

Жанна Кормина

Дрожжи-убийцы: гастрономическая конспирология и культура недоверия в современной России

В статье анализируются гастрономические страхи, связанные с употреблением в пищу дрожжевого хлеба. Распространенные в разных слоях российского общества, от православных фундаменталистов до симпатизирующих идеям Нью-Эйдж буржуа, эти страхи указывают на существование особой культуры недоверия — результата работы обывательского критического мышления. Объектом недоверия выступает государство и связанные с ним институты власти и контроля: наука, медицина, образование, система средств массовой информации. А главным объектом беспокойства становится вопрос личной свободы, который формулируется как забота о качестве жизни, здоровье и самосовершенствовании. Культура недоверия специфична для современного информационного общества, где вместо проблемы доступа к информации возникает вопрос ее достоверности, вкупе с необходимостью определять и перепределять критерии достоверности. В то же время она является реакцией на ситуации риска (У. Бек), связанные с диверсификацией знания и неспособностью оценить угрозы своей жизни со стороны невидимых вездесущих врагов, вроде ГМО или дрожжей. Особое внимание в статье уделено «новым интеллектуалам», которые, с одной стороны, используют страхи культуры недоверия, а с другой — сами их создают.

Ключевые слова: пища, потребление, «общество риска», «новые интеллектуалы», культура недоверия, постсоветская Россия.

Характеристикой потребления не является познание мира, но ею не является и тотальное невежество: оно определяется как *незнание*.

Ж. Бодрийяр «Общество потребления»

О существовании дрожжефобии я узнала во время своего полевого исследования среди православных паломников. Это было в конце лета 2008 г., когда вместе с паломнической группой из Санкт-Петербурга я приехала на небольшой остров Залит Талабского архипелага в Псковском озере. Мы прибыли туда в день памяти местного священника Николая Гурьянова (1909–2002), который почитается как старец, т.е. своего рода народный святой, обладавший даром предвидения и утешения¹. Часть приехавших посетили старца при его жизни, но большинство были здесь впервые. Кроме участия в церковной службе, крестном ходе от церкви до кладбища и панихидах на могиле старца, паломники могли взять поминальные блины и кисель с большого и обильного поминального стола, размещенного тут же на

Жанна Владимировна Кормина
Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург
jkormina@hse.ru

¹ См. о культе Николая Гурьянова: [Kormina 2013; 2014].

деревенской улице, между кладбищем и домом Гурьянова, зайти в этот дом, выстояв приличную очередь, наконец, купить у местных жителей рыбу. Могли они также приобрести книги о Николае Гурьянове, его портрет и подготовленный энтузиастами его канонизации акафист¹.

Одним из результатов временного погружения в православную жизнь для паломника становится приобщение к информационному полю этого мира. На острове актуальная информация распространялась через бесплатные листовки и сброшюрованные материалы и отражала умонастроения наиболее консервативной части православного люда, вообще заметной в среде почитателей старцев². Некоторые исследователи называют представителей этого сегмента православия фундаменталистами³, мы же предпочитаем более нейтральный термин «ревнители». Листовки, созданные людьми того же мироощущения, были написаны с имитацией норм дореволюционной орфографии⁴ и, вполне ожидаемо, пропитаны конспирологическими идеями о тайной войне против русского народа, распространенными вообще довольно широко как внутри религиозного мира, так и на его культурной периферии [Oushakine 2009; Ахметова 2010]. Среди этих материалов и были обнаружены листовки «Закваска русская!» [2008] и «Давайте хлеб по-русски печь» [2008] с прилагавшейся к ним ксерокопией нескольких страниц из государственного стандарта «Дрожжи хлебопекарные прессованные».

Листовки сообщают о поднимаемых в них проблемах как об общем, фоновом знании: «О термофильных дрожжах-убийцах, которые были выращены на костях людей или животных и далее предлагаются нам в пищу повсеместно, многие уже слышали или читали»⁵ [Закваска русская 2008: 1]. Далее следует

¹ На обложке акафиста помещена икона отца Николая, держащего икону, на которой изображен Григорий Распутин с царевичем Алексеем на руках [Акафист]. В жизнеописании Гурьянова утверждается, что он дал благословение на канонизацию Григория Распутина, портрет которого («друга царей») встречает паломников в музеефицированном доме Гурьянова. Там же висит изображение Ивана Грозного, за чью канонизацию также ратует часть православных.

² Например, там распространяли листовки с призывом принять участие в Чине всенародного покаяния, смысл которого состоит в том, что русский народ должен покаяться в совершенном или допущенном им грехе царевубийства, и раздавали сам текст Чина (подробнее см.: [Кормина, Штырков 2011]).

³ См. например: [Rock 2002; Верховский 2003].

⁴ К имитации норм дореволюционной орфографии прибегают обычно те православные, кто считает введение в результате реформы орфографии 1918 г. приставки бес- вместо без- намеренной порчей русского языка и культуры, получающих вместе с этой формой дьявольское присутствие в письменных текстах и во внетекстовой реальности (см.: [Тарабукина 2000; Bennett 2011, chapter 7]). В газете «Православный Санкт-Петербург», независимом (т.е. не епархиальном, частном) православном печатном органе, приставка без(с)- всегда пишется с «з»: например, «безсмысленный».

⁵ Термин «термофильный» определенно прочитывается дрожжефобами как аналогичный словам «зоофил» или «педофил», обозначающим нарушение абсолютных социальных норм.

не менее энергичный текст, удерживающий внимание читателя, с одной стороны, упоминанием общеизвестных исторических реалий, а с другой — обращением к нему как к интеллектуально подкованному в достаточной мере, чтобы понять описываемую проблему: «Изобретение гитлеровцев, которое они хотели внедрить как биологическое оружие для уничтожения нашего народа, с успехом ввели в наш рацион собственные бездумные правители. И ныне, начиная от хлеба и кефира, нас подкармливают ракообразующими, уничтожающими кишечные бактерии, разъедающими начиная от клеточных мембран и разлагающими весь организм, образующими гнилостные процессы дрожжами-убийцами». Обращением к общему прошлому, а именно истории Второй мировой войны, авторы листовки вызывают у читателя чувство сопричастности и настраивают на доверие: «Ибо идеологи третьего рейха словами своего фюрера говорили о нас: там, где их не убьет война, их убьют термофильные дрожжи, и предлагали даже вместо войны с нами поставить в виде гуманитарной помощи несколько эшелонов с термофильными дрожжами» [Закваска русская 2008: 1].

Возможно, эти материалы остались бы лежать без дела (уж слишком экзотичным они мне показались), если бы не выяснилось вдруг, что тема бездрожжевого хлеба волнует не только ограниченный круг ревнителей православия, но и многих россиян. Бездрожжевым хлебом, рекламируемым в качестве необходимого элемента здорового питания, стали торговать в киоске на Сенном рынке Санкт-Петербурга, на который я тогда заглядывала. О вреде хлеба начали говорить многие заботливые родители маленьких детей, прознавшие об опасности глютена и потому отказывающиеся от хлеба вообще¹. Натуральная, т.е. не покупная, закваска оказалась частью любопытного фольклорного явления — «хлеба счастья», путешествующего из дома в дом по принципу круговых писем [Борисов 2000; Бессонов 2011; см. также: Enfield 2011]. Наконец, некоторые монастыри включили в ассортимент производимых товаров бездрожжевой хлеб, не говоря уже о том, что употребления продуктов с содержанием дрожжей избегают в своей строгой и причудливой диете разнообразные носители нью-эйдж культуры. Все это позволяет увидеть в листовках о дрожжах-убийцах не фольклорный курьез, а иллюстрацию к важным тенденциям в современной российской жизни. Назовем их культурой недоверия.

¹ Существует врожденное заболевание целиакия, связанное с непереносимостью глютена, и этот диагноз стали подозревать у себя и детей некоторые горожане, отказываясь от хлеба в профилактических целях. О способах получения информации о ненадежных продуктах питания среди матерей дошкольников Санкт-Петербурга и стратегиях избегания соответствующих рисков см. недавнюю работу: [Gromasheva 2012].

Под культурой недоверия я предлагаю понимать комплекс социальных страхов и предубеждений, возникающих в результате работы обывательского критического мышления. Объектом недоверия выступает государство и связанные с ним институты власти и контроля: наука, медицина, образование, система средств массовой информации. При этом, в отличие от типичных конспирологических нарративов, как правило, имеющих в их российском варианте отчетливые эсхатологические мотивы и сосредоточенных на общественных проблемах или технологических инновациях [Viola 1990; Panchenko 2001; Мельникова 2004], авторы текстов культуры недоверия в большей степени озабочены личным: качеством жизни, вопросами здоровья и самосовершенствования. Культура недоверия специфична для современного информационного общества, где вместо проблемы доступа к информации возникает вопрос ее достоверности вкупе с необходимостью определять и переопределять критерии достоверности. Как мы увидим, носителями культуры недоверия оказываются представители разных социальных групп, от православных «ревнителей», облакающих недоверие в конспирологические схемы, до благополучных буржуа, для которых иметь и демонстрировать навык критического мышления гораздо важнее и увлекательнее, чем предаваться поиску врагов или культивировать веру в тайный заговор элит.

Вероятно, можно говорить о постсоветской России как об обществе риска, используя термин Ульриха Бека, придуманный им, чтобы описать специфический этап в развитии индустриального общества. Правда, Бек, имевший в виду прежде всего Федеративную Республику Германию середины 1980-х гг., рассматривал общество риска как новое социальное устройство, пришедшее на смену классовому обществу. Однако многие его наблюдения оказываются вполне релевантны для совсем иной в отношении социально-экономического анамнеза постсоветской ситуации: в частности, объединение по признаку класса («общность нужды») и здесь уступает иным способам консолидации групп, «общностям страха» [Бек 2000: 60], включающим людей с разными уровнями дохода и социальными статусами.

Чтобы разобраться с социальной прагматикой слухов об опасности дрожжевого хлеба, я рассматриваю несколько сюжетов. В первой части статьи кратко говорится о моральной экономике хлеба в позднесоветское время. Затем рассматриваются тексты о дрожжах-убийцах в контексте городского фольклора о загрязненной еде (food contamination stories), с одной стороны, и конспирологических нарративов — с другой. После этого рассказывается о религиозных и квазирелигиозных источниках формирования пищевых страхов в связи с деятельностью

российских «новых интеллектуалов». Наконец, в последней части статьи говорится об идеальном хлебе и практиках правильного хлебопечения.

