

Ирина Пярт

О ВИДЕНИЯХ ВО СНЕ И НАЯВУ...
ВИЗИОНЕРСТВО И ОТНОШЕНИЕ
К НЕМУ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ В 30–60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

В 1922 году в Сергиевом Посаде Павел Флоренский закончил свой трактат «Иконостас» о богословской эстетике иконографии, интерпретируемой им как явление «обратной перспективы». Флоренский начал трактат с теистического постулирования объективного существования двух форм реальности, видимой и невидимой, мира горнего и мира дольного, обоих сотворенных Творцом (Быт. 1:1), выдвигая вопросы о связанности этих двух миров: «...эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о *границе* их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?»¹

Жизнь человеческой души, согласно Флоренскому, и есть место, где происходит встреча двух миров, видимого и невидимого. «В нас самих покров зримого мгновениями разрывается, и сквозь его, еще сознаваемого, разрыва веет незримое, нездешнее дуновение: тот и другой мир растворяются друг в друге, и жизнь наша приходит в сплошное струение, вроде того, как когда подымается над жаром горячий воздух»². Сон, продолжал Флоренский, есть «ступень» (хотя и низшая) человеческой жизни в невидимом, возможность разорвать «покров зримого», прикоснуться к реальности, которая лежит за пределами видимого.

¹ Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993, 3.

² Там же, 4.

Процесс времени во сне, имеющий обратное течение, от будущего к прошедшему, привел Флоренского к формулировке понятия «обратной перспективы» иконы.

Сновидения с древних времен являлись формой знания и самопознания. «Сон — уникальная форма самонаблюдения, саморефлексии и самоописания — саморассказа или самоинсценировки»³. Хотя в каждой культуре снам и видениям придавалось значение коммуникации, возможности получить знание о мире видимом от обитателей мира невидимого, включая ушедших предков, интерес к снам, как и к другим способам постигнуть внутреннюю, скрытую от разума жизнь души (например, психоанализ), особенно ярко проявлялся в исторические эпохи, когда общества и индивидуумы, живущие в них, испытывали кризис идентичности и «разочарование в политической, социальной и сенсуальной ориентации <...> общества»⁴. Флоренский, писавший трактаты о сновидениях, духовном зрении и обратной перспективе в период, когда большевистское государство расправлялось с идеалистической философией и ее представителями, подтвердил этот тезис. В тоталитарном обществе сновидение становится способом артикулировать невысказанные, подавленные и неосознанные мысли, эмоции, страхи и желания, а также коллективное бессознательное⁵.

Типологически можно отделить видения, происходящие во сне, от происходящих во время бодрствования или во время «обмирания». Тем не менее эта типология будет достаточно искусственной. Так, выделение мистического видения как явления сверхъестественного и редкого, полученного в результате внезапного экстаза во время бодрствования, из множества широко распространенных в разных культурах способов общения с «другим» миром, включающих и сновидения, связано с авторитетом святого Фомы Аквинского. На самом деле большая часть

³ Паперно И. Сны террора (сон как источник для истории сталинизма) // Новое литературное обозрение. № 116. 2012, 91–108.

⁴ Le Roux F., Guyonvarc C-J. Dreams // Eliade M. (Ed.). The Encyclopedia of Religion. Vol. 4. New York; London, 1987, 486. О психоанализе и толковании снов Фрейда как реакции на кризис либерализма в Австрии см. также: Schorske C. Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture. New York, 1981, 181–208.

⁵ Paperno I. Stories of the Soviet Experience. Memoirs. Diaries. Dreams. Ithaca, 2009.

видений и в Западной Европе, и в России происходит именно во сне. Также связан со сном и синдром «обмирания», во время которого многие визионеры получали откровение о загробной жизни. Этот достаточно загадочный феномен народной культуры иногда объясняется как летаргический сон, иногда как клиническая смерть, а то и как обморок⁶. Пережившие такие необычные состояния рассказывали о встрече с умершими родственниками, святыми, о ландшафте загробного мира. Рассказы со слов «очевидцев» о путешествиях души в «тот» мир, представления о котором не всегда совпадали с «официальной» теологической геодезией, становились частью популярного чтения в народе⁷. В русской крестьянской культуре сон и смерть считались сравнимыми состояниями. Семиотическая близость этих двух состояний может объяснить, почему бессознательное состояние и сон могут служить лиминальной зоной между миром живых и миром мертвых, создавая богатый фольклорный материал о встречах с умершими родственниками и другими представителями загробного мира⁸.

В русской восточнохристианской традиции жанр видений (во сне и наяву) был широко распространен и имел определенные этические и дидактические функции. Исследователи обратили внимание на связь литературы видений и социального протеста против церковных и светских властей⁹. В то время как жанровые

⁶ Толстые Н.И. и С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 63–65; Пигин А.С. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006; Уигзелл Ф. Читая «карту небес и ада» в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма // Антропологический форум. № 3. 2005, 347–374.

⁷ Уигзелл Ф. Читая «карту небес и ада», 347–373.

⁸ Warner E. Russian Peasant Beliefs and Practices concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings // Folklore. Vol. 111. № 1, 71–72. О крестьянских представлениях о смерти см.: также: Иникова С. (Ред.). Русские Рязанского края. Т. 1–2. М., 2009; Worobec C. Peasant Russia: Family and community in Post-Emancipation Russia. Princeton, 1991.

⁹ Ромодановская Е.К., Шашков А.Т. Сибирские видения 1662 г. в контексте антиниконовской борьбы // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000, 314–329; Чумичева О.В. Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). Т. 47. СПб., 1993, 285–292.

особенности литературы видений достаточно изучены, относительно мало известно о конкретных исторических условиях, в которых происходили видения, об их восприятии со стороны общества и церкви, а также о личностях и судьбах визионеров. Отношения между церковными властями и богословами, с одной стороны, и визионерами из народной среды, с другой, поднимают важный вопрос о том, как на языке нормативного богословия интерпретировались опыт и формы «народной» религиозной культуры. Можно ли говорить об определенной рационализации религиозного опыта, которая происходит не обязательно извне, то есть со стороны агностически настроенной науки, а внутри самой институционализированной религии? В своем критическом анализе современных религиоведческих категорий А.А. Панченко пишет, цитируя финского исследователя Вейко Анттонена, что различие категории священного как «дискурсивного, логического, интеллигибельного компонента религии» и нуминозного, обозначающего «не-дискурсивные, аффективные, невыразимые, непостижимые» характеристики религии, не вполне правомерно¹⁰. Соглашаясь в целом с предложениями Панченко, в нашем исследовании мы пытаемся показать, как «нуминозный» опыт подвергается разным формам рационализации. Признавая ограниченность терминологии, под «рациональным» в данном исследовании имеются в виду разные явления, как то: теологический дискурс об иерархии и категориях сверхъестественных явлений, процедуры канонизации и другие практики церкви как культурного и общественного института. Что происходит, когда сверхъестественное вторгается в повседневную жизнь, какие в тот момент возникают отношения между разными действующими лицами («народ», церковь, светская власть, визионер и общество), какую позицию занимают представители церкви? Данная статья предлагает восполнить «дефицит исследований, посвященных изучению феномена визионерской литературы»¹¹ и визионерства в контексте русской

¹⁰ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, 74.

