

ОБРАЗ ПАЛЕСТИНЫ И РУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Рец. на кн.: Воображая Палестину: Святая Земля и русская идентичность в XIX — начале XX в.: Колл. монография / М. С. Шаповалов, А. Ю. Бокатов, А. А. Валитов, В. А. Герасимова, Э. Р. Григорян, Л. Н. Манцевич, К. А. Мурастова, Д. Л. Шевелёв. — СПб.: Нестор-История, 2021. — 776 с.

THE IMAGE OF PALESTINE AND RUSSIAN IDENTITY

Rev. of: Воображая Палестину: Святая Земля и русская идентичность в XIX — начале XX в.: Колл. монография / М. С. Шаповалов, А. Ю. Бокатов, А. А. Валитов, В. А. Герасимова, Э. Р. Григорян, Л. Н. Манцевич, К. А. Мурастова, Д. Л. Шевелёв. — СПб.: Нестор-История, 2021. — 776 с.

Коллективная монография, изданная в рамках гранта Российского научного фонда, является весьма актуальной и в политико-идеологическом ракурсе, и в научном. Консервативный поворот в общественном сознании, все сильнее проявляющийся в последние годы, запрос на конструирование «национальной идеи» усилили интерес к изучению российской идентичности и ее ядра — русской идентичности. Ее религиозный (православный) компонент признается одним из важнейших. Среди междисциплинарных подходов в социальном и гуманитарном знании актуальным является пространственный поворот — обращение к пространственным аспектам социального действия и идентичности.

Объясняя название, авторы берут за основу формулировку Бенедикта Андерсона, согласно которой «Воображаемое — не “вымышленное”, но существующее в сознании членов большой группы пространство как образ их общности, несмотря на то что у членов такой группы нет личного знакомства и повседневных контактов» (с. 16). «Воображаемая Палестина» существовала и существует не только в сознании паломников и путешественников в Святую Землю, но и имеет визуализацию в феноменах «Новых Иерусалимов», возникших в России начиная с XVII в., и «Русской Палестины», созданной на Святой Земле в XIX в. (с. 16–17).

Оставаясь в историографической традиции рассмотрения феноменов «Нового Иерусалима» и «Русской Палестины», а также русского паломничества в Святую Землю как единого процесса созидания русского сакрального и политического пространства, авторы останавливаются на менее изученных вопросах, а именно: «Что представляет собой для русской традиции русское пространство

в Палестине? Что такое Палестина в обиденном сознании русского православного человека Российской империи, Советского Союза и современной России? Как культурный мост Палестины с Россией преломлялся сквозь ключевые точки бифуркации российской истории (революция 1917 г., мировые войны, распад СССР)? Кто осуществлял культурный трансфер иерусалимского топоса при господстве православия (до 1917 г.), кто был транслятором в тот момент, когда религия не была на повестке дня (советский период) и, наконец, кто сегодня генерирует идею «Русской Палестины»? Принимая русских паломников из самых отдаленных частей России, как Святая Земля оказывала и продолжает оказывать влияние на построение русской идентичности? Существует преемственность русской паломнической традиции или она переизобретается каждый раз заново в иных условиях?» (с. 19).

При анализе паломничества как «коммуникационного моста» между Россией и Святой Землей авторы дают социальную и гендерную характеристику паломников. Представляют интерес реконструируемый ими идеальный образ русского паломника-простолюдина XIX — начала XX в. (с. 64–74) и его противоречие с реалиями образа жизни женщин-паломниц (с. 57–64). Авторы отмечают, что простонародное, прежде всего крестьянское, паломничество в Святую Землю «как нельзя лучше вписывалось в идеологию русской народности и отражало ее» (с. 51), а идеальный образ «духовной армии» паломников-простолюдинов служил примером для представителей высших сословий, вызывал у них желание соучаствовать с ними в паломничестве, что «актуализировало у русской элиты русскую идентичность» (с. 75). В монографии показана разница восприятия Святой Земли представителями русской эмигрантской диаспоры и православного населения СССР. Посещение Святой Земли помогало русским эмигрантам «преодолеть травму утраты физической родины и сулило надежду на возрождение Святой Руси. Для молодого поколения русские монастыри на Святой Земле стали подлинным хранилищем русской национальной культуры» (с. 401). Относительно паломничества советских граждан отмечено, что оно не носило массового характера, проходило в виде организованных групп, программа пребывания которых сочетала официальные мероприятия с возможностью посещения святых мест, причем наибольший эмоциональный отклик находили евангельские места Иерусалима. Русские постройки воспринимались как народное достояние и свидетельство русского влияния на Ближнем Востоке, связь этих построек с Домом Романовых не выделялась. В отличие от эмигрантов, члены делегаций из СССР не испытывали чувства утраты былого величия, хотя ощущали несоответствие официального характера визита и более комфортных условий поездки с паломническими целями. Паломники из СССР видели в святых местах Палестины прежде всего духовные центры православия, которых на родине им не хватало (с. 404–458). В постсоветский период для носителя православной русской идентичности стало важно «обнаруживать устойчивые и длительные связи русского православия с разными “Иерусалимами” — библейским (где ступал ногами Христос), историческим (с раннехристианской историей и историей русского присутствия), современным (где встречаются люди разных конфессий и образуется “перекресток культур”» (с. 600–601).