Хлеб как дар

В советское время для значительной части населения СССР, во всяком случае для населения русскоязычного, хлеб был основным и самым доступным продуктом питания. Он был дешев, и его было принято есть с любым блюдом, кроме, разве что, десерта¹. Безусловно, хлеб был и важным культурным символом, обозначившим народные традиции, достаток и вообще еду. Он был больше, чем продукт: хлеб был и до какой-то степени остается моральной максимой и сакральным символом². До сих пор считается, что хлеб нехорошо выбрасывать, а детям запрещают играть хлебом за столом.

Запреты на ненадлежащее обращение с хлебом³ в советское время были связаны с тем, что он был символом тяжелого труда, который в принципе не может быть отражен в его цене⁴. Не случайно хлебоуборочные кампании именовались «битвой за урожай». Тем самым хлеб символически изымался из экономической системы товарно-денежного обмена. Он приобретал значение героического деяния, т.е. дара, с вытекающими моральными импликациями — долга, который необходимо возвращать хотя бы через демонстрацию уважения к самому этому дару, а значит и к дарителю. Таким дарителем в данном случае являлось советское государство (ср.: [Brooks 2001]), обладавшее монопольным правом на хлебную продукцию, как и на все прочие ресурсы и продукты.

Как хорошо известно из классической антропологической литературы, совместная трапеза предполагает отношения доверия, и в этом архаические общества не особенно отличаются от современных. Это практическое доверие, *trust through action*

¹ Впрочем, белый хлеб с вареньем вполне мог быть таким десертом.

² Сакрализации хлеба служило и то обстоятельство, что он в виде колосьев был включен в герб СССР. В книге Л.И. Брежнева «Целина» (1978), входившей в позднесоветскую школьную программу по литературе, указывается на этот факт: «Особое, трепетное, святое отношение к хлебу присуще гражданам страны с колосьями в гербе» [Брежнев 1978: 3]. Кроме того, колосья, связанные в снопы, вошли в декоративный канон сталинской архитектуры — вероятно, как цитата герба и, следовательно, символ советской государственности, но также и как метафора изобилия.

³ Впрочем, низкие цены на хлеб приводили к тому, что в сельской местности его покупали на корм скоту. Наверное, именно этим объяснялись ограничения отпуска хлеба «в одни руки».

⁴ Объявления «Хлеба в меру бери, хлеб — богатство, его береги!», висевшие в столовых, указывали на то, что настоящая цена хлеба несравнима с той, за которую его продают в предприятиях общественного питания. Кроме того, в позднесоветское время во многих столовых (во всяком случае, в школьных) хлеб давали бесплатно, и этот плакат, по-видимому, имел и прагматическую цель: брать столько хлеба, сколько в самом деле собираешься съесть.

[Boylston 2013: 262], строится на простой уверенности в том, что предлагаемая пища съедобна, не испорчена и не отравлена. Сомнения в качестве пищи предполагают и сомнения в добрых намерениях подателя этого блага. Разговоры о том, что предлагаемый нам хлеб не годится в пищу, поскольку содержит опасные для здоровья дрожжи-убийцы, выражают не только неуверенность авторов листовки в советском прошлом, его моральности и осмысленности, но и сомнение относительно нынешнего российского государства, продолжающего делать ошибки своего предшественника.

Нужно заметить, что дрожжи вошли в быт россиян довольно давно, и в истории российского хлебопечения трудно найти что-то такое, что послужило бы объективной причиной постсоветской дрожжефобии. В России промышленное изготовление дрожжей начинается не позже 1870 г., когда открывается московский дрожжевой завод Г.А. Гивартовского. Уже в знаменитой кулинарной книге Елены Молоховец «Подарок молодым хозяйкам», впервые опубликованной в 1861 г., предлагаются рецепты дрожжевого теста с использованием покупных дрожжей для пирожков, булок, баб, кваса и пасхального кулича [Молоховец 1866: 109, 231, 232, 304, 407, 473]. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. разрабатываются проекты широкого использования дрожжей в качестве пищевых суррогатов, в частности, предлагается выпускать «сгущенный дрожжевой бульон в виде пасты, пригодной для моментального приготовления питательного супа» [Гивартовский 1930: 19]. Эти проекты не были реализованы, но во время ленинградской блокады о них вспомнили. Из белковых дрожжей, которые научились делать из опилок, стали изготавливать разные блюда и продукты. Разработчики проекта были удостоены Сталинской премии [Воробьева 2011].

Таким образом, дело, разумеется, не в истории хлебопечения, а в современном осмыслении советской истории. Главным историческим событием в нарративах о дрожжах-убийцах становится Вторая мировая война, ключевое событие в современной исторической памяти россиян. Так, автор православно-националистической еженедельной газеты «Русский вестник» игумен Митрофан (Лаврентьев) в статье под названием «О хлебе насущном: закваска или дрожжи» пишет следующее. «Исучая природу дрожжей, ученые в Российской Государственной библиотеке (бывшая Ленинская) наткнулись на информационные источники из фашистской Германии, где сообщалось, что дрожжи выращивались на человеческих костях, и еще, что если Россия не погибнет в войне, то она погибнет от дрожжей. Нашим специалистам не позволили скопировать эти документы, т.к. они были засекречены» [Митрофан 2005]. Главными

злодеями в этих историях оказываются государственные служащие: те, кто создают новое знание (ученые), но особенно те, кто имеет возможность его внедрить (политики): «[А] виновных искать — только время тратить — их каждый день почти по телевизору показывают среди “первых лиц”» [Давайте хлеб 2008: 1]. Показательно, что за дела советского времени ответственность возлагается на современное правительство, которое, согласно игумену Митрофану, продолжает попустительствовать уничтожению нации, в частности, игнорируя это биологическое оружие и сохраняя документы в своих тайных хранилищах — библиотеках и архивах.

Серьезным доказательством заговора правительства против своего народа в глазах православных конспирологов служит частичная копия документа ГОСТ 171-81 «Дрожжи хлебопекарные прессованные», введенного в действие в 1982 г. Вообще государственные стандарты — это технические документы, регулирующие качество производимых товаров, в частности продуктов питания. В госстандартах перечисляется все используемое в конкретном производстве сырье. Нужно сказать, что список веществ, включенных в ГОСТ, действительно может произвести на неподготовленного читателя сильное впечатление. Приведу конец списка: сульфенол, катанин (бактерицидный), моющее жидкое средство «Прогресс», биомицин (хлортетрацикин гидрохлорид), биовит для животноводства, калий марганцевокислый технический, кислота соляная синтетическая техническая [ГОСТ 171-81 (Листовка): 3]. Обывательский здравый смысл безошибочно определяет эти химические соединения как непригодные в пищу.

В конспирологическом нарративе об опасности дрожжей «скрывавшийся от народа»¹ ГОСТ 171-81 играет роль неоспоримого аргумента, что бы ни говорили включившиеся в защиту дрожжевого хлеба специалисты-хлебопеки, объясняя, что в основном эти неаппетитные вещества используются для сопровождения технологических процессов и не попадают собственно в пищу [Серова 2006]. Наивные читатели ГОСТа видят в нем не технический документ, предназначенный для профессионала-технолога, а что-то вроде кулинарного рецепта, в котором, согласно их повседневному опыту, все ингредиенты должны быть съедобными. Кроме того, сила эмоционального воздействия от перечисления несъедобных ингредиентов, предположительно попадающих в организм человека вместе с дрожже-

¹ На этом факте настаивает, например, Жанна Бичевская, известная бард-певица, отражающая в своем творчестве настроения православных монархистов. В фильме, снятом журналистом Вячеславом Волковым для 3 телеканала (см. следующую сноску), она утверждает, что ГОСТ этот был в советское время секретным, но волей-случая попал в ее личный архив, где с тех пор и хранится.

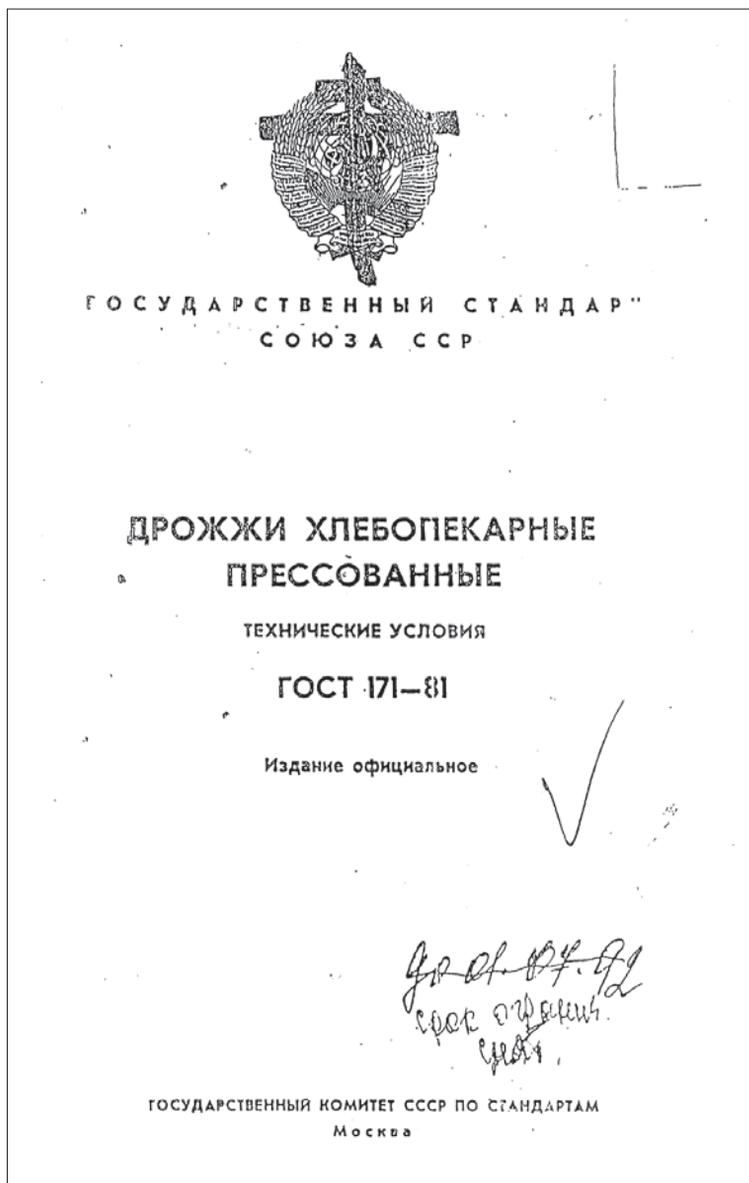
вым хлебом, обеспечивается самим статусом документа, которым обладает государственный стандарт. Как заметил Бруно Латур, конспирологи пользуются той же системой аргументации, что и ученые: «[К]онечно, конспирологические теории — абсурдная деформация нашей собственной системы доказательств, но, как и оружие, попавшее контрабандой через плохо различимую границу не в те руки, они все-таки остаются оружием» [Latour 2004: 230]. Однако, хотя граница эта плохо различима, нетрудно понять, когда мы оказываемся на территории другого государства: борцы с дрожжевым хлебом считают необходимым дополнить ссылку на документ по принципу убедительности собственно конспирологическим аргументом — предположением о намеренном сокрытии этого свидетельства в государственном хранилище (библиотеке) с ограниченным доступом.