¹¹ Алексеев А. [Рец. на кн.] Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности // Вестник церковной истории. № 4. 2006 // <http://www.sedmitza.ru/lib/text/687000/>, 13.06.2019.

православной традиции вообще, предлагая анализ одного визионерского опыта XIX века и его интерпретаций.

ДЕЛО АНУФРИЯ КРАЙНЕВА (1855–1859) КАК
CASE-STUDY ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО
ВИЗИОНЕРСТВА XIX ВЕКА

Рассматриваемый здесь случай визионерства возник во время Крымской войны (1853–1856) и несмотря на достаточно распространенную форму видения, указывавшего на «забытую» непочитаемую святыню, привлек внимание столичных церковных властей. Двадцатилетний неграмотный солдат Ануфрий Крайнев, проходивший службу в береговой охране Балтийского побережья, получил первое откровение в Нарве в августе 1855 года. Сначала он услышал голос: «Иди, младый юноша, и объяви своему начальству, что в Москве, в Крутицких казармах есть разоренный храм. У сего храма под престольным окном стена белая, и в сей стене камень старый четырехугольный. И на сем камне начертаны слова: „Почивают под сим камнем святые мощи Федора, божьего угодника„. Прошу и молю у сего мира православного, прежде просил я московских жителей и они приходили молиться на гроб мой, а теперь помолись обо мне ходя-проходящий»¹². Голос стал преследовать Крайнева почти каждую ночь, а во время пребывания в Москве его полк размещался в Крутицких казармах, и он получил возможность посетить место, указанное в его видениях¹³. С двумя товарищами Крайнев удостоверился, что в бывшей церкви подворья действительно было надгробие с именем некоего Федора, что укрепило его особые отношения с неизвестным подвижником. С тех пор он видел несколько раз во сне «Федора угодника сидящего на подобие Николы Чудотворца и просящего о возобновлении храма»¹⁴. Крайнев сообщал также, что Федор был митрополитом и жил 120 лет назад. В 1858 году Крайнев доложил о своих видениях начальству,

¹² Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 21.

¹³ Там же, 400б. — 41.

¹⁴ Там же, 22.

после чего был «наказан» святым сначала слепотой, потом булимией за невыполнение его совета.

Крайнев описывал в деталях сон, повторявшийся каждую ночь. Во сне он видел себя входящим в склеп со свечой, которая зажигалась сама собой, угодник лежал на левом боку и виднелась только часть его груди и лицо, похожее на святителя Николау. При приближении Крайнева угодник якобы говорил: «Вот, младый юноша, не веруют мне. Иди и проси начальство, чтоб построили на сем месте храм и вынесли меня отсюда». Увидев, что Крайнев не выполняет просьбы, угодник начал его шантажировать, «в одну ночь повторив приказание, сказал с гневом „если ты будешь молчать, то я уморю тебя голодом,»¹⁵. С тех пор рядовой признавался, что «начал томиться алчбой, что никогда не мог наесться досыта, хотя много употреблял пищи». Продолжалось это месяца три. Потом угодник пригрозил: «Вот я тебя избавил от глада, а теперь я тебя ослеплю», после чего Крайнев якобы потерял зрение¹⁶.

Поведав о своих видениях полковому начальству, Крайнев был отправлен в Александро-Невскую лавру под наблюдение митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Григория (Постникова, 1784–1860) для удостоверения в его благочестии. Митрополит охарактеризовал Крайнева как человека, который «вообще ведет жизнь благочестивую и образ мыслей имеет простой и благонамеренный», на основании чего митрополит и Синод заключили, что Крайнев сделал заявление о своих видениях не «из суетных помыслов», «а единственно по чистосердечному верованию в ниспосланное ему свыше видение»¹⁷. Затем Крайнева отправили в Москву в распоряжение митрополита Филарета (Дроздова). Причиной отправки Крайнева в Москву могло быть расположение Крутицкого подворья и мощей, то есть предложение ведомству московских духовных властей заняться этим делом.

Появление Крайнева в Москве привело к распространению слухов о «явлении неизвестного подвижника». С 12 января

¹⁵ Там же, 47.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, 4 об.

1859 года в течение пяти дней происходили многолюдные паломничества в Крутицкую церковь, к останкам «новообретенного угодника Федора». Обеспокоенные таким несанкционированным проявлением благочестия, московские власти должны были удалить Крайнева из Москвы. Визионера отправили в Троице-Сергиеву лавру под наблюдение настоятеля.

Почитание крутицкого святого имело предысторию. Как свидетельствует расследование, в начале XIX века было несколько случаев спонтанного проявления народного почитания неизвестного святого Федора. Но сначала несколько слов об особенностях этого московского десакрализованного пространства.

Крутицкое подворье, служившее в XVII веке резиденцией епископов Сарских и Подонских, включало в свой ансамбль палаты Крутицких митрополитов, палаты Крутицкого казенного приказа и две церкви: двухэтажный Успенский собор (1682) и церковь Воскресения (основана в XIV веке; до 1682 года называлась церковь Успения и даже служила патриаршим собором в Смутное время). На подворье провел под следствием несколько месяцев в 1666 году «раскольник» дьякон Федор Иванов, выступавший против церковных реформ патриарха Никона. Федор после краткого раскаяния в своих заблуждениях снова вступил в оппозицию правящей церкви и после ссылки и отрезания языка был отправлен в Пустозерск, где он был сожжен в срубе вместе с Аввакумом и его сподвижниками в 1682 году. В 1788 году архиерейский дом был упразднен, церковь Воскресения была закрыта, а Успенский собор стал приходским храмом. В бывших митрополичьих палатах стали размещаться военные казармы, а впоследствии — части жандармского корпуса. Несмотря на попытки князя Голицына сохранить церковь в Духовном ведомстве, по решению главнокомандующего Москвы графа Тормасова в 1816 году древняя Воскресенская церковь была сломана.

