального круга и жилого пространства или покупка более дорогой и презентабельной одежды и постоянные занятия спортом для улучшения физической формы. В конце концов аналогичное этнографическое описание дает Этвуд Д. Гейнс: применительно к внешнему виду католиков в сравнении с протестантами в Страсбурге 1980-х годов Гейнс обращает внимание на согласованность, если не соразмерность декоративного разнообразия гардероба страсбургских католиков с визуальной сложностью убранства местных католических соборов[32]. Согласованность эстетических стилей — ритуального и повседневного — является, судя по всему, предметом не столько сознательной работы, сколько частью габитуса, усвояемого в ходе социализации в конкретной традиции. Это расширяет представления о религиозных онтологических обязательствах от области доктринальных убеждений и ритуальной дисциплины к области повседневного опыта тела, чувств, речевой культуры и эстетического выбора.

Для католиков-традиционалистов же эстетическая последовательность является вопросом, требующим рефлексии. Эта рефлексия, судя по всему, во многом продиктована и убеждением об общем упадке культуры в современном мире, и некоторой идеализацией и эстетизацией недавнего, дособорного, прошлого в традиционно католических странах. Ситуации, когда человек усваивает определенные эстетические нормы повседневного поведения естественным образом из религиозной среды[33], вызывают ностальгические чувства, поскольку, за редкими исключениями после Второго Ватиканского Собора традиционное католическое благочестие было утеряно, а новые поколения католиков социализировались уже в модернизированных приходах. Это тем более характерно для российского контекста, где католики всегда

32. Gaines, A. D. (1985) “Faith, Fashion and Family: Religion, Aesthetics, Identity and Social Organization in Strasbourg”, *Anthropological Quarterly* 58(2): 54.

33. Шивон Меджи, исследуя представления о «католической эстетике» в Кракове, также отмечает убеждение ее собеседников в том, что способность правильно распознавать те или иные повседневные материальные объекты (одежду, ткани, бытовые предметы), не относящиеся собственно к области литургического обихода, как католические является результатом воспитания в религиозной среде — в первую очередь в семье: Magee, S. (2017) “Catholic in Kraków? Fur, the Ethic of Attribution, and When Non-Religious Things Conform to Religious Aesthetics”, *World Art* 7(2): 307–327.

составляли религиозное меньшинство, а свою новейшую историю отсчитывают только с 1980–1990-х годов, во времена уже практически полного забвения дособорной культуры.

Критикуя «модернистов» за неподобающий внешний вид, Владислав высказывает схожее с аналитическими построениями Коулмана и Коллинза моральное суждение:

> К сожалению, я должен сказать, что и у традиционалистов есть такие недостатки. И это, кстати, к вопросу о форме и содержании. Потому что часто традиционалисты думают: «Ну, мы ж следуем традиционному чину, традиционной доктрине» — и все хорошо. Но когда они выходят из храма, они одеваются как светские люди. И я видел разные фотографии традиционалистов, к которым у меня есть куча претензий, мягко скажем. И не только у меня. Потому что есть некоторые элементы одежды, простите, она не соответствует для традиционалистского пребывания в храме... В этом смысле, мне кажется, что это опять очень похоже на сергианство. Потому что сергианство — это двойная жизнь людей. К чему она привела? По сути, сергианство привело к тому, что люди идут, молятся в православной церкви, а потом уходят и служат коммунистическому режиму — верный коммунист, комсомолец и все прочее. То есть они ведут свою жизнь вне храма крайне другую. И к сожалению, многие модернисты этим страдают, естественно. Вот они и одеваются как попало. И говорят что попало, и голосуют за кого угодно. А, так сказать, традиционалисты тоже бывают не всегда *consistent*, понимаете? Они *должны* быть последовательны. Но не все таковы, и это очень большая проблема в нашем обществе. Поэтому кстати традиционная эстетика, она важна не только в литургии. Она важна еще в тебе самом. И в жизни вокруг тебя.

Использование Владиславом оценочного термина «сергианство» наполняет эстетику уже этическими коннотациями. Облик и повседневные выборы самого человека говорят не меньше о его вере и моральном состоянии в целом, чем то, как он «молится», если вспомнить обсуждаемое выше латинское выражение. В храме большинство традиционалистских католиков стремятся выглядеть торжественно — носят пиджаки и жилеты, женщины покрывают голову мантильей. Тому же критерию ортодоксальности и корректности они стремятся подчинить и свою повседневную жизнь. Традиционалисты, если могут себе позволить, отпускают бороду и постепенно начинают выглядеть схожим между собой

образом: они курят трубку, а не сигареты, носят кепи, классические шерстяные пальто и рубашки с воротником-стойкой, определяя эту одежду как более соответствующую представлениям о «католической эстетике».

