

УДК 316.022.4+286

## **РОССИЙСКИЕ НЕОПРОТЕСТАНТСКИЕ ОБЩИНЫ КАК СУБКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАТИВНЫЕ ГРУППЫ**

**В.Ю. Лебедев\*, А.М. Прилуцкий\*\***

\*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь.

\*\*ЧОУ ВО «Российская христианская гуманитарная академия», С.-Петербург

Статья посвящена проблемным вопросам изучения религиозной субкультуры неопротестантов. Анализируются коммуникативные особенности семиотического кода неопротестантской субкультуры, свойственные ей этические и эстетические нормы, отношение к общепринятым в обществе ценностям. Особое внимание уделено литургике, эстетике и языку неопротестантов. Авторы рассматривают феномен неопротестантских «малых групп» как своего рода форму субкультурной тусовки.

**Ключевые слова:** *неопротестанты, субкультура, коммуникативные отношения, харизматики, социолект, малые группы.*

Термином «субкультура» принято обозначать культуру меньшинств и достаточно обособленных социальных групп и общностей, которая в большинстве случаев противостоит культурным паттернам большинства. При повышении интенсивности противостояния, его активизации и появлении агрессии субкультура превращается в контркультуру, при этом момент такого превращения не всегда можно уловить. Субкультура не ограничена дискурсом и семиотикой [16, р. 119]. Если субкультура продуцирует девиантное поведение, то ее принято рассматривать как девиантную субкультуру [14, р. 59], в качестве примера последней можно привести сатанизм [13, р. 277–287]. Однако субкультура это не просто культура меньшинства, определяемая количественно (как раз количественно некоторые субкультуры могут оказаться достаточно многочисленными), это прежде всего особое семиотическое пространство, в котором существуют и взаимодействуют коммуникативные группы «единомышленников» и функционирует свой социолект, пусть даже в неразвитой форме, «иными словами – субкультура должна обладать собственной культурной идентичностью» [15, р. 2]. С наличием собственной семиотики связано и существование субкультурных эстетических представлений – как результата оценки и рефлексии текстов-артефактов искусства (или того, что на роль искусства претендует). Причем коммуникативные группы, образующие религиозную субкультуру, часто строятся по «сектантскому» типу, их отличает:

- ревизия традиционных социальных и культурных ценностей,
- формирование собственной аксиологической иерархии,
- эскапистские тенденции,

- мифологическое мышление, оперирующее бинарными оппозициями [7],
- общая оппозиционность по отношению к религиозной культуре большинства,
- использование собственных семиотических кодов в коммуникативном процессе,
- представления о собственной исключительности, «инаковости».

Различаясь по степени коммуникативной открытости/замкнутости, субкультурные образования в целом тяготеют к противопоставлению своего сообщества культуре окружающего большинства, при этом задействуются механизмы формирования представлений о себе как об элите или же наоборот – как о дискриминируемых социальных маргиналах (порой оба представления существуют одновременно). Несмотря на кажущуюся полярность, эти механизмы направлены на достижение одной цели: они обеспечивают высокую степень сплоченности группы, формируя у участников коммуникации представления (нередко иллюзорные) о их принадлежности к особому миру, при этом социальная маргинальность может тоже восприниматься в контексте элитарности. Элитарность вообще не исключает маргинальности, потому что элитарность может определяться как через самоидентификацию, так и через соответствие набору объективных социологических критериев. Кроме того, пророк, юродивый или отшельник часто являются социальными маргиналами и при этом духовной элитой общества.

Осознание дискриминируемости диктует необходимость объединяться и спланироваться с целью обороны, а также четче и острее осознавать моральное превосходство над предполагаемым «противником». В свете этого понятны апелляции современных религиозных меньшинств к теме сталинских репрессий, носящие порой гипертрофированный характер, впрочем, последние имеют и особую прагматическую заданность: помимо сплочения коммуникантов чувством собственной элитарности: «мы потомки мучеников, а значит мы – элита», они способны оправдать собственную социальную несостоятельность, отсутствие реальных социальных и культурных достижений. «Гонимость» превращается в вексель, предъявленный к вечному погашению. Регулярные молитвенные акции, совершаемые в местах, так или иначе связанных с репрессиями, включение в сборники песнопений так называемого религиозного колымского фольклора, постоянное упоминание о сталинских гонениях в публичных выступлениях и печатных материалах, публикация воспоминаний – всё это превращается в (не всегда работающий) инструмент получения различных социальных предпочтений. Стоит отметить, что «гонимость» можно рассматривать в качестве одного из маркеров принадлежности к субкультуре, поскольку, по наблюдению польской исследовательницы Клавдии Адамович, субкультура связана с та-

кими элементами культуры, которые общество априорно не может адаптировать [12, s. 17], гонения же есть радикальная форма неприятия.