Сохранившиеся надгробия в упраздненной церкви Воскресения служили предметом любопытства московских жителей, возможно, еще со времен закрытия храма. Особенно привлекали и неофициально почитались москвичами мощи «неизвестного святого Феодора», находившиеся в разоренном храме. Так, в 1804 году к Московскому митрополиту Платону (Левшину)

обратился мещанин Алексей Пуговкин (из старообрядцев), сообщавший, что два года назад он и еще трое старообрядцев исцелились от неизвестной болезни и помешательства после молитвенного обращения к святому Дмитрию Ростовскому и к захороненному на Крутицах «преподобному» Федору. Пуговкин добивался разрешения восстановить храм на Крутицах во имя Федора, а также Андреевский и Варсонофьевский монастыри, для чего просил выдать ему книгу для сбора подаяний, построить часовни по удобным местам для сбора и устроить трехдневный колокольный звон¹⁸. И хотя требования Пуговкина были оставлены без удовлетворения, слухи о мощах святого Федора быстро распространились. Так, известно, что в 1805 году священник Успенской церкви на Крутицах отец Василий служил панихиды «по неизвестному рабу Феодору» по просьбам прихожан. К нему также обращался Пуговкин с просьбой о книге для сбора подаяний, но священник ему отказал, так как «тот казался ему помешанным»¹⁹. Почитание неизвестного святого Федора свидетельствует о том, что интерес к мощам не исчезал в народной культуре, несмотря на то что многие церковные иерархи с XVIII века уже не разделяли веру в то, что неизвестные святые могут явить себя через чудеса и видения²⁰. Также примечательно, что в данном случае речь идет о городских жителях, а не о крестьянской среде, рассматриваемой в большинстве исследовательских работ²¹.

ВИЗИОНЕРСТВО В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ В МИРСКОЙ И МОНАШЕСКОЙ СРЕДЕ

Для реконструкции дискуссии о деле Крайнева нам важно установить религиозный и церковно-политический контекст,

¹⁸ 18 Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 21. 40.

¹⁹ Там же, 41.

²⁰ *Levin E. From Corpse to Cult in Early Modern Russia // Kivelson V., Greene R. (Ed.). Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars. University Park, 2003, 81–103; Greene R. Bodies like Bright Stars. Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb, 2010.*

²¹ Например, западные исследователи В. Шевцов, К. Чулос, К. Воробек и отечественные исследователи народного благочестия С. Иникова, М. Громыко.

в котором стали возможными и поведение Крайнева, и последующие действия церковных властей.

Вряд ли можно считать парадоксом, что если в век Просвещения интерес к видениям и пророческим снам был уделом в основном низшего класса и представителей духовенства, то в России XIX столетия толкования снов и визионерство были распространены во всех слоях общества²². Вдова полковника Агафья Мельгунова стала основательницей одного из самых известных женских монастырей в России после того как ей явилась Богородица и сказала, что глухое провинциальное Дивеево Нижегородской провинции будет ее, Богородицы, четвертым уделом (после Грузии, Афона и Киево-Печерской лавры)²³. Дворянин-послушник Дмитрий Брянчанинов писал о глубоком влиянии, которое на него оказало видение креста²⁴. Видения монаха Авеля, предсказавшего смерть Павла и другие катаклизмы, стали частью городских легенд Москвы и Петербурга²⁵. Европейский интерес к пророчествам и хилиастическим и апокалиптическим видениям в период Наполеоновских войн особым образом преломлялся в русском обществе с его традиционными эсхатологическими представлениями и пропагандой против Наполеона²⁶.

Несмотря на действующее законодательство петровского времени и борьбу Синода с «ложными видениями»²⁷, свидетельства о видениях в числе других чудесных явлений (в первую очередь для монастырей) были необходимы для составления агиографических свидетельств о подвижниках и чудотворных иконах. Так, монастыри сохраняли письма, сообщавшие о том,

²² *Wigzell F. Reading Russia's Fortunes. Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765. Cambridge, 1998. Русский вариант Вигзел Ф. Читая Фортуны. Гадательные книги в России. М., 2007.*

²³ *Архимандрит Серафим (Чичагов) (Сост.). Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 2002, 1–5.*

²⁴ *Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002, 61.*

²⁵ *Розанов Н. Предсказатель монах Авель в 1812–1826 гг. // Русская старина. Т. 12. № 4. 1875, 815–819.*

²⁶ *Garrett C. Respectable Folly: Millenarians and the French Revolution in France and England. Baltimore; London, 1975; Мельникова Л.В. Русская православная церковь в Отечественной войне 1812 года. М., 2002; Она же. Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007, 307–308.*

²⁷ *Лавров А.С. Колдовство и религия в России 1700–1740 гг. М., 2000, 413.*

что тот или иной неканонизированный подвижник являлся людям во сне с наставлением²⁸. Явления Богородицы и святых могли вести к нахождению («обретению») чудотворных икон: верующий мог увидеть икону во сне и получить указания, как она может быть найдена (под деревом, на поле или у реки)²⁹. В 1879 году два мальчика-пастуха в Симбирской епархии видели икону Богородицы в источнике, а в 1893 году четырнадцатилетний мальчик-звонарь из Казанской епархии видел «деву в белом», которая указала ему на икону, небрежно брошенную в церковной кладовой. В ту же ночь он видел во сне ангела, приказавшего сообщить священнику о забытой иконе³⁰.

В XIX веке прослеживается разница между видениями спонтанными и видениями культивируемыми, по типологии Барбары Ньюман³¹. Спонтанное видение с его сосредоточением внимания на сверхъестественном мало заботится об эстетике и медитации как подготовке к откровению, оно сродни ветхозаветным пророчествам. Для визионеров из монашеской среды (не обязательно из высшего сословия) видение — результат духовного поиска, медитативной молитвы, чтения благочестивой литературы. Многие из таких видений насыщены книжными евангельскими образами и отражают интерес к внутренней духовной жизни, имеют значимость для личного духовного опыта и выбора пути, отражая таким образом субъективизацию религиозного опыта. Игумен Парфений (Агеев, 1806–1878), выходец из молдавской старообрядческой диаспоры, послушник на Афоне и впоследствии игумен Гуслицкого монастыря, записывал свои сны, мотивы которых (дьявол, змей) имели эсхатологическое

²⁸ Центральный государственный архив Республики Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 388. Л. 79. Единоверческий священник отец Иоанн Пырьев, знакомый при жизни с Серафимом Саровским, писал игумену Саровской пустыни Нифонту о явлениях старца Серафима после его смерти к нему во сне. См.: *Пярт И.П.* Провинциальное благочестие. Отец Иоанн Пырьев, Саровская пустынь и судьбы единоверия на Урале, 1830–1850 гг. // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2010, 247–250.

²⁹ *Shevzov V.* Iconic piety in Russia // Porterfield A. (Ed.). *History of Modern Christianity.* Minneapolis, 2007.