Однако зазор между приверженностью традиционным обряду и доктрине и собственно жизнью в соответствии с каноном традиционной эстетики, который красноречиво описывает Владислав, порой обыгрывается в форме самоиронии. Это характерно не только для представителей петербургской общины. Один из моих собеседников, московский традиционалист Егор, человек поразительной начитанности и интеллектуальной глубины, однажды заметил, что он буквально учил себя любить и выбирать более традиционные вещи. Как человек, познакомившийся с традиционным католичеством только во взрослом возрасте, он долгое время, по его высказыванию, слушал «девиантную» музыку (*Placebo*, *Led Zeppelin,* инди-рок). На мой вопрос о том, что он слушает теперь, став католиком, Егор ответил: «Смешно будет. Все больше барочную музыку».

А затем с некоторой долей иронии прокомментировал свое признание:

> У меня в свое время было такое правило — я стараюсь, чтобы мне нравилось то, что любили те, с кем я во всем прочем согласен. То есть насколько я мог составить себе представление, что понравилось бы Аристотелю. Потому что пока никто не вывел ту самую желанную объективную эстетику, до которой я, надеюсь, когда-нибудь доберусь.

Представители петербургской традиционалистской общины также порой с иронией подходят к тому скрупулезному эстетическому выбору в повседневной, не-литургической, жизни, где те или иные вещи или образы подвергаются оценке с точки зрения критерия традиционности или «традициональности» (одна из прихожанок использовала это слово вместо «традиционный», и оно закрепилось в общинном узусе с дополнительной иронической коннотацией). Стоит заметить, что несмотря на характерный для католического традиционализма в целом критический, а иногда даже эсхатологический настрой в отношении религиозного «модернизма» и строгую серьезность в литургической жизни, повседневность петербургских традиционалистов проникнута искренним весельем, смехом и шумом. Как сказал мне Леонид в мой

первый визит в традиционалистскую общину в рамках уже довольно длительного застолья: «Вот такое традиционное католичество в Петербурге — шарабанное, безумное, честное, искреннее, душевное». Действительно, жизнерадостная, можно сказать, праздничная атмосфера досуга этой общины, хотя и, безусловно, соотносимая ими с критериями эстетической корректности и ортодоксальности, контрастирует с серьезностью культивируемой литургической эстетики.

Поиск наиболее ортодоксальной эстетики приводит моих собеседников в различные тематические области. Предметом обсуждения становятся насущные вопросы: в какие «традиционные» страны лучше путешествовать (на Мальту, где запрещены разводы, в Чили, где запрещены аборты, или в Испанию, откуда было родом самое большое количество католических святых?), какие блюда готовить, какие алкогольные напитки пить, какой табак курить, какую музыку слушать, каким искусством восхищаться?

Приведу несколько примеров подобного рода обсуждений, которые в основном происходят на застольях в барах и кафе, обычно организованных после Тридентской мессы или Молитв Розария. Так, на одну из встреч кто-то из приглашенных принес бутылку розового вина, что стало предметом небольшой дискуссии:

> Владислав: Розовое вино — это модернизм. Розового вина не было многие века, его придумали совсем недавно. Оно неплохое, но...
> Виктор: Все рано или поздно придумано.
> Владислав: Конечно, придумано, но все равно нужно держаться традиционного... Например, вина из разных сортов винограда тоже очень странная вещь, на самом деле они хуже. Почему во время мессы никогда не используется вино из разных видов?
> Виктор [с иронией]: Шампанское — это модернизм!
> Владислав: Нет, шампанское — это традиционный напиток. Просто исключительно для мессы не используют вино из разных видов винограда. Оно должно быть из одного сорта винограда, потому что раньше не было такого вина.
> Иван: Смешанное вино — это еще и не по кашруту.

В самом деле, не существует указаний, имплицитных или эксплицитных, которые бы регламентировали выбор алкогольных напитков традиционалиста. Традиционный католик не может поддерживать политика, выступающего за право на аборт, но пить или не пить купажные вина формально остается предметом его

или ее личных предпочтений. Но недостаток в регламентации данной области не делает вопрос праздным для последовательного традиционалиста. Самостоятельное определение правил традиционного потребления встраивается в общую работу по классификации вещей как католических и соотнесению их с идеалом эстетической корректности, хотя и все окружение в данном случае иронизирует над этой классификационной работой.

