© 2026 Леонард Стивен Пакс
Москва, Россия

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КАК ДИАЛЕКТИКА МЕЖДУ ЯЗЫКОМ И СУБЪЕКТИВНОСТЬЮ

Аннотация. Автоэтнография пытается ответить на вопрос, что именно в Православии помогает верующему, стремящемуся к трансцендентальному, построить «правильную» внутреннюю жизнь. В православном контексте показано, как трансцендентальное может восприниматься как звуковая космология, а Литургия – как олицетворение чувств. Пение на полупонятном литургическом языке, который порой может казаться скорее знаками, чем словами, наделено изначально трансцендентальной привлекательностью. Православие – это чувственное восприятие, и смешение чувств способствует семиотической двусмысленности. Одно из моих утверждений в этой статье, которая объединяет антропологию чувств с антропологией религии, заключается в том, что трансцендентальная привлекательность пения может быть объяснена этой двусмысленностью и пограничностью. Православный эстетический опыт, объединяющий многогранную красоту с богословием, выводит верующего за пределы реальности. Эта автоэтнография призвана показать, как для обращенных в Православие Бог может предстать доступным через чувства. Трансцендентность не достигается посредством догматических предписаний или доктрин. Это субъективное явление, не поддающееся эмпирическому восприятию. Как и православный подход к Божественному, его не всегда можно рационализировать или легко сформулировать.

Ключевые слова: Православие, чувства, трансцендентальное, религия, Россия.

Ссылка при цитировании: Леонард Стивен Пакс. Православие как чувственное восприятие: трансцендентальное как диалектика между языком и субъективностью // Традиции и современность. 2026. № 46. С. 51–61

Леонард Стивен Пакс (**Leonard Stephen Pax**) – доктор философии (Оксфорд), Московский государственный лингвистический университет, эл. почта: steph.p.leonard@gmail.com

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 46. С. 51–61
ISSN 2687-1122; **ISSN 2687-119X** || http://naukapravoslavie.ru
УДК – 2-43; ББК – 86.372.24-605.5; https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-46/51-61

Предыстория

Я познакомился с отцом Алексеем в августе 2023 г. Мы сидели на скамейке в саду церкви Святого Антипы в центре Москвы, в двух шагах от Кремля. Мой этнографический интерес к православию начался несколько лет назад, но это была встреча другого рода. Одна подруга познакомила меня с отцом Алексеем, потому что я вскользь упомянул ей, что подумываю о том, чтобы стать православным христианином. «О, ты обязательно должен познакомиться с отцом Алексеем», – взволнованно сказала она. Первым вопросом отца Алексея был: «Сколько тебе лет?», – возможно, он хотел понять, что может побудить человека искать Бога на этом этапе жизни. Затем последовал вопрос: «Почему ты хочешь стать православным?» (я был крещен в англиканской церкви, но по-настоящему заинтересовался религией только после того, как узнал о православии). Вопрос отца Алексея был очевидным, но у меня не было четкого ответа, поскольку я еще не до конца осознал, что могу действительно обратиться в православие. Мои размышления на эту тему были довольно неопределенными и спекулятивными. «Я ищу трансцендентальное и думаю, что смогу найти его здесь», – ответил я, не слишком задумываясь над вопросом. Оглядываясь назад, понимаю, что мой ответ мог показаться несколько высокомерным, но он был абсолютно честным. Как антрополог, я несколько лет работал с православными христианами и был очень увлечен синестетической привлекательностью православной Литургии. Я верил, что трансцендентальное может духовно показать мне другой уровень, нечто, возможно, выходящее за рамки материального, определяемого ограничениями субъектно-объектного мира. Мой интерес к православию стал чем-то большим, чем просто этнографический.

Отправной точкой может быть моя собственная субъективность, но, изучая то, как я воспринимаю Православие (и в частности Божественную Литургию), я смог лучше понять, как его воспринимают другие (*Cohen* 1992). Здесь я хочу исследовать понятие трансцендентального через призму внутреннего мира, и частью этого является сложная диалектика между языком и субъективностью. Например, как верующие относятся к литургическому языку, который лишь частично понятен? В этой статье я не представляю четких тенденций или общей картины, а исследую эту диалектику и объединяю интересы антропологии чувств (см.: *Geurts* 2003; *Howes* 2005; *Seremetakis* 1996; *Stoller* 1989) с антропологией религии. Здесь речь идет не о когнитивных и лингвистических моделях, которые помогают верующим идентифицировать присутствие Бога (*Luhrmann, Nusbaum, Thisted* 2010: 68). Цель состоит в том, чтобы попытаться ответить в контексте самопонимания ритуалов на вопрос, что может быть триггером трансцендентных переживаний в контексте православного христианства. Иными словами, как они могут происходить и что может способствовать их возникновению. Мои выводы основаны не только на моем собственном опыте, но и на опыте небольшой группы обращенных в православие, с которыми я работал.

Православие несколько обделено вниманием в бурно развивающейся области антропологии религии (*Assad* 1993; *Durkheim* 1995; *James* 2011; *Lienhardt* 1961; *Bielo* 2009). Существует очень значительная литература по харизматическому пятидесятничеству, но на другом конце спектра православию уделяется гораздо меньше исследовательского этнографического внимания (*Luehrmann* 2018: 163–184; *Kormina* 2018: 163–190; *Engelhardt* 2015). Я не сомневаюсь, что это изменится. Православие сейчас быстро распространяется по всему миру, и для многих новообращенных Россия выгодно отличается от десакрализованного Запада.

