

Жанры речи. 2022. Т. 17, № 4 (36). С. 262–271

Speech Genres, 2022, vol. 17, no. 4 (36), pp. 262–271

<https://zhanry-rechi.sgu.ru>

<https://doi.org/10.18500/2311-0740-2022-17-4-36-262-271>, EDN: VFFBTK

Научная статья

УДК 811.161.1'27

Анафема: трансформация жанра в секулярную и постсекулярную эпохи

А. В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, Россия, 295007, Республика Крым, г. Симферополь, просп. Академика Вернадского, д. 4

Карабыков Антон Владимирович, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры философии, meavox@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

Аннотация. Цель статьи – дать очерк тех многосторонних изменений, которым подвергся речевой жанр анафемы в русской культуре XIX–XXI вв., и пролить свет на их причины. Так как анафема принадлежит к сакральным перформативам, прагматическая успешность которых прямо зависит от набора метафизических воззрений, свойственных Средневековью, – то на примере данного жанра в общих чертах прослеживается судьба всей этой подсистемы в условиях глобальных духовных сдвигов Модерна и Постмодерна. Доказывается, что, хотя анафема не вышла из употребления в Русской церкви, она претерпела жанровую консервацию в одном направлении и гибридизацию в другом, а также серьезное теологическое переосмысление. Этот последний процесс начался после отлучения от Церкви Л. Н. Толстого (1901) – события, имевшего необычайный резонанс в начале XX в. В связи с ним анализируется «Определение Святейшего Синода» – ключевой перформатив, которым было создано это событие и который стал новой вехой в жанровой истории русско-православной анафемы. Показывается, что этот, как и последующие документы данного типа, в своей жанровой специфике определялись мировоззренческим фоном эпохи, памятью жанра и рядом второстепенных факторов.

Ключевые слова: сакральные перформативы, условия успешности, гибридные жанровые формы, отлучение Л. Толстого, секуляризация

Благодарности. Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-011-00622 «Философия как действие: прагматика текстового поведения».

Для цитирования: *Карабыков А. В.* Анафема: трансформация жанра в секулярную и постсекулярную эпохи // *Жанры речи*. 2022. Т. 17, № 4 (36). С. 262–271. <https://doi.org/10.18500/2311-0740-2022-17-4-36-262-271>, EDN: VFFBTK

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY 4.0)

Article

Anathema: Transformation of the genre in the secular and postsecular eras

A. V. Karabykov

V. I. Vernadsky Crimean Federal University, 4 Prospekt Vernadskogo, Simferopol, Republic of Crimea 295007, Russia

Anton V. Karabykov, meavox@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9675-5429>

Abstract. The purpose of the article is to give an outline of those multilateral changes which the speech genre of anathema has undergone in Russian culture of the XIX–XXI centuries, and to shed light on the causes of these changes. Since anathema belongs to sacred performatives, whose pragmatic success directly depends on a set of metaphysical views peculiar to the Middle Ages, the fate of their entire subsystem in the conditions of global spiritual shifts of Modern and Postmodern eras is traced by means of an example of that genre. It is proved that, although anathema has not gone out of use in the Russian Church, it has undergone genre conservation in one direction and hybridization in another, as well as a serious theological rethinking. This latter process began after the excommunication of Leo Tolstoy (1901), the event that had an extraordinary resonance in the early twentieth century. In connection with it, “The Definition of the Holy Synod” is analyzed. It was the main performative which created that event and became a new milestone in the genre history of

the Russian-Orthodox anathema. It is shown that this, as well as subsequent documents of that type, were determined in its genre specificity by the contemporary worldview context, the memory of the genre and a number of secondary factors.

Keywords: sacred performatives, felicity conditions, hybrid genre forms, excommunication of L. Tolstoy, secularization

Acknowledgments. Research for this work was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 20-011-00622 “Philosophy as action: the pragmatics of textual conduct”.

For citation: Karabykov A. V. Anathema: Transformation of the genre in the secular and postsecular eras. *Speech Genres*, 2022, vol. 17, no. 4 (36), pp. 262–271 (in Russian). <https://doi.org/10.18500/2311-0740-2022-17-4-36-262-271>, EDN: VFFBTK

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Введение: метафизика церковного проклятия

Анафема (от греч. ἀνάθεμα) – речевой жанр, принадлежащий к типу сакральных перформативов¹. Согласно классическому определению перформатива, это «высказывание, эквивалентное действию, поступку», которое «входит в контекст жизненных событий, создавая социальную... или межличностную ситуацию, влекущую за собой определённые последствия» в реальности [1: 372]. Соответственно, сакральными я называю перформативы, создающие такие ситуации, одним из участников которых являются незримые, духовные существа: Бог, духи или языческие «боги». И, если говорить о традиционном – архаическом и средневековом – сознании, не знавшем строгого разделения реальности на социокультурную и природную сферы, то в его понимании последствия этих коммуникативных событий могли выходить за пределы социокультурной области, прямо влияя на бытие в целом и природный мир в частности. В силу понятных причин сакральные перформативы, поддерживаемые, кажется, всеми традиционными культурами, выходили из употребления, когда те обмирщались и модернизировались.