³⁰ *Shevzov V.* *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution.* Oxford, 2004, 176.

³¹ *Newman B.* What Did It Mean to Say „I Saw“? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture // *Speculum.* Vol. 80. 2005, 1–43.

содержание, дань старообрядческой культуре, в которой вырос автор³². Игуменья Таисия Леушинская избрала путь монашества в результате чудесных видений, которые она переживала во время учебы в институте для благородных девиц в возрасте 12 лет³³.

Несмотря на то что не всегда можно выяснить мотивацию визионера, почти во всех известных случаях видение получало огласку именно из-за социальной значимости, которую ясновидец придавал своему опыту. По словам Е.К. Ромодановской, «без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение»³⁴. В традиционных видениях общественная значимость настойчиво подчеркивается в структуре самого опыта: Богородица, ангелы или святые требуют от ясновидца, чтобы тот сообщил о переданном ему опыте «народу», в случае неповиновения ясновидца ждет наказание (обычно болезнь, которая проходит, как только задание выполнено). Часто именно это требование, предъявляемое к ясновидцу, ведет к возникновению социального процесса (и как результат дает историку материал для исследования). Ведет оно и к расширению сакрального пространства: распространению информации о видении в окружающей визионера социальной среде, вмешательству церковных и/или светских властей, действиям, направленным или на визионера, или на объект почитания, указанный в видении (икона, мощи святого), или на часть ландшафта, с которой связано явление.

РАССЛЕДОВАНИЕ ДЕЛА АНУФРИЯ КРАЙНЕВА КАК ПРИМЕР ОТНОШЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ К СПОНТАННЫМ ВИДЕНИЯМ В 1850-Е ГОДЫ

Отношение церкви к (сно)видениям в XIX веке, несмотря на отказ от политики борьбы с суевериями, превалирующий в XVIII веке, оставалось двойственным ввиду существования

³² Из автобиографии игумена Парфения // Душеполезное чтение. № 7–8. 1898.

³³ *Meehan B. Holy Women of Russia. The Lives of Five Orthodox Women offer Spiritual Guidance for Today. Crestwood, 1998, 85–87.*

³⁴ *Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XLIX. СПб., 1996, 151.*

двух «соперничающих теологий откровения»³⁵. С 1830-х годов в синодальной церкви появлялось все больше свидетельств о чудесных явлениях, в которых принимали участие обычные люди. Как указывает исследовательница Кристин Воробец, «в 1830-е годы Синод смягчил свое отношение к незыблемой вере мирян в чудеса, происходящие в ежедневной жизни»³⁶. Появление официально одобренных свидетельств о чудесных исцелениях от мощей святых подвижников, серия статей в 1820–1840-е годы на тему чудес в журнале «Христианское чтение», в которых доказывалось, что чудеса не просто возможны, но необходимы, — все это говорит о том, что для синодальной церкви стало невозможно классифицировать как суеверие или просто игнорировать разнообразные нарративы о вторжении потустороннего мира в повседневную жизнь³⁷. В последнее десятилетие перед реформами 1860-х годов шла подготовка канонизации Тихона Задонского, находила свой путь к читателю агиографическая литература о почитаемых подвижниках с описанием чудес и мистических явлений³⁸. Здесь цели и интересы духовенства не следует противопоставлять народной религиозности, так как многие представители духовенства, особенно монашества, могли быть и участниками видений, и создателями популярных текстов о чудесах. Во многих случаях спонтанные «народные» видения, как-то связанные с обретением святыни (иконы), легитимизировались приходским духовенством. В то же время существовала и другая, более осторожная, охранительная тенденция, основывающаяся на теологии «различения духов», о которой речь пойдет далее.

³⁵ Newman B. What Did It Mean to Say „I Saw“, 6.

³⁶ Worobec C. The Miraculous Healing of the Mute Sergei Ivanov 22 February 1833. // Coleman H.J. (Ed.). Orthodox Christianity in Imperial Russia. A Sourcebook on Lived Religion. Bloomington, 2014, 23.

³⁷ О цели чудес Ветхого Завета // Христианское чтение. II. 1844, 268.

³⁸ О канонизации святого Тихона см.: Chulos C. Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia 1861–1917. DeKalb, 2003, 72–81. Чулос также пишет о том, что с распространением грамотности среди крестьян рос спрос на духовно-нравственную литературу. Согласно опросу 1894 года среди крестьян Нижнедидвицкого района Воронежской губернии, две трети книг, популярных в крестьянской среде, были религиозно-нравственного содержания. Ibid., 83–84.

Дело Крайнева позволяет нам выявить три критерия, по которым церковная власть расследовала соответствие видения Крайнева православному вероучению. Во-первых, личность святого, являющегося в видениях, историчность и православность которого было необходимо установить. Во-вторых, соответствие свидетельства о святом православному канону. И, наконец, внимание церковной власти привлекла и духовная личность самого визионера. Мы рассмотрим позицию церковной власти в отношении свидетельства Крайнева, а также богословскую и логическую аргументацию иерархов, делавших вывод о природе и смысле видения, испытанного рядовым.

Историческая личность святого, о котором свидетельствовали видения Крайнева, не могла быть точно установлена. Так, митрополит Филарет указывал на то, что сведения о некоем епископе Федоре были в синодике Крутицкой церкви, составленном в 1834 году на основании фрагментарной информации, содержащейся на надгробиях. Указания на то, что Федор был митрополитом и жил 120 лет назад, как утверждал визионер, не подтверждались. Кроме того, у митрополита Филарета были сведения о предыдущем витке слухов о «подвижнике Феодоре», которые он интерпретировал как провокацию старообрядцев, стремившихся прославить осужденного собором 1666 года раскольника дьякона Федора. Поводом для такого подозрения, выдвинутого митрополитом Филаретом, был факт конфессиональной принадлежности Пуговкина и других старообрядцев, исцеленных по молитвам Федора. Остается непонятным, почему Пуговкин и другие обратились к православному священнику и митрополиту Платону, а также упоминание Пуговкиным борца с расколом святого митрополита Дмитрия Ростовского. Митрополит Филарет считал, что последнее было уловкой раскольников, распространяющих слухи о святом Федоре и старающихся именем святого Дмитрия «придать веса» своим рассказам о исцелениях³⁹. И хотя связи Крайнева с раскольниками не прослеживались, митрополит Филарет боялся дать лишний повод связать имя неизвестного святого Федора со старообрядческим мучеником за веру дьяконом Федором.

³⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 44–45.