Авторам удалось описать формирование на Святой Земле комплекса русских построек и организацию быта паломников не просто как процесс решения проблем паломничества, а как конструирование «духовной Родины», «хранилища» одновременно и русской православной традиции, и библейской традиции Святой Земли в условиях принадлежности этой территории Османской империи (с. 250–324). В функционировании русских построек в Палестине усматривается идеологическая символика: «Русский православный крестьянин, идущий ко Гробу Господнему в Иерусалим, был эталонным образцом проявления русскости. А на Русских постройках фактически воплощалась в ее классическом исполнении триада министра С. С. Уварова: “Православие. Самодержавие. Народность”. “Русский город” на Святой Земле, наполненный символикой царской династии Романовых, с памятными местами и сакральными точками, с допетровской русской баней, квасом и чаем, превращался в место, где любой человек с новой силой мог ощутить свою русскую идентичность» (с. 309). Для паломников из постсоветской России «Палестина как центр раннехристианской истории представляет в сознании информантов целостный христианский сакральный ландшафт, в меньшей степени пострадавший от исторических разрывов, чем “русский мир”. Это, в свою очередь, дает возможность приобщаться к подлинному христианскому наследию и конституировать традиционную христианскую идентичность» (с. 672).

Как развитие «коммуникационного моста» между Русью и Палестиной рассмотрено оформление в XVI–XVII вв. концепции «Москва — Третий Рим», визуализация топоса Иерусалима в архитектурном оформлении Москвы и возведении Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря на Истре, «Новых Иерусалимов» на Соловках и Валааме. Авторы присоединяются к изложенному в историографии мнению, что Россия, не имевшая до начала XIX в. «технически и политически широкого открытого доступа к Святым местам Палестины, развивала свой Новый Иерусалим в качестве центра православного мира» (с. 40), а монастырь на Истре «сочетал в русском православном сознании характеристики и святых мест Палестины, и русской святыни одновременно» (с. 41). Интересны наблюдения авторов коллективной монографии о восприятии россиянами в XIX в. Ново-Иерусалимского монастыря на Истре как образа древнего Иерусалима, более идентичного, чем сохранившиеся и функционировавшие в мусульманской среде Османской империи иерусалимские постройки, а также о различных мнениях россиян о целесообразности в этой ситуации паломничества на Святую Землю (с. 42–46).

Авторы последовательно прослеживают новые формы визуализации образа Иерусалима в России XIX в. (комплекс Серафимо-Дивеевского монастыря), появление визуализации образа Гефсимании (Гефсиманский скит близ Троице-Сергиевой лавры и Гефсиманская женская община в г. Зарайске, с. 75–76, 97–99). Как примеры трансфера топоса «Иерусалим» авторы приводят факты таких наименований русских поселений (с. 97). Рассматривается и роль воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря в современной социально-культурной жизни как символа «духовного возрождения России, ее величия как страны-хранительницы православия» (с. 610–615, 672).

Визуализация образа Иерусалима изучается и на региональном — сибирском — материале. В строительстве в XVII в. комплекса Тобольского архиерейского двора (кремля) как «Сибирского Иерусалима» авторы видят и «иконизацию Сибири», расширение православного ландшафта на прежде языческие земли, и вписывание Сибири в общемировой христианский культурно-религиозный контекст, и знаковое проявление особой региональной сибирской идентичности (с. 173–184). Как примеры трансфера топоса «Иерусалим» рассмотрены строительство храмов в честь Входа Господня в Иерусалим и использование этого топоса для именованя сибирских золотых приисков и населенных пунктов с большим количеством еврейского населения (с. 178–184). Относительно современных «сибирских Иерусалимов» дается классификация, основанная на причинах переноса палестинских топосов в местное сакральное пространство (возникшие как результат травматичных переживаний советского прошлого, появившиеся в контексте возрождения дореволюционных сакральных ландшафтов, ставшие продуктом персонального творчества побывавших в Святой Земле храмоздателей) (с. 619, 673–674).

Авторы монографии придают большое значение рассмотрению выбранного круга проблем как в общероссийском, так и в региональном измерении, беря для сравнения два наиболее удаленных друг от друга и позиционируемых как «во многом уникальные» региона — Сибирь и Беларусь. В Сибири они видят «плави́льный котел» разных национальностей и религий, который сформировал идентичность «коренного сибиряка, находящегося вне конфессиональных границ», переживающего периферийность, инаковость от общерусской идентичности, испытывающего потребность в собственных святынях (в силу удаленности от сохранившихся сакральных ландшафтов Центральной России) (с. 20). В Белоруссии авторы видят «землю сопределов» — регион борьбы между католиками и православными, в котором зарождается белорусский национализм (с. 20–21, 185).