С марта 2024 г., когда я миропомазался в Русской Православной Церкви, я стал православным христианином в поисках трансцендентного – именно так я осмысливаю этот новый опыт человеческого существования. Моя академическая дисциплина, антропология, как правило, светская, и некоторые ее западные специалисты довольно враждебно относятся к религии. Социальные антропологи склонны использовать «методологический атеизм» (*Berger* 1967: 106). Религиозные убеждения или духовная вовлеченность могут обогатить ваше антропологическое мышление (*Willerslev and Suhr* 2018: 65–78; *Larsen* 2014; *Howell* 2007; *Corduan* 2013; *Luhrmann* 2016; *Cannell* 2005: 335–356). Действительно, антропологические выводы, пожалуй, легче даются верующим людям. Мне всегда казалось странным, что так много западных антропологов с таким энтузиазмом относятся к космологическим представлениям коренных народов и даже считают их аксиомой своей дисциплины, но при этом без колебаний полностью отвергают верования, лежащие в основе их собственной культуры, а именно христианство. Знание о жизни коренится в божественности.

При переходе к рефлексивной антропологии вера не ослепляет рациональное мышление, а наоборот, делает объект исследования субъектом. Наблюдение с участием становится бытием участника. Вместо того чтобы смотреть со стороны и издалека на какую-то этнографическую диковинку, этнограф начинает фактически находиться внутри, и это может только обогатить любые антропологические выводы (*Leonard* 2014: 22–29; *Jackson*

2013: 3–30). Неудивительно, что опыт полевых исследований становится богаче: собеседники более склонны делиться с вами информацией, если знают, что вы тоже верующий. Никто не хочет, чтобы его религиозные практики «изучались» человеком, который является атеистом и враждебно настроен к организованной религии. Конечно, я не стал православным христианином ради облегчения полевых исследований, но тем не менее, в отличие от большинства антропологов, я получил пользу от полевых исследований как со стороны, так и изнутри (по крайней мере, в контексте антропологии религии). Вы по-прежнему живете этнографически, но это больше похоже на сократовский образ жизни, чем на наблюдение. В этом контексте антрополог использует рефлексивность для передачи эмпирического понимания пережитых событий и опыта, и тем самым принимает новый подход к этнографии.

В России я первоначально работал с людьми, которые, казалось бы, отличались от меня в плане религиозной практики (и, возможно, убеждений). Вместо того чтобы изучать религиозные практики других, я стал изучать, как мои собственные убеждения начали сливаться с их убеждениями. Я погрузился в чуждый мне социальный мир; со временем привлекательность этого мира стала настолько велика, что он стал моим собственным. Миропомазание было интимным процессом, который приводил к некоему внутреннему состоянию благочестия. Впоследствии это внутреннее состояние благочестия проявлялось во внешнем, телесном поведении. То, что было чуждым, стало чем-то воплощенным.

Как исследователя, меня привлекает духовность тем, что ее невозможно полностью понять. Однако я полагаю, что любое понимание трансцендентного и духовности должно начинаться с чувств – когда наши тела и умы реагируют на чувственные стимулы (акустические или иные), мы создаем смысл. Духовность пребывает (или не пребывает) в человеке – чувственные стимулы являются средством пробуждения этой духовности и позволяют ей расцвести, но, если воли еще нет, воздействие стимулов будет поверхностным. Я, например, развивал духовное через чувства, но, соглашаясь с Luhrmann, Nusbaum и Thisted (2010: 66), не хочу утверждать, что Бог доступен только через чувства. Только сейчас я понимаю, что пришел к православию в значительной степени через чувства, и осознаю, что стимуляция чувств может помочь в постижении священного.

Мои собратья-новообращенные пришли к Богу через собственное самосознание. Их подход к Богу можно назвать феноменологическим, поскольку они говорили о своем опыте с точки зрения своего интенционального сознания. Иными словами, нас интересует реальный, непосредственный перцептивный опыт верующих, переживающих такие явления, как Божественная литургия. Задача этнографа – обнаружить их (и, собственно, мой) чувственный опыт до размышления. Духовные переживания открыты для феноменологического наблюдения, и знание об этих переживаниях мы получаем через себя и через то, как мы интерпретируем знаки или интерсубъективные смысловые отношения. Каждый акт поклонения является выражением какого-либо опыта, и связь между опытом и целостностью космоса опосредована знаками (*Gell* 1974: 21). В этом отношении нам напоминают, что Православие часто описывается как «религия знака, а не слова» (*Kaiser* 2011: 125).

Следует подчеркнуть, что я – социальный антрополог, получивший образование в рамках целостной западной традиции антропологии. Я не представляю православную точку зрения на проблему литургического восприятия. Вместо этого – автоэтнография обращения в православие с позиции этнографа, начавшего свой путь как участник-наблюдатель в рамках православия. Впоследствии я стал православным и, таким образом, стал скорее участником, чем наблюдателем.

Пение и трансцендентальное

Итак, что же такое трансцендентальное и диалектика, о которых я говорю в названии? Трансцендентальное, несомненно, является проявлением несоответствия человеческого и божественного, но в то же время и возможностью преодолеть этот разрыв. Трансцендентность подразумевает ощущение «движения за пределы» или, буквально, «перелезания через». В православном контексте при размышлении о трансцендентальном возникает множество вопросов. Способствует ли Литургия объединению или выравниванию этих чувств? Или наоборот? Для православных ясно, что, когда разум и голос находятся в гармонии, пение как главный слуховой стимул формирует опыт священного, поскольку помогает развивать монашеский темперамент. Первым аспектом диалектики между языком и субъективностью, имеющими отношение к понятиям трансцендентального в православном контексте, безусловно, является пение. Пение может способствовать духовному созерцанию – возможно, потому что оно на протяжении многих веков использовалось в монастырских условиях для декламации христианского Священного Писания. Пение является неотъемлемой частью Священного Писания, поскольку оно развилось непосредственно из текста.