Несмотря на то, что в современном неопротестантизме наблюдается выраженная интерконфессиональная и интеробщинная миграция адептов, неопротестантские общины представляют собой достаточно устойчивые субкультурные коммуникативные группы. Коммуникативные отношения, объединяющие их членов, не ограничены форматом богослужений, но включают в себя различные проявления повседневной межличностной коммуникации, участие во внебогослужебных мероприятиях общины, даже дружеское общение в свободное время («гимны под гитару») бывает ориентировано так или иначе на общину.

Понятно, что субкультура может существовать только в контексте массовой культуры большинства как символический протест против аксиологических установок последней. Согласно точке зрения Н.Дж. Смелзера, субкультурой является «любая система символов, норм и ценностей, которые выделяют группу из большого сообщества» [8, с. 113]. Вне этого выделения субкультура существовать не может. Развивая мысль Смелзера, мы можем предположить, что анализ субкультуры как раз и является изучением особенностей, принятых в субкультурном сообществе:

- *семиотического кода*, т. е. устойчивых, свойственных данной группе особых элементов языка, одежды, телесного кода, семиотических способов маркирования сакрального и обжитого пространства;

- *этических и эстетических норм*;

- *отношения к общепринятым в обществе культурным, религиозным и социальным ценностям.*

Проверим продуктивность этой модели на примере анализа субкультуры современных российских неопротестантских общин, прежде всего харизматиков; в том случае, если анализ трех перечисленных компонентов позволит выявить специфику данного явления, продуктивность такого подхода будет подтверждена.

*Специфика семиотического кода неопротестантской субкультуры.* Первое, что бросается в глаза, это бедность семиосферы неопротестантских групп. Причем эта бедность вовсе не есть результат стесненных обстоятельств существования неопротестантов, а достигается вполне целенаправленными действиями. Облачения священнослужителей (насколько этот термин применим к лидерам неопротестантов – вопрос скорее теологический, поэтому в данной статье мы не будем его касаться) и чаще всего хора отвергаются принципиально как форма «идолопоклонства». По тем же причинам отвергаются сакральные изображения, особенно если последние стилистически напоминают православные иконы. Католические иконографические изображения Спасителя могут применяться (вероятно, по причине того, что представителями неопротестантских обществ, в силу их некомпетентности, такие изображения

не воспринимаются как иконографические), но в условиях, не предполагающих их молитвенного почитания, провоцирующих семиотический конфликт. Так, например, авторы наблюдали помещение репродукций западных икон Спасителя на электронные музыкальные инструменты для их, т. е. синтезаторов, «украшения». Из этого уже ясно, что как иконы они не воспринимаются и не используются. Иногда, правда достаточно редко, употребляется изображение креста. Теологическое обоснование отказа от использования иконографии сводится к утверждению, что у «нас есть живой Иисус».

**Интервьюер<sup>1</sup>:** *У православных в церквях много икон, а у вас – нет совсем. С чем это связано?*

**С.:** 38 лет, несколько лет в харизматической общине, входит в круг доверенных лиц пастора: *У нас есть живой Иисус. Мы верим в Воскресшего Иисуса.*

**Интервьюер:** *А разве православные не верят в Воскресение?*

**О.:** примерно 20 лет, посещает ту же харизматическую общину, что и **С.:** *Православные верят.*

**С.:** – *Нет у них живого Иисуса. Они батюшке верят.*

Другой типичный пример подобной аллегоризации – противопоставление: «у нас живой Бог в сердце, а у них – “мертвый” на картинке».