В ту же самую встречу речь зашла о любимых архитектурных стилях. Для собравшихся таковым оказалось барокко как стиль предельно католический и антипротестантский. Леонид процитировал архиепископа Марселя Лефевра, согласно которому барокко — это победа Воскресения над смертью. Владислав же вспомнил Освальда Шпенглера (оговорившись, что далеко не со всеми его утверждениями согласен) и его убеждение, согласно которому барокко и готика, в отличие от ренессанса и романского стиля, — это аутентичные стили, а не копии античности, поэтому для традиционалиста совершенно закономерно быть приверженцем именно готики и барокко.

Когда в традиционалистской общине Петербурга празднуется Рождество, каждую деталь стремятся оформить в соответствии с каноном ортодоксальной эстетики. Заблаговременно начинается приготовление традиционного английского пудинга, а к самому рождественскому столу будет подан суп из бычьих хвостов и жаркое с зеленым горошком или же традиционные для Восточной Европы двенадцать рождественских блюд. Несколько лет назад в общине остро встал вопрос о возможных формах проведения досуга, чтобы общинная жизнь не ограничивалась лишь литургией и застольями. Досуг должен был соответствовать представлениям о традиционном и прекрасном — в итоге остановились на игре в петанк как на достаточно традиционной игре. В какой-то момент один из представителей петербургской общины Виктор стал с иронией называть общину Орденом, а прихожан — рыцарями и герцогинями. Любое отступление от ортодоксально эстетического поведения (казусы, связанные с выбором одежды, речевым поведением, организаций мероприятий и др.) иронически обозначались Виктором как симптомы «падения Ордена».

Здесь внимательный читатель может вспомнить замечание Бориса, с которого началось повествование в данной статье. Безусловно, Борис имел в виду скорее собирательный и упрощенный образ российского католика-традиционалиста, а метафора игры была использована им в одном из узких ее смыслов. И несмотря

на то, что в задачи антропологического исследования не входит какое бы то ни было опровержение высказываний его участников, я возьму на себя смелость утверждать, что для представителей обсуждаемой группы жизнь их общины — это что угодно, но только не игра.

Заключительные замечания

Когда я только начинала работать над возможными антропологическими интерпретациям этой небольшой этнографической истории, знакомство с публикациями Коулмана и Элснера об Уолсингеме подтолкнуло меня к идее показать на конкретном примере, как схема *канонического* и *иронического* режимов религиозности может инвертироваться. Действительно, в рассмотренной социальной ситуации каноники и ироники как будто бы меняются местами. Католикам-традиционалистам, верным авторитету религиозной традиции и серьезному отношению к ортодоксии, отказано в традиционности и аутентичности, в инфраструктурной и институциональной поддержке. Тогда как «игровое злоупотребление конвенциональными литургическими формами», которое, согласно исследованию Коулмана и Элснера, обычно свойственно одиночкам и «религиозным фланерам»[34], оказывается авторизовано в самих церквях.

Однако исследовательский трюизм, напоминающий нам, что реальность всегда сложнее интерпретации, здесь оказался, безусловно, уместен. Это не просто континуум, где верующие могут обнаружить себя в той или иной точке на оси от канонического к ироническому подходу в религиозной практике, но и сам опыт и способы обращения с культурным материалом верующих могут быть неоднородны, варьируясь в зависимости от контекста религиозной жизни.

Более того, на примере католического традиционалистского движения можно увидеть, что следование авторитету или канону, стремление к максимальной корректности не всегда противопоставлено ироничности как форме бриколажа, самостоятельного поиска смыслов практики и интерпретативной свободы. В культурах, ориентированных на корректность, такому подходу может быть выделено специальное место, не противоречащее общим

34. Coleman, S., Elsner, J. “Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony”, p. 48.

идеологическим основаниям группы, где ирония и креативность служат утверждению правильного и традиционного.

Ирония, как мы помним, это способ риторически отметить существование более чем одной перспективы. Самоирония же предполагает воображаемое столкновение как бы нескольких позиций — сознающей ограничения и уязвимости, способной к самокритике — и наивной и буквальной[35]. Это и полемический инструмент, средство предвосхищения критики, упрощенного суждения со стороны, альтернативных мнений о себе, форма борьбы с «завершающими заочными определениями человека» (цитируя М.М. Бахтина)[36]. Здесь можно также попытаться обнаружить схожие эпистемологические импликации, описанные Таней Люрман, где ирония или игра оказываются в первую очередь способом учесть доминирующие в секулярных обществах формы скептицизма — но не солидаризироваться с ними, а противостоять им.