Если говорить о проклятии, чьей церковно-институализованной формой служит анафема, то, как и в случае с благословением, позитивным антиподом проклятия, действенность этого перформатива связана с представлением о творческой силе Бога. Она даруется человеку в благословении, наполняя земным благополучием и изобилием даров его жизнь, и отнимается в проклятии, оставляя человека обнаженным перед стихиями мира. Сверх того, в отдельных образцах этого жанра, наиболее близких к магическим

заклинаниям, божественная энергия меняет своё качество: из созидательной и животворящей она превращается в деструктивную и умерщвляющую. В качестве иллюстрации можно привести житийный мотив проклятия, совершаемого святым по отношению к досаждающим ему нечестивцам. Восходящий к ветхозаветным прообразам², он был распространён и на католическом Западе, и на православном Востоке. К примеру в житии Иакова Низибийского, созданном в V веке Феодоритом Кирским, рассказывается, как однажды этот святой шёл вдоль берега реки, где немного поодаль занимались стиркой молодые женщины. Завидев аскета, они нарочно по сильнее оголились, чтобы привести его в смущение и посмеяться над ним. «Человек Божий, вознегодовав на это и желая при этом случае показать силу Божию, чтобы чудом поразить нечестие, проклял поток, – и вода в нём тотчас иссохла». Не вполне удовлетворённый карой, он «наказал также за бесстыдство девиц, призвав на главы их преждевременные седины, – за словом его тотчас последовало дело (курсив мой. – А. К.) – исчез чёрный цвет их волос» [2: 14–15].

В отношении метафизической основы церковного проклятия – анафемы, имевшей более теологически отрефлектированный характер, – необходимо сделать уточняющее дополнение. В свете христианского богословия зло является не самостоятельной сущностью, но умалением, утратой добра, тождественного бытию, вследствие удаления от Бога, подателя жизни. Церковь же вмещает в себя полноту энергийного присутствия Божества в земном мире. Потому отпадение от Церкви означает выход из той сферы, где преимущественным образом действуют благодатные силы Бога.

¹Я исхожу из классического, бахтинского, определения речевых жанров как устойчивых моделей, по которым люди строят высказывания в разнообразных, относительно устойчивых ситуациях общения. Приоритетным признаком жанра, выявляющим его своеобразие, считаю прагматику. В согласии с этим взглядом, в каждом жанре можно выделить ключевой для него речевой акт (или акты) и далее в этом акте иллюкутивную цель.

²См., в частности: 4 Цар. 2:24.

Зримым символом этого отпадения, как правило, служит физическое угасание, немощь, смерть. Важно заметить, что люди совершают его по собственной воле, позволив дьяволу ввести себя в заблуждение. Являясь мистическим и вместе социальным институтом, Церковь, с одной стороны, фиксирует акт отпадения от неё своим постановлением, но с другой – используя данную ей «власть ключей»³, придаёт ему завершённость, совершает ответное отречение от отступника. Так, по регламенту, принятому в XIII веке киевским митрополитом Кириллом, анафеме подлежали те, кто устраивал кулачные бои и прочие игрища в дни церковных праздников, демонстрируя тем самым свою чуждость Церкви. И что особенно существенно, погибшим в них грозило вечное проклятие, а не просто констатация их греховности в час смерти (ср.: «да будут прокляты в сий век и в будущий») [4: 183]. Аналогичное воззрение на анафему как равнозначную проклятию, т. е. почти магически активный акт, также встречаем в «Просветителе» Иосифа Волоцкого. Обсуждая казусы анафематствования «не по воле Божией», этот церковный деятель XV–XVI веков увещает: всякий, «кто недостойно проклянет кого-либо или свяжет – сам себя проклянет и свяжет... Божий суд не следует ни патриаршему, ни епископскому суду – не только неблагоприятию и отлучению, но и проклятию, если проклятие это без вины. Ты видишь, что Божий суд не следует еретическому проклятию, но клятва еретиков на них возвращается» [5: 347]. Чтобы проиллюстрировать свой тезис, Иосиф повествует о неком пресвитере, который, стоило ему проклясть из зависти одного праведника, тотчас подвергся нападению «множества бесов», навсегда обездвигивших его руки [5: 346]⁴.

Угасание сакрального перформатива

Метафизические воззрения, фундировавшие сакральные перформативы, утратили релевантность в секуляризованной культуре Модерна, что обусловило выпадение этих форм из жанровой системы⁵. Но жанры,

институализованные Церковью, остались в поле свойственных ей дискурсивных практик, неся на себе печать двусмысленности, отличавшую всё сакральное в контексте новой, обмирщённой, картины мира. Под влиянием такого контекста анафема и близкие ей перформативы даже в самой Церкви не могли не подвергнуться трансформации. В отношении анафемы этот процесс обнаружил себя в нескольких формах. Одной из них стала *консервация* – снижение частотности жанра, сокращение, вплоть до исчезновения, новых случаев анафематствования и, как следствие, «застывание» конкретного текста, воспроизводимого каждый год в неделю Торжества православия. Введённый в русский богослужебный устав в XVI веке, этот текст дополнялся затем именами еретиков, а позже и государственных преступников. Но в XIX веке он сокращается и обезличивается: с 1801 года из него исключают имена еретиков, а с 1869 – всех преступников, обобщённых формулой «дерзующие на бунт» против самодержцев [6: 277–278]. Ещё одной формой преобразования анафемы явилась богословско-теоретическая *реинтерпретация* его прагматики и содержания. Квинтэссенция этого жанра постепенно свелась к простой фиксации чьей-либо апостазии, что придавало анафеме по преимуществу констативный характер «Анафема – это только подтверждение того факта, что человек, противопоставляющий учению Церкви грёзы своего гордого ума, уже отпал от Церкви», – учит архимандрит Рафаил Каверин [8: 313]. «Отлучение от Церкви и есть диагноз: душа человека поражена гангреной», – вторит ему другой современный автор, приводя как образец подлинно православной анафемы знаменитое отлучение Л. Н. Толстого [9: 307, 303–308]⁶.

Сколь бы неизменной в православной традиции ни представляли такую констативно-воспитательную анафему сегодня, это была в действительности очень поздняя трансформация. Она не должна скрывать от нас факт, что в ранней и средневековой Церкви – и на Востоке, и на Западе – анафема мыслилась

³О понятии «власти ключей» см.: [3: 196–205].