Итак, моральная ценность хлеба вместе с обеспечивающим ее государством оказывается сомнительной. Национальная община сотрапезников распадается, общество должно искать новые гаранты доверия. Как мы увидим далее, таким гарантом становится внеисторическая «традиция», в которой вместо искусственно выращенных дрожжей-убийц используется закваска домашнего производства — «русская закваска».

Грязное и опасное

Технология изготовления хлеба, как и другие пищевые технологии, стала дискутироваться в российских СМИ и интернет-пространстве сравнительно недавно, в начале 2000-х гг., с наступлением в постсоветской эпохе периода сытости и изобилия. Эта эпоха сделала крайне популярными ценности буржуа, или среднего класса, в самых социально разнородных слоях российского населения, присоединившегося к глобальному обществу потребления с его радостями и страхами. Одним из эффектов этой потребительской революции стало исключительное внимание к составу пищи. Маркерами «чистоты» стали заявления производителей о неиспользовании в их продуктах ГМО и прочих кажущихся покупателю искусственными или противоестественными ингредиентов вроде сухого молока. В этой атмосфере постоянной гастрономической угрозы не таким уж неожиданным выглядит появление в официальных и альтернативных средствах массовой информации текстов о дрожжах-убийцах и «хлебе, которым нас убивают»¹.

¹ Название телевизионной передачи 3 телеканала, вещавшего в пределах Московской области, ролика на видеохостинге YouTube и текста, который размещен на многих сайтах и форумах разного рода экологически и/или националистически ориентированных «духовных искателей».



Листовка «ГОСТ 171-81. Дрожжи хлебопекарные прессованные», с. 1. В верхней части листовки изображен герб СССР, сквозь который прорастает православный шестиконечный крест. Он закрывает собой считающиеся в православной среде дьявольскими (или масонскими) советские символы: звезду, серп и молот.

ГОСТ 171-81 Стр. 3

сульфонол по ГОСТ 12389—66;
 сульфонол НП-3;
 каталин (бактерицидный);
 моющее жидкое средство «Прогресс»;
 биомицин (хлортетрациклин гидрохлорид);
 бивит для животноводства — бивит-40, бивит-80;
 калий марганцовокислый технический по ГОСТ 5777—71;
 кислота соляная синтетическая техническая по ГОСТ 857—78.
 1.3. По органолептическим показателям дрожжи должны соответствовать требованиям, указанным в табл. 1.

Таблица 1

Наименование показателя	Характеристика
Цвет	Равномерный, без пятен, светлый, допускается сероватый или кремоватый оттенок
Консистенция	Плотная, дрожжи должны легко ломаться и не мазаться
Запах	Свойственный дрожжам, не допускается запаха плесени и другие посторонние запахи
Вкус	Пресный, свойственный дрожжам, без постороннего привкуса

1.4. По физико-химическим показателям дрожжи должны соответствовать нормам, указанным в табл. 2.

Таблица 2

Наименование показателя	Норма
Влажность, % не более	75
Подъемная сила (подъем теста до 70 мм), мин, не более	70
Кислотность 100 г дрожжей в пересчете на уксусную кислоту, мг, не более	120
Стойкость, ч, не менее:	
для дрожжей, вырабатываемых специализированными заводами	60
для дрожжей, вырабатываемых спиртовыми заводами	48

Обратите свое внимание на то, - какое «питательное» сырье соответственно ГОСТУ входит в состав дрожжей, - разве эту химреактивную диавольскую смесь можно без вреда для здоровья употреблять человек?

Листовка «ГОСТ 171-81. Дрожжи хлебопекарные прессованные», с. 4. Верхняя часть листовки содержит окончание списка сырья, употребляющегося для изготовления дрожжей. В нижней части составители комментируют ГОСТ, прибегая к фрагментарной имитации норм до-революционной орфографии («диавольская» вместо «дьявольская», «может» вместо «может»).

Экзотическими их делают мистический компонент с конспирологическими обертонами и националистический дискурс, в который эти нарративы легко вплетаются.

Первый известный мне развернутый текст о дрожжах-киллерах появляется не в православных СМИ, а в популярном массовом издании «АиФ — Здоровье» [Волков 2000]¹. Автор статьи журналист Вячеслав Волков сообщает, ссылаясь на «американских ученых», что дрожжи, употребляемые в пищу, способствуют развитию у людей и животных раковых опухолей. Вообще-то дрожжи должны погибать при высоких температурах, но с 1960-х гг. в пищевой промышленности при хлебопечении используются специально выведенные генетиками термоустойчивые дрожжи. В результате, «[п]окупая плохо пропеченный хлеб (что в России не редкость), мы вместе с хлебом покупаем, а затем и поедаем настоящий гриб-убийцу». Далее, продолжает журналист, «[в] течение жизни грибок накапливается в организме, завоевывает его: размножаясь, пожирая полезную микрофлору, вызывая болезни желудочно-кишечного тракта и ослабляя иммунитет. Получается своеобразный дрожжевой СПИД».

Не удивительно, что после упоминания неизлечимых и оттого особенно страшных болезней — рака и СПИДа — в тексте возникает образ биологического оружия, изобретение которого также приписывается немцам, но помещается в чуть более отдаленное (и менее актуальное) историческое прошлое: «Во времена Первой мировой войны немецкие ученые усердно трудились над проектом “Дер кляйнэ мёрдэр” (маленький убийца) по созданию биологического оружия на основе дрожжей. По их замыслу дрожжевой грибок после попадания в организм должен был отравлять человека продуктами своей жизнедеятельности. Оружие так и не было создано. Причиной неудачи немецких биоинженеров стала чрезвычайная медлительность дрожжевых клеток. Подкармливание раковых образований и борьба с иммунитетом человека может длиться годами, но в результате так и не победить человека, хотя случаи смерти от дрожжей не редкость». Резюме статьи: «Современные микробиологи твердо убеждены, что именно процессы брожения, проходящие в организме благодаря дрожжам, являются причиной снижения иммунитета и возникновения рака» [Волков 2000].

¹ Еженедельная газета «Аргументы и факты» является одной из самых популярных русскоязычных газет в мире. Возможно, ее приложение «АиФ — Здоровье» не так популярно, как основное издание, но определенно имеет большую аудиторию и может считаться «всенародным» — во всяком случае по географической широте охвата читательской аудитории.

Текстологические пересечения между статьей в АиФ, «Русском вестнике» и листовках с острова Залита очевидны. Во всех случаях изобретателями опасных дрожжей оказываются немцы, а последствия приводят к неизлечимым болезням. В частности, как и журналиста В. Волкова, игумена Митрофана волнует процесс брожения, якобы вызываемый дрожжами в человеческом организме: в результате «это свойство передается в кровь, и кровь начинает не циркулировать, а бродить. Образующийся при этом сивушный газ поступает в первую очередь в мозг, нарушая его функции. Резко ухудшается память, способности к логическому мышлению, творческому труду» [Митрофан 2005]¹. Обширная аудитория «Аргументов и фактов», по-видимому, разделяет ту же культуру недоверия, что и православные «ревнителю», с той разницей, что она не особенно восприимчива к конспирологии и вере в теории заговора. Немцы здесь не столько завоеватели, сколько ученые, о которых автор пишет даже с сочувствием, ведь их эксперимент не вполне удался.

Общая культура недоверия сближает читателей «Русского вестника» и демократическую аудиторию «АИФ — Здоровье» с социально совсем иной группой, которая также озабочена составом и чистотой своей пищи, но вряд ли станет читать любое из двух указанных изданий. Это люди (я называю их буржуа за неимением более удачного термина) с более высоким уровнем доходов и в среднем более молодые; жители мегаполисов и пользователи социальных сетей, часто поддерживающие нью-эйдж идеи, они не доверяют средствам массовой информации, хотя вместе с остальными являются аудиторией научно-популярных фильмов Первого канала о тайной физике нашей пищи. Я имею в виду три фильма, подготовленные одной творческой группой и связанные общей идеей: «Великая тайна воды» (2006), «Осторожно: еда!» (2008) и «Плесень» (2009). Эти фильмы получили различные призы и премии российских конкурсов документального кино и были жестко раскритикованы научным сообществом как псевдодокументальные и лженаучные². Популярность этих фильмов у широкой публики говорит о таланте их создателей, верно уловивших запрос ауди-

¹ Очевидно, брожение представляется обоим авторам как порча, загрязнение, природный процесс, вышедший из-под контроля и поэтому угрожающий порядку социальному (ср.: брожение умов) или телесному.

² См. анализ документального фильма Первого телеканала «Плесень» биологом и специалистом по социологии науки А.В. Куприяновым [Куприянов 2009]. Когда канал «Культура» в Крещение, своего рода православный праздник воды, показал фильм «Великая тайна воды», православный сайт «Православие и мир» <pravmir.ru> увидел в этом вторжение в область своей компетенции и посчитал необходимым немедленно отреагировать. Любопытно, что за экспертным мнением он обратился к ученому — заведующему кафедрой биофизики физфака МГУ Всеволоду Твердислову, который в интервью этому изданию критикует качество фильма с точки зрения современной академической науки [Виноградов 2013].

тории на научное знание в режиме фастфуд, т.е. доступное, целостное и прикладное. Вторая тенденция, которую также почувствовали создатели фильмов, особенно двух последних — исключительный интерес современного человека к своему телу, здоровью и качеству жизни.