«Закрой глаза и позволь священному языку окутать тебя», – прошептал мне однажды священник. Византийское пение на священном языке (как форма музыкальной сотериологии, *Lind* 2012: 5) способствует трансценденции как своего рода интимной структуре субъективности. Такой духовный опыт можно рассматривать как взгляд на истинное «я» – религия и её ритуалы предлагают нам новый, перформативный язык и практику для формирования этих ощущений. Чтение (а не пение) текста не может создать соответствующее религиозное представление, кодифицированное Отцами Церкви, которые были основополагающими для православной веры. Пение ближе к первоначальному византийскому ритуалу, и это, в свою очередь, облегчает установление и укрепление отношений с Богом, поскольку православные чувствуют, что они воплощают самый ранний стиль христианского богослужения.

Ежедневное слушание молитвенных песнопений позволяет вам жить и расти, руководствуясь этими словами, и таким образом развивать дух, стремящийся к Царству Божьему, и подсознательно преодолевать этот «трансцендентный разрыв». Вы усваиваете песнопения и их ритм, поскольку они резонируют внутри вас. Этот процесс усвоения, возможно, облегчается многогранностью пения: голос принадлежит телу; он служит душе и является инструментом Святого Духа. Это «сотрудничество людей и ангелов», как сказал мне один из прихожан. Благодаря пению Священного Писания, состоящего из фиксированных, неизменных формул, устное выражение становится формой словесной медитации (своего рода глубокого созерцания слова), поскольку в православных богослужениях и монашеской практике много циклических повторений, и монах может повторять Иисусову молитву несколько сотен раз в день.

Как только вы усвоите ритмическую последовательность литургического пения, вы поймете, что Божественная Литургия, пожалуй, обладает симфоническим качеством. Она поднимает вас на вершину христианского богослужения, а затем снова опускает к покаянию и мольбе о милосердии. Во время произнесения дьяконом ектиньи Литургия возвращается к рефрену «Господи, помилуй меня», и прихожане снова начинают креститься. Это важно, потому что эти определенные фразы, заложенные в симфоническом ритме, становятся формальными, и их неизменность придает им силу и смысл (*van der Leeuw* 1938: 406). Например, Великий канон святого Андрея Критского исполняется в духе раскаяния. Он состоит из 250 тропарей, и перед каждым тропарем верующие трижды крестятся и кланяются. Цель этого повторения – приблизить нас к Богу, создавая духовное единение. Тело и разум сливаются с чувством Канона, напоминающим религиозную поэзию, исполняемую в виде песен. Благодаря этой словесной медитации мы понимаем, что слова – лишь тень истинного смысла и что они обладают «ощущением», которое мы воплощаем (*Leonard* 2021b, 1–26; *Leonard* 2020: 30–48). Этот процесс декламации и повторения способствует усвоению Священного Писания и позволяет нам обратиться к нашему подсознанию. Таким образом, литургическое пение становится средством приближения к божественному – повторяющиеся рефрены Божественной Литургии являются окном в сверхмирское.

По моему опыту, литургические тексты эмоционально обогащаются пением, и эти эмоции занимают центральное место в христианской вере (*Engelhardt* 2015). Пение на церковнославянском языке опьяняет и кажется первозданным благодаря своей вневременной притягательности. Голоса передают христианскую простоту (а не театральную тоску). Священная привлекательность пения должна быть каким-то образом связана с этой относительной простотой, линейностью и монотонностью. Оно одновременно экзотично и смиренно. Странность древнего церковнославянского языка также обладает внутренней притягательностью, и эта странность в некотором смысле уместна – некоторые верующие считают, что трансцендентный путь должен быть таинственным.

Как мы увидим далее, чувственные переживания в Православии, кажется, всегда сливаются воедино. Любой русский православный священник скажет вам, что одна из причин, по которой верующим трудно понимать литургический язык, заключается в том, что он исполняется в виде песнопений. Литургическое пение на церковнославянском языке занимает пространство между священным и нуминозным и, следовательно, не выполняет денотативной и референтной функции. Rappaport говорит о священном как о состоящем из двух составляющих: священного дискурса, выраженного языком, и нуминозного, которое является недискурсивным, выраженным невнятно (*Rappaport* 1999: 371). Сочетание этих двух составляющих частично объясняет привлекательность литургического пения; нуминозная красота поющего голоса обладает присущей ей трансцендентной привлекательностью. Священное исходит не только из ритуалов, но и из нуминозных переживаний (*Otto* 1924). На самом деле ритуалы могут казаться повторяющимися и шаблонными, и их постоянное повторение, возможно, притупляет их трансцендентную привлекательность. Эти ритуалы просто создают основу для трансцендентного, или, по крайней мере, они культивируют подлинность, которая присуща нам от природы.

Трансцендентная привлекательность пения заключается в его неоднозначности: пограничности, промежуточности, в том, что это не совсем пение и не совсем речь. Благодаря повторяющимся в сознании молящегося голосам может возникнуть ощущение, что Бог парит над созданием слов, ибо Он вдыхает жизнь в человека. Также может возникать ощущение размывания границ между субъектом и объектом: интернализация эхом пения создает неопределенность относительно того, кому принадлежат слова. Порой это больше знаки, чем слова. Пение, кажется, может запечатлеваться в нашей акустической памяти, и это способствует трансцендентному; возможно, это связано с неоднозначностью его формы, занимающей нечто среднее между вербальным и чувственным восприятием.

