



СИЛА СЛОВА СТАРЦА: МЕХАНИЗМ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ХАРИЗМАТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ

Дарья Григорьевна Дубовка

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия
Центрально-Европейский университет
9 ул. Надор, Будапешт, Венгрия
ddubovka@gmail.com

А н н о т а ц и я: Статья посвящена рассмотрению теории Вебера о харизматической власти. Традиционно академическая мысль видела источник такой власти либо в личности лидера, либо в конструктивистских стараниях группы его почитателей. Однако в статье рассматривается не источник харизматической власти, но механизм ее осуществления. На материалах, полученных в ходе включенного наблюдения в православной общине, управляемой старцем, автор дает детальное описание особенностей организации этой группы, внешних постсоветских условий ее появления и институционализации харизмы. Материалы включенного наблюдения позволяют рассмотреть харизматическую власть через призму повседневной коммуникации. Статья анализирует, как меняется взаимодействие (а следовательно, и структура сообщества), если собеседник в коммуникации тет-а-тет наделяется нечеловеческими способностями.

К л ю ч е в ы е с л о в а: харизматический тип власти, старчество, Вебер, коммуникация в религиозных группах, антропология религии.

Д л я с с ы л о к: Дубовка Д. Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 37–64.

U R L: http://anthropologie.kunstkamera.ru/06/2017_33/dubovka/

THE POWER OF A SPIRITUAL ELDER'S WORDS: THE WAYS OF COMMUNICATION IN A COMMUNITY WITH CHARISMATIC AUTHORITY

Daria Dubovka

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
Central European University
9 Nador Str., Budapest, Hungary
ddubovka@gmail.com

A b s t r a c t: The article considers Weber's theory of charismatic power. Traditionally, academic thought has interpreted the source of the power as either a leader's personal characteristics or constructive actions of his / her devoted group. Instead of looking at causes of charismatic authority, I am interested in the ways of performing charismatic authority and techniques of its realization. My fieldwork was conducted in a remote Russian village with an Orthodox community, devoted to a spiritual elder (*starets*). Through careful ethnography, I will describe the post-Soviet conditions of turning a collective farm into a religious group, the group's organizational characteristics, and the process of the charisma's routinisation.

The main goal of the article is to analyse communicative practices of the community. I suggest that a lot of presuppositions, on which our everyday face-to-face communication is based, would not hold in the case in which an interlocutor, according to believers, has unhuman abilities (e.g., elders can see the future). Thus, the micro level of interactions can change the whole structure of a community. I suggest to look into charismatic authority through the perspective of linguistic anthropology.

Ke y w o r d s: charismatic authority, spiritual eldership, Max Weber, religious communication, anthropology of religion.

To cite this article: Dubovka D., 'Sila slova startsa: mekhanizm osushchestvleniya kharizmaticheskoy vlasti' [The Power of a Spiritual Elder's Words: The Ways of Communication in a Community with Charismatic Authority], *Anthropologicheskij forum*, 2017, no. 33, pp. 37–64.

U R L: http://anthropologie.kunstkamera.ru/06/2017_33/dubovka/

Дарья Дубовка

Сила слова старца: механизм осуществления харизматической власти

Статья посвящена рассмотрению теории Вебера о харизматической власти. Традиционно академическая мысль видела источник такой власти либо в личности лидера, либо в конструктивистских стараниях группы его почитателей. Однако в статье рассматривается не источник харизматической власти, но механизм ее осуществления. На материалах, полученных в ходе включенного наблюдения в православной общине, управляемой старцем, автор дает детальное описание особенностей организации этой группы, внешних постсоветских условий ее появления и институционализации харизмы. Материалы включенного наблюдения позволяют рассмотреть харизматическую власть через призму повседневной коммуникации. Статья анализирует, как меняется взаимодействие (а следовательно, и структура сообщества), если собеседник в коммуникации тет-а-тет наделяется нечеловеческими способностями.

Ключевые слова: харизматический тип власти, старчество, Вебер, коммуникация в религиозных группах, антропология религии.

Теория харизматической власти Макса Вебера и ее дальнейшее развитие

Влияние теоретических разработок Макса Вебера на дальнейшее развитие социологической мысли трудно переоценить. Некоторые его работы, например «Протестантская этика и дух капитализма» или «Наука как призвание и профессия», давно стали классикой и неизменно входят в программу курсов исторических, социологических и философских факультетов. Однако часть наследия Вебера до сих пор порождает дискуссии в профессиональных кругах. Одной из самых спорных его идей является концепция харизматической легитимности. Разрабатывая теорию власти (прежде всего политической), Вебер предлагает посмотреть на причины повиновения людей лидеру и называет разные варианты утверждения господства. Он выделяет три типа легитимности: традиционный, основанный на вере в легитимность авторитета и святость традиции, рациональный, поддерживаемый убежденностью в легальности и законности установленного порядка, и харизматический, происходящий от незаурядных качеств личности лидера [Weber 1978: 215].

Дарья Григорьевна Дубовка

Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург /
Центрально-Европейский
университет,
Будапешт, Венгрия
ddubovka@gmail.com

Если описание первых двух типов легитимности более или менее понятно, то концепция харизматической власти все еще не получила единой трактовки. Хотя интуитивно кажется понятным, что имел в виду Вебер (с обывательской точки зрения, власть ветхозаветных пророков, Наполеона или Мартина Лютера Кинга не выглядит ни традиционной, ни рациональной¹), при попытке операционализировать термин «харизма» возникают проблемы. Я упомяну лишь несколько направлений, рефлексирующих над веберовским употреблением слова «харизма». Есть исследования, заостряющие внимание на революционном потенциале харизматической власти. Их авторы подчеркивают, что традиционный и рациональный типы господства лишь воспроизводят существующие структуры, в то время как харизматический, создавая новые внутренние связи, меняет сообщество [Dow 1978]. Совсем новые работы, посвященные харизме, наоборот, показывают ее вписанность в традиционные структуры сообщества, демонстрируя, например, роль системы патронажа в карьерах харизматических лидеров [McCulloch 2014]. Представители другого направления, пытаясь разобраться, какие именно новые связи возникают при харизматической власти, делают акцент на эмоциональном взаимодействии группы и лидера [Wasielewski 1985].

Однако наибольшее количество теоретических работ, анализирующих веберовское понимание харизмы, трактует его в одном из двух ключей: либо как личный дар, специфическую черту лидера, либо как приписывание группой лидеру тех черт, которые она хочет видеть в своем представителе [Riesebrodt 1999; Joosse 2014]. Отправной точкой этих интерпретаций обычно служит отрывок из главы «Экономики и общества», повествующий о харизматической власти. Согласно этому отрывку, термин «харизма» предлагается применять к определенным качествам личности, благодаря которым человек может быть воспринят как обладающий сверхъестественной, сверхчеловеческой или по крайней мере исключительной властью [Weber 1978: 241]. Соединение в этом основном определении харизмы и личных качеств, с одной стороны, и специфики восприятия человека сообществом, с другой, привело к указанным различиям в трактовке термина.

Большая часть академического сообщества соглашается с тем, что тексты самого Вебера содержат противоречия в описании

¹ Впрочем, в известной степени это верно и с научной точки зрения. По-прежнему вызывают большой резонанс работы, которые описывают как рациональный тип легитимности явление, привычно трактовавшееся в качестве харизматического. См., например, исследование о приходе к власти нацистов в Германии как о результате рационального выбора среднего немецкого рабочего: [Brustein 1996].

харизматической власти и, по-видимому, являются неким сплавом различных идей начала XX в., от переосмысления христианского понимания харизмы как дара Святого Духа и привнесения в него социального контекста бытования этого определения до исследований британских антропологов, строивших эволюционную лесенку от магического сознания к религиозному и далее к научному [Riesebrodt 1999].

Несмотря на указанную теоретическую некогерентность, термин «харизматическая власть» продолжает активно использоваться, в частности, в антропологических работах, обычно в контексте изобретения лидером своих атрибутов власти и/или способов ее аргументации¹. Соглашаясь с таким конструктивистским преломлением работ Вебера, я тем не менее хотела бы рассмотреть харизматическую власть в другом ключе. Что если вместо поиска источника харизмы в личных качествах лидера или в приписываемом действии толпы мы посмотрим на сам механизм осуществления харизматической власти? Сделать это не так просто, поскольку Вебер задумывал это описание как описание идеальных типов, т.е. теоретических моделей для изучения разных способов власти. И если для традиционного и рационального способов легитимности еще можно найти реальные прототипы, то харизматическая власть, по-видимому, никогда не существует в чистом виде, мы можем зафиксировать ее только в момент рутинизации — постепенного разрастания управленческого аппарата и перехода к другому типу легитимности [Weber 1978: 1121–1123].