Католики-традиционалисты обыгрывают свое положение и потенциальное сравнение традиционализма с обрядоверием или игрой в иронической модальности, поскольку ни «вера», ни «эстетика угольщика»[37] здесь невозможны. В случае героев статьи ирония и самоирония никоим образом не являются способом отстранения от тех или иных убеждений или демонстрации скепсиса, как принято иногда считать. Напротив, ироническая метакоммуникация дает основания убедиться, что в их серьезности не должно быть сомнений.

Библиография / References

Бурдье П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К. Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. Пер. с франц. Б.М. Скуратова; послесловие А.Т. Бикбова. М.: Праксис, 2014.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.

Документы II Ватиканского Собора / Пер. А. Коваля. М.: Paoline, 2004.

Badone, E. (2017) “The Rosary as a Meditation on Death at a Marian Apparition Shrine”, in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 201–210. Oakland, CA: University of California Press.

35. Lambek, M. “Irony and Illness: Recognition and Refusal”, p. 7.

36. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 34.

37. *Бурдье П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К.* Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. Пер. с франц. Б.М. Скуратова; послесловие А.Т. Бикбова. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2014. С. 134.

Bandak, A., Boylston, T. (2014) "The 'Orthodoxy' of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds", *Religion and Society* 5(1): 25–46.

Bakhtin M. M. (1972) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. M.: Khudozhestvennaia literatura.

Birchok, D. A. (2022) "'Don't be so Serious': Ethical Play, Islam, and the Transcendent", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 397–413.

Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R., Chamboredon, J-C. (2014) *Obschedostupnoe iskusstvo: opyt o sotsialnom ispolzovanii fotografii* [Un Art Moyen: Essay sur Les Usages Sociaux de La Photographie]. M.: Praksis.

Burke, K. (1969) *A Grammar of Motives*. Berkeley, CA: University of California Press.

Caillois, R. (2001) *Man, Play, and Games*. Urbana, Chicago, IL: University of Illinois Press.

Carrithers, M. (2012) "Seriousness, Irony, and the Mission of Hyperbole", *Religion and Society* 3(1): 51–75.

Coleman, S., Collins, P. (2000) "The 'Plain' and the 'Positive': Ritual, Experience and Aesthetics in Quakerism and Charismatic Christianity", *Journal of Contemporary Religion* 15(3): 317–329.

Coleman, S., Elsner, J. (1998) "Performing Pilgrimage: Walsingham and the Ritual Construction of Irony", in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. London: Routledge.

Coleman, S., Elsner, J. (2004) "Tradition as Play: Pilgrimage to 'England's Nazareth'", *History and Anthropology* 15(3): 273–288.

De Witte, M., de Koning, M., Sunier, T. (2015) "Aesthetics of Religious Authority: Introduction", *Culture and Religion* 16(2): 117–124.

Dokumenty II Vatikanskogo Sobora [Documents of the Second Vatican Council] (2004). M.: Paoline.

Engelhardt, J. (2015) *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York, NY: Oxford University Press.

Fernandez, J., Huber, M.T . (eds) (2001) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Gaines, A. D. (1985) "Faith, Fashion and Family: Religion, Aesthetics, Identity and Social Organization in Strasbourg", *Anthropological Quarterly* 58(2): 47–62.

Kwasniewski, P. (2014) *Resurgent in the Midst of Crisis: Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Kettering, OH: Angelico Press.

Lambek, M. (2003) "Irony and Illness: Recognition and Refusal", *Social Analysis* 47(2): 1–20.

Lambek, M., Antze, P. (eds) (2003) *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York and Oxford: Berghahn Books.

Luhrmann, T. M. (2012) "A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind", *Current Anthropology* 53(4): 371–395.

Magee, S. (2017) "Catholic in Kraków? Fur, the Ethic of Attribution, and When Non-Religious Things Conform to Religious Aesthetics", *World Art* 7(2): 307–327.

Meyer, B. (2017) "Catholicism and the Study of Religion", in K. Norget, V. Napolitano, M. Mayblin (eds) *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, pp. 305–315. Oakland, CA: University of California Press.

Meyer, B. (2019) "Recycling the Christian Past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands", in R. Buikema, A. Buyse, A. C. G. M. Robben (eds) *Cultures, Citizenship and Human Rights,* pp. 64–88. London and New York: Routledge.

Meyer, B. and Verrips, J. (2008) “Aesthetics”, in D. Morgan (ed) *Key Words in Religion, Media and Culture*, pp. 36–46. New York and London: Routledge.

Morgan, D. (2008) *The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Morgan, D. (1999) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Verrips, J. (2008) “Offending Art and the Sense of Touch”, *Material Religion* 4(2): 204–225.