Пение также служит своего рода духовным инструментом, средством божественного сближения. Какие ассоциации вызывает пение? Звучание и отзвук, размывание причины и следствия, византийская вокализация священного, которая каким-то образом формирует момент существования. Возможно, это напоминание о том, что язык всегда стремится к реальности; напоминание о том, что мы до сих пор не понимаем влияния языка на наше духовное состояние. Как будто мы слышим слово Божье сквозь шифры. Это также представляет собой способ слушания, а слушание литургического пения сродни поиску отношений с Богом. По моему опыту, трансцендентальное следует рассматривать как некую звуковую космологию, звучащий религиозный опыт. Что касается литургии, которая исполняется нараспев, она вводит верующего в новый, священный жизненный мир и звуковой ландшафт (ср. *Hirschkind* 2006). Верующий открывает для себя не поддающуюся количественной оценке духовность настоящего, и это событие носит сугубо индивидуальный характер. Литургия стремится осмыслить Бога но, что еще важнее, представляет собой деяние Бога.

Как выразился один из собеседников, пение является формой «культурной искренности». Искренность и подлинность играют важную роль в русской культуре, и проявления неискренности могут осуждаться (*Seligman* 2009: 1073-1076; *Haeri* 2017: 123–138; *Keane* 2002: 65–92). Пение считается «искренним» из-за его преемственности и относительной неизменности, существовавшей примерно с византийских времен. Таким образом, оно является показателем самых ранних христианских практик и, следовательно, обладает определенной легитимностью. На православном богослужении вы ощущаете себя уверенно, зная, что участвуете в ритуалах и переживаете Литургию, которая в значительной степени не изменилась за столетия. С учетом этого давайте теперь подробнее рассмотрим трансцендентальное и диалектическое взаимодействие языка и субъективности в контексте православной литургии.

Кьеркегор (*Kierkegaard* 1959 [1843]) определил свою «религиозную сферу» (следующую за эстетической и этической жизнью) как точку, когда человек полностью соотносит себя с трансцендентным источником. Именно так я бы определил свое вхождение в «религиозную сферу». Религия, пожалуй, в первую очередь является вопросом трансцендентального (*Robbins* 2016: 771) – это мост между дюркгеймовским «известным и неизвестным». Но помимо православных звуковых космологий, показывающих, как можно перенастроить акустические и эстетические ощущения, как нам следует понимать трансцендентальное? Многое написано о трансцендентности и измененных состояниях сознания, как правило, в связи с медитацией (которую можно рассматривать как теософский аналог молитвы), буддизмом и пятидесятничеством. Этот вид трансценденции меня здесь не интересует. Я не имею в виду понятие священного, предложенное Батаем (*Bataille* 1962; 1999: 155–180), которое подразумевает экстатическое нарушение границ опыта. Трансцендентальное, о котором я говорил в своей первой беседе с отцом Алексеем, – это священность, ведущая к возвышенному духовному сознанию. Это была легкость бытия, которую я почувствовал после миропомазания, а не нечто, что возникает благодаря светской медитации или осознанности, хотя я и не хочу преуменьшать значение медитации. Моя легкость бытия, несомненно, проистекала из потребности в спасении и искуплении, а также из всеобъемлющего характера моего исповедания жизни и ощущения, что Бог принял мое исповедание.

Является ли поиск трансцендентального попыткой более непосредственного познания внутренней жизни? Если это вообще достижимо, некоторые утверждают, что это возможно только через аскетическое отстранение от повседневной жизни. Большинство моих собеседников согласились с тем, что для познания трансцендентального в православном смысле человеку необходимо отстраниться от материального мира. Если мы не аскеты и не свободны от мирских привязанностей, мы можем видеть лишь проблески трансцендентального, поскольку не можем должным образом покинуть сферу повседневного существования. Трансцендентальное, которое я искал, было не просто новым, нематериальным измерением. Это был способ бытия и познания, отделенный от этого мира, но также сосредоточенный на понятии священного.

Если мы хотим принять трансцендентальное, нам необходимо найти другие «структуры реле-

вантности» (*Robbins* 2016: 772), но найти это в нашей повседневной, материальной жизни, безусловно, сложно. В соответствии с Роббинсом, я не принимаю значение трансцендентности, предложенное Шютцем (*Schütz, Luckmann* 1989: 102–110), которое может относиться к повседневным границам опыта – в той трансцендентности, которая меня интересует, нет ничего обыденного. Ее нельзя найти, пересекая повседневные границы, и мы не постоянно вовлечены в трансцендентность. Действительно, православное понятие трансцендентности рассматривается в терминах сверхобыденного и бесконечности Бога. Трансцендентность может быть основой религии, но любой трансцендентальный опыт трудно передать языком, поскольку символы не являются повседневными (*Turner* 1985: 216; *Lévi-Strauss* 1981: 668–671). Мое понимание трансцендентности отличается от понимания Шютца, который говорит даже о выражениях лица и жестах как о «трансцендентальных», но он прав, определяя религиозный опыт в терминах трансцендентности. Мы ходим в церковь, потому что ищем опыт, который превзойдет повседневную реальность и приблизит нас к более высокому порядку вещей. Поскольку я не был воспитан в религиозной среде, трансцендентальное, которое я искал, не было связано с доктриной.