⁴Забегая вперёд отмечу, что примеры из русской культуры я привёл преднамеренно, чтобы показать несостоятельность анахронической, на мой взгляд, точки зрения, разделяемой сегодня некоторыми православными авторами о гуманистски-воспитательном пафосе анафемы в православной традиции, в отличие от её католического варианта. Ср.: «В Православии церковная А. (здесь и далее анафема. – А. К.) представляет собой... “врачующий” акт изоляции от сообщества верующих, акт воспитательный и в отношении анафематствованного и в отношении сообщества верных. А. применяется после неоднократных тщетных попыток вызвать у совершившего преступление покаяние и с надеждой на покаяние и возвращение его в церковное общение в будущем, а следов[ательно], и на спасение его. Католич[еская] традиция продолжает считать А. проклятием и утратой надежд на спасение» [6: 275].

⁵Развёрнутый анализ этой темы см.: [7: 264–306].

⁶Этот же автор, «ранний» о. Андрей Кураев, похоже, и ввёл после знакомства с делом Толстого ошибочную идею, подхваченную затем рядом прочих апологетов, о православной анафеме как сугубо педагогической мере (см. предыдущее примечание): «Итак, слово “анафема” имело смысл “проклятия” только в иудаизме и, отчасти, католичестве, но отнюдь не в Православии» [9: 307].

как сакральный и даже магический⁷ перформатив. Институализованное проклятие прежде всего являлось карой, и только потом констатацией. Мы убедились в этом при знакомстве с церковными законами и агиографическими сюжетами. Об этом же с предельной ясностью говорят слова Августина: «*Damnatio... qua poena in ecclesia nulla maior est*» – «Проклятие..., больше которого в Церкви нет кары» [10]⁸. Можно сказать с ещё большей решительностью: люди Средних веков воспринимали анафему как символическую казнь, в результате которой человек считался духовным, а часто и гражданским мертвецом, поскольку это церковное действие чаще всего влекло за собой социальные санкции: поражение в правах, преследование и, возможно, казнь [12: 421]⁹.

Ещё одним новшеством, которое претерпела анафема в процессе секуляризации, было изменение прагматики жанра и, как следствие, появление гибридных форм, в которых черты традиционно-средневековой анафемы соединяются с элементами смежных жанров, поддерживаемых светской культурой: приговором, указом, постановлением и т. п. Вопреки теоретическому образу анафемы, начертанному православными апологетами XX–XXI веков, она не стала, да и не могла стать констативным жанром. В конце концов, в каждом описывающем реальность высказывании есть перформативный модус (я утверждаю/сообщаю, что *p*). Чаще всего он имплицитен, но в этих гибридных формах вполне выражен. Чтобы увидеть это, обратимся к документу, чьё появление ознаменовало новую веху в истории православной анафемы. Я говорю о тексте, имеющем пространное название: «Определение Святейшего Синода от 20–23 февраля 1901 г. № 557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом». Этот церковный документ был необычен тем, что из сакрального перформатива он превратил анафему в канцелярско-бюрократический перформатив. Традиционное церковное проклятие отливалось в формулу «*имярек да будет анафема*» (*ἀνάθεμα ἔστω*), т. е. «да будет отлученным (проклятым)», которая со вре-

менем дополнилась вариантами «*имярек – анафема*» и «*анафематствую(-ем) имярек и/или его ересь*» [6: 276]. Тем временем Определению перформативность сообщается прежде всего одним из заключительных речевых актов, а именно: «*Ныне о сем* (т. е. о том, что «Церковь не считает своим членом» Льва Толстого. – А. К.) **свидетельствуем пред всею Церковию к утверждению правосостоящих и вразумлению заблуждающихся** (выдел. мною. – А. К.), **особливо же к новому вразумлению самого графа Толстого**» [13]. Как видим, этот перформатив имеет преимущественно нотариальный и назидательный пафос. Его действенная сила много более скромна, чем у классических формул традиционной анафемы, ибо в этом свидетельстве акцент приходится не на сам акт, а на предмет свидетельствования, запечатленный в диктумной части высказывания (свидетельствуем, что *p*). И тут же, обратив внимание на скорбь близких Толстого из-за его духовного состояния, которое, став официально зафиксированным этим документом, не сможет быть изменено без официальных же процедур, авторы Определения дополняют свой канцелярский перформатив другим, теперь традиционно-христианским: молитвой. Помимо прояснения мотива, они предваряют молитвословие ремаркой, указывающей на возможную неокончателность состояния Толстого и, соответственно, дающим надежду всем о нём скорбящим: «Посему, свидетельствуя об отпадении его от Церкви, вместе и молимся, да подаст ему Господь покаяние в разум истины (2 Тим. 2:25). Молимтися, милосердый Господи, не хотяй смерти грешных, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви. Аминь» [Там же].

Перформативная ущербность Определения

Усилиями апологетов РПЦ «Определение Святейшего Синода» стало хрестоматийным примером типичной православной анафемы только в конце XX века. Напротив, в начале столетия если не все, то большинство знакомившихся с документом видели в нём

⁷Способный прямо воздействовать на бытие; понятие церковно-христианского магизма раскрыто в работе [7: 166–183].

⁸Ср. подобные по смыслу слова константинопольского иерарха Иоанна Златоуста: «...Анафема не то ли значит, чтобы такой-то был предан дьяволу, не имел участия во спасении, был отвержен от Христа?» [11: 220–221].

⁹В уже цитированной статье из современной официально-церковной «Православной энциклопедии» после слов о «врачующем» свойстве анафемы в Православии, всегда связанной с «надеждой на покаяние и возвращение» отлучённого в церковное лоно, К. А. Максимович не обходит молчанием то, что «наказание еретиков и раскольников в Патриарший период (русской истории. – А. К.) не ограничивалось А[нафемой] – она, как правило, дополнялась либо телесными (в том числе членовредительскими) наказаниями, либо изгнанием и заточением, а зачастую и смертной казнью через сожжение (последняя применена к “жидовствующим” в 1504, по отношению к раскольникам старообрядцам узаконена царским указом от 1684)» [6: 277]. Не являются ли в таком случае утверждения о врачующем и воспитательном характере анафемы фальшью?