Итак, согласно историям о дрожжах-убийцах, хлеб в советское время становится грязным и опасным из-за того, что при его изготовлении начинают использоваться искусственно выращенные дрожжи. На первый взгляд, эти пищевые страхи напоминают распространившиеся с середины прошлого века в США “food contamination stories” — сюжеты об использовании «грязных» ингредиентов в крупных сетевых предприятиях общественного питания или продуктах популярных брендов. Эти истории рассказывают о том, например, что гамбургеры в ресторанах быстрого питания Макдоналдс делают из червей, что в бутылке кока-колы находят разложившуюся мышь, или о том, что в еде сети Kentucky Fried Chicken (KFC) вместо мяса обжаренной курицы покупатель обнаруживает мясо крысы и умирает, отравленный находившимся в ней крысиным ядом [Fine 1980]. Появление этих сюжетов, как считает исследователь городских легенд Гэри Файн, связано со структурными изменениями в американском обществе второй половины XX в., а именно с изменением функций семьи, для которой приготовленный дома ужин раньше был обязательной частью повседневной жизни, и с особенностями экономического развития — появлением крупных сетевых ресторанов и пищевых корпораций, к которым обыватель относится с большим подозрением, поскольку они никак не связаны с его локальным сообществом [Fine 1985] и, следовательно, не имеют по отношению к членам сообщества никаких моральных обязательств.

Разделение труда и связанная с этим глубокая диверсификация знания, о которых также упоминает в своих работах Файн [Fine 1980: 223], являются универсальными условиями циркулирования пищевых страхов. Эмоциональное воздействие ГОСТа, предназначенного для инженера-технолога, на недоверчивого потребителя, читающего его как кулинарный рецепт, является хорошим тому доказательством. Однако в силу различий в экономическом и общественном развитии или же по причине того, что с момента исследований Файна и его коллег прошло более тридцати лет и гастрономические фольклорные трюкеры в принципе изменились, интересующие нас российские пищевые страхи заметно отличаются от описанных выше. «Грязное» в них связано с неприродным, искусственным (дрожжи — это «искусственно созданная плесень» [Митрофан 2005]): это, в отличие от отравленной крысы, съедобное, но не

полезное. Оно не представляет фатальной опасности для жизни, но понижает ее качество и, возможно, укорачивает длительность.

Пожалуй, ближайшей параллелью к обсуждаемым текстам является так называемая вильжуифская листовка, получившая хождение во Франции весной 1976 г. Объектом пищевых страхов в этой листовке стали невидимые тайные враги — пищевые добавки — и крупные компании, использующие их при изготовлении своей продукции. В ней сообщалось, что медицинская клиника в пригороде Парижа Вильжуифе на основании проведенных экспериментов пришла к выводу о положительном влиянии пищевых добавок на рост раковых клеток и составила список наиболее опасных из них (так называемый вильжуифский список). Самым опасным канцерогеном (т.е. веществом, вызывающим рак) была названа безобиднейшая лимонная кислота (E330) [Karfereg 1989: 468]. Французский институт общественного мнения провел несколько массовых опросов, чтобы выяснить устойчивость этих страхов и социальную среду распространения. Согласно результатам исследования, листовка вызвала наибольшую реакцию среди более состоятельных и образованных французов, включая учителей и врачей, оказавшихся склонными верить ее предостережениям. Это полностью соответствует предположениям У. Бека о том, что в ситуациях риска (неважно, реальных или воображаемых) больше страдают группы людей, которые лучше образованны и информированны, поскольку в обществе риска «сознание (знание) определяет бытие», а не наоборот, как было в классовом обществе [Бек 2000: 62–63].

Как и в случае с *food contamination legends*, агентами зла в вильжуифской листовке оказываются гиганты пищевой промышленности (Кока-кола, Кэдберри-Швепс, Данон и другие). Исследовавший эти слухи Жан-Ноэль Карферер предлагает видеть в листовке «типичное средство тайного сопротивления» [Karfereg 1989: 478]. Правда, как показывает тот же автор, сопротивление ограничилось чтением и передачей листовок; на объемах продаж, т.е. потребительском поведении, приобщение к тайнам о пищевых добавках не сказалось.

Пожалуй, и российские антидрожжевые тексты можно назвать формой протеста с той разницей, что их авторы и читатели демонстрируют прежде всего недоверие к государству и в меньшей степени выступают против рынка. Человек, съевший в ресторане KFC по незнанию крысу вместо курицы, умирает в страшных мучениях, потому что крыса была отравленной; потребитель же дрожжевого хлеба впускает в свой организм

полчища тайных врагов, которые медленно его убивают. В первом случае потребитель оказывается случайной жертвой равнодушной к своим клиентам и заинтересованной только в получении прибыли корпорации, во втором — жертвой научных экспериментов и попустительства со стороны собственного правительства¹.

Вильжуифская листовка, как и все известные мне русскоязычные тексты об опасности дрожжей, обвиняет невидимых пищевых врагов в том, что они стимулируют развитие раковых заболеваний, т.е. приводят к медленной и мучительной смерти. «Дрожжевые» тексты сообщают, что некие ученые (обычно упоминают «опыт профессора Вольфа») экспериментальным путем установили факт влияния дрожжей на усиленное деление раковых клеток; французская листовка говорит о похожих выводах ученых из вильжуифской клиники. Собственно, рак здесь является метонимическим обозначением болезни вообще и метафорой смерти. Больное тело не является вполне живым; оно отчасти мертвое, и, что важнее, оно перестает в полной мере принадлежать самому больному, который тем самым утрачивает личную свободу и автономию, становясь зависимым от работы институтов: медицины, науки, системы страхования, государственной соцзащиты и проч. — которым он как раз и склонен не доверять.

Новые интеллектуалы

Культура недоверия рождает своих героев. Это специфическая категория культурных деятелей, создателей письменных текстов или ораторов, которых А. Митрофанова вслед за Оливье Руа называет «новыми интеллектуалами», или «люмпен-интеллигенцией» [Митрофанова 2008]. В своих выступлениях эти люди используют внешние признаки научного дискурса, чтобы легитимировать право на то самое знание правды, которое так важно для культуры недоверия. Существенное отличие нового интеллектуала от просто интеллектуала состоит в том, что он пренебрегает или не владеет рутинной академической деятельностью, связанной с исследовательскими методологиями. Поэтому Ленинская библиотека представляется ему недоступной, а текст ГОСТа — секретным. Эти люди обладают необходимым для интеллектуала воображением и критическим мышлением, но объектом их критического анализа становится об-

¹ Следует отметить, что предпосылка для возникновения дрожжефобии, по-видимому, связана с нарушением базовых классификационных принципов, в частности, деления на живое и неживое: дрожжи оказываются не тем и не другим или и тем, и другим одновременно. Своей способностью вызывать процессы брожения, понимаемого критиками дрожжей как гниение, они создают представление о хлебе как еде не сырой и не вареной и, что не менее важно, как испорченной.

щество в целом, а не конкретная проблема, как это бывает в науке. Кроме того, их критическое мышление направлено не на процедуру аргументации, а на субъект, стоящий за критикуемым явлением, текстом или практикой. Новые интеллектуалы так же критичны по отношению к обывательскому сознанию, как и интеллектуалы обычные, но если обычные видят в нем культурно детерминированную инерцию, то новые — результат недобросовестных манипуляций со стороны элит.

Одним из главных распространителей дрожжефобии, а может быть и ее инициатором¹, стал автор системы оздоровления организма «Продлите молодость свою», пропагандист холистической медицины и владелец фирмы «Виватон» (косметика, БАДы, программы омоложения организма) А.М. Савелов-Дерябин. Он считает себя учеником В.В. Караваева (1913–1986), активного деятеля советского нью-эйдж движения, того его направления, которое было связано с попытками получить знания об устройстве человеческого организма (альтернативные официальным медицинским), природе болезней и старения, предложить немедикаментозные способы восстановления здоровья, а главное — научиться быть здоровым и жить долго и осмысленно. Караваев известен своей теорией кислотно-щелочного баланса. Он считал, что именно нарушение этого баланса в крови человека и приводит к возникновению болезней, и предполагал, что добиться правильного баланса можно, регулируя диету. Иными словами, человек может сам управлять своим здоровьем, контролируя потребляемые им продукты питания. При этом Караваев призывал отказываться от продуктов питания промышленного производства, в том числе тех, которые вызывают процесс брожения, в число которых попадали и дрожжи (хотя они не были в фокусе его внимания). Как и полагается носителю нью-эйдж философии, Караваев рассматривал тело человека холистически, как сложное психофизическое образование, в котором процессы обмена протекают на трех уровнях: веществ, энергии и информации [Романенко 2009], так что умение управлять своим телом на энергетическом уровне позволяет сохранять и правильный баланс веществ, даже если питание не достаточно или не вполне правильно. Именно в этой среде, сайентистской и мистической, в советское время культивируются внимательное отношение к питанию и телу, идея того, что телом можно управлять, исключая его (т.е. себя) из поля зрения государственных институтов: медицины, системы распределения с ее дефицитом и проч. Именно в этой среде возникает позднесоветское трезвенниче-

¹ Савелов-Дерябин в одном из своих рекламных фильмов сам упоминает о выступлении в 1990-е гг. на православном радио «Радонеж» по поводу вредности дрожжей.

ское движение; из нее же вырастают разнообразные нью-эйдж группы в послесоветский период (такие, например, как «Звездные кедровые России» или «Церковь последнего завета»).

Культурная критика современного общества, как отмечает голландский исследователь современной эзотерики Ваутер Ханеграфф, является и внутренним импульсом, и смысловым содержанием философии и практики разнообразных групп и движений, объединяемых зонтичным термином «религии нового века», или нью-эйдж. Это критика всевозможных проявлений дуализма: терапевтического (тело — душа), религиозного (создатель — человек), экологического (человек — природа) и редукционизма во всех его формах [Hanegraaff 2000: 291]. Холистическая концепция человека, характерная для нью-эйджеров, имеет несколько важных следствий для их практики, создающей специфический габитус таких людей. В частности, они стремятся к автономности личности от социальных институтов. Они принципиальные дилетанты, которые верят, что способны освоить любое знание и навык. Как и православные конспирологи, современные нью-эйджеры находятся в постоянном поиске источника объективной информации, с той разницей, что их прежде всего интересует правда о личном самосовершенствовании и лишь потом — о спасении нации¹.

Впрочем, одно не обязательно противоречит другому. Часто индивидуальные предприниматели в области альтернативной медицины, такие как Савелов-Дерябин, рекламируют свою деятельность как вклад в борьбу за здоровье нации и ищут поддержки в православной среде. В любительском фильме «Хлеб наш насущный. Жданов в гостях у Савелов-Дерябина», который распространяется на дисках и доступен в сети Интернет, беседа, происходящая за столом, начинается с молитв («Отче наш» и «Богородица»), и помогает ее вести человек, одетый как православный монах. В фильме в ходе беседы об опасностях, таящихся в дрожжевом хлебе, Савелов-Дерябин упоминает о своих лекциях в Троице-Сергиевой лавре, а его гость Владимир Жданов — о выступлениях в Вологодской епархии по приглашению местного епископа, а также о приглашении от афонских монахов приехать к ним с рассказом о его методике безоперационного восстановления остроты зрения и чтением лекций про алкогольный террор против России. Он утверждает, что его кассеты и диски распространяются главным образом через православные ярмарки и приходы (что под-

¹ Для неоязыческих групп и движений вопросы национальной чистоты и безопасности важны, но они сочетаются с заботой о самосовершенствовании, в том числе телесном.