Независимо от того, привлекает ли их доктрина или нет, каждый новообращенный в конечном итоге замечает, что каждая деталь в Православии имеет глубокое символическое значение. Чувства тоже становятся символическими строительными блоками и запускают различные способы познания. Православие полно символизма, указывающего на другую реальность, выходящую за пределы конечных объектов. Эти цепочки значений иногда становятся очевидными для новообращенного лишь позже. Я начал задумываться, способствовал ли весь этот символизм моим трансцендентным впечатлениям. Указывают ли эти православные символы каким-то образом на другую реальность? Что такого в Православии, что помогает верующему создать правильную внутреннюю гармонию? Ответы собеседников на эти вопросы часто связаны со знаками и символическим значением литургического языка. Восприятие того, что представлено ощущениями, не следует путать с тем, что представлено символически. Для того чтобы знаки были истолкованы определенным образом, должна быть воля воспринимать их определенным образом. Ощущения могут обрести смысл только в том случае, если есть воля принять Божью благодать и спасение, если есть некое основание, опирающееся на веру и убеждения.

По словам моих собеседников, тот факт, что литургический язык не является родным, способствует формированию иерархий сакральности – церковнославянский язык воспринимается как обладающий некой мистической глубиной, а слова литургии имеют неразрывную связь с символизируемыми предметами (*Leonard* 2023: 145–158; *Leonard* 2021: 141–145). Если язык, на котором молятся Богу, является литургическим языком, который понимается лишь частично, то здесь возникает аналогия в абстракции. Язык богослужения воспринимается как способствующий установлению связи с божественным, по крайней мере, более традиционалистски настроенными верующими (*Leonard* 2020: 30–48). Собеседники отметили, что посещение Литургии помогло им развить духовное сознание. Что же на практике представляет собой это духовное сознание? Чувство эмпатии, потеря интереса к материальным благам, переосмысление жизненных приоритетов и уменьшение страха смерти. Речь идет о том, чтобы со всей смиренностью посвятить свой дух созерцанию божественных вещей.

Опыт Литургии и ее духовного осознания не только запоминается, но и передается из поколения в поколение, образуя коллективную традицию. Историческое сознание влияет на исполнение песнопений, составляющих Божественную Литургию. Такое ритуальное поведение, если оно искреннее, может оказывать преобразующее воздействие на сознание, приводя к трансцендентному «ощущению». Согласно Православию, внутренняя природа Бога трансцендентна, но следует отметить, что она также находится за пределами человеческого понимания. Для того чтобы постичь понятие пресуществления и тайны святого причастия, в православной Божественной Литургии должен присутствовать трансцендентный элемент.

В основе Православия лежит Литургия. Как ритуальная драма, Литургия позволяет нам приблизиться к Богу. Двери алтаря открываются для мирян во время Евхаристии, и это само по себе является трансцендентным пространственным моментом, когда верующий смотрит на небо. Таким образом, Литургия имеет теофанический характер. Более того, Литургию можно рассматривать как общий опыт трансцендентного единства, поскольку верующие через молитву как призыв к небесам немного приближаются к небу. Литургия космична, и совершаемое в священном пространстве церкви является видимым проявлением невидимой Литургии, которая происходит в человеческой душе. Как сказал мне один из собеседников: «Наше существование обеднено, и это обнажается во время Литургии». Но эта обедненность преодолевается через Литургию и ее припев «Господи, помилуй меня». Евхаристия трансцендентна, потому что Бог на собственном опыте ответил на нашу просьбу, даровав Святые Дары.

Чувственные ощущения и литургическое пение могут быть катализаторами трансцендентного опыта, но смысл самой Литургии трансцендентен. Трансцендентность, по сути, лежит в основе православной практики. По своей природе она, несомненно, трансцендентна, ибо является проявлением Церкви как общины Бога на небесах и на земле.

Таинство

Через пару месяцев после миропомазания, во время Великого поста, когда я впервые постился, я почувствовал боль в правом боку. Через некоторое время я понял, что есть проблема и мне следует обратиться к врачу. Я сдал анализы крови в местной больнице в Москве, и УЗИ показало, что у меня камни в почках диаметром около 5 мм. Мне прописали лекарства и сказали выпивать три литра воды в день. На следующий день, еще до того, как я начал принимать лекарства, я пошел в церковь Святого Антипы. Шло соборование. Я впервые присутствовал на подобном богослужении и понятия не имел, чего ожидать. Действительно, когда я пришел, я даже не понимал, что меня будут елеопомазывать.

Богослужение являет нам слово Божие. Это слияние высшего созерцания с наиболее глубоко воплощенными действиями, и именно такие духовные внутренние состояния прививаются через эти действия. «Литургия дает мне новый способ видения», – сказал один из собеседников, и это звучит так, будто это мог сказать святой Максим Исповедник. Это трансцендентальное – диалектика между чувствами и субъективностью, которая возникает через мистагогию, или руководство к «тайнам», и глубокое созерцание Литургии. И цель Литургии, несомненно, состоит в познании Бога, и это «познание» осуществляется посредством сочетания чувств.

Во всем этом голос является связующим звеном – когда священник или диакон начинает петь, это знаменует начало богослужения. Когда голос замолкает, богослужение заканчивается. Единственное исключение – безмолвная молитва в конце Божественной Литургии. Чувства могут отстраниться от тела – пение при закрытии Царских врат; ладан. И ладан, и литургический язык являются символами трансцендентального, поскольку считается, что ладан возносит молитвы верующих к Богу. Оба они связывают нас с трансцендентальным, но голос играет ключевую роль. Голос священника может открыть поле сублимированных смыслов и способен телесно воздействовать на слушателя, но может также иметь противоположный эффект, если голос не привлекателен для прихожанина. В православном богослужении голос священника должен создавать единство внутреннего духа и внешних материальных форм. И, конечно же, в Литургии нас интересует не один голос священника, но и голоса хора, и их взаимодействие также может обладать чувственной привлекательностью. Как отмечает Пиксток (*Pickstock* 2019: 155), благодать исходит из Литургии, но в православной традиции благодать также даруется через исповедь и причастие.