Личность визионера имела большое значение для принятия тех или иных свидетельств о чудесах. Неграмотный визионер, сын солдатки, выросший в батальоне кантонистов, Ануфрий Крайнев был человеком слабого здоровья, признанным непригодным для строевой службы. Проходя службу в охране и рабочих ротах на строительстве железной дороги, Крайнев был благочестивым христианином, причащавшимся раз в шесть недель. Такая практика считалась частой, так как нормой в имперской России считалось причащение Святых Христовых Тайн в среднем четыре раза в год, в четыре постных периода, а минимумом — один раз в год. Как отмечали и наблюдавшие за Крайневым, его религиозность не была игрой и лицемерием. Встреча с незнакомым святым во снах и видениях стала по сути источником его религиозной идентичности, способом самопознания. Святой из сна Крайнева был явлением «нуминозным», радикально отличающимся от повседневного опыта: он говорил на «высоком» языке, насыщенном церковнославянизмами («иди, младый юноша», «сего храма»). Он карал, предрекал и обещал спасение. Связь визионерства с визуальной религиозной культурой, хорошо изученная на материале западных средневековых видений, прослеживается и на отечественном материале⁴⁰. Для Крайнева как благочестивого прихожанина образ святого был хорошо узнаваем — он выглядел как иконописный образ любимого русским народом святого Николы Угодника, защитника обездоленных и слабых. Низкое социальное происхождение и юный возраст солдата не были препятствием для серьезного внимания властей и общества к его визионерскому опыту. Многие предшественники Крайнева, визионеры XVIII века, а также современники из католических стран были солдатами, крестьянами, пастухами⁴¹. Однако следует иметь в виду, что мистический опыт давал визионеру более высокий символический статус. Так, повышенное внимание к персоне Крайнева

⁴⁰ Так, монашеские сны и видения XIX века свидетельствуют о связи между различными иконографическими культурами и опытом визионерства; об этом будет рассказано в другой статье. Западный материал см., например: *Hamburger J.F. The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York, 1998.*

⁴¹ *Лавров А.С. Колдовство и религия в России в 1700–1740 гг.; Nolan M., Nolan S. Christian Pilgrimage in Modern Western Europe. Chapel Hill, 1992.*

со стороны церковных и светских властей и обычных верующих давало молодому человеку уверенность в своей избранности как «импресарио святого» и в обладании особыми духовными дарами⁴². Пребывая в Троице-Сергиевой лавре под наблюдением опытных монахов, Крайнев стал обличителем «тайных пороков» некоторых посетителей монастыря, а также играл роль старца и пророка: «<...> он обличал тайные пороки некоторых людей, и предсказывал больным выздоровление или смерть»⁴³.

В то время как церковные власти отнеслись с серьезностью к утверждениям Крайнева, их задачей являлось проверить соответствие видения православному канону. Митрополит Филарет и наместник Антоний (Медведев) в Троице-Сергиевой лавре, наблюдавший за Крайневым, подвергли сомнениям некоторые утверждения визионера. Филарет нашел традиционный в народных видениях мотив об угрозах за неисполнение наказа маловероятным и неправославным⁴⁴. Так, о наказании рядового голодом он пишет: «<...> трудно представить, чтобы такое действие происходило от святого мужа <...>», а рассказ о наказании слепотой просто сбрасывается со счета, поскольку при явке к митрополиту утром Крайнев вполне хорошо видел⁴⁵. Крайнев также описывал сон о том, что Федор в сопровождении трех ангелов шел по монастырскому двору к своему гробу и по пути испугал часового⁴⁶. Филарет иронично комментировал этот эпизод: «<...> истинно духовные явления имеют свою цель и достигают ее. Какая же благая цель достигнута тем, что три ангела шли по двору и испугали часового?»⁴⁷

В связи со слухами и массовыми паломничествами на Крутицкое подворье Крайнев был удален из Москвы в Троице-Сергиеву лавру, где его хвалили за поведение, спокойный характер

⁴² Термин «импресарио святого» взят у: *Brown P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981, 38.*

⁴³ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 53.

⁴⁴ Мотив наказания за непослушание в рассказах о чудесах встречается и в греческих источниках. В рассказе о явлении иконы Скоропослушницы в греческом монастыре Дохиар монах Нил потерял зрение после того, как не послушал указания Богородицы не коптить ее иконы.

⁴⁵ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Д. 217. Л. 48 об. — 49.

⁴⁶ Там же, 50.

⁴⁷ Там же, 51.

и воздержание в пище. Тем не менее благочестие Крайнева вызывало сомнение, поскольку его духовные подвиги в молитве и посте происходили по личной инициативе, «без совета и наставления», что считалось «обстоятельством не благоприятным особенно для чрезвычайных случаев в духовной жизни». Наблюдавший за Крайневым архимандрит Антоний (Медведев), духовный сын оптинского старца Леонида (Наголкина), характеризовал рядового как человека «свойства нервного», находящегося под властью воображения, не умеющего «обуздывать свою волю и мысли» и потому «безотчетно доверяющего видениям»⁴⁸.

В конце концов, исходя из того, что Крайнев сам себе противоречил в своих показаниях, а его сновидения противоречили истине, и поскольку «являющиеся в сновидениях действия и слова святого несообразны с достоинством святого», было сделано заключение, что сновидения Крайнева «не суть истинные духовные явления, а смешенные и мечтательные сновидения, что он находится в состоянии, которое отцы называют *прелестью*, то есть самообольщением или обольщением от нечистых сил, в котором человек мнит себя достигшим высшего духовного состояния, на самом деле не достигнутого». Наблюдатель рекомендовал послать Крайнева в организованную и уединенную обитель, как, например, Оптиная пустынь, к «искусному» духовному старцу, для утверждения в духовной жизни, чтобы «не доверять своему мудрованию (*sic!*), подчинять свои сновидения и мысли рассуждению опытного в духовной жизни»⁴⁹. И хотя у нас нет сведений о пребывании Крайнева в Оптиной пустыни, вполне возможно, что он все-таки попал в какой-либо монастырь под духовный надзор.

АСКЕТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И МИСТИЧЕСКИЕ ЯВЛЕНИЯ

Чтобы лучше понять принципы, которыми руководствовались церковные власти в деле Крайнева, необходимо обозначить богословский контекст, к которому относятся рассуждения

⁴⁸ Там же, 53.

⁴⁹ Там же, 54 об.

митрополита Филарета и архимандрита Антония (Медведева). Контекст этот был связан с одной, не доминирующей и не академической, тенденцией в русской экклезиастической традиции Нового времени — условно говоря, с направлением «Добротолубия»⁵⁰.