тверждается и моими наблюдениями). И Жданов, и Савелов-Дерябин видят в православной или симпатизирующей православию аудитории свою клиентуру, а в апелляции к православию — способ легитимировать свою деятельность (ср.: [Lindquist 2001]).

Гость Савелова-Дерябина В.Г. Жданов (1949 г.р.) — председатель Союза борьбы за народную трезвость, известный своими публичными лекциями об алкогольном терроре против России и методикой немедикаментозного восстановления зрения. В своих выступлениях, доступных на дисках и видеохостинге YouTube, он рассказывает о тайной алкоголизации населения, которая началась в позднесоветское время, когда в детское питание, распределявшееся государством бесплатно для семей с младенцами через систему молочных кухонь, ввели кефир, действительно содержащий небольшой процент алкоголя. Жданов заявляет о том, что он является учеником и последователем другого известного в СССР пропагандиста здорового образа жизни — Федора Углова (1904–2008). В отличие от Караваева, практиковавшего йогу и увлекавшегося эзотерикой, Углов был прежде всего профессиональным врачом. Известный хирург и публичный человек, на поздней стадии своей карьеры он пропагандировал, при поддержке государства, отказ от алкоголя и курения, а также от наркотиков.

Если Караваев, который родился в Риге и жил там до ареста советскими властями в 1944 г. за сотрудничество с Псковской духовной миссией (где служил псаломщиком), увлекался учением Рерихов и восточными духовными практиками, определенно был «космополитом» и думал о здоровье человека вообще, то Углова-публициста и общественного деятеля волновали проблемы здоровья нации. Именно этим может объясняться его, казалось бы, неожиданный интерес к конспирологической логике. Так, в книге «Человеку мало века», вышедшей в уважаемом издательстве «Наука», в главе под названием «Рок-н-ролл как разрушитель генетического кода» Ф.Г. Углов относит к наркотикам рок-музыку, которая отрицательно влияет на нравственность молодежи. В книге написано, что внедрение рок-музыки поддерживается «мистическим орденом иллюминаторов» и является частью финансируемого им проекта, который «ставит своей целью всемирный захват всех экономических, политических, военных, религиозных и других сил с целью основания одного единственного мирового правительства» [Углов 2001: 108]¹.

¹ В той же книге, в главе «Говорить правду», Углов указывает на православную церковь как источник морального авторитета и ссылается на работы митрополита Иоанна Снычева, лидера и рупора православной националистической оппозиции первой половины 1990-х гг. Углов был знаком

Вслед за Угловым Жданова волнуют вопросы депопуляции России. Он видит причины превышения смертности над рождаемостью в осуществлении тайных планов по уничтожению людей вообще и русских людей в первую очередь путем их спаивания. Жданова больше интересует присутствие дрожжей не в хлебе, а в напитках, от кваса и кефира до водки. Он считает, что бывает алкоголь эндогенный (который вырабатывается организмом самостоятельно, так сказать, технический алкоголь, необходимый для работы организма) и экзогенный, содержащийся в спиртных напитках. Алкогольная зависимость возникает, если у человека перестает вырабатываться эндогенный алкоголь и он вынужден пополнять технические нужды своего тела алкоголем из внешних источников. Опасность же дрожжей в том, что они подавляют выработку эндогенного алкоголя и, следовательно, способствуют формированию алкогольной зависимости: «предрасположенность к алкоголизму у тех людей, кто потребляет в пищу дрожжевой хлеб, очень высокая» — такая же, как у тех, кто употреблял в детстве кефир [Хлеб наш насущный 2006].

В выступлениях Жданова дрожжи приобретают черты живых существ — отвратительных, зловредных, действующих против воли человека, тайно. Они сами грязные и производят грязь: в своей лекции «Алкогольный террор против России» Жданов говорит даже, что «алкоголь есть не что иное, как моча дрожжевых бактерий» [Жданов 2004]. Савелов-Дерябин уточняет, как именно происходит их пагубное воздействие на человеческий организм: «Дрожжи, как лютые и голодные волки, пожирают стволовые клетки — молодость человека» [Пища как оружие 2014].

В обществе риска человек оказывается принципиально зависимым от чужого знания. Как пишет У. Бек, он становится некомпетентным в деле, касающемся его собственной жизни, и испытывает двойной шок: во-первых, от угрозы его жизни и, во-вторых, от утраты возможности выносить самостоятельные суждения об опасностях [Бек 2000: 64–65]. Культура недоверия, являющаяся своего рода реакцией на ситуации риска, вырабатывает собственные критерии доверия и призывает к бдительности, связанной с особыми интеллектуальными усилиями.

Первое, чему не доверяет человек культуры недоверия, — это газеты и телевидение, как и вообще все доступные источники

с этим «удивительным, светлым, мудрым человеком», беседы с которым, как он пишет, «давали <...> надежду, он указывал пути спасения от этой страшной разрушительной смуты» [Углов 2001: 54].

информации, включая интернет: «Если выходит книга тиражом сотни тысяч экземпляров и СМИ советуют нам ее прочитать — почти наверняка в ней вранье»¹. Эти люди исходят из презумпции идеологической ангажированности любого публичного высказывания, так что вполне могут быть названы стихийными марксистами: они считают, что доступная простым людям информация обязательно идеологична, т.е. заведомо недостоверна, что за счет такого обмана сильные (те, кто контролирует средства массовой информации) управляют слабыми². Как пишет сайт «Правду.net!», размещающий среди лекций других новых интеллектуалов выступления Жданова и тексты Углова, «[о]сновным элементом управления обществом является отвлечение внимания людей от важных проблем и решений, принимаемых политическими и экономическими правящими кругами, посредством постоянного насыщения информационного пространства малозначительными сообщениями. Прием отвлечения внимания весьма существен для того, чтобы не дать гражданам возможности получать важные знания в области науки, экономики, психологии, нейробиологии и кибернетики»³.

Марксистская логика культуры недоверия предполагает, что слабые могут преодолеть социальную несправедливость, только вступив в борьбу за право знать правду, т.е. владеть правильной информацией. Любопытно, что при этом распространенным способом подтвердить достоверность информации остается ссылка на ее верификацию «системой» (документ из государственного архива, информация из газеты «Известия» или фильм Первого телеканала). Однако для людей культуры недоверия важно самостоятельное критическое чтение информации: они пытаются предложить наивную критику источников, отделяя их от профессиональной интерпретации, с их точки зрения непременно искаженной.

В российском интернете есть несколько ресурсов, созданных анонимными энтузиастами борьбы за это право. Ключевое для них понятие *правды* или *истины* отражается в названиях этих

¹ Сайт «Узнай правду! ru», admin, запись на форуме: <<http://uznai-pravdu.ru/viewtopic.php?f=1&t=1323>>; просм. 29 окт. 2015 г.

² Хороший пример проявления культуры недоверия, вполне интернационального свойства, — движение родителей против прививок, к которому присоединились, с одной стороны, обеспеченные буржуа и, с другой — религиозные фундаменталисты. Они выступают, в сущности, за автономность тела / личности своих детей, за которую могут принимать решение только родители, а не требующее обязательных профилактических прививок государство, и предполагают, что пропагандируемое как полезное в действительности является опасным.

³ «10 способов манипулирования средствами массовой информации», публикация admin на сайте «Правду.net!» от 18 дек. 2011 г.: <http://www.pravdu.net/publ/10_sposobov_manipulirovanija_sredstvami_massovoj_informacii/1-1-0-45>.

интернет-сайтов «Узнай правду! ru», «Мы пробудились!», «Знай правду!! Pravdu.ru!!» или упомянутый выше «Правду.net!» и связывается, во-первых, с фактом предполагаемого намеренного сокрытия истинной информации от обычного человека и, во-вторых, с необходимостью личного усилия для ее получения. Истину нужно уметь разглядеть, уметь «думать своей головою!» [Давайте хлеб 2008: 4], поскольку истина «всегда Золушка — тиха, скромна, немногословна и не видна на первый взгляд. Или принудительно упрятана подальше»¹.

Для знания правды необходимо личное интеллектуальное усилие и даже некоторое мужество. Как пишет, например, симпатизирующий родноверию сайт «Узнай правду! ru», обращаясь к своим читателям, «[Т]ы попал на сайт, который может изменить твоё представление о мире, если твой мозг ещё функционирует. <...> Здесь просыпаются, протирают глаза, поднимаются с колен, сбрасывают цепи, расправляют крылья»². Всех других, а их «абсолютное большинство», авторы называют не вполне приличным словом, обозначающим медленно соображающего, глупого человека, не способного к рефлексивному мышлению. Именно такие нужны «системе», против которой и направляют свою критику «проснувшиеся».

Новые интеллектуалы, такие как Жданов и Савелов-Дерябин, А.Г. Фоменко и Г.В. Носовский с их новой хронологией, автор книг о Святой Руси и Хазарии Татьяна Грачева³ или режиссер документальных фильмов конспирологического толка Галина Царева, пользуются большой популярностью среди носителей культуры недоверия. Вооруженная знанием о том, как на самом деле устроен мир, аудитория новых интеллектуалов отказывается влиться в безликую массу потребителей, которым не свойственно критическое мышление. Как пишет Бодрийяр, «[о]тношение потребителя к действительному миру, к политике, истории, культуре не является отношением интереса, участия, принятой ответственности, но оно не является и тотальным безразличием: это отношение *любопытства*» [Бодрийяр 2006: 16]. Для людей культуры недоверия поиск правды не праздное любопытство, удовлетворение которого помогает избежать скуки или скоротать досуг; в поиске врагов, срывании масок или обнаружении новых надежных каналов информации эти люди живут постоянно. Они не бездумные потребители; они сродни следопытам, бреду-

¹ Сайт «Узнай правду! ru», admin, запись на форуме: <<http://uznai-pravdu.ru/viewtopic.php?f=1&t=1323>>.

² «Узнай правду! ru»: <<http://www.uznai-pravdu.com/>>.

³ Подробный разбор ее работ см.: [Шнирельман 2012: 110–121].

щим в дремучем лесу узкоспециализированного научного знания в поисках истины.

«Давайте хлеб по-русски печь!»