Таким образом, аллегория «у нас есть живой Иисус» раскрывается через имплицитное противопоставление «настоящего» «живого Иисуса» неопротестантов – «ненастоящему», «неживому» иконографическому изображению православных. Данную аллегория стоит проанализировать более подробно. На большинстве иконографических изображений (за сравнительно редкими исключениями – «снятие с креста», «положение во гроб», «не рыдай мене, мати» и др.) Иисус Христос изображается именно живым. Поэтому утверждение «мертвый на картинке» нельзя понимать буквально: на иконе изображен именно Живой. Остается предположить, что подразумевается не изображение умершего Иисуса Христа, а сам витальный статус иконы; действительно, икона не обладает признаками биологической жизни. Но можно ли икону назвать «мертвой»? Полагаем, что только в переносном смысле, в качестве аксиологической метафоры. Оценивая отдельные иконы как «живые», а иные как «мертвые», верующий тем самым метафорически выражает свой мистический, молитвенный опыт восприятия иконы и молитвы перед ней. Не обладающие таким мистическим опытом неопротестанты в своих оценках ограничиваются именно витальным статусом изображения, поэтому для них все иконы «мертвые». Кстати, «Христос в сердце» – тоже метафора, ведь в органах кровообращения Спаситель не локализуется каким-то особым образом, несмотря на избитость, эта метафора,

---

<sup>1</sup> Записано в СПб. в 2010 г.

распространяясь до аллегии, тоже передает особый молитвенный опыт, свойственный неопротестантам.

Полагаем, что отвержение иконографии не столько мотивировано теологическими аргументами<sup>2</sup>, сколько является результатом методической семиотизации икон как маркера православной традиции, к которой неопротестанты настроены враждебно. Семиотическое пространство неопротестантского дискурса формируется во многом через вторичную семиотизацию элементов дискурса, развивающих «антиправославные» коннотации, а отсутствие икон, само по себе являющееся символом, можно считать одним из наиболее показательных примеров такой вторичной семиотизации. Проблема отношения основателей протестантизма к иконографии современными российскими неопротестантами обычно во внимание не принимается, поэтому унаследованное ими от раннего протестантизма отрицательное отношение к изображениям объясняется уже не аргументами отцов Реформации, а интерпретируется исходя из реалий существования неопротестантской субкультуры в православном культурном окружении, поскольку «религиозная субкультура черпает свои основополагающие идеи или доктрины из традиционной религиозности, доминирующей в том или ином регионе» [6, с. 104–109]. Однако оппозиционность протестантского дискурса поддерживается и рядом аргументов, претендующих на рациональность.

Основные претензии неопротестантов к православной церкви можно сгруппировать следующим образом:

- претензии к образованности духовенства и мирян. Мифический образ «невежественного попа», заимствованный из советской атеистической литературы, в настоящее время стал устойчивым элементом неопротестантского дискурса. Особенно оригинально эти претензии выглядят в свете того, что в России неопротестанты не создали сколько-нибудь эквивалентного аналога системе православного семинарского, академического образования и Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. Кирилла и Мефодия, а образованность неопротестантских лидеров часто не идет дальше библейского начетничества;

- претензии финансового характера, обычно касающиеся оплаты треб и свечей (отсутствие в православии обязательной десятины стыдливо замалчивается). О «баснословных церковных богатствах» рассказываются поучительные истории и т. п.;

---

<sup>2</sup> В этом отношении теология современных «иконоборцев» из числа неопротестантов намного беднее аргументации византийских иконоборцев, едва ли не единственным аргументом современных иконоборцев является игнорирующее контекст перенесение ветхозаветного запрета на изготовление сакральных изображений на христианскую иконографию, интерпретация последней как «идольской».

- претензии к «немонашескому» поведению отдельных иерархов, при этом наиболее одиозные, курьезные ситуации объявляются типичными;

- претензии квазидуховного и квзитеологического характера, а именно утверждение, что православие «мертвая религия», противостоящая «живой вере» неопротестантов, и заявление, что православие основано на «человеческих выдумках», а не на Библии (отвержение авторитета апостольского Предания);

- претензии этического характера: православие не делает человека «лучше» (подразумевается отсутствие фанатической борьбы за здоровый образ жизни).

Сформировав, таким образом, негативный образ православия, неопротестанты по принципу метонимической семиотизации развивают негативные коннотации символических маркеров православной традиции, рассматривая последние как метонимический заместитель предмета своей нелюбви. Другим подобным маркером, без сомнения, являются облачения священнослужителей.