Отец Алексей поинтересовался, почему я поблагодарил его после соборования. «Вы должны благодарить Бога, – сказал он. – Он – его автор». Но моя благодарность не была напрасной. Боль в правом боку исчезла и больше не возвращалась. Он обнял меня и несколько раз повторил: «Слава Богу». Оказалось, камни в почках образовались из-за чрезмерного употребления кешью и овсяного молока во время Великого поста. Это и подобные переживания заставили меня поверить, что духовное восприятие и поиск трансцендентного могут быть вызваны воплощением литургической практики – постоянно повторяющиеся движения тела вовлекают верующего в духовную сферу (ср. плач ортодоксальных евреев). Csordas (1993: 135–156) показывает, как люди, рассматривающие тело как субъект и экзистенциальную основу культуры, могут физически переживать абстрактные понятия посредством многократного воспроизведения. Православный фокус – на воплощении и опыте – и нет особой необходимости вербализировать или рационализировать это. В Литургии ощущается метафизическая активность Бога. Бог есть тайна, и пение православной Литургии, пожалуй, является наилучшим чувственным погружением в эту тайну. Православие не пытается объяснять вещи, потому что сущность православия заключается в том, что божественная истина еще не открыта (*Bandak, Bolyston* 2014: 27–29). Однако человечество может познать истину через литургическую жизнь Церкви.

Ритуализированные движения и жесты, неотъемлемые от церковной службы, носят коллективный характер, и в этот день соборования они ощущались синхронно – верующий становится частью целого до такой степени, что возникает даже ощущение забвения собственного «я». Православие не только литургично, но и в значительной степени миметично и синестетично. Повторение важно для мимикрии; мимикрия – это воспроизведение знаков. Этнограф мог бы спросить, каков эффект мимикрии и повторения, столь важный для Литургии, и как происходит трансценденция? Священник совершает земной поклон, и прихожане совершают земной поклон. Это может повторяться около ста раз за богослужение. Верующий кланяется и крестится, и остальные прихожане делают то же самое. В таком виде богослужения индивид почти сразу становится коллективом. Православные богослужения основаны на декламации. Повторение и фор-

мализация этих моделей навязывают ритуальную форму и наделяют их авторитетным и исконным тоном. Такая каноническая инвариантность способствует возникновению представлений о вечности и, в свою очередь, о трансцендентном (*Rappaport* 1999: 344). Те, кто ежедневно посещает Литургию, сотни раз воспроизводят жесты священника, не задумываясь об этом. Литургия приобретает синестетические масштабы, поскольку частично понятный литургический язык (церковнославянский, по крайней мере, частично понятный большинству верующих) и стиль пения связывают одну область чувств с другой, то есть постоянно перемещаясь между смыслом и звуком. Разумно предположить, что эта синестезия может помочь литургическому языку, как одному из факторов божественного воздействия, связать верующих с божественным (*Leonard* 2020: 30–48).

В некоторой степени Литургия представляет собой обращение ко всем различным чувствам одновременно (*Pickstock* 2019: 148). Пикстоk рассматривает Литургию как смешение чувств, и я с этим согласен, но в отношении трансцендентального я бы подчеркнул роль пения на литургическом языке. Здесь можно сослаться на парадоксальный принцип Коннора (*Connor* 2004: 153) – чем больше мы концентрируемся на одном чувстве, тем больше вероятность возникновения синестетических взаимосвязей и смешений. Хотя аромат ладана и все телесные жесты, например, играют свою роль во всем этом смешивании, они кажутся второстепенными по отношению к пению. Хотя они и второстепенны, они все же необходимы для общего сенсорного восприятия. Только в конце Литургии, когда начинается проповедь на русском языке и священник впервые говорит, а не поет, мы возвращаемся на землю. В период до этого мы словно парим в некоем священном акустическом термальном потоке – по крайней мере, так это ощущается мной. Я пытаюсь отдалиться от материального мира и надеюсь найти священное, где голос является реальным присутствием в означающем (*de Certeau* 1988), а смешение чувств способствует подобной семиотической двусмысленности. «Религиозная» сфера для меня – аскетическая, оторванная от повседневной жизни и попыток анализировать и интерпретировать божественные истины.

Христианская Литургия обладает преобразующей силой и призвана завершаться превращением хлеба в плоть Христа – мостом между небом и землей. То же самое можно сказать и о исповеди, преобразующей грехи кающегося в искупление. Это чувство единства проявляется в Евхаристии и понятии пресуществления, когда верующий верит, что он ест плоть и пьет кровь Христа. Пресуществление требует изменения восприятия; нам нужно принять новую реальность. Это единство, потому что это один хлеб, одно тело. Цель Евхаристии в том, чтобы мы стали едины во Христе. К нашему пониманию Евхаристии применяется трансцендентный смысл: «и стало слово плотью» (Евангелие от Иоанна).

Kearney (2006: 3–20) называет Литургию «прозрениями повседневной жизни», и, возможно, Литургия призвана выполнять трансцендентную функцию, но трансцендентный опыт может произойти и вне Литургии. Если вы способны постичь священное, вы можете начать видеть мир по-другому. Что значит «постичь священное»? Это больше, чем просто переживание сознания, облеченное в религиозную форму в наполненной ладаном церкви. Однако Литургия дает нам рамки, которые выводят нашу духовность на первый план, и средство для последовательной организации этой духовности, возможность трансценденции через чувства и определенную жизненную силу.