Опубликованная между 1794 и 1797 годами антология аскетических сочинений под названием «Добротолубие», основу которой составили греческое издание и переводы игумена молдавских монастырей Паисия Величковского, сделала доступными для русского читателя «классику православной аскетики» с IV до XIV столетия, включая Антония Великого (251–356), «иноческого жития первоначальника» аввы Евагрия Понтийского (ок. 345–399), «великого учителя созерцательной жизни» Марка Подвижника (IV век), Иоанна Кассиана Римлянина (360–435), Симеона Нового Богослова (949–1022) и др.⁵¹ «Добротолубие», выдержавшее шесть переизданий с конца XVIII до середины XIX века и переведенное с церковнославянского на русский в конце XIX столетия, вдохновило многих мирян на практику «умной» медитативной молитвы, поиска мистического опыта, связанного в данном случае с древней практикой восточнохристианской церкви, а не с «импортированными» или сектантскими духовными практиками.

«Добротолубие» — «паспорт для духовного странствия», по выражению почитаемого старца XIX века иеромонаха Адриана Югского, — стало для многих путеводителем в обучении медитативной молитве, о популярности которой в XIX веке среди монашествующих и мирян говорят письма к старцам, авторы которых рассказывают о технике молитвы, своих переживаниях, откровениях и эмоциональном настрое во время молитвы. И хотя большинство опытов мы знаем только по ответам старцев, можно судить о достаточно широком разнообразии

⁵⁰ О движении «Добротолубия» см.: *Zamfirescu D.* A Fundamental Book of the European Culture. Bucharest, 1991; *Tachiaos A.-E.N.* The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the 18th Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky. Thessaloniki, 1986.

⁵¹ *Лисовой Н.Н.* Две эпохи — два «Добротолубия». (Преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник) // Церковь в истории России. Сб. 2. М., 1998, 108–178; *Paert I.* Spiritual Elders. Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy. DeKalb, 2010. Chapters 1–2.

практик. Судя по этим письмам, многие действительно считали, что присутствие божие, благодать выражаются в физических ощущениях (особенно ощущение теплоты в сердце), в изменении эмоционального состояния (чувство умиления, слезы), видениях во сне и наяву⁵².

Реагируя на распространенность таких духовных практик, архимандрит Игнатий (Брянчанинов), настоятель Сергиевой пустыни, и старцы Оптиной пустыни предупреждали о духовной опасности занятий молитвой для людей, ищущих в этом возвышенных и приятных ощущений. Они не рекомендовали читать из «Добротолубия» главы, в которых говорится о благодати, а мирянам вообще не советовали читать подобные сочинения. Согласно Брянчанинову, получение физического наслаждения в молитве является «уделом только святых», тогда как человек, не очистившийся от страстей, не может отличить божественное от демонического. *Прелесть*, то есть ложное, фальшивое состояние, в котором находится человечество в результате первородного греха, выражается в самообольщении, неумении различать между добром и злом, между правдой и ложью. «Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения, овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело, как неразрывно связанное Творцом с душой»⁵³. Иеромонах Оптинский Макарий (Иванов) ссылается на святого Исаака Сирина, предупреждающего против целенаправленного поиска в молитве «сладостных ощущений духовных», «для преждевременного опыта видения и созерцания божественного»⁵⁴.

Критика Брянчанинова и Макария строилась не на отрицании духовного опыта как такового, но указывала на возможность другого источника этого опыта, не божественного, но

⁵² См., например, выдержки из писем старцев в кн.: Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. М., 2000, 153–162.

⁵³ *Стрижев А.Н.* (Сост.). Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., 2001. Т. 1, 214.

⁵⁴ *Иеромонах Макарий (Иванов)*. Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Optinskij/predosterezhenie-chitajushhim-dukhovnye-otcheskie-knigi-i-zhelajushhim-prokhorit-umnuju-iisusovu-molitvu/, 20.06.2019.

демонического. Неправильный духовный настрой, выражавшийся, по их мнению, в мечтательной молитве, в духовной незрелости, желании получить духовные наслаждения прежде очищения души от страстей, мог привести не просто к духовным ошибкам, но даже к психическим заболеваниям. Об опасности столкновения с духами тьмы при переходе границ видимого и невидимого мира писал позднее отец Павел Флоренский. Эта граница понимается как пространство, в котором интенсифицируются духовная борьба, так что в процессе перехода возникает возможность обмана, оболыщения, когда «призраки» и «тени чувственного мира» могут быть приняты за ангелов и явления мира духовного. «Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не „стражи порогов“, то есть не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники „князя власти воздушной“, прельстители и оболыстители, задерживающие душу у грани миров»⁵⁵.

Брянчанинов писал, что такой род «прелести», в которую впадают практикующие молитву без покаяния, ищущие наслаждения и восторга в своих духовных упражнениях, ведет к ложному представлению о себе, когда приписываются себе несуществующие добродетели и достоинства, что могло вести к сумасшествию и самоубийству. Брянчанинов с иронией рассказывал о некоем афонском монахе, посетившем его в Сергиевой пустыни, который молился «восторженной», «мечтательной» молитвой, носил вериги, почти не спал, мало ел и ощущал в теле такой жар, что не нуждался в теплой одежде. Брянчанинов дал ему совет:

«Смотри, старец! Будешь жить в Петербурге, никак не квартируй в верхнем этаже, квартируй непременно в нижнем». — «Отчего так?» — возразил Афонец. «Оттого, что если вздумается ангелам, внезапно восхитив тебя, перенести из Петербурга на Афон, и они понесут из верхнего этажа да уронят, то убьешься до смерти; если же понесут из нижнего и уронят, то только ушибешься». — «Представь

⁵⁵ Флоренский П. Иконостас, 20–21.

себе, — отвечал Афонец, — сколько уже раз, когда я стоял на молитве, приходила мне живая мысль, что Ангелы восхитят меня и поставят на Афоне»⁵⁶.

История об афонском монахе заканчивается благополучно: вняв совету архимандрита Игнатия, монах перестал использовать свое воображение в молитве и «погружался весь во внимание словам молитвы». Как результат, его видения пропали, он стал больше есть, больше спать и перестал испытывать жар в теле⁵⁷.

Еще один пример: некая сестра Елена, из духовных дочерей оптинских старцев Леонида (Наголкина) и Макария (Иванова), сообщала другим сестрам о своих видениях Богородицы и образов креста над всеми причащающимися сестрами в монастыре. Иеромонах Макарий считал, что она является «прельщенной», и призывал других не доверять ее видениям⁵⁸. Иеромонах Амвросий (Гренков), комментируя переживания одного своего корреспондента, мирянина, писал: «Видения бывшие тебе и представлявшиеся не истинны, как-то: видение воскресшего Господа, видение Божией Матери и прочее подобное. Впредь не верь ни снам, ни видениям. Все это опасно и обольстительно и не увенчивается добрым концом»⁵⁹. Отец Амвросий связывал видения с неправильным «мечтательным» способом молитвы, видимо, описываемым его корреспондентом, и советовал: «Прежний образ молитвы оставь и не дерзай восходить умом на небо и представлять непостижимое Божество во образе. Благоговейно поклоняйся на иконе образу Святой Троицы, но не представляй умом Божество в таком виде...»⁶⁰. В последнем случае визионерский опыт связывается с техникой молитвы, в которой задействовано воображение.