Символизм одежды, уже заданный отказом от богослужебных облачений, направлен на создание образа успешного человека, скорее коммерсанта, нежели духовного лидера. Отсюда в 1990-х гг. была мода среди харизматических пасторов на аляповатые цветные пиджаки и яркие галстуки, одновременно модные среди тогдашних коммерсантов (это дополнительно коррелирует и с теологией успеха, как правило, культивируемой этой разновидностью неопротестантов, что будет подробно рассмотрено далее). Сейчас мода на подобную экстравагантность прошла, но общий секулярный код костюма бизнесмена остался неизменным. Правда, он получил дополнение более демократичным кодом, элементами которого являются джинсы и куртка (иногда – свитер). Полагаем, что причин этому несколько. Во-первых, дорогой костюм бизнесмена, не используемый в повседневности, а надеваемый преимущественно на время «собраний», тоже начинает восприниматься общинниками как своего рода облачение, идолопоклонство. Респондент А., 34 года, харизматик, член харизматической общины 7 лет, проводя для авторов статьи экскурсию по принадлежащему общине помещению, указал на костюм пастора, висящий на открытой вешалке (из чего следует, что он не используется повседневно), явно иронизируя: «*Вот его “мантия”*». Член другой харизматической общины Н., 28 лет, 2 года в общине: «*А мы вообще в джинсах и в свитере [проводим службу] как Иисус*». Отметим, что говорящий не воспринимает комичности сказанного.

Враждебное отношение к элементам одежды, семиотизирующим респектабельность, распространено среди старших поколений неопротестантов. Респондент Г. 82 года: «*Христос галстука не носил*» (подразумевалось: «И мы не должны носить»). Не исключено, что сам процесс более длительного по времени одевания (завязывание того же галстука,

выбор его в соответствии с цветовой гаммой других частей одежды, периодический контроль его положения на воротнике) напоминает длительное и аккуратное облачение православного и католического духовенства, хотя мало кто из членов неопротестантских общин за таким процессом наблюдал, знания обычно исчерпываются только составом священнического богослужебного облачения.

Другая причина демонизации галстука состоит в том, что для старших поколений неопротестантов галстук ассоциируется с официальным костюмом советского и (или) партийного чиновника, персонажа в их восприятии сугубо отрицательного: таким образом, происходит формирование аксиологической метонимии. Кроме того, подобная метонимия может иметь место и при сопоставлении светского галстука с галстуком пасторским. Как пример горячей ненависти к пасторским галстукам можно привести паранойяльные инвективы Ч. Сперджена, склонного приписать бефхену изрядную часть церковных проблем.

Следует отметить, что наиболее настороженно к символическому коду преуспевающего бизнесмена (в силу отмеченных причин) относятся неопротестантские общины, непрерывно существующие в России с доперестроечного времени. Для них подобный стиль порождает противоречивые, но при этом выражены эмотивные ассоциации:

- с советскими служащими, боровшимися с религиозностью;
- представителями буржуазного мира, который изображался в советской пропаганде как идейный враг;
- криминализированным бизнесом 90-х гг.

Своеобразные аскетические установки (на финансовую скудость и бытовую неустроенность), столь присущие баптистам<sup>3</sup> и схожим общинам советского периода, заслуживают отдельного рассмотрения. Отметим лишь, что дело тут не только и, наверное, даже не столько в скрупулезной реализации евангельских призывов к нестяжанию, сколько в том, что членство в таких общинах ставило под вопрос карьерный рост и соответствующие доходы. Кроме того, отсутствие определенной «культуры достатка» органично вписывается в картину общего низкого культурного уровня большинства представителей указанных общин (возможно, лишь за исключением высшего руководства); это тот случай, когда человек, даже имея достаточные средства, не хочет и не может элегантно и презентабельно обставить квартиру. Так, например, В., не работающая жена лютеранского пастора, с гордостью заявляла о том, что не располагает финансовыми возможностями купить для семьи сахара, хотя в этом была виновата исключительно сама. Порой сам факт высокого заработка мог вызвать подозрения (если только он не был свя-

---

<sup>3</sup> Поскольку традиционные баптисты и лютеране не являются неопротестантами, в данной статье ссылки на их практику приводятся для сравнения и сопоставления.

зан с интенсивной физической работой). Однако вопрос об отношении к выбору профессии в неопротестантской среде также требует отдельного рассмотрения. Вместе с тем авторам приходилось наблюдать, как попытки приобрести для домашнего хозяйства более дорогой или более качественный товар (и даже сами мысли о такой возможности) обличались как признаки «мирского человека». С этим связано и негласное культивирование ношения старой, поношенной одежды, отказ от ремонта квартир, невинных элементов уюта вроде популярных в то время ковров. В результате создавался образ не столько пуританской строгости, сколько убожества и замшелости.

Неопротестантские общины, возникшие во время и после перестройки свободны от этих ассоциаций, для них западный образ жизни во многом был и остается притягательным, а соответственно иначе воспринимается и соответствующая ему семиосфера.