Здесь нужно учесть, что Вебер в своих построениях основывался на исторических работах, которые обычно не описывают микромеханику власти или повседневную коммуникацию с харизматическим лидером, в то время как при проведении включенного наблюдения различия в техниках власти харизматического лидера и его управленческих структур довольно очевидны. И хотя, возможно, чистый харизматический тип власти действительно нельзя зафиксировать, мы тем не менее можем исследовать специфику взаимодействия общины с харизматическим лидером и таким образом приблизиться к пониманию явления, стоящего за словом «харизма».

Харизматическая власть старчества

В современной православной среде самый близкий пример харизматической власти можно увидеть в отношениях духовного отца и его паствы. Старчество, если не как реальная

¹ На российском материале см., например: [Lindquist 2006].

практика, то как декларируемый идеал, в соответствии с которым и хорошо бы спасаться со старцем, да нет сейчас более духоносных, весьма популярно. Связан этот идеал с представлениями о том, что некоторые люди в силу своей благочестивой жизни и особого Божьего произволения получают некие дары свыше, делающие их святыми еще при жизни. В число этих даров обычно входит способность видеть духов иного мира, бесов и ангелов, знание утаиваемых грехов других людей и умение предсказывать будущее. Официальное учение Русской православной церкви относит эти дары к разновидности особой Божьей благодати, «которые даются конкретному человеку для того, чтобы он употребил их на общую пользу, т.е. на служение Церкви» [Давыденков 1997: 194]. Учение это основывается прежде всего на первом послании апостола Павла к коринфянам, в котором он перечисляет такие дары Святого Духа, как мудрость, исцеление, пророчество, чудотворение, различение духов, говорение на разных языках и пр. [Там же: 194–195]. Несмотря на то что образ старца / старицы в популярной житийной литературе может существенно расходиться с богословскими интерпретациями Церковного Писания¹, концепция духовной силы старцев все равно проистекает из тех же библейских текстов, что и модель харизматической власти М. Вебера. Этот факт привел к смешению аналитической веберовской категории и ее первоисточника в работах, посвященных старчеству. Авторы большинства трудов следуют одному направлению толкования трудов Вебера: харизма как личное качество человека, а уже истоки его могут видаться либо в персональных аскетических подвигах, либо в Божьей благодати.

Очевидно, что церковная литература будет находиться на одном полюсе этого толкования: история Церкви вообще и монашества в частности нередко становится антологией житий даже не всегда канонизированных старцев и стариц [Русское православное женское монашество 1992; Шафажинская 2009]. Представители академических институций тоже зачастую некритически поддаются обаянию старчества и находят в подобном подвижничестве органическое церковное явление, периодически распространяющееся на весь народ [Кириченко 2010].

Классические исторические работы, основанные на богатых архивных материалах, детально исследуют отношения официальных церковных властей со старцами, но в силу ли специфики источников или мистической ауры восточного христианства в глазах Запада они придерживаются «психологического»

¹ О создании образов народных святых, стариц, см.: [Кормина, Штырков 2014].

толкования харизмы как исключительной нравственной силы ее обладателей [Kenworthy 2010; Paert 2010].

Продолжая веберовское разделение традиционной и харизматической власти, Сибирева рассматривает кризис доверия к церковным структурам и альтернативное почитание старцев верующими в советское время [Сибирева 2010].

На другом полюсе находится статья Жанны Корминой, посвященная конструированию образа старца Николая Гурьянова [Kormina 2013]. Хотя сама Кормина видит свой подход оппозиционным к веберовскому пониманию харизмы, существует интеллектуальная традиция толковать его термин именно в конструктивистском ключе. Впрочем, строго говоря, в фокусе статьи про Н. Гурьянова находятся «войны памяти», борьба за символическое наследие и способ репрезентации почившего старца разными группами. Находясь в веберовском мире, эти процессы можно назвать попыткой институционализации харизмы, т.е. превращением ее в иной тип власти.

Наиболее далекой от Макса Вебера методологии придерживается Николай Митрохин, в своей статье повествующий об одном из самых влиятельных старцев на современной религиозной карте России, архимандрите Троице-Сергиевой лавры Науме. Автор анализирует механизм обретения архм. Наумом новых духовных детей и описывает социальные сети этого знаменитого духовника [Митрохин 2006]. Примечательно, однако, что Митрохина удивляет желание его респондентов советоваться со старцем. В его статье проскальзывают отсылки к психологическому состоянию людей, которые могут нуждаться в такого типа авторитарном руководстве. Так что хотя Митрохин и не задается напрямую вопросом о природе харизматической власти, по сути он пытается на него ответить. Его ответ переворачивает традиционный взгляд на харизму как особые качества лидера и акцентируется на «особых» качествах группы, которым может понадобиться такой лидер.

Даже этот краткий обзор историографии старчества выявляет несколько общих пунктов, интересующих всех изучающих природу харизматической власти. При каких условиях человек может стать харизматическим лидером? Как связаны внешние обстоятельства и внутренние качества на пути такой карьеры / восхождения? Какова роль группы в создании харизматического лидера? Как конкретно осуществляется власть такого лидера?

В течение нескольких недель летом 2011 г. и зимой 2012 г. я жила в православной общине, почитающей одного старца. На материалах включенного наблюдения и интервью я рассмотрю поставленные вопросы.

Экономический контекст образования Никольского монастыря

Никольский монастырь расположен в селе Николаевском Шабалинского района Кировской области. Эти земли по причине скудости рек, пашен и полезных ископаемых стали активно заселяться только во второй половине XIX в. [Карина, Козлов 2007]. Проложенная в 1902 г. железная дорога Петербург — Вятка способствовала экономическому подъему этого района. Советская власть в разные периоды видела Шабалинский район центром льноводчества, маслоделания, животноводства. Однако сложные природно-климатические условия делали сельское хозяйство малоэффективным, не в пример лесной промышленности. В настоящее время сельское хозяйство здесь продолжает умирать, а бюджет района складывается из доходов от лесозаготовок и обработки древесины.

Село Николаевское, одно из старейших в районе, расположено в 53 км от районного центра пгт. Ленинское. Со слов библиотекаря с. Николаевского, на январь 2011 г. в селе проживало 102 человека. Общественный транспорт в Николаевское не ходит. В селе действуют библиотека, магазин, фельдшерский пункт, в домах есть электричество и водопровод. В конце XIX в. в селе началось строительство храма в честь Николая Чудотворца, завершившееся лишь в 1913 г. В 1940-е гг. он был ненадолго превращен в зернохранилище, затем вновь открыт. В позднесоветский период храм был единственным действующим в округе. До революции недалеко от с. Николаевского находился Покровский женский монастырь, основанный в 1907 г. Февронией Шабалинской [Жизнеописание игумении Февронии]. Он был закрыт в 1923 г., все монастырские здания разрушены.

В советское время экономическая и социальная сфера села строилась вокруг совхоза. В хозяйственную деятельность был вовлечен десяток соседних деревень, находившихся в административном подчинении с. Николаевского. Совхоз занимался овцеводством и выращиванием кормов. Регулярно в полевой сезон на работу в совхоз из Кирова и других областей приезжали не меньше сотни человек. Впрочем, даже тогда совхоз был убыточным. Для промышленного скотоводства природные условия Шабалинского края подходили плохо: холодные и затяжные зимы вынуждали покупать большое количество кормов, которые не окупались. С началом 1990-х гг. совхоз «Никольский» оказался в очень невыгодном и вполне типичном для нечерноземных районов Русского Севера положении: тяжелые природно-климатические условия в сочетании с нехваткой плодородных земель, удаленностью от рынков сбыта и отсутствием оживленных транспортных магистралей сдела-

ли его нерентабельным [Калугина, Фадеева 2009: 188]. Не единожды сменив юридический статус и руководство, бывший совхоз окончательно развалился в 2006 г. Год спустя закрыли школу, еще раньше — детский сад. Некоторое количество рабочих мест осталось в бюджетной сфере, перешедшей на баланс местной администрации, и в лесной промышленности. Отсутствие каких бы то ни было перспектив вынуждало молодежь уезжать, а наиболее обеспеченными сельчанами становились пенсионеры, получавшие хоть какие-то гарантированные выплаты.