Обычно конспирологическое нарративы ограничиваются информированием читателя (зрителя, если это фильм, или слушателя, если радиопередача) о том, что он, а точнее сообщество, которому он принадлежит (например, русский народ), является целью и потенциальной или реальной жертвой каких-то тайных действий враждебных сил (войны); авторы констатируют факт заговора и оставляют свою аудиторию наедине с этим тревожащим воображение знанием. Тексты же об опасности дрожжевого хлеба, в отличие от классического конспирологического нарратива, обязательно содержат оптимистическую часть: они венчаются призывом вернуться к пищевым практикам предков, начать делать хлеб самостоятельно и предлагают развернутый рецепт приготовления хлеба в домашних условиях, на самостоятельно сделанной опаре, вместо покупных дрожжей. Знание правды о неправильном хлебе должно мобилизовать народ на устранение этого осколка старой войны из тела нации и привести к ее выздоровлению. Апокалиптическая риторика конспирологов делает народ страдающим объектом приложения злых сил и предлагает только пессимистический сценарий — конец света, о котором можно предупредить, но которого нельзя избежать. Рассказы же о дрожжах-убийцах, так же как тексты об опасности прививок и другие тексты культуры недоверия, возвращают «народу» субъектность, способность сопротивляться: «[Н]адобно поскорее одуматься и устранить допущенное зло. И принять всевозможные меры для недопущения ничего подобного в будущем» [Давайте хлеб 2008: 1].

Отказ от покупного дрожжевого хлеба в пользу самодельного предполагает самодисциплину и особое, осмысленное отношение к еде, важное для новых религиозных культур и мало знакомое традиционному православию. Как известно, отказ от определенных видов продуктов или их сочетаний, постоянно или в периоды поста, служит идентификации человека и созданию границ группы, артикуляции этических норм и актуализации исторической памяти. В «старых» религиях пищевые ограничения являются вопросом дисциплины, аскетической практикой и способом личного самосовершенствования. Что обычно мало занимает религиозного человека, так это технология приготовления пищи: его интересуют продукты как таксономические единицы, которые можно отнести либо к чистому, т.е. подходящему в пищу ему и другим людям его группы,

либо к грязному и в пищу не подходящему — в данный момент (мясное и молочное для православных в период поста)¹ или всегда (сочетание мясного с молочным для иудея). Как сообщили мне в научном отделе Санкт-Петербургского музея хлеба, на их просьбы поделиться своими рецептами для новой экспозиции музея хлебопеки из Александро-Невской лавры только пожимали плечами: святая вода для замеса теста и молитва — вот и весь рецепт².

Если кто-то и воспользовался призывами «ревнителей православия» печь хлеб по-русски, то вовсе не православные хозяйки, к которым как будто адресованы рецепты бездрожжевого хлеба в листовках с острова Залита, статье игумена Митрофана и фильме «Хлеб наш насущный» с Ждановым и Савеловым-Дерябиным, а разнообразные внеконфессиональные «духовные искатели» (spiritual seekers). Последователи «религий нового века» и их симпатизанты наряду с вполне классическими пищевыми запретами, обычно сводящимися к вегетарианству в более или менее строгом виде, уделяют пристальное внимание технологии изготовления пищи. Пропагандируемое ими обращение со своим телом-личностью предполагает *продуманное* отношение к еде. Оно кардинально отличается от *технического* отношения к еде как топливу, обеспечивающему работу тела. Это топливо может быть более или менее высокого качества, у него есть определенная формула (белки, жиры и углеводы) и его может быть мало, достаточно или слишком много. В отличие от технического, продуманное отношение к пище включает знание о происхождении продуктов и о том, как именно они изготовлены. Например, знание о том, что при изготовлении сахара используются производные костей животных, заставляет веганов отказываться от его употребления.

Практики сыроедения, или даже моносыроедения пропагандируют многие, в частности упоминавшиеся анастасийцы или, к примеру, дистрибьюторы компании «Тенториум» [Терешина 2012: 150]. Нет ничего удивительного в том, что видеоролик «Хлеб, которым нас убивают» (фрагмент фильма «Хлеб наш насущный») или тексты того же рода разместили сайты и интернет-форумы неправославных религиозных групп (например, буддисты), в том числе тех, кого православные относят к «сектантам»: славянские неоязычники, последователи духовных практик рейки, а также, например, фирма прямых продаж косметических товаров “Mary Kay”. Все эти группы являются

¹ Что бы ни говорили православные просветители темных масс о личной духовной работе как главном испытании поста, многие склонны связывать пост исключительно с диетарными ограничениями.

² Интервью с научным сотрудником Музея хлеба, 29 мая 2015 г., Санкт-Петербург; архив автора.

носителями и активными создателями культуры недоверия; существенное место в их самоидентификации занимает критика институтов (называемых на языке эзотерических групп *эгрегорами*), в которой оспаривается их право на монопольное обладание достоверными и точными знаниями и выражается подозрение в манипулировании лишенными доступа к этим знаниям людьми (см. напр.: [Сидоров 2012: 662–664]).

Идеальным местом происхождения продуктов питания многим сегодня видится автономное натуральное хозяйство, для одних воплощенное в образе родовых поместий [Андреева 2012], для других — в монастырских хозяйствах, для третьих — в фермерстве [Громашева, Брунори 2014]. Покупая продукты не в супермаркете, а прямо у производителя, потребитель стремится преодолеть то продиктованное условиями рынка отчуждение, которое создает отношение недоверия к еде, преодолевавшееся в условиях советского времени, как сейчас представляется, за счет уверенности в контролирующем ее качество государстве, а в действительности — благодаря отсутствию рынка и возможности выбора.

Рецепты изготовления бездрожжевого хлеба в домашних условиях не столько сложны, сколько неудобны. Они требуют от кулинара освоения непривычных техник, связанных с неэкономным, с точки зрения современного человека, расходом времени, поскольку приготовление заменяющей покупные дрожжи домашней закваски — долгий процесс, скорее ритуально-магического, чем прагматического характера. Возможно поэтому в православном мире бездрожжевой хлеб (вернее, хлеб без применения дрожжей промышленного производства) стали выпекать и продавать монастыри, где поддерживается иная, отличная от светской, темпоральность. Так, в пекарне московского Данилова монастыря, согласно материалам его сайта, при выпечке используется натуральная хмелевая закваска, которая созревает три дня, а процесс изготовления хлеба занимает от 8 до 16 часов¹.

Очевидная причина интереса к монастырскому хлебу, как, впрочем, и другим продуктам питания монастырского происхождения, связана с тем, что часто расположенные в сельской местности и вынужденные заниматься крестьянской работой (см., например: [Дубовка 2015]) в воображении окружающих монастыри устойчиво ассоциируются с сохранением национальных, даже этнографических традиций, например хлебопечения. Предполагаемая аутентичность рецепта вкупе с са-

¹ Сайт Данилова монастыря, раздел «Пекарня “Даниловская транеза”» <http://msdm.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=372:q-q136&catid=75&Itemid=262>.

кральностью места изготовления создают убедительный образ во всех смыслах чистого продукта. Сами монастыри, в том числе городские, этот образ охотно поддерживают: «У нас все натуральное»; «Все работы <...> делаются вручную, потому что тесто любит руки»¹.

Любопытно, что в рекламе монастырского хлеба, который может продаваться не только в церковных лавках, но и, например, в интернет-магазинах, наблюдается использование разных, казалось бы, плохо совместимых аргументов. Вот как рекламируется афонский хлеб: «Хлеб афонский выпекается по технологии, сохраняемой веками на Святой Горе Афон», а закваска для него «привезена по благословию из Русского Монастыря святого великомученика и целителя Пантелеимона». Однако производители считают нужным усилить этот эффект, привлекая два дополнительных аргумента чистоты. Первый аргумент — литургический, или мистический: это «закваска, заквашенная Божественной Благодатью в Великую Субботу [накануне Пасхи. — Ж.К.]», а хлеб «замешивается на святой воде»². Второй аргумент совершенно секулярный, сайентистский: в хлебе «полностью отсутствуют добавки (улучшители, разрыхлители, эмульгаторы и проч.), ускоряющие брожение теста и придающие хлебу больший объем»³. Очевидно, что потенциальный покупатель такого продукта — человек, который доверяет аутентичности православия как контейнера для «русской традиции», обладающей для него высокой ценностью, и в то же время беспокоится о качестве своей пищи и хочет знать ее формулу.

Заключение

Ни в одном из множества текстов о вреде дрожжевого и пользе бездрожжевого хлеба не идет речи об удовольствии. Вкус продукта, его запах или эстетические свойства не интересуют людей культуры недоверия или во всяком случае не находятся в центре их внимания. Вероятно, их антигедонизм объясняется тем, что хлеб для них важен, перефразируя К. Леви-Строса, не как пища для желудка, а как средство социального вообра-

¹ Сайт Данилова монастыря, там же.

² Ср. с описанием изготовления закваски в книге «Афонские приношения современному человеку», составленной иеромонахом Гавриилом (Краньчуком) в середине 1990-х гг. и изданной по благословию одного из епископов Православной церкви Молдовы: «В соответствующем сосуде приготавливается небольшое количество муки, которая вносится в храм (на Афоне — в алтарь) перед началом утрени Великой Субботы. Под конец утрени, после пения «Великого Слословия», как только зазвучит прокимен Апостола, следует немедленно приступить к вымешиванию муки, добавив немного обычной воды. Некоторые добавляют еще немного святой воды, другие совершают крестное знамение рукой или крестом над этой необычной закваской» и т.д. [Гавриил 2008: 173].

³ Из текста на бумажном пакете, в котором продавался «Хлеб Афонский» в одной из церковных лавок Санкт-Петербурга. Я благодарна Веронике Макаровой за этот документ.

жения (не из-за того, что он хорош, чтобы есть, а потому что хорош, чтобы думать) [Леви-Строс 1994: 97].

Обсуждая формулу правильного хлеба, в действительности говорят о двух вещах: личной свободе и национальной идее. Для одних носителей культуры недоверия важнее индивидуализм, для других — принадлежность коллективу русской нации. Однако все они согласны с тем, что правильный, полезный хлеб — тот, что пекли в старину в русской деревне. В условиях постсоветской либерализации рынка и продуктового изобилия потребитель вынужден принимать самостоятельные решения о покупке тех или иных товаров и нести бремя ответственности за свои решения. Он сам, а не государство, как это было в советское время, отвечает теперь за собственное здоровье и здоровье своих детей и, не имея необходимых компетенций, вынужден обращаться к мнению экспертов, в роли которых часто выступают новые интеллектуалы. Деревенский домашний хлеб, как вообще крестьянский уклад жизни, симпатичен ему своей безальтернативностью, отменяющей муки выбора, и вместе с тем — автономностью. Хлеб не ассоциируется ни с подвигом, ни с жертвой, ни с даром; вместе с другой пищей он перемещается в сферу народной биомедицины и диетологии.