Впрочем, за последние 15 лет наблюдаются и реверсивные формы использования семиотического кода, изначально российским неопротестантам несвойственного, используемого для создания «*более церковной атмосферы*» (цитата дословна, принадлежит пастору харизматической общины). Чаще всего речь идет лишь о священнических рубашках с колораткой, которые, строго говоря, являются не облачением, а сословной одеждой и для богослужения как такового не предназначены. Полагаем, что данное явление обусловлено несколькими причинами:

- влиянием кинематографа: священник в черной клерикальной рубашке с колораткой – частый герой художественных фильмов (о традиционной, «доватиканской» форме одежды католического священника все респонденты знают более приблизительно);

- подражанием столичным лидерам пятидесятников, усвоившим данный семиотический код;

- использованием приема семиотической и герменевтической мимикрии [4] для иллюкативного утверждения собственного статуса (обычно для доказательства того, что данная группа не является «сектой»);

- достижением перлокутивного эффекта создания идеологических коннотаций в рамках существующего семиотического континуума: не случайно категорически не используется ряса и подрясник православного священника. Таким образом, достигается эффект формирования коннотативных (ассоциативных) признаков традиционного священнослужителя – представителя западной религиозной культуры.

Учитывая положения современной герменевтики, утверждающей «укорененность проекций веры в поле языка» [2, с. 49], мы должны обратить внимание на специфику неопротестантского социолекта, хотя последний еще находится в стадии формирования. В нем нетрудно выделить отдельные лексические маркеры принадлежности именно к неопротестантской субкультуре. Таковыми являются следующие лексемы:

*помазанный, помазание* – наличие особых даров, например «помазанный пастор»; другое значение – очень хороший (о человеке);

*прославление* – общее обозначение неопростантского богослужения;

*собрание* – сбор неопростантской общины;

*чудесный* – эпитет, прилагаемый ко всем мероприятиям общины – «чудесное служение», «чудесное слово», «чудесное свидетельство», «чудесное помещение для нашей общины» и т. п.;

*крещение духом* – глоссолалии, спонтанное неконтролируемое произнесение речеподражательных звуков в состоянии измененного сознания;

*благословение* – зарплата, гонорар, все, что человек получает (может получить) в качестве вознаграждения за труд;

*«во имя Иисуса!»* – ритуализированная форма подкрепления какого-либо требования;

*«аминь, брат!», «аминь, сестра!»* – свидетельство поддержки, согласия;

*«Иисус любит тебя!»* – ритуализированная рамочная конструкция, значение которой зависит от контекста (по сообщению информанта, супруги-харизматики завели попугая, выучив его выкрикивать именно эту фразу);

*Бог мне открыл* – мне стало известно;

*Бог мне сказал* – я прочитал в Библии; я пришел к выводу;

*духовный* – разделяющий взгляды неопростантов и соблюдающий соответствующие запреты – «духовный человек не будет пить пиво»;

*Сатана вам посмеется* – ничего у вас не получится.

В свое время митрополит Антоний Храповицкий писал: «...скверная привычка говорить Христос вместо Иисус Христос или Христос Спаситель, по одному этому признаку можно понять человека нерелигиозного» [1, с. 360]. Одним из элементов семиотического кода неопростантов является фамильярная манера молитвенных инвокаций (равно как и упоминание имени Бога в разговоре) в форме «Христос» и (или) «Иисус». Кстати отметим, что неопростанты, возможно, согласились бы с оценкой митрополита Антония, для которого фамильярная манера упоминать имя Бога есть признак нерелигиозности. В неопростантском дискурсе, как уже было отмечено, лексема «религия» имеет негативное значение – это «придуманные людьми традиции», «язычество». Не случайно брошюра Э. Шнепеля «Иисус Христос – конец религии», представляющая своего рода «Барта для бедных», не только была популярна в неопростантской среде 1990-х гг., но и оказалась санкцией для некоторых неопростантских проповедников утверждать, что подлинное христианство принципиально религией не является. Непростантское мышление, оперирующее мифологическими бинарными оппозициями, противопоставляет «религию» и «веру»: верующий человек

(«духовный», «возрожденный», «рожденный свыше») в их понимании не может быть религиозным. Причем в число неверующих часто зачисляются все, не разделяющие взглядов данной общины, позволяющие себе критические замечания, перешедшие в иные конфессии (прежде всего – православие и католицизм). Респондент Н., 25 лет, член харизматической общины, о крупном православном миссионере, известном в т. ч. полемикой с протестантами, сказал *«он вообще неверующий»*.