его жанровую проблематичность. Дело в том, что в плане жанрового содержания и прагматики Определение было беспрецедентным текстом в культурном мире русского православия. С другой стороны, в этом рушившемся мире была всё ещё жива память о традиционной анафеме. По этой причине она явилась нормативным образцом, с которым неизменно и само собой сопоставлялось Определение. И столь же естественно, что их явные расхождения вызывали массу недоумений относительно того, как именно следует понимать и классифицировать этот документ, определяющий церковный статус Толстого.

Применив к Определению критерии, по которым чаще всего определяют степень успешности перформативов, его нельзя признать вполне удавшимся [14: 26–35]. Войдя в детали созданного им события, мы убеждаемся в невыполненности или неполном исполнении условий, детерминирующих качество перформатива. В частности, со стороны авторов документа – команды амбициозных иерархов, мечтавших о выходе Церкви из-под начала царской администрации посредством реставрации патриаршества, – мы видим серьёзные колебания и затянувшуюся интригу в связи с выбором процедуры отлучения [15: 452–485; 16: 223–244]. Так что в итоге конвенциональная процедура, предусмотренная традицией, но очень долго не использовавшаяся (вне чина Торжества православия), была заменена уклончивым новоделом. Это породило недоверие к документу, повредив его действенность. Промедление синодалов обуславливалось неясностью в отношении того, какие интенции полагалось обнародовать им относительно дела Толстого. Говоря упрощённо, они видели, что идеальная интенция, предполагаемая традиционной анафемой, будет неуместной в этой ситуации: одиозной не только с позиций политкорректности, но и вообще в контексте обмирщённой, гуманистической культуры времени *fin de siècle*. Надлежало эксплицировать иные намерения, проросшие из почвы новой чувствительности: филантропной сострадательности, толерантности, благоразумия. Но для такого выражения у Русской церкви не было жанровых средств, уместных в том столь необычном положении. Пришлось изобретать, прибегнув к адаптации и комбинированию форм, имевшихся в сакрально-церковной и государственно-административной практике.

Это ухищрение заметил едва ли не каждый, кто следил за происходившим. В первую

очередь сам Толстой. Встретив известие о выходе Определения¹⁰ вопросом: была ли провозглашена анафема?, он выразил неудовольствие, когда узнал, что нет, а в целом же остался равнодушным [17: 223; 18: 426]. Немного позже, взявшись за ответ Синоду, он не преминул сразу заявить о некорректности использованной процедуры, построенной на подмене единственно уместной анафемы плеонастическим «заявлением»: «Оно (Определение. – А. К.) незаконно или умышленно двусмысленно – потому, что если оно хочет быть отлучением от церкви, то оно не удовлетворяет тем церковным правилам, по которым может произноситься такое отлучение; если же это есть заявление о том, что тот, кто не верит в церковь и ее догматы, не принадлежит к ней, то это само собой разумеется, и такое заявление не может иметь никакой другой цели, как только ту, чтобы, не будучи в сущности отлучением, оно бы казалось таковым, что собственно и случилось, потому что оно так и было понято» [19: 245–246]. Как видим, отлучённый ставит на вид обществу и синодалам, по его мнению, два главных недостатка совершённого перформатива: откровенное нарушение принятой в таких случаях процедуры и/или расхождение намерений её субъектов с нормативными интенциями, которые, на его взгляд, подразумевались избранным ими жанром. И так как первая претензия явно формальна (иерархи просто не могли ошибиться в выборе процедуры), то действительный выпад касался прагматических манипуляций с жанром.

Позже некоторые авторы Определения ещё более запутали ситуацию, акцентируя в комментариях констативность своего документа. Чтобы выразить его суть, они дали ход термину «отпадение», призванному стусевать привычное отлучение [15: 496–497]. Отпадение называло ключевое событие, которое случилось с Толстым без их ведома и участия и которое они только задокументировали – пусть и с конкретными церковно-правовыми последствиями: запретом на церковное погребение, поминовение за богослужением и проч. «В своем послании... Синод засвидетельствовал лишь существующий факт (курсив мой. – А. К.), и потому негодовать на него могут только те, которые не понимают, что творят», – наставлял обидевшуюся на Церковь жену писателя митрополит Антоний Вадковский [20: 294]. Епископ Сергей Старогородский, ставший впоследствии патриархом, пошёл ещё далее, заявив, что

¹⁰Синодальный документ был обнародован в газете «Церковные ведомости» 24 февраля 1901 года и на следующий день был перепечатан в центральной прессе. Сама дата публикации была выбрана так, чтобы не совпадать с днём праздника Торжества православия, который выпал в том году на 18 февраля, и вместе с тем быть рядом с ним, как само Определение с анафемой.

синодальный документ в самом деле близок к анафеме, но только её почему-то трактуют совсем не так, как следует: «Анафема никогда (курсив мой. – А. К.), по существу своему, не была орудием кары, как бы некоторым отмщением грешнику за совершённый грех» [цит. по: 21: 143]. По словам иерарха, она «всегда имела в виду или исправление грешника» или, если это было невозможно, «оповещением церковного общества» о появившейся ереси в целях его защиты [Там же]. Нет нужды повторно доказывать гололовность этих суждений, которые внесли свою лепту в создание ложного образа жанра, утвердившегося в конце XX века, когда реальный его образ уже стёрся из культурной памяти русских.