Заключение

Luhrmann, Nusbaum и Thisted начинают свое эссе с утверждения, что «Бог недоступен чувствам» (*Luehrmann*, *Nusbaum*, *Thisted* 2010: 66), но я бы возразил, что Бог доступен *через* чувства. В православии чувства подавлены; в отличие от протестантизма, православие не является дискурсивным опытом. Моя автоэтнография показала, что священные реальности в значительной степени постигаются через органы чувств, что помогает верующему найти трансцендентный путь. Благодаря своей семиотической двусмысленности, пение на полупонятном церковнославянском литургическом языке способно передавать такое божественное присутствие. Но тишина, например, во время коллективной молитвы на Литургии, также делает реальной инаковость божественного.

После нескольких месяцев практики православия (в отличие от роли отстраненного этнографического наблюдателя) я целовал иконы, кресты, которые держали перед собой, мощи святых и руки священников, не задумываясь об этом, но не могу сказать, что поначалу это давалось мне легко. Чтение молитв теперь стало частью моего ежедневного ритуала, и довольно скоро я начал принимать то, что Кормина называет «чувственным режимом православного христианства» (*Kormina* 2018: 155). Кормина, возможно, права, утверждая, что верующие (или, скорее, новообращенные) приобретают религию как традицию, но я бы добавил, что чувственный режим является важной частью этой традиции.

Трансцендентность – это субъективное явление, которое невозможно эмпирически воспринять или достичь с помощью каких-либо догматических предписаний. Трансцендентальные переживания

не обязательно согласуются с идеей подчинения коллективной власти, и сам язык недостаточен для описания опыта трансцендентности. Регулярное посещение церковных служб и усвоение шаблонного языка песнопений может привести к тому, что вы будете молиться, используя манеру речи священника. Все становится повторяющимся, а молитвы – повторяющимся жизненным опытом; своего рода интерсубъективное зеркальное отражение. В этом интерсубъективном зеркальном отражении знаки не должны меняться. Должна существовать абсолютная семиотическая непрерывность.

Божественная Литургия – это семиотическое событие, и знаки (иконы, литургический язык и даже ладан) действуют, как мне кажется, как семиотические порталы. Эти порталы лишены прозрачности, но вместо этого указывают верующему на мистическое иное, трансцендентное. За последний год или около того у меня постоянно складывается впечатление, что в Литургии есть нечто невыразимое. Чувственные стимулы, которые в Русской Православной Церкви используют для того, чтобы передать присутствие Бога, указывают на подлинность и чистоту – отсутствие музыкальных инструментов, древняя Литургия, поэзия читаемых псалмов, строгие канонические правила в отношении иконописи и т. д. Новообращенные верят, что они переживают нечто, близкое к первоначальному стилю христианского богослужения, некую гармоничную целостность.

Иконы и литургический язык имеют нечто общее: и то и другое – знаки, которые выступают в качестве порталов (в отличие от прямых связей) к божественному (*Leonard* 2020: 30–48). Или, по крайней мере, полупонятный литургический язык может для многих восприниматься как своего рода портал. В православии это ощущение косвенного посредничества усиливает его мистическую привлекательность. Семиотически это противоположно лютеранству, где стены церквей обычно пусты, а религия представлена как текст, значение которого для современного мира может быть вам объяснено. Привлекательность православного эстетического опыта заключается в том, что он, кажется, выводит вас за пределы воспринимаемой реальности и, таким образом, выполняет свою трансцендентальную функцию. Православие, кажется, объединяет многочувственную красоту с богословием. Это христианское богослужение для эстетов. В конечном счете, мы не можем точно определить священное, но оно явно связано с понятием трансцендентального в религиозном контексте. Привлекательность православия заключается не только в чувственном восприятии и ощущении укорененности. Именно к этому приводит полное использование соматосенсорных модальностей (правильное внутреннее восприятие), но это нечто – это понятие священного и божественного – не может быть полностью понято и рационализировано.

Научная литература

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bandak, Andreas and Tom Bolyston. 2014. The «orthodoxy» of Orthodoxy: On Moral Imperfection, Correctness and deferral in Religious Worlds. *Religion & Society* 5(1): 25–46.

Bataille, Georges. 1962. *Eroticism*, translated by Mary Dalwood. London & New York: Marion Boyars.

Bataille, Georges. 1999. From Existentialism to the Primacy of Economy. In *Altered Reading: Levinas and Literature*, by Jill Robbins, 155–180. Chicago: Chicago University Press.

Berger, Peter. 1967. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Bielo, James S. (ed.). 2009. *The Social Life of Scriptures: Cross-Cultural Perspectives on Biblicism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Cannell, Fenella. 2005. The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2): 335–356.

Cohen, A. P. 1992. Self-conscious Anthropology. In *Anthropology & autobiography* edited by J. Okeley & H. Callaway, 219–239. London and New York: Routledge.

Connor, Steven. 2004. Edison's Teeth: Touching Hearing. In *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening, and Modernity*, edited by Veit Erlmann, 153–172. Oxford: Berg.

Corduan, Winfried. 2013. In *The Beginning God*: *A fresh Look at the Case of original Monotheism*. Nashville, TN: B & H Publishing Group.

de Certeau, Michel. 1988. *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Émile. 1995. *Elementary Forms of the Religious Life* (1912), translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.

Geurts, Kathryn Linn. 2003. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California.

Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia: Columbia University Press.

Howes, David. 2005. *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader,* edited by David Howes. Oxford: Berg.
Howes, David. 2010. Response to Sarah Pink. *Social Anthropology* 18(3): 333–336; 338–340.
Howell, Brian M. 2007. The Repugnant Cultural other speaks back: Christian Identity as Ethnographic Standpoint. *Anthropological Theory* 7 (4): 371–391.
Jackson, Michael. 2013. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
James, Wendy. 2011. Religious Practice and Belief. In *The Sudan Handbook*, edited by John Ryle, Justin Willis, Suliman Baldo, and Jok Madut Jok, 88–115. James Currey/Boydell & Brewer and the Rift Valley Institute. Nairobi.
Kaiser, D. H. 2011. Icons and Private Devotion among Eighteenth century Moscow townsfolk. *Journal of Social History* 45 (1): 125–147.
Keane, Webb**.** 2002. Sincerity, Modernity and the Protestants. *Cultural Anthropology* 17(1): 65–92.
Kierkegaard, Søren. 1959 [1843]. *Either/Or*. Volume 1, edited and translated by David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Larsen, Timothy. 2014. *The Slain God: Anthropologists & the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press.
Leonard, Stephen Pax. 2014. *The Polar North: Ways of Speaking, Ways of Belonging*. London: Francis Boutle Press.
Leonard, Stephen Pax. 2020. The Word as an Icon: The embodied Spirituality of Church Slavonic. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 45 (3): 30–48.
Leonard, Stephen Pax. 2021. Secularisation of the Word: The Semiotic Ideologies of Russian Orthodox Bloggers. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 20 (60): 141–158.
Leonard, Stephen Pax. 2021b. Experiencing Speech: Insights from indigenous Ideologies of Language. *International Journal of Language Studies* 15(1): 1–26.
Leonard, Stephen Pax. 2023. Words to Things: Religious Cosmologies in the context of the (Russian) Orthodox Philosophy of Language. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 22 (65): 145–158.
Lévi-Strauss, Claude. 1981. *The Naked Man*: *Introduction to a Science of Mythology* 4. London: Jonathan Cape.
Lienhardt, R.G. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
Luckmann, Thomas. 1991. The New and the Old in Religion. In *Social Theory for a Changing Society*, edited by Pierre Bourdieu and James S. Coleman, 167–88. Boulder, San Francisco, Oxford: Boulder.
Luehrmann, S. 2017. God values intentions: Abortion, expiation and moments of sincerity in Russian Orthodox pilgrimage. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 163–184.
Luehrmann Sonja. 2018. *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*, edited by Sonja Luehrmann. Bloomington: Indiana University Press.
Luhrmann, T. M. 2012. *When God talks back: Understanding the American evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.
Luhrmann, T. M. 2016. Understanding the work of Faith. In Faith in Anthropology: A Symposium on Timothy Larsen's The Slain God edited by Brian Howell et al. *The Cambridge Journal of Anthropology* 34 (2): 147–149.
Luhrmann T. M., Nusbaum, H. and Thisted, R. 2010. The Absorption Hypothesis: Learning to hear God in evangelical History. *American Anthropologist* 112 (1): 66–78.
Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
Robbins, Joel. 2016. What is the Matter with Transcendence? On the Place of Religion in the new Anthropology of Ethics. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 (4): 767–781.
Schütz, A & T, Luckmann. 1989. *The Structures of the Life-World.* Vol II. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
Seremetakis, C. Nadia, ed. 1996. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: Chicago University Press.
Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things*: *The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Turner, Victor. 1985. Liminality, kabbalah and the Media. *Religion* 15(3): 205–217.
Van der Leeuw, G. 1938. *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, translated by J. E. Turner. London: George Allen & Unwin.
Willerslev, Rane & Suhr, Christian. 2018. Is there a place for Faith in Anthropology?: Religion, Reason and the Ethnographer's Divine Revelation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1/2): 65–78.

ORTHODOXY AS SENSORY PERCEPTION: THE TRANSCENDENTAL AS A DIALECTIC BETWEEN LANGUAGE AND SUBJECTIVITY

Abstract. This self-ethnography attempts to answer the question of what specifically in Orthodoxy helps the believer, striving for the transcendental, build a "correct" inner life. In the Orthodox context, it is shown how the transcendental can be perceived as a sonic cosmology, and the Liturgy as the embodiment of the senses. The singing of a semi-intelligible liturgical language, which at times can seem more like signs than words, is imbued with an inherently transcendental appeal. Orthodoxy is sensory perception, and the mingling of the senses fosters semiotic ambiguity. One of my claims in this article, which combines the anthropology of the senses with the anthropology of religion, is that the transcendental appeal of chant can be explained by this ambiguity and liminality. Orthodox aesthetic experience, uniting multifaceted beauty with theology, takes the believer beyond reality. This self-ethnography aims to show how, for converts to Orthodoxy, God can become accessible through the senses. Transcendence is not achieved through dogmatic prescriptions or doctrines. It is a subjective phenomenon, not amenable to empirical perception. Like the Orthodox approach to the Divine, it is not always rationalizable or easily articulated.

Keywords: Orthodoxy, feelings, transcendental, religion, Russia.

Authors Info: Leonard, Stephen Pax – Doctor of Philosophy, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russian Federation), E-mail: steph.p.leonard@gmail.com

For citation: Leonard, Stephen Pax. 2026. Orthodoxy as Sensory Perception: The Transcendental as a Dialectic Between Language and Subjectivity. *Tradition and modernity* (*Traditsii i sovremennost*) *46*: 51–61