Система этических и эстетических норм в неопротестантизме строится на ряде запретов и подражаниях. Эстетические нормы, формирующиеся в рамках неопротестантской субкультуры, противоречивы по причине того, что, с одной стороны, они ориентированы на «эстетику благополучного среднего класса», а с другой – базируются на неопротестантской библейской герменевтике, ориентированной на литеральное понимание Синодального перевода. Идеал экономического и социального благополучия, квазитеологическим выражением которого стала «теология успеха», восходящая к упрощенной теологии двойного предопределения Кальвина, ориентирует неопротестантов на эстетические установки общества потребления, включая его симулякры: «модное», «солидное», «гламурное» и т. д. [5, с. 402–417]. Отсюда, кстати, уже отмеченные выше цветные пиджаки и яркие галстуки неопротестантских проповедников 1990-х, и имитация акцента, свойственного иностранцам. Выступления девушек в миниюбках во время так называемого «музыкального прославления», иногда – весьма откровенные, выполненные практически в стилистике эстрады, вполне укладываются в эту эстетическую парадигму.

С другой стороны, этические (и эстетические) установки, восходящие к пусть и упрощенной, но тем не менее библейской герменевтике, должны ориентировать адептов неопротестантизма к иным идеалам: простоте<sup>4</sup>, аскетике, бедности, смирению и т. д. И этот конфликт норм и установок действительно имеет место. Интересно, что баптисты, традиционные пятидесятники и многие евангелики в большинстве своем ориентируются именно на библейскую модель, а харизматические общины развивают идеологемы «теологии успеха». Поскольку просто проигнорировать конфликт «теологии успеха» и «библейской теологии» эти представители неопротестантской субкультуры не могут, они вынуждены использовать особые герменевтические механизмы, направленные на согласование этих парадигм. Такими механизмами являются:

---

<sup>4</sup> Следует отметить, что «простота» в неопротестантизме трактуется исключительно как простота интеллектуальная, и именно она повсеместно приветствуется как добродетель. Эта же тенденция наблюдается и в современном российском лютеранстве. Н., студент начального курса лютеранского теологического института: *«Почему в нашей церкви евангельские “блаженны нищие духом” понимаются как “дураки”?»*

- избирательность. Акцент делается на тех стихах Писания, которые могут (при игнорировании контекста) рассматриваться как «не противоречащие теологии успеха», ведь «существует очень мало идей, в поддержку которых нельзя было бы подыскать соответствующего библейского текста» [9, с. 21];

- еерменевтическая редукция, т. е. интерпретация текстов, ограничивающая их прагматику. Библейские аскетические нормы трактуются как заповеданные для «несовершенных», тогда как для «совершенных», то есть самих харизматиков, подобные запреты неактуальны.

Подвергнув ревизии реальные библейские запреты и ограничения, неопротестанты разработали собственную систему запретов, не имеющих непосредственного основания в Библии, но тем не менее объявленные «библейскими».

Поскольку неопротестаты из числа харизматиков верят в то, что пророческое служение продолжается в современной церкви, требования и запреты, объявляемые харизматическими лидерами (со ссылкой на полученное откровение – «Бог мне открыл»), обретают каноническую нормативность. Приведем пример из проповеди пастора харизматической общины: *«Бог мне открыл, что мы не должны больше проводить наши собрания в этом зале»*, после чего община стала арендовать другое помещение, принадлежащее родственникам жены пастора. В крайних случаях это может быть запрет обращаться за помощью к квалифицированным врачам, полагаясь исключительно на силу веры, исцеляющей все болезни и даже способной, по мнению харизматиков, регенерировать утраченные части тела (например, ампутированные зубы).

Отношения неопротестантов к общепринятым в обществе культурным, религиозным и социальным ценностям существенно разнятся в различных общинах и деноминациях. Причем спектр отношений исключительно широк – от тотального отвержения культурных институтов, не имеющих выраженной библейской санкции, до более терпимого отношения. Отвержение ценности культуры обычно мотивируется ее «недуховным» характером, причем это нередко относится и к произведениям церковного искусства – последнее интерпретируется как «мертвая религия», созданная «религиозниками» (последний термин, вероятно, заимствован из советской атеистической литературы). Уже цитированный нами респондент С. о грегорианском пении: *«это мертвая музыка, религия, религия, а нет веры... это поют неверующие»*, причем вопрос об основаниях для такого вывода о духовном состоянии людей, сделанного исключительно по прослушиванию записи хорового исполнения (пели доминиканцы), привел респондента в недоумение. При этом ценность социальных и образовательных институтов обычно под сомнение не ставится, обучение в вузах, участие в социальных программах, и т. п. в большинстве случаев не рассматривается как недозво-

ленное. Отношение к воинской обязанности и смертной казни преступников варьируется в широких пределах.