Методика духовной борьбы, зародившаяся в опытном аскетическом богословии монахов и пустынников в IV–VI веках

⁵⁶ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1, 223–224.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 213. Оп. 80. Д. 1. Л. 154.

⁵⁹ Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Ч. 3. 1-е изд. Сергиев Посад, 1908, 141–142.

⁶⁰ Там же.

на христианском Востоке, в западном средневековом богословии была развита в теологический дискурс о «различении духов» (*discretio spirituum*) и стала использоваться инквизиторами в делах, связанных с визионерами и мистиками. И хотя учение о различении духов могло использоваться и в целях легитимации визионерского опыта, все-таки во многих случаях этот богословский дискурс использовался как инструмент духовного контроля. Так, в деле Жанны д'Арк этот дискурс послужил к осуждению визионерки: судьи подвергли сомнению божественный источник ее видений, настаивая, что слышимые ею голоса были демоническими духами. Инквизиторы руководствовались следующими критериями: а) характером инструкций, полученных от духов (согласны ли они с Писанием, каноническим правом и с учением церкви), и б) характером и поведением визионерки⁶¹. «Различение духов» оставалось важным принципом христианского воспитания, хотя и не применялось в качестве репрессивной меры против визионеров, и после католической реформы, особенно среди последователей Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов, знакомого и с трудами восточнохристианского аскетического богословия.

И хотя в православии не было аналога западноевропейскому дискурсу о различении духов, в своей практике и понимании «прелести» многие духовники руководствовались схожими рассуждениями. О настороженном отношении к видениям свидетельствуют русские монашеские патерики XVI века⁶². В XIX веке архимандрит Игнатий (Брянчанинов) и иеромонах Макарий (Иванов) придерживались традиции безобразной молитвы, глав-

⁶¹ Christian W. Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. Princeton, 1981, 191. Вслед за бенедиктинским ученым монахом Пасхалем Боландом, опубликовавшим свой труд в 1959 году, ученые оценили значение *discretio spirituum* в Европе Средних веков и раннего Нового времени: Boland P. The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's „De Probatione Spirituum„ and „De Distinctione Verarum Visionum a Falsis„. Washington, 1959; Voaden R. God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries. Woodbridge, 1999; Andrew W.K. Inventing the Sacred: Imposition, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden, 2005; Yoshikawa N.K. Margery Kemp's Meditations: The Context of Medieval Devotional Literature, Liturgy and Iconography. Cardiff, 2007.

⁶² Как цитируется из Волоколамского патерика в: Алексеев А. [Рец. на кн.] Пигин А.В., 257–261.

ным теоретиком которой был авва Евагрий Понтийский. Используя платоническое учение о тройственном строении души, состоящей из вожделеющей, яростной и рассудительной частей, Евагрий писал, что демонические помыслы (*Λογίσμοι*) воздействуют на вожделеющую и яростную части, возбуждая чувства привязанности и желания, культивируя страсти и уводя человека от его истинной цели — богообщения. Именно поэтому Евагрий и другие аскетические писатели относились с подозрением к визуализации божественной реальности в созерцательной активности, за что Евагрий и был прозван «радикальным духовным иконоборцем»⁶³.

Интересным вопросом, остающимся за пределами данной статьи, остается соотношение традиционного дуалистического аскетического подхода к духовным явлениям и понимания некоторых необычных явлений как результата физиологических процессов. В западном средневековом дискурсе о видениях используются рассуждения Августина Гиппонского о психосоматических причинах некоторых видений⁶⁴. Нам неизвестны ссылки на эти сочинения Августина у православных богословов XIX века. В связи с интересом теологов к научным и медицинским открытиям можно было бы предполагать, что более рациональные объяснения будут доминировать над аскетическим подходом. Тем не менее в эпоху Серебряного века происходит возрождение и включение в академический дискурс аскетического богословия, как это нашло отражение в работах профессора Московской духовной академии И.В. Попова и отца Павла Флоренского⁶⁵.

Таким образом, дело Крайнева служит примером того, как аскетическое богословие использовалось некоторыми церковными иерархами в оценке явлений народного благочестия. Это дело достаточно уникально, и нам пока неизвестны аналоги этого

⁶³ Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. critique de la version syriaque commune et éd. d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. française par A. Guillaumont. PO 28.1. No. 134. Paris, 1958, цит. по *Konstantinovskiy J. Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham, 2009, 28.

⁶⁴ De Genesi ad Litteram цит. по: *Newman B. What Did It Mean to Say „I Saw„*, 7.

⁶⁵ *Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви*. М., 1909; *Флоренский П. Столп и Утверждение Истины. Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах*. М., 1914.

случая, хотя мы знаем, что «экспертиза» признанных Синодом старцев часто была востребована в случаях с монастырскими беспорядками, «ересями» и прочими «нестроениями»⁶⁶. (Использование в церковной практике эпохи модерности «архаичных» дискурсов — понятия «прелести» или различения духов — не должно вызывать удивления: на самом деле этот критерий позволял в лучшей мере рационализировать визионерство и другие сверхъестественные явления, избежав соблазнов скептицизма или позитивизма.)

Более того, следует иметь в виду, что применение дискурса различения духов и прелести в церковной политике было явлением ограниченным, сводясь к «Оптинской школе», которая несмотря на свою значимость (из нее вышли четыре иерея и несколько настоятелей и благочинных достаточно влиятельных в России монастырей) все-таки не преобладала в церковных «верхах»⁶⁷. Митрополит Филарет, безусловно, был тесно связан с этой «школой», активно участвуя в издательской деятельности Оптиной пустыни и опираясь на ту же традицию «духовного трезвения», характерную для оптинцев. С точки зрения церковной политики, проблема «видений» не существовала как отдельная тема, а была связана с другими, более распространенными проявлениями «народного благочестия» — иконопочитанием, почитанием мощей и святых.