Хлеб, связывающий человека с природой, с одной стороны, и традицией / историей — с другой, оказывается объединяющей темой для людей, находящихся в очень разных сегментах социального пространства. Как мы уже отмечали вслед за У. Беком, страх, а не принадлежность классу оказывается консолидирующей силой в постиндустриальном обществе. Это слабая сила, неспособная мобилизовать на коллективное действие и ограничивающая «сопротивление» чтением листовок, как в случае с вильжуифским списком, или соответствующих веток интернет-форумов. Это не столько страх, сколько страха, т.е. скорее невротическое беспокойство, чем параноидальный ужас.

Культура недоверия, легко (но необязательно) использующая конспирологические объяснительные схемы, указывает на нетривиальность самых обычных, безобидных вещей, таких как хлеб, и уравнивает людей перед лицом воображаемой опасности, снимает все социальные различия, кроме принадлежности к широкой социальной группе, обозначаемой в этнонациональных терминах. Не случайно среди трансляторов дрожжефобных нарративов наряду с православными ревнителями особенно заметны разные неоязыческие родноверческие группы.

Живучесть дрожжевых страхов отчасти объясняется их инклюзивностью. Эти тексты, так же как и другие конспирологические нарративы, делают их жертву причастной к большой истории и большому миру науки и политики — научным экспериментам

«профессора Вольфа», о котором, согласно некоторым вариантам текста, «писали в парижских газетах», козням Третьего рейха или жизни Российской государственной библиотеки. Они превращают своего читателя в активного агента истории и соучастника научного эксперимента, пусть соучастника невольного и, согласно авторам текстов, страдающего.

Российская культура недоверия имеет некоторые религиозные интонации, в случае с хлебом связанные с неизбежной евхаристической темой. Однако даже в текстах православных религиозных профессионалов речь идет не столько о посмертном спасении души¹, сколько об изменении своего качества жизни здесь и сейчас, что является типичным признаком движений «нового века». Вообще граница между «старой» и «новыми» религиями, как мы могли убедиться, условна; игумен Митрофан, выполняющий обязанности благочинного в Ивановской епархии, оказывается в одной команде с новыми интеллектуалами — Угловым, Караваяевым, Савеловым-Дерябиным и Ждановым, так же как те священники и епископы, что приглашают Жданова с лекциями. Это, вероятно, свидетельствует о «спиритуализации» православия (ср.: [Roussou 2013]), а также о превращении его в «атмосферную», или «фоновую», религию (ambient faith) [Engelke 2012]. Ему отводится роль хранителя живого этнографического прошлого, аутентичной русской традиции. Это своего рода фабрика эко-продуктов (включая, например, паломнические туры), вызывающая безусловное доверие потребителя.

Источники

Акафист праведному Николаю Псковоезерскому архиерею Божию Нектарию русскому. Б.м.: Общество памяти игумены Таисии, б.г. 39 с.

Брежнев Л.И. Целина. Киев: Политиздат Украины, 1978. 79 с.

Виноградов Л. Фильм «Великая тайна воды» или лженаука на ТВ // Православие и мир: Ежедневное интернет-издание. 2013, 21 янв. <<http://www.pravmir.ru/film-velikaya-tajny-vody-ili-lzhenauka-na-tv/>>.

Волков В. Дрожжи-киллеры // Аргументы и факты — Здоровье. 2000, 20 сент. № 38 (319). <http://gazeta.aif.ru/online/health/319/z38_12>.

Гавриил (Краньчук, иеромонах). Афонское приношение современному человеку. М.: Бригантина, 2008. 222 с.

Гивартовский Р.В. Пищевые дрожжи и их применение. М.; Л.: Госторгиздат, 1930. 22 с.

¹ В своей статье игумен Митрофан упоминает о безблагодатности причастия в современной церкви в связи с использованием покупных (значит, искусственно выращенных) дрожжей для приготовления евхаристического хлеба [Митрофан 2005], но для него это лишь один из аргументов против «термофильных дрожжей», работающих на общую картину разрушения мира. Рецептам правильного хлеба отводится в статье заметно больше внимания.

- ГОСТ 171-81. Дрожжи хлебопекарные прессованные (Листовка). Б.м.: Б.и., 2008. 4 с. [Лист А4 сложенный пополам. Архив автора].
- Давайте хлеб по-русски печь! (Листовка). Б.м.: Б.и., 2008. 4 с. [Лист А4, сложенный пополам. Архив автора].
- Жданов В.Г.* Алкогольный террор против России: Лекция (видео-запись). Ростов н/Д. 2004, 23 дек. <<http://www.youtube.com/watch?v=iyby3BVvUBo>>.
- Закваска русская (Листовка). Б.м.: Б.и., 2008. 4 с. [Лист А4 сложенный пополам. Архив автора].
- Митрофан (Лаврентьев)*. О хлебе насущном: закваска или дрожжи // Русский вестник. 2005, 8 фев. <<http://www.rv.ru/content.php3?id=5516>>.
- Молоховец Е.* Подарок молодым хозяйкам, или Средства к уменьшению расходов в домашнем хозяйстве. 2 изд., доп. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1866. 552 с.
- Пища как оружие [участники круглого стола: А.М. Савелов-Дерябин, Е.М. Лиховцева, ведущий: М.А. Дмитрук] // Природа и человек, XXI век. 2014, окт. <<http://www.namsvet.ru/2014/10/02/priroda-i-chelovek-xxi-vek-oktyabrskij-nomer-2014-goda-pishhaka-orkuzhie/>>.
- Романенко С.В.* 30 простых шагов к здоровью по Караваеву. Методы саморегулирования подсознания. М.: Центрполиграф, 2009. 190 с.
- Серова Е.* Хлеб-убийца: нас пугают, а нам не страшно // Московская правда. 2006, 1 дек.
- Сидоров Г.А.* Хронологическо-эзотерический анализ развития современной цивилизации: Эпопея. Кн. 4: За семью печатями. М.: Концептуал, 2012. 752 с.
- Углов Ф.Г.* Человеку мало века. СПб.: Наука, 2001. 138 с.
- Хлеб наш насущный даждь нам днесь, или Беседа о хлебе насущном... и о причинах алкоголизма: профессор Жданов В.Г. в гостях у академика А.М. Савелов-Дерябина (Док. фильм, 2006, 1:02:58). <<http://www.youtube.com/watch?v=4qLKne8829M>>.

Библиография

- Андреева Ю.О.* Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум. 2012. № 17 Online. С. 101–128.
- Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 333 с.
- Бек У.* Общество риска: На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
- Бессонов И.А.* Традиция передачи «святого хлеба» и «пирога счастья» в XX–XXI вв. // Живая старина. 2011. № 3. С. 5–8.
- Бодрийяр Ж.* Общество потребления: его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.

- Борисов С.Б.* Современные разновидности русских женских коммуникативно-магических практик // Шадринская старина 2000: Краеведческий альманах. Шадринск: Изд-во Шадринского пединститута, 2000. Вып. 7. С. 64–75.
- Верховский А.М.* Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003. 316 с.
- Воробьева О.В.* «Блокадное блюдо» с горьким вкусом // Пищевая промышленность. 2011. № 6. С. 42–44.
- Громашева О., Брунори Дж.* Производство, сбыт и потребление в Санкт-Петербурге: плодородная почва для развития коротких цепочек поставок фермерских продуктов? // Лабиринт: Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 2. С. 35–51. <<http://journal-labirint.com/wp-content/uploads/2014/08/Gromasheva.pdf>>.
- Дубовка Д.Г.* Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 63–81.
- Кормина Ж.В., Штырков С.А.* Православные версии советского прошлого: политики памяти в ритуалах коммеморации // Антропология социальных перемен / Отв. ред. Э.М. Гучинова, Г.А. Комарова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. С. 389–413.
- Куприянов А.В.* Чем опасна «Плесень»? // Полит.ру. 2009, 19 фев. <<http://polit.ru/article/2009/02/19/plesen/>>.
- Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 37–110.
- Мельникова Е.А.* Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 250–266.
- Митрофанова А.* Национализм и паранаука // Русский национализм: социальный и культурный контекст. М.: НЛЮ, 2008. С. 87–102.
- Тарабукина А.В.* Фольклор и культура прицерковного круга: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2000. 212 с.
- Терешина Д.В.* «Живой мед» и «сырая вода»: роль метафоры в практиках альтернативной медицины // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 145–153.
- Шнирельман В.А.* Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2012. 308 с.
- Bennett B.P.* Religion and Language in Post-Soviet Russia. L.; N.Y.: Routledge, 2011. 184 p.
- Boylston T.* Food, Life and Material Religion // Boddy J., Lambek M. (eds.). A Companion to the Anthropology of Religion. L.: Wiley-Blackwell, 2013. P. 257–273.

- Brooks J.* Thank You Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001. 344 p.
- Enfield L.* A Friendship Cake Called Herman // *The Guardian*. 2011, 30 Nov.
- Engelke M.* Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England // *American Ethnologist*. 2012. Vol. 39. Is. 1. P. 155–170. (DOI: 10.1111/j.1548-1425.2011.01355.x).
- Fine G.A.* The Kentucky Fried Rat: Legend and Modern Society // *Journal of the Folklore Institute*. 1980. Vol. 17. No. 2–3. P. 222–243.
- Fine G.A.* The Goliath Effect: Corporate Dominance and Mercantile Legends // *Journal of American Folklore*. 1985. Vol. 98. No. 387. P. 63–84.
- Gromasheva O.* Interpretation of Food Risks by Mother of Kindergarten Children in St Petersburg, Russia and Their Strategies of Risk Handling // *Anthropology of Food*. 2012. S7 (Special Is.). <<http://aof.revues.org/7297>>.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Secularization // *Numen*. 2000. Vol. 47. No. 3. P. 288–312.
- Kapferer J.N.* A Mass Poisoning Rumor in Europe // *The Public Opinion Quarterly*. 1989, Winter. Vol. 53. No. 4. P. 467–481.
- Kormina J.V.* Russian Saint under Construction: Portraits and Icons of Starets Nikolay // *Archives de sciences sociales des religions*. 2013, June. Vol. 162. P. 95–119.
- Kormina J.* The Saint and His Cat: Localization of Religious Charisma in Contemporary Russian Orthodox Pilgrimages // *Redefining Pilgrimage — New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. L.: Ashgate Publishing Group, 2014. P. 127–142.
- Latour B.* Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern // *Critical Inquiry*. 2004, Winter. Vol. 30. No. 2. P. 225–248.
- Lindquist G.* The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing // *Anthropology Today*. 2001. Vol. 17. No. 2. P. 3–8.
- Oushakine S.* ‘Stop The Invasion!’ Money, Patriotism and Conspiracy in Russia // *Social Research*. 2009. Vol. 76. No. 1. P. 71–116.
- Panchenko A.* Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // *SEefa Journal*. 2001. Vol. 6. No. 1. P. 10–25.
- Rock S.* ‘Militant Piety’: Fundamentalist Tendencies in the Russian Orthodox Brotherhood Movement // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2002. Vol. 22. Is. 3. Article 2. <<http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss3/2/>>.
- Roussou E.* Spirituality Within Religion: Gendered Responses to a Greek ‘Spiritual Revolution’ // Fedele A., Knibbe K.E. (eds.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. N.Y.; L.: Routledge, 2013. P. 46–61.
- Viola L.* The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside // *The Journal of Modern History*. 1990. Vol. 62. Is. 4. P. 747–770.