С началом развала совхоза село верно шло к исчезновению и повторило бы судьбу многих соседних брошенных деревень (см.: [Шанин, Никулин, Данилов 2002; Нефедова, Пэллот 2006]). Однако часть бывшего совхозного имущества и земель стала концентрироваться в руках о. Саввы, на тот момент приходского священника Николаевского храма. Вынужденная депривация села оказалась благоприятным социально-экономическим условием для реализации батюшкиного¹ видения православного поселения: «Когда без батюшки ничего не могли, ни жениться, ни креститься» (о. Савва). В 1994 г. о. Савве было разрешено создать монастырь, и вокруг обители выросла православная община, убежденная, что скоро выжить можно будет только за счет личного труда на земле и молитв старца.

Харизматический лидер и его окружение

Обычно о своей жизни о. Савва рассказывает приезжающим паломникам сам, также некоторыми личными историями он иллюстрирует проповеди. Приведенная далее биография о. Саввы реконструирована на основе моей беседы с ним и рассказов представителей общины². Будущий архимандрит Савва родился в 1925 г. на территории Западной Украины недалеко от Почаевской лавры. В годы Великой Отечественной войны оказался в оккупации, а после победы советская власть отправила его в лагерь в Казахстане. Несколько лет проработал он в шахтах «на какой-то баланде раз в день». Условия были настолько тяжелы, что о. Савва, по его собственным словам, дал обет служить Господу, если наестся хлеба вволю и воды напьется. В 1947 г. его освободили, и он пошел в Почаев: «Куда мне идти — в трактористы? Пойду в монахи». При тогдашней религиозной политике государства шансов, что молодого человека 22 лет примут в монастырь, было очень мало. Перво-

¹ «Батюшка» — конвенциональное наименование священника в православной среде. О. Савву так называют и его прихожане, и остальные жители села.

² Короткие цитаты далее являются выдержками из рассказа о. Саввы, если не указано иное.

начальный отказ о. Савва ныне объясняет тем, что «время еще не пришло». Он женился, стал работать в колхозе трактористом. В 1977 г. с согласия жены снова пришел в Почаевскую лавру, где его приняли и дали три послушания: следить за электричеством во всех храмах, расстилать дорожки перед архиереями и выводить бесноватых во время служб.

О. Савва считает, что ему с детства дан дар исцеления, поэтому еще до его поступления в монастырь к нему за помощью обращались люди¹. Бесноватых из храма он не выводил, но читал над ними молитвы. В 1978 г. митрополит Хрисанф (Чепиль), назначенный епископом Вятским, собирал себе клир и забрал о. Савву в Киров. По словам одной прихожанки кировского храма Новомучеников, часто совершающей паломничества в Николаевское, владыка Хрисанф и о. Савва были родом из одного села Березовка Корецкого района Ровенской области Украины².

В Кирове у о. Саввы возник конфликт с настоятелем храма. По словам о. Саввы, другие священники небрежно относились к церковным установлениям, например проводили исповедь, смотря на кающегося, а не на Библию. Сам о. Савва строго придерживался богослужебных порядков Почаевской лавры, а все отклонения от них воспринимал едва ли не как ересь. В результате этого конфликта о. Савва попросил владыку дать ему самый «глухой приход». Митрополит Хрисанф предложил храм в селе Николаевском. О. Савва приехал туда с несколькими «надежными бабушками, которые помогали ему пенсией»³ (жительница православного поселения, около 60 лет). Долгие годы их малочисленная группа поддерживала и обновляла храм, а с развалом Советского Союза и изменением ситуации в стране стала воплощать в жизнь идею монастыря-прихода.

Образованный в 1995 г. монастырь сейчас составляют около 15 насельниц⁴: три монахини, пять-семь инокинь и столько же послушниц. Старшая сестра Василиса, возрастом около 55 лет⁵, настоятельница обители, прибыла в Николаевское в начале

¹ Правда, в чем заключалась эта помощь, не совсем понятно.

² Подробнее о функционировании социальных сетей современного и советского епископата РПЦ см.: [Митрохин 2007].

³ Возможно, учитывая большие налоги, которыми облагались доходы священников в то время, практика помощи от наиболее вовлеченных прихожан была привычным делом.

⁴ Точное число монахинь и послушниц мне никогда не называли. Подсчитать их сама я не могла, поскольку некоторые монахини по причине болезни не выходили из келий, а послушницы не носили специального облачения. Так что я основываюсь на проскомидийном поминовении (специальных молитвах о здравии с упоминанием имени и церковного чина называемых).

⁵ Возраст информантов указан на 2011–2012 гг., время проведения моих экспедиций в с. Николаевское.

2000-х гг. Она родная дочь о. Саввы, молодые годы провела в Западной Украине, потом вышла замуж за священника, которого направили служить в Казахстан. С прекращением их брака нынешняя настоятельница приехала вместе с детьми к о. Савве помогать с хозяйством. Вскоре владыка Хрисанф благословил ее принять постриг. На данный момент большинство хозяйственных поручений отдает именно старшая сестра, хотя она часто советуется с о. Саввой. Всем остальным монахиням и инокиням более 75 лет. Большинство из них постоянно находятся в кельях, появляясь только на литургии. Несмотря на то что монастырь женский, в нем есть пара послушников-мужчин, а когда-то было и несколько монахов¹.

Вокруг монастыря собралась православная община из 40–50 человек. Ее состав очень разнообразен по социальному, возрастному и экономическому критериям. Большинство приехало из Кирова, но есть и выходцы из Петербурга, Ярославля, Мурманска, Архангельска, а также из многих соседних сел Кировской и Костромской областей. Некоторых людей привела в Николаевское репутация о. Саввы как целителя; их решение остаться было связано либо с надеждой получить исцеление, либо с желанием жить при батюшке, который «на ноги поставил» (послушница, 70 лет). Однако большинство осталось в Николаевском не из-за болезней, а вследствие желания спастись во время скорого конца света.

Многие представители православной общины узнали об о. Савве во время участия в крестных ходах или от прихожан-паломников своего прихода. По территории Вятской епархии проходят несколько как официальных (Великорецкий крестный ход), так и не пользующихся доверием церковного руководства крестных ходов («Пламенные младенцы» и «Царский путь»), последние особенно популярны в так называемой прихрамовой среде [Тарабукина 2000]. Подобное пешее паломничество предоставляет хорошую возможность для циркуляции эсхатологических и конспирологических нарративов о том, какие козни плетутся жидомасонами, католиками и американскими спецслужбами против русского народа, хранителя православия, и как появление многочисленных технических новшеств свидетельствует о приближающемся Апокалипсисе [Там же; Ахметова 2010; Панченко 2015]. Оптимальный способ спастись в этих условиях — найти старца, который бы взял ответственность за жизнь (настоящую и будущую) своих подопечных. Православная община почитает о. Савву таким старцем, святым при жизни.

¹ По рассказам, они покинули монастырь из-за отсутствия каждодневных богослужений.

Со временем в православном поселении появилась еще одна группа, отвечающая представлениям о. Саввы о социальной миссии монастыря: «Батюшка должен всех принимать, чи вин разбойник, чи вин кто» (о. Савва). Эта группа состоит из представителей маргинальных слоев современного общества: бывших заключенных, инвалидов и страдающих от алкогольной зависимости. Большинство из них родом из соседних сел. В монастырском хозяйстве эти люди составляют основную рабочую силу. Они живут при монастыре столько времени, сколько сочтут нужным, фактически за жилье и еду.

Главная цель о. Саввы заключается не только в образовании православной общины вокруг монастыря, но и в воцерковлении всего села. В этом архимандрит¹ видит воплощение двух основных для себя жизненных принципов: служения Богу, который поставил его на это место, и служения человеку через оказание посильной помощи. Для этого о. Савве нужна не только духовная власть, но и крепкая экономическая основа.

Практически план о. Саввы уже в определенной степени реализован. После развала совхоза он сумел за бесценок приобрести часть совхозной техники, сельскохозяйственных строений и несколько голов скота. Теперь земледельческая и животноводческая (разведение коров) деятельность до известной степени обеспечивает монастырь и приход продовольствием. Другие источники дохода — это паломничество и проведение отчиток о. Саввой.