В отличие от Толстого и многих других современников, отмечавших «иезуитское влияние»¹¹ синодалов в вопросе о сущности Определения и его канонических следствий, В. В. Розанов увидел в церковном акте ещё одну нестыковку. Он, как и многие, считал, что в той ситуации самым уместным было честное анафематствование. Но дело в том, что оно просто не могло быть совершённым теми лицами, чьими усилиями вышло в свет Определение. На его взгляд, они не воплощали собой волю и глас Церкви: «Синод не есть религиозное учреждение, почти не есть, очень мало есть, – писал скандальный литератор, который сам позднее чуть было не подвергся отлучению. – Отсюда прозаичность бумажки о Толстом, им выпущенной: Синод не умеет религиозно говорить» [23: 290]. Это его бессилие особенно очевидно в столкновении с огромным религиозным феноменом, которым явился «поздний» Толстой. Глубокое различие обеих сторон конфликта, по Розанову, предопределило неудачу канцелярского перформатива синодалов: «Все это чувствовали и все остались холодны к решению, безотчётно чувствуя, что в нём нет ни святости, ни религиозности» [23: 291].

Бесспорно, Розанов погорячился, говоря о всеобщей холодности. Помимо образованной и полуобразованной публики, отнёсшейся «со смехом к отлучению Толстого» (А. П. Чехов), и многочисленных поклонников, с восторгом поддержавших опального романиста, поднялся голос из среды «глубинного» народа [24: 213]. Узнавая об Определении в основном понаслышке, его представители понимали церковный акт почти исключительно как анафему, причём зачастую в самом

магически-действенном смысле. Такова была память жанра, освежаемая чином Торжества православия, ритуальные анафематствования которого они воспринимали тоже по-средневековому. По словам архиепископа Никанора Бровковича, сославшегося в 80-х годах XIX века на свидетельство знакомого чиновника, «народ наш называет этот обряд не православием, а проклятием: пойдём, говорит он, на проклятие. И в самом деле, этому обряду дана такая мрачная обстановка, что он слишком выдаётся вперед своею грозною стороною, “проклятием”...» [цит. по: 25]. Не удивительно, сразу нашлось немало тех, кто, посчитав Толстого преданным проклятию, решил, что обращаться с ним отныне следует соответственно. Когда спустя полтора месяца со дня постановления Толстой писал ответное письмо Синоду, он указал на волну ненависти «в людях непросвещенных и нерассуждающих», поднятую этим документом: «“Теперь ты предан анафеме и пойдешь по смерти в вечное мучение и издохнешь как собака, анафема ты, старый чорт... проклят будь”, пишет один. Другой делает упреки правительству за то, что я не заключён ещё в монастырь, и наполняет письмо ругательствами. Третий пишет: “Если правительство не уберёт тебя, – мы сами заставим тебя замолчать”; письмо кончается проклятиями. (...) Признаки такого же озлобления после постановления синода я замечаю и при встречах с некоторыми людьми» [19: 246–247]. Тогда же по провинциальным церковным газетам и в монастырских беседах пошли слухи о видениях и негативных чудесах, обнаруживавших «подлинный», сатанинский облик «трехояканого графа» [26: 306–307]. Как и во многих происшествиях заката Русского царства, в деле Толстого, встретившись, столкнулись две России: полусредневековая, народная и обмирщённая, и интеллигентская – со спектром промежуточных форм между ними.

Возвращение анафемы

В конце XX столетия, после безвластия в советскую эпоху, Русская церковь стала восстанавливать свою институциональную автономию и административные полномочия. Турбулентность и внутренние конфликты, отличавшие этот процесс, побудили вспомнить его участников о высшей дисциплинарной мере, предлагаемой традицией. Анафема стала снова востребованной. Но какое жанровое

¹¹Это фраза зятя писателя М. С. Сухотина, вовсе не симпатизировавшего толстовству. Он отмечал: «Я слышал от церковников, когда им указывают на неправильное отлучение Л. Н. от церкви (главным образом с процессуальной стороны), что его никто и не отлучал, а было просто со стороны церкви удостоверение, что его убеждения такие-то несовместимы с наименованием сына православной церкви. Таким образом, будто бы не церковь отлучила Л. Н., а он сам себя отлучил, а церковь только об этом свидетельствует» [22: 159].

обличье она приняла в этот раз? В общем и целом это были те же «бумажные» перформативы канцелярий, что и Определение синода, а не храмовые действия в духе Торжества православия. Однако с первых отлучений Архиерейского Собора 1997 года мы замечаем, пусть и скромную, тенденцию к усилению в них исходного, «анафемного» момента. Если авторы Определения постарались отдалить свой документ от формы и прагматики традиционного жанра, избегая самих терминов «анафема», «проклятие» и даже «отлучение», то в эти новые постановления и указы вернулась древняя формула: *«имярек да будет анафема»*. Словом, теперь, как встарь, всё стали снова называть своими именами, но только в силу кардинальной разницы в ментальностях, едва ли с теми же метафизическими импликациями. Вот пример финальной формулы из «Акта об отлучении от Церкви Глеба Павловича Якунина», принятого тогда же: *«Освященный Архиерейский Собор, расследовав антицерковную деятельность бывшего священника Глеба Якунина, на основании 28-го Апостольского правила (далее идут формулировки этого и прочих канонов. – А. К.)... единогласно определяет: Отлучить Глеба Павловича Якунина от Церкви Христовой. Да будет он анафема перед всем народом»* [27: 399]. Чего не хватает этому перформативу, чтобы стать классической анафемой, – это претензии на его действенность в вечности.