Killer Yeast: The Gastronomic Conspiracy and Culture of Distrust in Contemporary Russia

Jeanne Kormina

National Research University Higher School of Economics
Soyuza Pechatnikov st. 4, St Petersburg, Russia
jkormina@hse.ru

This article focuses on gastronomic fears that have spread in contemporary Russia within last decade, or more specifically, fears associated with the consumption of yeast bread. Shared by various social groups, from Orthodox fundamentalists to new age sympathisers and secular middle class people, these social fears reveal the existence of a new culture of distrust in post-Soviet society. The object of distrust is represented by the State along with its institutions responsible for the production and control of knowledge, including science, medicine, education and the mass media. At the same time, the main object of fear is a loss of personal freedom, which is articulated as quality of life, health issues, and opportunities for self-improvement. This article argues that the culture of distrust is a by-product of an information society where instead of having limited access to information from mass-media, people question its accuracy, and have to define or re-define the criteria of its accuracy in their everyday routine. At the same time, the proliferation of the culture of distrust is a reaction to “risk situations” (U. Beck) where the concept of risk is connected with the diversification of knowledge in modern society which leaves customers incapable of estimating the level of threat that invisible and omnipresent enemies, like GMOs or yeasts, present. This article elaborates on the role of so called “new intellectuals” in this culture of distrust.

Keywords: food, consumption, risk society, new intellectuals, culture of distrust, post-Soviet Russia.

References

- Andreeva Yu. O., ‘Voprosy vlasti i samoupravleniya v religioznom dvizhenii “Anastasiya”: idealnye obrazy rodovyykh poseleniy i “voploshchenie mechty”’ [Questions of Power and Self-Government in the Anastasia Religious Movement: Ideal Images of Kin Settlements and the “Implementation of Dreams”], *Antropologicheskij Forum*, 2012, no. 17 online, pp. 101–128. (In Russian).
- Akhmetova M. V., *Konets sveta v odnoy otdelno vzyatoy strane: religioznye soobshchestva postsovetskoy Rossii i ikh eskhatologicheskij mif* [The End of The World in One Particular Country: Religious Communities

- of Post-Soviet Russia and their Eschatological Myth]. Moscow: RGGU; OGI, 2010, 333 pp. (In Russian).
- Beck U., *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 391 S.
- Bennett B. P., *Religion and Language in Post-Soviet Russia*. London; New York: Routledge, 2011, 184 pp.
- Bessonov I. A., 'Traditsiya peredachi "svyatogo khleba" i "piroga schastyia" v XX–XXI vv.' [The Tradition of Transmitting the "Holy Bread" and the "Pie of Happiness" in 20th–21st centuries], *Zhivaya starina*, 2011, no. 3, pp. 5–8. (In Russian).
- Baudrillard J., *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris: Gallimard, 1970, 318 p.
- Borisov S. B., 'Sovremennye raznovidnosti russkikh zhenskikh kommunikativno-magicheskikh praktik' [Modern Types of Russian Female Communicative and Magical Practises], *Shadrinskaya starina 2000*. Shadrinsk: Shadrinsk Pedagogical Institute Press, 2000, is. 7, pp. 64–75. (In Russian).
- Boylston T., 'Food, Life and Material Religion', Boddy J., Lambek M. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. London: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 257–273.
- Brooks J., *Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001, 344 pp.
- Dubovka D. G., 'Poslushanie kak fizicheskiy trud i kak dobrodetel: semioticheskoe nasyshchenie proizvodstva v sovremennykh monastyryakh RPTs' [Obedience as Manual Labour and Virtue: Semiotic Description of Production in Contemporary Monasteries of the ROC], *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [Invention of Religion: De-secularisation in Post-Soviet Context]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2015, pp. 63–81. (In Russian).
- Enfield L., 'A Friendship Cake Called Herman', *The Guardian*, 2011, 30 Nov.
- Engelke M., 'Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England', *American Ethnologist*, 2012, vol. 39, is. 1, pp. 155–170. (DOI: 10.1111/j.1548-1425.2011.01355.x).
- Fine G. A., 'The Kentucky Fried Rat: Legend and Modern Society', *Journal of the Folklore Institute*, 1980, vol. 17, no. 2–3, pp. 222–243.
- Fine G. A., 'The Goliath Effect: Corporate Dominance and Mercantile Legends', *Journal of American Folklore*, 1985, vol. 98, no. 387, pp. 63–84.
- Gromasheva O., 'Interpretation of Food Risks by Mother of Kindergarten Children in St Petersburg, Russia and Their Strategies of Risk Handling', *Anthropology of Food*, 2012, s7 (special is.). <<http://aof.revues.org/7297>>.
- Gromasheva O., Brunori G., 'Proizvodstvo, sbyt i potreblenie v Sankt-Peterburge: plodorodnaya pochva dlya razvitiya korotkikh tsepochek postavok fermerskikh produktov?' [Production, Distribution and Consumption in Saint Petersburg: Fertile Soil for the Development

- of Short Food Supply Chains of Farm Food], *Labirint*, 2014, no. 2, pp. 35–51. (In Russian).
- Hanegraaff W. J., ‘New Age Religion and Secularization’, *Numen*, 2000, vol. 47, no. 3, pp. 288–312.
- Kapferer J. N., ‘A Mass Poisoning Rumor in Europe’, *The Public Opinion Quarterly*, 1989, Winter, vol. 53, no. 4, pp. 467–481.
- Kormina J. V., ‘Russian Saint under Construction: Portraits and Icons of Starets Nikolay’, *Archives de sciences sociales des religions*, 2013, June, vol. 162, pp. 95–119.
- Kormina J., ‘The Saint and His Cat: Localization of Religious Charisma in Contemporary Russian Orthodox Pilgrimages’, *Redefining Pilgrimage — New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. London: Ashgate Publishing Group, 2014, pp. 127–142.
- Kormina J. V., Shtyrkov S. A., ‘Pravoslavnye versii sovetskogo proshlogo: politiki pamyati v ritualakh kommémoratsii’ [Orthodox Versions of the Soviet Past: Politics of Memory in Rituals of Commemoration], *Antropologiya sotsialnykh peremen* [Anthropology of Social Change]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 2011, pp. 389–413. (In Russian).
- Kupriyanov A. V., ‘Chem opasna “Plesen”?’ [What is the Danger of “Mold”?], *Polit.ru*, 2009, 19 Feb. <<http://polit.ru/article/2009/02/19/plesen/>>. (In Russian).
- Latour B., ‘Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern’, *Critical Inquiry*, 2004, Winter, vol. 30, no. 2, pp. 225–248.
- Lévi-Strauss C., *Le totémisme aujourd’hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 155 pp.
- Lindquist G., ‘The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing’, *Anthropology Today*, 2001, vol. 17, no. 2, pp. 3–8.
- Melnikova E., ‘Eschatological Expectations at the Turn of the Nineteenth and Twentieth Centuries: The End of the World is [Not] Nigh?’, *Forum for Anthropology and Culture*, 2004, no. 1, pp. 253–270.
- Mitrofanova A., ‘Natsionalizm i paranauka’ [Nationalism and Pseudo-science], *Russkiy natsionalizm: sotsialnyy i kulturnyy kontekst* [Russian Nationalism: Social and Cultural Contexts], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2008, pp. 87–102. (In Russian).
- Oushakine S., ‘“Stop The Invasion!” Money, Patriotism and Conspiracy in Russia’, *Social Research*, 2009, vol. 76, no. 1, pp. 71–116.
- Panchenko A., ‘Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives About the End of the World in Present Day Russian Folk Culture’, *SEefa Journal*, 2001, vol. 6, no. 1, pp. 10–25.
- Rock S., ‘“Militant Piety”: Fundamentalist Tendencies in the Russian Orthodox Brotherhood Movement’, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2002, vol. 22, is. 3, article 2. <<http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol22/iss3/2/>>.
- Roussou E., ‘Spirituality Within Religion: Gendered Responses to a Greek “Spiritual Revolution”’, Fedele A., Knibbe K.E. (eds.), *Gender and*

Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches. New York; London: Routledge, 2013, pp. 46–61.

- Shnirelman V. A., *Khazarskiy mif: ideologiya politicheskogo radikalizma v Rossii i ee istoki*. [Khazar Myth: Ideology of Political Radicalism in Russia and Its Origins], Moscow: Mostly kultura; Jerusalem: Gesharim, 2012, 308 pp. (In Russian).
- Tarabukina A. V., *Folklor i kultura pritserkovnogo kruga* [Folklore and Culture of the In-Church Circle]: PhD Thesis. St Petersburg, 2000, 212 pp. (In Russian).
- Tereshina D. V., “Zhivoy med” i “syraya voda”: rol metafory v praktikakh alternativnoy meditsiny’ [“Living Honey” and “Raw Water”: The Role of Metaphor in Practices of Alternative Medicine], *Radlovskiy sbornik*. St Petersburg: MAE RAS, 2012, pp. 145–153. (In Russian).
- Verkhovskiy A. M., *Politicheskoe pravoslavie: russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995–2001 gg.* [Political Orthodoxy, Russian Orthodox Nationalists and Fundamentalists, 1995–2001]. Moscow: “Sova” Centre, 2003, 316 pp. (In Russian).
- Viola L., ‘The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside’, *The Journal of Modern History*, 1990, vol. 62, is. 4, pp. 747–770.
- Vorobeva O. V., “Blokadnoe blyudo” s gorkim vkusom’ [A Leningrad Siege Meal with a Bitter Taste], *Pishchevaya promyshlennost* [Food Industry], 2011, no. 6, pp. 42–44. (In Russian).