Половина деревни — 25 домов — уже заселена православным приходом. Дома, в которые о. Савва заселяет приезжающих, юридически являются совхозной собственностью², приватизировать их нельзя, но регистрировать в них можно. В своем руководстве батюшка весьма гибок и принимает разные формы включения человека или семьи в монастырское хозяйство. Полное включение подразумевает, что у человека нет своей собственности, за исключением личных вещей, а за труд ему предоставляются еда и жилье (помимо «реабилитационной» группы, в число «полностью включенных» входит и ряд одиноких людей, разделяющих ценности православной общины, которые не видят для себя смысла в собственном хозяйстве, считая, что «свои здесь — только грехи» (послушница, 50 лет). Возможен вариант, когда человек, имея свое хозяйство, дополнительно работает в монастыре и получает зарплату. Есть также семьи, которые экономически независимы от монастыря,

¹ В чин архимандрита о. Савву возвел владыка Хрисанф, он же благословил о. Савву проводить отчитки (особый ритуал, применяемый для изгнания бесов).

² Несмотря на то что совхоза уже нет, фактически у него нет и правопреемника.

но поддерживают общие убеждения православного поселения и причисляют себя к этой группе (другие также воспринимают их как относящихся к ней).

И все же почти половина села (около 50 человек) остается невоцерковленной. Местные изредка ходят на праздничные службы и в целом положительно относятся к о. Савве как к человеку и как к «предпринимателю», поскольку без православного поселения и притока паломников село Николаевское могло бы уже прекратить свое существование. Единственный магазин в селе закрылся бы из-за нерентабельности, а фельдшерский пункт и начальная школа — по причине малочисленности населения. Кроме того, в период сельхозработ местные подрабатывают в хозяйстве о. Саввы и/или продают ягоды и грибы приезжающим к нему паломникам. Свою невоцерковленность местные жители объясняют как результат политики советской власти (большинство оставшихся жителей Николаевского — пенсионеры). Со своей стороны о. Савва и старшая сестра обижаются на местных за отсутствие религиозного рвения, однако не теряют надежды воцерковить их.

Сотериология и власть в Николаевском

Если местные жители ждут от проектов о. Саввы определенных экономических предпочтений, то почитатели архимандрита рассчитывают не меньше, чем на спасение души. В сотериологических представлениях православной общины фигура старца занимает центральное место. Только благодаря молитвам старца и его заступничеству перед Богом человек может обрести спасение. Личные усилия достичь Царствия Небесного практически не играют роли, поскольку, как считается, ведут преимущественно к гордыне. При этом человек, согласно этим представлениям, не остается один на один со своими грехами или добродетелями. На него постоянно действуют невидимые злые силы, будь то бесы, родовый грех или так называемая «система». Несмотря на все различие между идеями системы (тотального государства), бесов (антропоморфных злых существ) и родового греха (общей вины советских людей за грех вероотступничества и царубийства), эффект воздействия этих сил на человека схож. Все они практически лишают человека возможности действовать самостоятельно, либо постепенно поработавшая его, либо (как в случае с родовым грехом) изначально нарушая природу человека. Обитатели Николаевского живут в постоянном опасении оказаться под воздействием этих сил и ищут признаки их присутствия повсюду.

Приведу только два примера, хорошо характеризующих тревожные настроения православной общины. Однажды послуш-

ница Мария¹ передавала мне бутылку масла для лампы. Вдруг ее внимание привлекла этикетка. Запричитав о собственной неосторожности, она стала резко обрывать наклейку со штрих-кодом², после чего велела мне перекрестить масло и прочитала молитву. В другой раз послушница Екатерина разбудила паломницу Ксению ночью в панике, что за ними наблюдает бес. Испуганная Ксения вышла вслед за Екатериной во двор. Послушница указала на несколько звезд на небе, образывавших фигуру, очертания которой походили на рога.

Приезжающие паломники обычно разделяют это ощущение тревожности и осознают, что они находятся в более опасном положении, чем жители монастыря, поскольку сейчас много бесов, которых легко подхватить где-нибудь вне стен обители. Тем не менее они могут получить исцеление, пройдя процедуру отчитки. Даже малознакомые с православным социолектом люди представляют отчитку деятельностью, восполняющей целостность: «Батюшка копьём энергетические дыры латает» (паломница, около 50 лет). Однако эта процедура требует регулярности, поскольку жизнь в миру полна нежелательных злых существ (или воздействий системы), влияющих на тела и души людей. Нижеследующая цитата из моего диалога с паломницей показывает синкретизм данных представлений, включающих элементы нью-эйдж дискурса:

П.: Он [о. Савва] бесов же изгоняет, я вот три месяца, знаешь, вот не была, а потом приехала перед Новым годом, так чувствуется, ведь больно³.

Я: Да, а когда регулярно, то перестает чувствоваться?

П.: Да, как бы бес все же изгоняется из организма-то, точки-то все они оживают, а вот когда долго не поездишь, чувствуется какая-то тяжесть в себе (паломница, около 50 лет).

Подобные воззрения обитателей Николаевского и их ближайшего социального окружения меняют их ощущение границ с видимым и невидимым мирами и причинно-следственных связей между ними. Границы становятся проницаемыми не только в ритуальное время, как это воспринимают в традиционных обществах [Байбурин 1993], а постоянно. Только в отдельных уголках и усилиями отдельных религиозных специалистов эти границы устанавливаются заново.

¹ Все имена насельниц монастыря и представителей православной общины изменены.

² В 1990-е гг. товары со штрих-кодом стали источником тревог определенной части православного населения, которое считало, что в штрих-коде закодированы три шестерки, число зверя из Апокалипсиса.

³ Имеются в виду удары маленьким копьём, которым о. Савва постукивает паломников, одновременно читая соответствующие молитвы.

Вышеописанная сотериология на практике превращается в стремление переложить всю ответственность за происходящее на о. Савву. Это касается не только духовных, но и бытовых вопросов, которые в данном случае плохо различимы. О. Савва регулярно ездит в поля, на посадку и уборку урожая, спускается в подвалы, проверяет пригодность овощных запасов. Старшая сестра следит за выдачей инструментов для работы и их возвращением, контролирует распределение еды, следит за использованием света и делает замечания за избыточную (с ее точки зрения) трату электричества. Более того, она же модерирует коммуникацию внутри православной группы, зачастую запрещая общаться людям противоположного пола.

Православное сообщество и особенно маргинальную группу порой раздражает такой избыточный контроль не только в области работы, но и в личных отношениях и в быту. Однако в качестве противодействия руководству они выбирают стратегию избегания. Вместо того чтобы обсудить условия своего труда и в целом пребывания в монастыре, многие предпочитают делать часть своей работы, а оставшийся день прятаться от глаз старшей сестры. Такая «игра в прятки» соответствует ожиданиям старшей сестры о поведении обитателей Николаевского и только подтверждает ее уверенность в необходимости усиленного контроля. С одной стороны, это стремление к тотальному контролю объясняется дефицитом ресурсов монастыря, с другой — в описанном специфическом менеджменте можно увидеть практическое воплощение желания группы уйти от ответственности и передать всю власть в руки одного человека.

Впрочем, уверенность в особой природе старца, позволяющей ему управлять другими, нуждается в постоянной подпитке. Такое подкрепление веры в особые дары о. Саввы и в правильность восприятия мира православной группой происходит в ходе повседневной коммуникации.

Интерпретирующая коммуникация с харизматическим лидером

Согласно теории прагматики, наша повседневная коммуникация основана на ряде универсальных принципов. Обычно люди полагают, что их собеседник говорит о чем-то, что релевантно контексту беседы, и старается избегать избыточных или недостаточных сведений. Также от собеседника ожидается, что он будет говорить правду и оставаться в рамках вежливости [Grice 1989]. И хотя каждый из нас может привести массу примеров нарушения этих постулатов, представляется, что в успешной повседневной коммуникации эти принципы более или менее выполняются.

Однако в отличие от повседневной беседы, в случае ритуального события все коммуникативные ожидания будут нарушены. Ясная, последовательная и непротиворечивая передача информации вряд ли входит в цели ритуала. И хотя в прошлом антропологи объясняли ритуальную речь как передачу сакрального знания неопитам, такая информационная теория ритуала имела очевидные недостатки. Ритуальная коммуникация зачастую умышленно двусмысленна, а так называемое сакральное знание бесполезно в обычной жизни. Более того, порой оно передается на непонятном или заведомо искаженном языке [Tambiah 1968].