Исследовательская оптика идентичности коренного сибиряка применительно к тематике данной книги, на наш взгляд, оказалась не самой эффективной. Сибирского паломника отличало от паломников из других регионов только огромное расстояние, которое ему приходилось преодолевать. Авторы сами приходят к выводу, что «паломнические тексты практически нивелируют региональную специфику» (с. 324). Формы работы сибирских отделов ИППО были такими же, как и в других регионах. «Сибирский Иерусалим» был не единственной региональной визуализацией топоса. Но это не противоречит общему выводу авторов о том, что «трансфер образов Святой Земли, осуществляемый целым набором инструментов местными сибирскими отделами ИППО, успешно реализовывал задачи инкорпорации восточных территорий в состав империи» (с. 184).

Для современного периода специфика сибирской идентичности видится авторами только в ощущении удаленности от «намоленных» пространств исторического центра России и недостатка старорусских сакральных ландшафтов, что и порождает стремление создавать собственные сакральные ландшафты (с. 618) и посещать Святую Землю, связанную с истоками христианства (с. 663). Однако

такие ощущения присущи не только Сибири, но и другим отдаленным от центра страны регионам.

Авторы белорусских глав используют другую исследовательскую оптику: они стремятся выделить «*познание* Святой Земли, то есть накопление фактического материала, дававшего знания, и *представления* о Святой Земле...» (с. 189). Под познанием они понимают научное изучение Святой Земли (палестиноведение) и «экзистенциальный опыт собственного путешествия (“переживания” Святой Земли)» (с. 189–190). В качестве «представлений» они рассматривают понимание термина «Восток», географии Святой Земли и связи Святой Земли и Беларуси в образе св. Ефросиньи Полоцкой, которая умерла в Святой Земле во время своего паломничества (с. 230–233). Разделение материала на познание и представления не позволило четко развести излагаемые информационные блоки. Так, паломнические записки оказались формой передачи и знаний, и представлений, епархиальная печать была и каналом знаний, и транслятором представлений, бытовавших в центральных регионах империи. Вся информация о численности, социальном составе паломников из пяти губерний на белорусских землях оказалась привязана к «представлениям» о Святой Земле.

Авторы приходят к выводу, что и познание Святой Земли, и представления о ней на белорусских землях в конце XIX — начале XX в. были такими же, как в других частях империи (с. 246–248). Современные православные паломники из Белоруссии отождествляют русскость и православность, используют «набор образов и сюжетов, типичный для современного российского патриотического нарратива, который объединяет советское наследие и имперскую историю», а специфику связи Святой Земли Белоруссии видят только в Ефросинии Полоцкой (с. 687–690).

При рассмотрении знаний и представлений белорусов о Святой Земле авторским коллективом учитываются различные конфессиональные группы: если до 1917 г. это только носители православной традиции, то в советский период рассматриваются и греко-католики, и баптисты, а в постсоветский период — православные и католики. Возникает вопрос о причинах такого изменения авторской оптики, ответа на который в книге нет. При использовании в монографии понятийного аппарата «знания и представления» о Святой Земле в главах, посвященных Белоруссии, остается необъяснимым, почему он не применяется при изложении общероссийских и сибирских материалов?

В целом надо признать масштабность исследовательского замысла монографии и успешное решение поставленного круга задач. Концепция двойного трансфера — «Новых Иерусалимов» как трансфера сакрального пространства Святой Земли в реальное географическое пространство России и «Русской Палестины», как трансфера культурного пространства православного русского мира в реалии Ближнего Востока, где оно стало «хранилищем» национальной культурной памяти и одним из источников возрождения православной традиции и формирования новой русской идентичности в постсоветской России, — показала свою научную целесообразность для изучения проблем формирования национальной идентичности. Полезной перспективой дальнейших исследований было бы изучение культурно-семиотических трансферов топосов Святой

Земли (включая и топоним Иерусалима) в географическое пространство различных регионов России, которое, на наш взгляд, уточнило бы характеристики региональных идентичностей, соотношение русской идентичности и региональных, а также способствовало бы изучению российского религиозного ландшафта.

Нечаева Марина Юрьевна,
канд. ист. наук,
ст. науч. сотрудник Центра методологии
и историографии
Института истории и археологии УрО РАН
Россия, г. Екатеринбург
atlasch@narod.ru
<https://orcid.org/0000-0003-3278-7269>

Marina Nechayeva,
Candidate of Sciences in History,
Senior Researcher at the Department
of Methodology and Historiography,
Institute of History and Archaeology,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Ekaterinburg, Russia
atlasch@narod.ru
<https://orcid.org/0000-0003-3278-7269>