К сфере запрещенного обычно относится алкоголь и практически повсеместно – употребление табака. Комично то, что найти однозначный запрет на употребление первого и особенно второго в Библии проблематично, начинает действовать сила авторитета и прямые запреты, которые при необходимости подкрепляются доносительством (кого-то видели с бутылкой пива, кого-то – с сигаретой). В ряде неопротестантских общин в силу запрета на употребление алкоголя установилась практика использования для неопротестантского аналога евхаристии виноградного сока. При этом многочисленные места Писания, утверждающие допустимость умеренного употребления вина, или обходятся молчанием, или же объясняются ложными утверждениями о том, что в «оригинале стоит виноградный сок». Перед нами не теологическая и не аскетическая деталь, а субкультурная традиция, которую сохраняют именно как маркер данной субкультуры. Информант Я., 26 лет, проповедник, говорил об устарелости данного запрета, о том, что умеренное употребление алкоголя вполне допустимо, но от своей немногочисленной паствы соответствующие факты скрывал, боясь якобы быть непонятым. Указания на то, что в своде квазидогматических установлений запрещение употребления алкоголя ставится в один ряд с верой в Троицу, он просто обходил молчанием, впрочем, очень красноречивым.

Характерен и ритуал приветствия в виде поцелуя (часто троекратного). При этом нередко целование осуществляется в губы, с реальным физическим контактом. Приходилось видеть, как целуются люди с воспалительными, гнойничковыми высыпаниями на лице. Отказ от такой процедуры из соображений брезгливости может легко вызвать самые суровые обвинения и подозрения («невозрожденный»). Респондент В., 58 лет, утверждал, что поцелуй не в губы, а в щеку не является подлинным евангельским приветствием и свидетельствует о либерализме. Интересно, что в дискурс о либерализме привлекаются и такого рода детали, что, впрочем, закономерно при отсутствии систематического богословия.

Богослужебные особенности харизматиков позволяют говорить, что перед нами крайне вульгаризированный богослужебный паттерн баптистско-пятидесятнического типа, щедро «разбавленный» элементами уличных молодежных субкультур – т. е. перед нами процесс трансляции и успешного абсорбирования заведомо субкультурных элементов, что делает ответ о квалификации культуры харизматиков как субкультуры однозначно положительным и вполне валидным. Можно упомянуть рецепцию уличного жаргона, специфического стиля поведения, одежды, создающей семиотические отсылки к субкультурам эмо, рокеров, байкеров, гопников, наркоманов, а также использования соответствующей музыки в соединении со специфическими текстами. Отметим, кроме того, насыщенность харизматического дискурса элементами мо-

лодежного сленга, неологизмами и варваризмами, например известное размещенное в интернете заявление харизматика А. Ледяева: *«Какое же это благословение, когда ты не просто читаешь Библию, но когда Она разговаривает с тобой. Живой интерактив. Друзья, ловите этот шанс!»*; засвидетельствованная авторами харизматическая проповедь, которая постоянно сопровождалась восклицаниями проповедника *«Слава Иисусу, круто!»* или информация на страничке молодежного служения одной неопротестантской общины: *«А еще “Дрим Тим” любит и умеет по-настоящему круто отдыхать!»*

Отсюда неудивительна живучесть харизматизма (мы не рассматриваем здесь вопрос о финансировании из-за океана): собрания харизматиков для многих заменяют привычные субкультурные тусовки. Кроме того, следует отметить, что неопротестантский феномен «малых групп», «домашних собраний» и т. д., получивший распространение и в некоторых конфессиях, претендующих на традиционность, – неформальные собрания, на которых можно, по мнению лютеранского епископа А.М. Кугаппи, «по-домашнему и открыто обсуждать насущные вопросы веры, и через это есть возможность всегда пригласить соседа, родственника или друга, не очень воцерковленного, который посидит, послушает и задаст свои какие-то вопросы» [10], – является с коммуникативной точки зрения разновидностью субкультурной тусовки. Очень часто посещение малых групп формирует у их участников пренебрежительно-снисходительное отношение к литургической жизни, церковным таинствам, а лидеры подобных «религиозных тусовок» начинают претендовать на особый авторитет в общине, заявляя себя в качестве реальных, но неформальных и, следовательно, не несущих никакой ответственности лидеров. Соответственно выход из подобной тусовки часто означает для адепта уход из конфессии.