Подобные характеристики ритуальной речи заставляли социальных исследователей искать иные объяснения ее целей и структуры. Паскаль Буайе обратил внимание на то, что в ритуальной коммуникации всегда присутствуют нечеловеческие акторы и задача ритуала состоит не в том, чтобы передать неопитам знания, а в том, чтобы сделать их открытыми для того знания, трансмиссия которого зависит от этих сверхъестественных существ. Выражаясь иначе, представить неопитов этим нечеловеческим акторам [Boyer 1990: 90]. Появившись однажды, сверхъестественные акторы (какими люди представляют их) способны существенно изменить человеческую коммуникацию. Ведь о каком выполнении постулатов Грайса может идти речь, если собеседник невидим и даже нематериален?

В своей статье, посвященной языку и религии, Вебб Кин обращает внимание на то, как меняется языковое поведение человека, когда его собеседник невидим и законы тет-а-тет коммуникации не применимы. Будь то общение с Богом, ангелами, демонами, духами предков — во всех этих случаях уместно спросить: с помощью каких средств и каким образом люди могут говорить с невидимыми существами, как получают ответ, как могут распознать источник ответа и оценить его искренность, полноту, уместность [Keane 1997: 48]. Разные культуры находили разное решение этих вопросов. Зависело оно от того, как люди понимали природу этого невидимого мира, природу человека и способы наладить контакт между ними. Обычно в культурах есть специальные религиозные посредники (шаманы, прорицатели и т.п.), которые имеют привилегированный доступ к невидимым сущностям. Такое разделение ведет к определенным социально-политическим последствиям для группы, а также ставит ряд любопытных вопросов об интенциональности говорящего посредника, об авторстве производимого — осознанно ли он передает открытое ему или действует в состоянии одержимости, когда дух вещает через него. В свою очередь, эти вопросы требуют прояснения ответственно-

сти посредника за сказанное. Шаманство, кликушество, пророчество, одержимость бесами, говорение на языках и т.п. — все это очень разные явления, которые можно плодотворно рассматривать через оптику лингвистической антропологии и ее ответвление, прагматику религиозной речи.

Старчество в этом контексте любопытно тем, что старец не говорит от имени какой-либо другой сущности и не входит в контакт с невидимым миром во время специальных ритуалов. Хотя он и является с виду обычным человеком, но обладает необыкновенными дарами, меняющими прежде всего временную структуру вокруг него. Это человек, которому Богом открыты сокрытое прошлое (грехи других) и будущее. Если наша повседневная коммуникация строится на релевантом контексте «здесь и сейчас», то коммуникация со старцем требует совсем другой установки, например «здесь и в грядущем», или только «в грядущем», или «в прошлом слушающего».

Изменения во временном паттерне восприятия речи старца оказываются особенно значимыми, поскольку, строго говоря, ритуальный контекст общения со старцем не отделен от повседневного. Соответственно, потенциально любая беседа может быть истолкована в сакральном ключе¹. Согласно теории речевых актов Дж. Остина, каждое наше высказывание состоит из локутивного, иллокутивного и перлокутивного акта. Упрощая, можно сказать, что локутивный акт — это собственно говорение, иллокутивный акт проявляет интенцию говорящего и задает (определяет) конвенцию, в которой высказывание следует интерпретировать, а перлокуция — это неконвенциональное воздействие на слушателей [Austin 1962: 95–131]. Остин разработал теорию речевых актов применительно к говорящему. Однако я в большей степени буду анализировать реакции слушающих, поскольку для более или менее успешной коммуникации необходимо, чтобы слушающие правильно распознавали интенцию говорящего и его цели, т.е. понимали иллокутивную силу высказывания. Николаевская община не то чтобы не распознает иллокутивную силу высказываний о. Саввы, но существенно трансформирует ее, помещая слова старца в ритуальный контекст, даже если речь идет о повседневных вещах. Перлокутивным же эффектом беседы со старцем будет неустанное интерпретирование его слов. Далее я рассмотрю это на конкретных примерах.

¹ Постоянная двусмысленность речи старцев была рассмотрена Элис Форбес в контексте производства знания в православии и порой необходимой туманности богословских постулатов [Forbess 2015]. Основными информантами Элис были сербские хорошо образованные старцы, умышленно использующие риторический прием парадокса. В моем же случае двусмысленность или дополнительные смыслы почитатели о. Саввы создавали чаще, чем он сам.

Коммуникативный репертуар о. Саввы не гомогенен. С общиной он разговаривает преимущественно в следующих жанрах: проповедь, исповедь (или в рамках литургии, или как неформальная беседа, обычно с новоприбывшими) и повседневная хозяйственная коммуникация. Инициатором общения почти всегда выступает о. Савва. Он уже в весьма преклонном возрасте, поэтому в сообществе существует представление, что нехорошо часто отвлекать батюшку своими неурядицами: он и так за всех молится, и поскольку батюшка прозорлив, он видит проблемы человека и, вероятно, даст ему ответ в проповеди или бытовой беседе, нужно только правильно прочесть это сообщение. Из всех доступных общине жанров именно проповедь наиболее легко изымается из своего первоначального контекста и стараниями паствы обрастает новыми дополнительными толкованиями.

Окружение о. Саввы занято постоянной интерпретацией его слов. Отрывки из проповедей батюшки можно встретить в самых различных контекстах. Например, очень популярна тема голода, который наступит в последние времена, и необходимости ограничивать себя в пище в связи с грехом чревоугодия. В проповедях о. Савва этим и ограничивается. В сообществе же активные потребители литературы о старцах и старицах дополняют батюшку, рассказывая, как мало пищи на самом деле нужно будет избранным (ср.: [Ахметова 2010: 120–134]). Другие в контексте христианского смирения акцентируют внимание на том, что им никак без еды не обойтись, так как им далеко до древних подвижников, живших практически без пищи. Наконец, возможно и творческое развитие сюжета: у послушницы Лидии были кошки, кормила она их раз в день, и кошки были вечно голодны. Я попросила разрешения покупать что-нибудь для них, на что Лидия ответила: «А что такого? Кошек один раз в день кормить — это нормально, вот и святые питались один раз в день».

Приезжие паломники также примеряют на себя слова батюшки, толкуют их применительно к своему здоровью, благополучию и/или к судьбам всего мира. Во время моей беседы с паломницей Татьяной она отозвалась о воскресной проповеди о. Саввы как об очень хорошей. Я попросила уточнить, что именно ей так понравилось. Проповедь содержала призывы верить в Господа и Богородицу и упоминание о близком приходе Антихриста. Моя собеседница ответила: «Кратко, но все сказал батюшка, до восьмого Собора¹ можно в храмы ходить». В проповеди о вось-

¹ В церковной истории уже было семь Вселенских Соборов, восьмой Собор, по убеждению прихрамовой среды, будет Антихристов.

мом Соборе не было сказано ни слова, но, видимо, для Татьяны прозвучавшие эсхатологические мотивы актуализировали другие, уже знакомые ей, находящиеся в том же смысловом поле.

Большинство обитателей Николаевского ограничивают свое толкование речей о. Саввы извлечениями из его проповедей. В повседневной бытовой коммуникации о. Савва выступает не как старец, а как обычный человек. Однако есть люди, которые крайне последовательны в своем понимании особой природы старца и готовы толковать любое его слово как пророческое.

В сообществе есть «профессиональный интерпретатор», трудница Глафира, в основном ее речь — это толкования слов батюшки. В большинстве своем сообщество не воспринимает ее всерьез. Например, во время сенокоса вся трудоспособная часть обители была послана делать волоки¹, и вдруг о. Савва закричал: «Не надо [делать] копна!» Я хмыкнула, что никто ведь и не собирался. Глафира на мою фразу профана, да еще и подразумевающую некоторое сомнение в мудрости батюшки, тут же отреагировала: «А как же, батюшка же прозорливый, он знает, что мы бы начали делать». Иллокутивную силу высказывания о. Саввы в данном контексте можно сформулировать так: «Я вас предупреждаю: не надо делать копна». Для меня это была избыточная фраза, поскольку никто и так их не делал. Для Глафиры это предупреждение обладало стопроцентной вероятностью исполнения в будущем, поэтому оно было не избыточным, а необходимым, вовремя изменившим наши действия.

Глафире даже не всегда нужны речи старца, чтобы толковать происходящее из той временной перспективы, в которой о. Савва, зная будущее, каким-то образом предотвращает его в настоящем. Как-то в поле сломался трактор, но уже спустя некоторое время приехал другой. Глафира радостно возвестила: «Чудо, чудо, какое чудо!» На это остальные ей заметили: «Какое ж чудо, проезжал Иван на мотоцикле и сказал в Николаевском, чтобы ехал другой трактор». Согласно же толкованию Глафиры, приказ отправиться в поле другому трактористу, предвидя поломку, дал о. Савва еще до отъезда в поле.