Пройдёт ещё немного времени, и в официальном дискурсе Церкви, хотя и в виде маргинального явления, возникнут более средневековые выражения и интенции. Они теснее свяжут архиерейские указы с анафемами времён их жанрового расцвета, который был особенно ярким на Западе. Не знаю, можно ли найти образчик этой медиализации красноречивее, чем тот, что был написан в канцелярии одесского митрополита УПЦ МП Агафангела Саввина. *«Определением Нашим от 21 июня 2005 года, – гласит решающая формула Агафангелова указа, – ...священник Василий Время лишается всех степеней священного сана, ибо утратил залог Благодати Духа Святаго, преподанного ему в день хиротонии в сан священника, о нем же будет истязан во Второе и Страшное Пришествие Великого Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Да будет проклят клятвопреступник Василий Время и его дом»* [28]. Затем исторгнутый из сана признаётся *«находящимся вне Православной Церкви»*, а часть сельской паствы, ставшая на сторону священника в конфликте с архиереем, получает колоритную угрозу: *«Дети у них останутся некрещеными, усопшие будут мучаться*

(sic!), таинства, совершаемые лишенным сана Василием Време, будут недействительны. Да будет «скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое» (Римл. 2,9)» [Там же]. Как видим, даже фраза из послания апостола превращена в императив, чтобы сколь можно больше нагнести заклинательную суггестию этого текста.

Замечу также, что проклятие виновника вкуче с «домом» – это чрезмерная жестокость даже в сравнении с законами былых, суровых, времён. Так, в Духовном регламенте Петровской эпохи распространение анафемы на близких отлучённого запрещается: *«...сам точно единолично анафеме сей подлежит, но ни жена, ни дети...»* [цит. по: 6: 277]. Как следует расценивать эту одесскую новацию? Действительно ли её автор ощутил себя живущим в ещё более «средневековом» мире? Или же, сознавая оскудение перформативной мощи некогда грозных актов, церковный иерарх задумал восполнить его бóльшим охватом своего проклятия? Второй вариант выглядит убедительнее: чрезмерность анафемы Агафангела, очевидно, имеет риторический пафос. Тем не менее он не исключает того обстоятельства, что метафизические воззрения, обеспечивавшие действенность сакральных перформативов в прошлом, в известной мере возрождаются в наше время, называемое иными «новым русским Средневековьем» [29]. Рассматриваемый мной подъём анафемы происходит в русле более общего духовного движения, проявляющегося в моде на эзотеризм, распространении лженаук и клерикализации общества. Вместе с тем эта «история о том, как невозможное недавно стало возможным» отнюдь не сводится к такой глобальной трансформации, когда одна унифицированная онтология сменяется другой – столь же внутренне единой, но благоприятствующей религиозному и/или магическому, а не научному образу мысли [30: 187]. Речь идёт о разрушении единой онтологии Модерна и появлении на её месте ниш для самых разных форм мышления и дискурсивных практик, поставленных перед необходимостью соседствовать друг с другом. Иначе говоря, постсекулярность, в режиме которой анафемы Агафангела сосуществуют с научными диссертациями и эротическими романами, есть одно из имён Постмодерна. Позволяя игры в архаику, он при этом ставит им довольно строгие пределы, сколь бы серьёзно ни переживались те их участниками, принадлежащими к отдельным культурным нишам.

Заключение

Жанр анафемы прошёл и продолжает проходить через многоаспектную трансформацию, обусловленную культурно-исторической динамикой: глобальными изменениями ментальности и картины мира, преобладающих каналов коммуникации, идеологий, политических режимов и проч. Особую роль в этом процессе играет память жанра, которая, как и культурная память в целом, тоже мутировала. Вопреки анахроническим универсализациям, проводимым некоторыми православными апологетами, традиционная анафема являлась сакральным перформативом, имевшим карательную и устрашающую интенции. Такой характер был присущ анафеме и на католическом Западе, и на православном Востоке. В обеих конфессиональных ойкуменах действенность этого перформатива обеспечивалась примерно одинаковой системой представлений, определённой мной ранее как церковно-христианский магизм. Когда в итоге «расколдовывания мира» новоевропейским разумом эта система была сломлена, обмирщённая культура лишила поддержки анафему. Оставшись в жанровом арсенале Русской церкви, она претерпела консервацию и обезличивание в богослужбном чине Торжества православия. В роли же «адресного» акта, совершаемого по конкретному поводу, анафема не применялась в России, вероятно, со времени казни вождей пугачёвского бунта (1775). Рецидивом персональной анафемы

стал выход в свет «Определения Святейшего Синода», которым был *de facto* отлучён от Церкви Л. Н. Толстой (1901). Отличавшееся жанровой гибридность и прагматической амбивалентностью, Определение по преимуществу явилось не сакральным, а административно-канцелярским актом. Акцент в нём падал не на сам перформатив, а на дескрипцию диктумной части («свидетельствуем, что р»). В силу влияния жанровой памяти, внушавшей, что в той ситуации могла быть уместной только традиционная анафема (которая была бы вместе с тем проблематичной с точки зрения общекультурного контекста), синодальный документ не был – или же был не вполне – перформативно успешен. Однако он дал главный стимул к богословско-апологетическому переосмыслению анафемы в дескриптивном (анафема как диагноз) и гуманистическом (анафема как назидание) ключе, став эталонным представителем этого жанра, историческая подвижность которого была заретуширована в данном дискурсе. На рубеже XX–XXI веков, когда российская культура и общественная жизнь вошли в фазу Постмодерна и постсекулярности, наметилась тенденция к восстановлению анафемы в её традиционной форме. Далёкая от завершения, она способствовала переносу «центра тяжести» во всё ещё гибридных текстах с констативного на перформативное начало, так что вместо «свидетельствуем» они всё чаще гласят «да будет!».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арутюнова Н. Д. Перформативы // Языкознание: Большой энциклопедический словарь. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 372–373.
2. Блаженный Феодорит. История боголюбцев, или повествование о святых подвижниках. М. : Паломник, 1996. 233 с.
3. Карабыков А. В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2013. 352 с.
4. Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София : Болгарская АН, 1987. 308 с.
5. Иосиф Волоцкий, преп. Просветитель. М. : Институт русской цивилизации, 2011. 432 с.
6. Максимович К. А. Анафема // Православная энциклопедия. Т. 2. М. : Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2001. С. 274–279.
7. Карабыков А. В. Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры : дис. ... д-ра филос. наук. Томск, 2014. 347 с.
8. Каверин Р., архим. Об анафеме // Что такое анафема. М. : Издательство «ДАРЪ», 2006. С. 311–316.
9. Кураев А., диак. Что значит отлучение от Церкви // Что такое анафема. М. : Издательство «ДАРЪ», 2006. С. 245–311.
10. Aurelius Augustinus. De correptione et gracia liber // S. Aurelii Augustini. Opera omnia. Editio Latina. PL 44. URL: https://www.augustinus.it/latino/correzione_grazia/index.htm (дата обращения: 16.08.2021).
11. Иоанн Златоуст. Слово об анафеме (проклятии) // Что такое анафема. М. : Издательство «ДАРЪ», 2006. С. 215–229.
12. Афанасьев Н. Вступление в Церковь // Шмемман А. Водой и духом. Афанасьев Н. Вступление в Церковь. М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 194–445.
13. Определение Святейшего Синода, отъ 20–22 февраля 1901 года № 557, съ посланиемъ вернымъ чадамъ Православныя Грекороссійскія Церкви о графе Льве Толстомъ // Церковныя ведомости, издаваемыя при Святейшемъ Правительствующемъ Синоде. № 8. 24 Февраля 1901 года. СПб. : Синодальная Типография, 1901. С. 45–47. URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/document/opredelenie-svyatejshego-sinoda.htm> (дата обращения: 20.09.2021).
14. Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13–135.
15. Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М. : Эксмо, 2016. 608 с.