Причины появления субкультур, их активизации, спада активности и исчезновения многообразны, а сами эти процессы часто имеют флуктуационный характер. Однако распространение в отечественном культурном пространстве субкультур харизматического типа можно рассматривать как заместительный процесс, когда поиски религии и стремление заполнить религиозный вакуум сочетались с отсутствием не только религиозной культуры, но и простых знаний о ней (ср.: [3; 11]).

### **Список литературы**

1. Антоний Храповицкий. О книге И.Ильина «О сопротивлении злу силой» // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: Айрис-Пресс, 2005. 576 с.
2. Губман Б.Л. Разум и вера: перспектива постметафизического мышления // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2010. № 3. С. 40–50.

3. Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. 279 с.
4. Лебедев В.Ю. Семиотические регистры и текстовый иконизм (на примере анализа одного текста) // Полигнозис. 2004. № 2(26). С.122–135.
5. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Эстетика: учебник для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям и специальностям. М.: Изд-во «Юрайт», 2012. 424 с.
6. Почепцов С.С. Религиозные субкультуры: проблема взаимосвязи с субкультурными религиями // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: «Философия. Социология. Право». 2011. № 8. С. 104–109.
7. Прилуцкий А.М. Структура религиозного дискурса: от мифологии к теологии // Вестник Нижегород. Ун-та им. Н.И.Лобачевского. Сер. «Социальные науки». 2007. № 2(7). С. 163–169.
8. Смелзер Н.Дж. Социология // Социологические исследования. 1990. № 12. С. 79–91.
9. Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М.: ИВИ РАН, 1998. 489 с.
10. Шкурлятьева Д. Июньский номер журнала «Церковь Ин-грии». [Электронный ресурс]. URL: [http://elci.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2343&Itemid=1](http://elci.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2343&Itemid=1)
11. Эпштейн М. Бедная религия, минимальная религия / Проективный философский словарь: новые термины и понятия. СПб.: Алетейя, 2003. С. 11.
12. Adamowicz K. Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej // Estetyka i Krytyka. 2013. 2 (29). S. 15–25.
13. Czajkowska Jadwiga. Ugrupowania „Satan” (socjologiczna analiza kontrkultury i jej niektóre uwarunkowania) // Małe struktury społeczne. Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, 1998. S. 277–287.
14. Gourley Michelle. A subcultural study of recreational ecstasy use // Journal of Sociology. 2004. V. 40(1). P. 59–73.
15. Nwalozie Chijioke J. Rethinking Subculture and Subcultural Theory in the Study of Youth Crime – A Theoretical Discourse // Journal of Theoretical and Philosophical Criminology. 2015. V. 7(1). P. 1–16.
16. Williams J. P. Subcultural Theory: Traditions and Concepts. Cambridge: Polity Press, 2011. 215 p.

## RUSSIAN NEO-PROTESTANT CONGREGATIONS AS SUBCULTURAL GROUPS OF COMMUNICATION

V.Yu. Lebedev\*, A.M. Prilutskii\*\*

\*Tver State University, Tver

\*\*Russian Christian Humanitarian Academy, Saint-Petersburg

The article examines problematic issues of religious subculture of Russian neo-Protestant denominations. Specific properties of the semiotic code regulating communication within neo-Protestant congregations subculture, their main accepted aesthetic and ethical norms, as well as the prevailing mode of perception of society's traditional culture are analyzed. Particular attention is paid to issues of liturgy, aesthetics, and language of neo-Protestants. The authors consider the phenomenon of small groups as a kind of subculture party – “tusovka”.

**Keywords:** *neo-Protestant, subculture, communicative relationship, charismatics, sociolect, small groups.*

*Об авторах:*

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедры философии и религиоведения ЧОУ ВО Российская христианская гуманитарная академия, С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

*Authors information:*

LEBEDEV Vladimir Yurievich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Sociology, Tver State University, Tver. E-mail: Semion.religare@yandex.ru

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – Ph.D., Chair of the Dept. of Philosophy and religious studies, Russian Christian Humanitarian Academy, Saint-Petersburg. E-mail: Alpril@mail.ru