Подобные интерпретации Глафиры редко встречают теплый прием среди других членов общины. Помимо неготовности воспринимать бытовую коммуникацию в ином временном ключе, принятие толкований Глафиры будет означать, что она первой увидела мистическую связь между событиями, а значит, она духовно опытнее. Сохраняя относительное статусное равенство внутри группы, ей не дают выделиться и не поддержи-

¹ Определенным образом сгребать сено.

вают большинство ее толкований. Интерпретирование — едва ли не единственный ресурс внутри православной общины, создающий иерархию в группе. Интерпретация в данном случае равна правильной информации или способности распознавать ее. Другие ресурсы для установления своего статуса либо недоступны представителям общины, либо не представляются значимыми, а возможно, и кажутся бесполезными / греховными (например, такие, как финансовая обеспеченность, образование). Интерпретации используются также для легитимации своих прав или попыток принудить другого человека к чему-либо. Поскольку право на интерпретацию оказалось в свободном доступе (ведь проповеди о. Саввы слышат все), так или иначе вся община прибегает к этому ресурсу. Но есть и сложность в использовании этого ресурса: необходимо, чтобы толкования одного человека разделяли все или хотя бы часть остальных представителей общины.

Процедура изменения временной установки может быть применена не только к словам о. Саввы, но и к другим значимым в сообществе историям. Почти таким же высоким статусом, как старец, в сообществе обладают не канонизированные, но почитаемые святыми Феврония Шабалинская и ряд блаженных, живших в советское время в этих местах. Во время нашего интервью Степан рассказал, как в его детстве к ним в дом часто приходил блаженный Гаврила и мать Степана кормила его:

***Степан:** Мама, когда испечет хлеб, пироги, станет вынимать и на стол кладет, он все равно схватит и разломает. Мама <...> девочкам [дочерям] говорит: «Вставайте кругом, Гарю не пускайте, чтоб он хлеб не схватил». Он все равно как-нибудь да увернется, схватит и разбросает.*

***Александр:** Так вас раскулачили-то после этого или до этого?*

***С.:** После этого уж.*

***А.:** Ну вот он вам просто, что вас это... (Степан, около 80 лет, Александр, около 50 лет, жители православного поселения).*

Александр явно использует ту же интерпретационную схему, которая предложена в жизнеописании Февронии Шабалинской: «Помолившись, мать Феврония послала сестер нарвать и принести цветов. Все обрадовались, цветы — значит, к добру. А игумения молчит. Цветы взяла и <...> разбросала по разным сторонам. Одно лишь промолвила: “Вот и нас всех так разбрасает”» [Жизнеописание игумении Февронии: 12]. Однако Степан как хозяин воспоминаний счел себя вправе дать иное толкование, основанное на буквальном понимании пророчества: «Это хлеб, он предсказывал, было время, хлеб разбрасывали, не так уж и давно было, хлеба много было, ребята иной раз

с буханкой играли, как футбол». Далее Степан, поощренный тем, что его вариант был принят собеседниками, продолжил рассказ, развивая свою схему интерпретаций пророчеств: «А потом опять все говорит [блаженный Гаврила]: “Матка, молока, матка, молока, матка, молока”, — вот, он тоже предсказал, в колхозы идти стали и все: молоко-молоко надо». Хотя данную фразу блаженного легко прочесть буквально — как желание молока, ситуация рассказа о локальном святом не предполагает подобного профанного объяснения, поэтому любые действия блаженного охотно толкуются как пророчества.

Толкования как популярный коммуникативный жанр присущи не только сообществам, образовавшимся вокруг старцев. Если описывать ситуацию в России, активное интерпретирование характеризует разные нью-эйдж группы (см.: [Панченко 2006; Андреева 2012]) и местные интеллектуальные элиты [Штырков 2015]. Что отличает коммуникацию со старцем, так это особая временная направленность и то обстоятельство, что место, где обычно стоит нечеловеческое существо, занимает человек. Эта особенность — наделение некоторых субъектов свойствами человека-собеседника и нечеловеческой сущности одновременно — лежит, я полагаю, в основе харизматической власти. На микроуровне эта власть — результат подобного сдвига в коммуникации с повседневного взаимодействия «здесь и сейчас» в сторону интеракции с сущностью, определяемой различными в разных культурах параметрами¹. Причем харизматическое лидерство является лишь одним из возможных следствий такой интеракции, поскольку мы знаем, что в некоторых культурах есть представления о необходимости избегать общения с нечеловеческими существами. Харизматическое лидерство является в этом случае итогом определенной модели в культуре, согласно которой слова и действия того или иного не совсем (по представлениям группы) человека наделяются особой силой.

Строго говоря, ответом старцу вовсе необязательно служат лишь вербальные акты. Им могут быть и действия или бездействие «паствы». Так от анализа коммуникативных актов мы переходим к анализу шире понимаемого взаимодействия в культуре. В случае Николаевского харизматическая власть старца определяется уверенностью паствы в том, что о. Савва знает будущее. Следовательно, он готов принять на себя ответственность за это будущее, хотя бы для тех, кто добровольно следует за ним. Паства же реагирует своей пассивностью, со-

¹ В старообрядческой культуре, например, подобный временной сдвиг при отсутствии старцев (воспринимаемых как носители даров Св. Духа) привел к общей повышенной семиотизации культуры [Naumescu 2011].

гласием терпеть мелочный контроль над их жизнью. Поэтому то, что так удивляет исследователя в Николаевском — отсутствие готовности принять ответственность за свои действия — является следствием жизни при старце. В академической среде, которая базируется на общих западных нормах видения природы человека, отказ от ответственности кажется результатом неполноценности или внешнего принуждения, поскольку он равносильен отсутствию свободы воли¹. Однако любопытно, что такой отказ от свободы воли будет естественным и логичным следствием коммуникации с субъектом, обладающим сверхчеловеческим знанием будущего.

Заключение

Рассмотрение харизматической власти как особого типа коммуникации человека с не-человеком несет как определенные методологические преимущества, так и затруднения. Поскольку в данном определении харизмы возможность коммуникации лицом к лицу оказывается исключительно важной, я вижу применимость этой модели к традиционным антропологическим объектам изучения — небольшим сообществам. В то же время вряд ли она операциональна в масштабах государства.

Говоря о преимуществах восприятия харизмы как специфической коммуникации, я хотела бы подчеркнуть два момента. Во-первых, мы можем предположить, что в некоторых сообществах харизматическая власть является практически невозможной в силу отсутствия пространства для нее в коммуникативном поле группы. Возьмем, например, широко известную работу Т. Лурман «Когда Бог говорит в ответ» [Luhmann 2012], посвященную протестантам-евангелистам Чикаго. В своем стремлении наполнить жизнь Божиим присутствием эти люди стараются обращаться к Богу как можно чаще по самым повседневным поводам: что надеть с утра, какой маршрут к месту работы лучше выбрать — и прислушиваться к тем ответам, которые приходят им в голову. Они устраивают вечера-свидания с Богом, во время которых можно рассказать все, что тревожит, и просто побыть в молчании с тем, в чью безусловную любовь верят последователи этой религиозной группы. Подобные способы интеракции делают реальным присутствие Бога в жизни этих протестантов-евангеликов,

¹ Например, ряд исследователей советской повседневности 1930-х гг. либо изображали коммунистическую идеологию как подавляющую индивида, либо не замечали ее вовсе, тем самым осознанно или нет реабилитируя советских граждан той эпохи перед академическим сообществом. Критический разбор этих подходов см. в: [Хелльбек 2010].

в то же время такая личная, обыденная коммуникация с Богом, вписанная в ритм их повседневности, делает затруднительным качественное различие между лидерами и остальными участниками группы. Пусть кому-то из членов группы удастся легче и быстрее слышать ответы на свои просьбы и вопросы, но все-таки установление контакта с Богом — личное дело каждого¹.

Второе следствие проистекает из представления о самой возможности общения человека с воображаемым субъектом. На месте последнего могут быть не только ангелы и демоны, но и, скажем, сокровенное истинное «Я» самого субъекта. Если в этом свете рассмотреть упомянутую в самом начале статьи работу Василевски [Wasielewski 1985], автор которой видит в харизматической власти сильные эмоциональные связи между лидером и группой, то эта модель оказывается верной лишь для конкретного периода в истории Северной Америки, когда получили особое распространение специфические коммуникативные техники вроде популярного извода психоанализа, призванные обнаружить или раскрыть подлинные эмоции человека [Шлоуз 2008]. Их выявление и признание, как верится, должно привести человека к счастью. А разбираемые в статье речи Мартина Лютера Кинга как раз и исполняют такую функцию проговаривания сокрытых эмоций и сублимированных желаний и моделирования новых «правильных» эмоций.