16. Фирсов С. Л. Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. М. : Держава, Сатисъ, 2007. 460 с.

17. Басинский П. В. Лев Толстой: Свободный человек. М. : Молодая гвардия, 2017. 302 с.

18. Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь // Исупов К. Г. (сост.) Л. Н. Толстой: pro et contra. Антология. СПб. : Издательство РХГА, 2000. С. 426–436.

19. Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 34. М. : Художественная литература, 1952. С. 245–253.

20. Ответ митрополита Антония графине С. А. Толстой // П. Паламарчук (сост.). Анафема. История и XX век. М. : Издательство Сретенского монастыря, 1998. С. 293–295.

21. Иоаннъ Шаховской, архим. Толстой и Церковь. Берлин: Ихтисъ, 1939. 203 с.

22. Сухотин М. С. Лев Толстой // Макашин С. А. (ред.) Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. М. : Изд-во АН СССР, 1961. С. 141–236.

23. Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Толстого от Церкви // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М. : Республика, 1992. С. 290–291.

24. Чехов А. П. Письмо Н. П. Кондакову // Чехов А. П. Полное собрание сочинений: в 30 т. Письма: в 12 т. Т. 9. М. : Художественная литература, 1950. С. 213.

25. Гаврюшин Н. К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович). URL: <https://minds.by/news/mena-ofitsial-no-provozglasil-npravoslavny-m-arhiepiskop-nikanor-brovkovich#.YXbwwXpn3Gg> (дата обращения: 19.10.2021).

26. Никитин В. Отлучение // П. Паламарчук (сост.). Анафема. История и XX век. М. : Издательство Сретенского монастыря, 1998. С. 297–309.

27. Акт об отлучении от Церкви Глеба Павловича Якунина // П. Паламарчук (сост.). Анафема. История и XX век. М. : Издательство Сретенского монастыря, 1998. С. 398–399.

28. Указ запрещенному в священнослужении священнику Василию Андреевичу Время. URL: <http://cerkva.kharkov.ua/novini/ukr/836.html> (дата обращения: 26.09.2021).

29. Чумакова Т. Новое русское Средневековье // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 228–238.

30. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

REFERENCES

1. Arut'unova N. D. Performatives. In: *Iazykoznanie: Bol'shoi entsiklopedicheskii slovar'* [Linguistics: The Large Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia Publ., 1998, pp. 372–373 (in Russian).

2. Blazhennyi Feodorit. *Istoriia bogol'ubtsev, ili povestvovanie o sviatykh podvizhnikakh* [The history of the God-lovers, or the narrative of the holy hermits]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. 233 p. (in Russian).

3. Karabykov A. V. *Logos i glagol. Simvol, slovo, rechevoe deistvie v kul'ture khristianskogo Srednevekov'ia* [Logos and verb. Symbol, word, speech action in the culture of the Christian Middle Ages]. Saint Petersburg, ITs "Gumanitarnaia akademiia", 2013. 352 p. (in Russian).

4. Beneshevich V. N. *Drevneslavianskaia kormchaia XIV titulov bez tolkovanii. T. 2* [Old Slavic kormchaia of XIV titles without interpretations. Vol. 2]. Sofiia, Bolgarskaia AN Publ., 1987. 308 p. (in Russian).

5. Iosif Volotskii, prep. *Prosvetitel'* [Enlightener]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2011. 432 p. (in Russian).

6. Maksimovich K. A. *Anathema. In: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 2* [The Orthodox Encyclopedia, vol. 2]. Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi "Pravoslavnaia entsiklopediia", 2001, pp. 274–279 (in Russian).

7. Karabykov A. V. *Cultural and communicational mechanism and forms of realization of performativity in history of culture. Diss. Dr. Sci. (Philol.)*. Tomsk, 2014. 347 p. (in Russian).

8. Kaverin R., arkhim. On the anathema. In: *Chto takoe anafema* [What is anathema]. Moscow, Izdatel'stvo "DAR", 2006, pp. 311–316 (in Russian).

9. Kuraev A., diak. What does an excommunication mean. In: *Chto takoe anafema* [What is anathema]. Moscow, Izdatel'stvo "DAR", 2006, pp. 245–311 (in Russian).