Кроме аскетического подхода церковных деятелей к сверхъестественным явлениям существовали и другие, возможно, более доминирующие подходы, как, например, скептицизма и здравого смысла, часто зависящие от образовательного уровня и позиции того или иного церковного деятеля. Публикация житий и жизнеописаний популярных святых сопровождалась взвешенным обсуждением того, насколько описанные «чудеса» соответствуют православному богословию. Православный цензор выступал в роли трезвого критика, не отрицающего чудесное явление, но находящегося в согласии с шотландским философом Дэвидом Юмом, который писал, что «всякое

⁶⁶ Например, во время Валаамского дела в 1838 году или в деле имяславцев в 1913. См.: *Paert I. Spiritual Elders*, 92.

⁶⁷ *Запальский Г.М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах. М., 2009, 142–144.

свидетельство чуда, даже весьма возможного, всегда намного меньше, чем доказательство». Так, в 1854 году архимандрит Иоанн (Соколов) рецензировал жизнеописание Серафима Саровского, составленное иеромонахом Иоасафом (Толстошеевым). Известное предание о явлении Божьей Матери Серафиму описывалось цензором так:

Из этих явлений только одно описывается довольно обстоятельно, но при этом излагаются некоторые слова Богоматери, не совсем понятные и странные: «это лежит нашего рода». О прочих же явлениях Ея говорится без всяких объяснений и доказательств. Так как столь многократного посещения матери Божией не видно в жизни и великих и прославленных Церковью святых, то — с одной стороны, чтобы прежде официальных начальственных исследований о лице Серафима, от этого не возбуждались какие-либо недоумения относительно жизнеописания Серафима, а с другой — чтобы и не отрицать видений Серафима без дальнейших исследований, я полагаю, исключив отдельные сказания о четырех видениях, оставить одно замечание, что старец Серафим по вере был удостоен явления Матери Божией⁶⁸.

Следует заметить, что такой церковный скептицизм, достаточно распространенный среди иерархов, получивших образование в духовных академиях, не отрицает возможности чудесного, но оперирует категориями здравого смысла, очищая и исправляя поток «сказаний», свидетельств и опытов, находящихся на границе между вероятным и абсурдным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обычно считается, что церковь имеет дело с иррациональными явлениями чаще, чем другие институты общества. Таинство евхаристии и обряды, связанные с освящением предметов материального мира, являются в чем-то обыденным явлением церковной жизни. Рассматривая православную церковность как явление более широкое, включающее и «народное», и «официальное»

⁶⁸ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1492. Л. 23.

благочестие, Шевцов пишет об «иерофантном»⁶⁹ характере священного объекта (например, иконы), диктующем почитание и признание сверхъестественного как «реальности»: таково было, по словам исследовательницы, типичное отношение к подобным объектам со стороны иерархов⁷⁰. Даже если они ограничивали или преуменьшали сферу действия объектов, ассоциирующихся с иерофантным чудесным действием иконы, они не отрицали сам факт чудесного⁷¹.

Тем не менее визионерство как явление харизматическое взрывает рутинность ежедневной церковной жизни, свидетельствуя о близости «границы» видимого и невидимого и подвигая общество на какое-то социальное или духовное действие (покаяние, почитание святых). Именно социальное значение видений ведет к столкновению разных дискурсов и позиций. Видение может стать источником противоречивых интерпретаций, а разные структуры власти вовлекаются в разворачивающиеся события.

Дело Ануфрия Крайнева, которое находится в центре нашего рассуждения, служит примером того, как пережитый опыт повышает социальный статус, облачает властью и делает известным простого верующего. Визионер не является слабым и безгласным мирянином, его связь со святым дает ему большую власть. Таким образом, участие церковной власти в этом процессе нельзя рассматривать как подавление спонтанного духовного творчества мирян, ищущих личных контактов со святостью.

Также было бы несправедливо интерпретировать действия власти как рационализацию нуминозного опыта. Личное свидетельство визионера, о котором мы можем судить только через призму официального источника, осмысливается и интерпретируется через призму позднеантичного аскетического учения о «различении духов» и прелести. В данном случае мы имеем дело не столько с официальной политикой синодальной церкви, которая в этот период не противодействовала проявлениям народного

⁶⁹ От слова «иерофант» (термин, часто встречающийся у Мирчи Элиаде), которое образовано из греч. *ἱερός* (*hieros*) — «священный» и *φαίνειν* (*phainein*) — «являть», и которое можно перевести как «манифестация священного».

⁷⁰ *Shevzov V. Russian Orthodoxy*, 208.

⁷¹ *Ibid.*, 74.

благочестия, таким как чудесные явления икон или видения, сколько с особым направлением в восточнохристианском богословии, практиковавшимся в некоторых монашеских общинах допетровской и послепетровской России и только к концу XIX века инкорпорированным в академическое богословие. Близость митрополита Филарета к этому направлению (условно обозначенному как направление «Добротолюбия») способствовало тому, что в случаях проявлений мистицизма и заявлений о чудесах иерарх мог обращаться к авторитету опытных монахов Оптиной пустыни или Троице-Сергиевой лавры. В литературе часто присутствует понимание богословия «Добротолюбия» как мистического и «иррационального». Представленные рассуждения показывают, что одним из важных аспектов «Добротолюбия» было духовное трезвение, то есть внимательное отношение к происхождению духовных явлений, определение их источника или как божественного, или как демонического. В то же время представители церковной иерархии пользовались и другими оценочными категориями для описания проявлений народного благочестия: они применяли скептицизм петровского времени, расценивая некоторые «чудеса» как сознательную манипуляцию или обман (говоря словами той эпохи — «пустосвятство» и «ханжество»), а также использовали здравый смысл.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
<i>Юлия Маннхериц</i>	
Иррациональное в русской истории	6
<i>Сергей Штырков</i>	
Юродивый как религиозный тип: Макс Вебер и рациональность безумия	24
<i>Ирина Пярт</i>	
О видениях во сне и наяву. Визионерство и отношение к нему в Русской православной церкви в 30–60-е годы XIX века	48
<i>Пейдж Херлингер</i>	
«Чудотворные» способности «братца» Иоанна Чурикова с религиозной и светской точек зрения (Санкт-Петербург, 1894–1917)	74
<i>Мария Майофис</i>	
Сумасшествие, слабоумие или социальный невроз? Поэт Александр Квашнин-Самарин	101
<i>Сабина Майер Цур</i>	
Достоевский и концепции иррационального в раннем русском психоанализе	138
<i>Ребекка Митчелл</i>	
В поисках Орфея: музыка и иррационализм в предреволюционной России (1905–1917)	160
<i>Полина Барскова</i>	
Сверхреальное в блокадном тексте: телеология и репрезентация.	193

Екатерина Ходжаева

«Психиатры в сером»: контроль психически нездоровых граждан со стороны службы участковых уполномоченных Министерства внутренних дел 216

Юлия Маннхериц

Послесловие 247

Сведения об авторах 251