Таким образом, коммуникативная модель харизматической власти может дать новый исследовательский инструментарий, позволяя взглянуть на агентность, интенциональность, авторство высказываний, способ передачи послания нечеловеческого существа харизматическим лидером (прямая или косвенная) и его ответственность за переданное сообщение.

Благодарности

Я благодарна рецензентам, Сергею Штыркову и Владу Наумеску, за ценные комментарии на разных этапах написания этой статьи.

Библиография

Андреева Ю. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум. 2012. № 17 Online. С. 101–128.

¹ Хотя отсутствие посредников в разговоре с Богом считается отличительным признаком всех протестантских деноминаций, очевидно, что реальная структура сообществ и их представления о способах коммуникации с Богом могут сильно отличаться. См., например, как визионерство ада помогает подняться по социальной лестнице российским харизматам: [Штырков 2013].

- Ахметова М.* Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 333 с.
- Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Давыденков О., иерей.* Догматическое богословие. Курс лекций. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 1997. Ч. 3. 292 с.
- Жизнеописание игумении Февронии (Юферовой) / Преображенский женский монастырь. Рукопись. Электронный документ без пагинации.
- Калугина З.И., Фадеева О.П.* Российская деревня в лабиринте реформ: Социологические зарисовки. Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2009. 339 с.
- Карина Д.П., Козлов Н.С.* (ред.). История Шабалинского края. Шабалино: [Б.и.], 2007. 164 с.
- Кириченко О.В.* Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.). М.: Изд-во Свято-Алексиевской пустыни, 2010. 637 с.
- Кормина Ж., Штырков С.* Старица и смерть: заметки на полях современных житий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 107–130.
- Митрохин Н.* Архимандрит Наум и «наумовцы» как квинтэссенция современного старчества // Русселе К., Агаджанян А.С. (ред.). Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. С. 126–148.
- Митрохин Н.* Социальный лифт для верующих парней с рабочих окраин: епископат современной Русской православной церкви // Каарийнен К., Фурман Д. (ред.). Старые церкви — новые верующие, новые церкви — старые верующие. М.; СПб.: Летний Сад, 2007. С. 260–324.
- Нефедова Т., Пэллот Дж.* Неизвестное сельское хозяйство, или Зачем нужна корова? М.: Новое издательство, 2006. 320 с.
- Панченко А.* Новые религиозные движения и работа фольклориста // Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. (ред.). Сны Богородицы: исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 119–129.
- Панченко А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 122–141.
- Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. / Сост. Таисия. Репр. воспроизведение изд. Сергиев Посад: [Б.и.], 1992. 277 с.
- Сибирева О.* Православная религиозность в позднем СССР. Пример Шацкого района Рязанской области // Неприкосновенный

- запас. 2010. № 5(73). <<http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/si9.html>>.
- Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. ... к.филол.н. ИРЛИ РАН, СПб., 2000. <http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html>.
- Хелльбек Й.* Повседневная идеология: жизнь при сталинизме // Не-прикосновенный запас. 2010. № 4(72). <<http://magazines.russ.ru/nz/2010/4/he2.html>>.
- Шанин Т., Никулин А., Данилов В.* (ред.). Рефлексивное крестьяноведение. Десятилетие исследований сельской России. М.: РОССПЭН; МВШСЭН, 2002. 592 с.
- Шафажинская Н.Е.* Русское женское монашество: история и традиции. М.: Экон-Информ, 2009. 263 с.
- Штырков С.* «Мы переступили черту ада»: евангелическое визионерство как инструмент социального контроля // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 276–299.
- Штырков С.* «Борьба асов с дэвами пронизывает все наше бытие»: конспирологическое воображение североосетинских интеллектуалов в поисках смысла национальной истории // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 176–202.
- Austin J.L.* How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 / Ed. by J.O. Urmson. Oxford: Clarendon Press, 1962. VII+168 p.
- Boyer P.* Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1990. IX+143 p.
- Brustein W.* The Logic of Evil: The Social Origins of the Nazi Party, 1925–1933. New Haven; L.: Yale University Press, 1996. 235 p.
- Dow T.E. jnr.* An Analysis of Weber's Work on Charisma // British Journal of Sociology. 1978. Vol. 29. No. 1. P. 83–93.
- Forbess A.* Paradoxical Paradigms: Moral Reasoning, Inspiration, and Problems of Knowing among Orthodox Christian Monastics // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2015. Is. S1. P. 113–128.
- Grice P.* Studies in the Way of Words. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. 406 p.
- Illouz E.* Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2008. 304 p.
- Joosse P.* Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma // Journal of Classical Sociology. 2014. Vol. 14. Is. 3. P. 266–283.
- Keane W.* Religious Language // Annual Review of Anthropology. 1997. Vol. 26. P. 47–71.
- Kenworthy S.* The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 544 p.

- Kormina J.* Russian Saint under Construction: Portraits and Icons of Starets Nikolay // Archives de sciences sociales des religions. 2013. Vol. 162: L'orthodoxie russe aujourd'hui. Varia. P. 95–119.
- Lindquist G.* Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2006. 251 p.
- Luhrmann T.M.* When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God. N.Y.: Alfred A. Knopf, 2012. 434 p.
- McCulloch A.D.* Charisma and Patronage: Reasoning with Max Weber. Farnham: Ashgate Publishing Ltd, 2014. 240 p.
- Naumescu V.* The Case for Religious Transmission. Time and Transmission in the Anthropology of Christianity // Religion and Society: Advances in Research. 2011. Vol. 2. P. 54–71.
- Paert I.* Spiritual Elders, Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, IL: Northern Illinois Press, 2010. XIII+286 p.
- Riesebrodt M.* Charisma in Max Weber's Sociology of Religion // Religion. 1999. No. 29. P. 1–14.
- Tambiah S.* The Magical Power of Words // Man. New Series. 1968. Vol. 3. No. 2. P. 175–208.
- Wasielewski P.L.* The Emotional Basis of Charisma // Symbolic Interaction. 1985. Vol. 8. Is. 2. P. 207–222.
- Weber M.* Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / Ed. by G. Roth, C. Wittch, with a new foreword by G. Roth. In 2 vols. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1978. X+640 p.; XXXII+828+LXIV p.

The Power of a Spiritual Elder's Words: The Ways of Communication in a Community with Charismatic Authority

Daria Dubovka

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
Central European University
9 Nador Str., Budapest, Hungary
ddubovka@gmail.com

The article considers Weber's theory of charismatic power. Traditionally, academic thought has interpreted the source of the power as either a leader's personal characteristics or constructive actions of his / her devoted group. Instead of looking at causes of

charismatic authority, I am interested in the ways of performing charismatic authority and techniques of its realization. My fieldwork was conducted in a remote Russian village with an Orthodox community, devoted to a spiritual elder (*starets*). Through careful ethnography, I will describe the post-Soviet conditions of turning a collective farm into a religious group, the group's organizational characteristics, and the process of the charisma's routinisation.

The main goal of the article is to analyse communicative practices of the community. I suggest that a lot of presuppositions, on which our everyday face-to-face communication is based, would not hold in the case in which an interlocutor, according to believers, has unhuman abilities (e.g., elders can see the future). Thus, the micro level of interactions can change the whole structure of a community. I suggest to look into charismatic authority through the perspective of linguistic anthropology.

Keywords: charismatic authority, spiritual eldership, Max Weber, religious communication, anthropology of religion.

Acknowledgements

I am grateful to the reviewers, Sergei Shtyrkov and Vlad Naumescu, for their valuable comments on different stages of writing this article.

References

- Akhmetova M., *Konets sveta v odnoy otdelno vzyatoy strane: religioznye soobshchestva postsovetsoy Rossii i ikh eskhatologicheskiy mif* [The End of the World in One Particular Country: Religious Communities of Post-Soviet Russia and Their Eschatological Myth]. Moscow: RSUH; OGI, 2010, 333 pp. (In Russian).
- Andreeva Ju., ‘Voprosy vlasti i samoupravleniya v religioznom dvizhenii “Anastasiya”: idealnye obrazy rodovyykh poseleniy i “voploshchenie mechty”’ [Power and Self-Government Issues in the “Anastasia” Religious Movement: Ideal Images of Family Communities and “Dreams Come True”], *Anthropologicheskij forum*, 2012, no. 17 online, pp. 101–128. (In Russian).
- Austin J. L., *How to Do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 / Ed. by J. O. Urmson. Oxford: Clarendon Press, 1962, VII+168 pp.
- Baiburin A. K., *Ritual v traditsionnoy kulture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavjanskikh obryadov* [Ritual in a Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of the East Slavic Rites]. St Petersburg: Nauka, 1993, 240 pp. (In Russian).
- Boyer P., *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990, IX+143 pp.
- Brustein W., *The Logic of Evil: The Social Origins of the Nazi Party, 1925–1933*. New Haven; London: Yale University Press, 1996, 235 pp.