10. Aurelius Augustinus. *De correptione et gracia liber unus*. In: S. Aurelii Augustini. *Opera omnia*. Editio Latina. PL 44. Available at: https://www.augustinus.it/latino/correzione_grazia/index.htm (accessed 16 August 2021).

11. Ioann Zlatoust. The sermon about anathema (curse). In: *Chto takoe anafema* [What is anathema]. Moscow, Izdatel'stvo "DAR", 2006, pp. 215–229 (in Russian).

12. Afanas'ev N. Joining the Church. In: Shmeman A. *Vodoiu i dukhom* [With water and spirit] Afanas'ev N. *Vstuplenie v Tserkov'* [Joining the Church]. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet, 2004, pp. 194–445 (in Russian).

13. Decision of the Holy Synod, dated February 20–22, 1901 № 557, with a message to the faithful children of the Orthodox Greek Church about Count Leo Tolstoy. *Tserkovnyia vedomosti, izdavaemyia pri Sviateishem Pravitel'stviushchem Svnode. no. 8. 24 Fevralia 1901 goda* [Ecclesiastical Gazettes published under the Holy Governing Synod. No. 8. February 24, 1901]. Saint Petersburg, Svnodal'naia Tipografiia, 1901, pp. 45–47. Available at: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/document/opredelenie-svyatejshego-sinoda.htm> (accessed 20 September 2021) (in Russian).

14. Austin J. L. *How to do things with words*. Oxford, Clarendon Press, 1962. 166 p.

15. Orekhanov G., prot. *Lev Tolstoi. "Prorok bez chesti": khronika katastrofy* [Leo Tolstoy. "The Prophet Without Honor": A Chronicle of the Catastrophe]. Moscow, Eksmo Publ., 2016. 608 p. (in Russian).

16. Firsov S. L. *Tserkov' v Imperii. Ocherki iz tserkovnoi istorii epokhi Imperatora Nikolaia II* [Church in the Empire. Essays from the Church History of the Era of Emperor Nicholas II]. Moscow, Derzhava, Satis Publ., 2007. 460 p. (in Russian).

17. Basinskii P. V. *Lev Tolstoi: Svobodnyi chelovek* [Leo Tolstoy: A Free Man]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2017. 302 p. (in Russian).

18. Rozanov V. V. L. N. Tolstoy and the Russian Church. In: Isupov K. G., comp. *L. N. Tolstoi: pro et contra. Antologiya* [L. N. Tolstoy: Pro et contra. Anthology]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo RKhGA, 2000, pp. 426–436 (in Russian).

19. Tolstoy L. N. Response to the Synod's decision of February 20–22 and to the letters I received on this occa-

sion. *Tolstoi L. N. Polnoe sobranie sochinenii: v 90 t. T. 34* [Complete works: 90 vol. Vol. 34]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1952, pp. 245–253 (in Russian).

20. Metropolitan Anthony's Reply to Countess S. A. Tolstaia. In: P. Palamarchuk, comp. *Anafema. Istoriia i XX vek* [Anathema. History and the twentieth century]. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrnia, 1998, pp. 293–295 (in Russian).

21. Ioann Shakhovskoi, arkhim. *Tolstoi i Tserkov'* [Tolstoy and the Church]. Berlin, Ikhtis, 1939. 203 p. (in Russian).

22. Sukhotin M. S. Leo Tolstoy. In: *Makashin S. A., red. Literaturnoe nasledstvo. T. 69. Kn. 2* [Makashin S. A., ed. Literary legacy, vol. 69, book 2]. Moscow, AN SSSR Publ., 1961, pp. 141–236 (in Russian).

23. Rozanov V. V. On L. Tolstoy's Excommunication from the Church. In: Rozanov V. V. *Religiia. Filosofiiia. Kul'tura* [Religion. Philosophy. Culture]. Moscow, Respublika Publ., 1992, pp. 290–291 (in Russian).

24. Chekhov A. P. Letter to N. P. Kondakov. *Chekhov A. P. Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t. Pis'ma: v 12 t. T. 9* [Complete Collected Works: in 30 vols. Letters: in 12 vols, vol. 9]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1950, pp. 213 (in Russian).

25. Gavriushin N. K. "Menia ofitsial'no provozglasili nepravoslavnym": arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) ["I

was officially declared non-Orthodox": Archbishop Nicanor (Brovkovich)]. Available at: <https://minds.by/news/menya-ofitsial-no-provozglasil- nepravoslavny-m- arkhiepiskop-nikanor-brovkovich#.YXbwwXpn3Gg> (accessed 19 October 2021) (in Russian).

26. Nikitin V. Excommunication. In: P. Palamarchuk (sost.). *Anafema. Istoriia i XX vek* [P. Palamarchuk, comp. Anathema. History and the twentieth century]. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrnia, 1998, pp. 297–309 (in Russian).

27. The act of excommunication of Gleb Pavlovich Yakunin. In: P. Palamarchuk (sost.) *Anafema. Istoriia i XX vek* [P. Palamarchuk, comp. Anathema. History and the twentieth century]. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrnia, 1998, pp. 398–399 (in Russian).

28. *Ukaz zapreshchennomu v sviashchennosluzhenii sviashchenniku Vasiliuu Andreevichu Vremia* [Decree to the priest Vasily Andreevich Vrem'a forbidden in serving]. Available at: <http://cerkva.kharkov.ua/novini/ukr/836.html> (accessed 26 September 2021) (in Russian).

29. Chumakova T. New Russian Middle Ages. *Otechestvennye Zapiski*, 2013, no. 1 (52), pp. 228–238 (in Russian).

30. Caputo J. How the Secular World Became Post-Secular. In: Caputo J. *On Religion*. London, New York, Routledge, 2001, pp. 37–66.

Поступила в редакцию 02.11.2021; одобрена после рецензирования 23.12.2021; принята к публикации 15.01.2022
The article was submitted 02.11.2021; approved after reviewing 23.12.2021; accepted for publication 15.01.2022