- Davydenkov O., *Dogmaticeskoe bogoslovie* [Dogmatic Theology]: Lectures. Moscow: Orthodox Saint Tikhon Theological Institution Press, 1997, part 3, 292 pp. (In Russian).
- Dow T. E. jr., 'An Analysis of Weber's Work on Charisma', *British Journal of Sociology*, 1978, vol. 29, no. 1, pp. 83–93.
- Forbess A., 'Paradoxical Paradigms: Moral Reasoning, Inspiration, and Problems of Knowing among Orthodox Christian Monastics', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2015, is. S1, pp. 113–128.
- Grice P., *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, 406 pp.
- Hellbeck J., 'Everyday Ideology: Life during Stalinism', *Eurozine*, 2010, February 22.
- Illouz E., *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2008, 304 pp.
- Joose P., 'Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma', *Journal of Classical Sociology*, 2014, vol. 14, is. 3, pp. 266–283.
- Kalugina Z. I., Fadeeva O. P., *Rossiyskaya derevnya v labirinte reform: Sotsiologicheskie zarisovki* [The Russian Village in the Labyrinth of Reforms: Sociological Sketches]. Novosibirsk: Institute of Economics and Industrial Engineering, Siberian Branch of the RAS, 2009, 339 pp. (In Russian).
- Karina D. P., Kozlov N. S. (eds.), *Istoriya Shabalinskogo kraja* [History of the Shabalino Region]. Shabalino: s.n., 2007, 164 pp. (In Russian).
- Keane W., 'Religious Language', *Annual Review of Anthropology*, 1997, vol. 26, pp. 47–71.
- Kenworthy S., *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*. New York: Oxford University Press, 2010, 544 pp.
- Kirichenko O. V., *Zhenskoe pravoslavnoe podvizhnichestvo v Rossii (XIX — seredina XX v.)* [Female Orthodox Asceticism in Russia (19th — Mid-20th Centuries)]. Moscow: Svyato-Alekseevskaya pustyn Press, 2010, 637 pp. (In Russian).
- Kormina J., 'Russian Saint under Construction: Portraits and Icons of Starets Nikolay', *Archives de sciences sociales des religions*, 2013, vol. 162: L'orthodoxie russe aujourd'hui. Varia, pp. 95–119.
- Kormina J., Shtyrkov S., 'Staritsa i smert: zametki na polyakh sovremennykh zhityi' [The Female Spiritual Elder and Death: Some Thoughts about Contemporary Lives of Russian Orthodox Saints], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2014, no. 1(32), pp. 107–130. (In Russian).
- Lindquist G., *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2006, 251 pp.
- Luhmann T. M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012, 434 pp.

- McCulloch A. D., *Charisma and Patronage: Reasoning with Max Weber*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd, 2014, 240 pp.
- Mitrokhin N., ‘Arkhimandrit Naum i “naumovtsy” kak kvintessentsiya sovremennogo starchestva’ [Archimandrite Naum and “Naumovtsy” as Quintessence of Contemporary Spiritual Guidance], Rousselet K., Agadzhanian A. S. (eds.), *Religioznye praktiki v sovremennoy Rossii* [Religious Practices in Contemporary Russia]. Moscow: Novoe izdatelstvo, 2006, pp. 126–148. (In Russian).
- Mitrokhin N., ‘Sotsialny lift dlya veruyushchikh parney s rabochikh okrain: episkopat sovremennoy Russkoy pravoslavnoy tserkvi’ [Social Lift for Working-Class Believers from Suburbs: The Episcopate of Contemporary Russian Orthodox Church], Kääriäinen K., Furman D. (eds.), *Starye tserkvi — novye veruyushchie, novye tserkvi — starye veruyushchie* [Old Church — New Believers, New Church — Old Believers]. Moscow; St Petersburg: Letniy Sad, 2007, pp. 260–324. (In Russian).
- Naumescu V., ‘The Case for Religious Transmission. Time and Transmission in the Anthropology of Christianity’, *Religion and Society: Advances in Research*, 2011, vol. 2, pp. 54–71.
- Nefedova T., Pallot J., *Neizvestnoe selskoe khozyaystvo, ili Zachem nuzhna korova?* [Unknown Agriculture, or Why One Needs a Cow]. Moscow: Novoe izdatelstvo, 2006, 320 pp. (In Russian).
- Paert I., *Spiritual Elders, Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb, IL: Northern Illinois Press, 2010, XIII+286 pp.
- Panchenko A., ‘Novye religioznye dvizheniya i rabota folklorista’ [New Religious Movements and a Folklorist’s Work], Kormina J. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (eds.), *Sny Bogoroditsy: issledovaniya po antropologii religii* [Dreams of the Mother of God: Studies in Anthropology of Religion]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2006, pp. 119–129. (In Russian).
- Panchenko A., ‘The Computer Called The Beast: Eschatology and Conspiracy Theory in Modern Religious Cultures’, *Forum for Anthropology and Culture*, 2016, no. 12, pp. 186–200.
- Riesebrodt M., ‘Charisma in Max Weber’s Sociology of Religion’, *Religion*, 1999, no. 29, pp. 1–14.
- Russkoe pravoslavnoe zhenskoe monashestvo XVIII–XX vv.* [Russian Orthodox Female Monasticism in the 18th–19th Centuries] / Comp. by Thaisiya. Sergiyev Posad: s.n., 1992, 277 pp. (In Russian).
- Shafazhinskaya N. E., *Russkoe zhenskoe monashestvo: istoriya i traditsii* [Female Russian Orthodox Monasticism: History and Tradition]. Moscow: Ekon-Inform, 2009, 263 pp. (In Russian).
- Shanin T., Nikulin A., Danilov V. (eds.), *Refleksivnoe krestyanovedenie. Desyatiletie issledovaniy selskoy Rossii* [Reflexive Peasant Studies. A Decade of Researching Rural Russia]. Moscow: ROSSPEN; MVShSEN, 2002, 592 pp. (In Russian).
- Shtyrkov S., “‘My perestupili chertu ada’: evangelicheskoe vizionerstvo kak instrument sotsialnogo kontrolya’ [“We Crossed the Hell Line”:

- Evangelical Visions as an Instrument of Social Control], *Anthropologicheskij forum*, 2013, no. 18, pp. 276–299. (In Russian).
- Shtyrkov S., “‘The Fight between Ases and Devas Runs through Our Whole Existence’: The Conspirological Imaginary of North Ossetian Intellectuals and the Search for Meaning in National History’, *Forum for Anthropology and Culture*, 2016, no. 12, pp. 230–252.
- Sibireva O., ‘Pravoslavnaya religioznost v pozdnem SSSR. Primer Shatskogo rayona Ryazanskoy oblasti’ [Orthodox Religiosity in the Late USSR: The Case of Shatsk District of Ryazan Region], *Neprikosnovennyy zapas*, 2010, no. 5(73). <<http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/si9.html>>. (In Russian).
- Tambiah S., ‘The Magical Power of Words’, *Man. New Series*, 1968, vol. 3, no. 2, pp. 175–208.
- Tarabukina A. V., Folklor i kultura pritserkovnogo kruga [Folklore and Culture of the In-Church Circle]. PhD Thesis. Institute of Russian Literature RAS, St Petersburg, 2000, 212 pp. <http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html>. (In Russian).
- Wasielewski P. L., ‘The Emotional Basis of Charisma’, *Symbolic Interaction*, 1985, vol. 8, is. 2, pp. 207–222.
- Weber M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* / Ed. by G. Roth, C. Wittch, with a new foreword by G. Roth: in 2 vols. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1978, X+640 pp.; XXXII+828+LXIV pp.
- Zhizneopisanie igumenii Fevronii (Yuferovoy)* [Hagiography of the Hegumeness Fevroniya (Yuferova)] / Preobrazhenskiy zhenskiy monastyr. Kirov. Manuscript, digital copy without pagination. (In Russian).