

Журнал выходит 4 раза в год.

Адреса электронной почты редакторов *AI*:

И. В. Герасимов (Отв. Ред.): office@abimperio.net

С. В. Глебов (США и Канада): ai_us@abimperio.net

А. П. Каплуновский (Западная Европа): akapluno@yahoo.de

М. Б. Могильнер (Россия и СНГ): marina@abimperio.net

А. М. Семенов (Центральная и Восточная Европа): semyonov@abimperio.net

С. В. Грачова (Рецензии и библиография): grachova@abimperio.net

Почтовый адрес редакции:

И. В. Герасимов, *Ab Imperio*

420015 г. Казань А/Я 157

Электронная страница журнала: <http://abimperio.net>

© *Ab Imperio* и авторы статей и иных опубликованных материалов, 2012.

Материалы журнала рецензируются в **Historical Abstracts** и

American Bibliography of Slavic and East European Studies.

Ab Imperio включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) и имеет индекс INT1 в European Reference Index for the Humanities (ERIH).

Номер издан при финансовой поддержке

фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров

По поводу подписки на *AI* обращайтесь в редакцию.

ISBN: 978-5-89423-110-5

The journal is published four times a year.

Ab Imperio is an affiliated journal

of the **Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies**

Electronic addresses for editorial correspondence:

Dr. Ilya Gerasimov (Executive Editor): office@abimperio.net

Dr. Serguei Glebov (USA and Canada): ai_us@abimperio.net

Dr. Alexander Kaplunovski (Western Europe): akapluno@yahoo.de

Dr. Marina Mogilner (Russia and NIS): marina@abimperio.net

Dr. Alexander Semyonov (Central and Eastern Europe): semyonov@abimperio.net

Sofia V. Grachova (Reviews and Bibliography): grachova@abimperio.net

Postal address:

Dr. Ilya V. Gerasimov, *Ab Imperio*

P.O. Box 157, Kazan 420015 Russia

Please visit the *Ab Imperio* home page at <http://abimperio.net>

Each contribution copyright © 2012 *Ab Imperio* and its author. All rights reserved.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in **Historical Abstracts** and **American Bibliography of Slavic and East European Studies**.

Ab Imperio is rated INT1 in the European Reference Index for the Humanities (ERIH) and included into the **Russian Science Citation Index**.

AI is also available online through **Project MUSE** and **Historical Abstracts with Full Text**.

This issue is produced with financial support

from the **John D. and Catherine T. MacArthur Foundation**

For subscription, please contact editors or our authorized distributors:

Kubon&Sagner, EBSCO, East View Publications, and www.amazon.com.

Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space

AB IMPERIO

Исследования по новой имперской истории и национализму
в постсоветском пространстве

РЕДАКЦИЯ EDITORS

Илья В. ГЕРАСИМОВ

Сергей В. ГЛЕБОВ

Александр П. КАПЛУНОВСКИЙ

Марина Б. МОГИЛЬНЕР

Александр М. СЕМЕНОВ

Ilya V. GERASIMOV

Serguei V. GLEBOV

Alexander P. KAPLUNOVSKI

Marina B. MOGILNER

Alexander M. SEMYONOV

Рецензии и библиография

София ГРАЧОВА

Reviews and Bibliography

Sofia GRACHOVA

Литправка и корректура

Инна ХАРИТОНОВА

Тереза М. МАЛХАМИ

Style Editing and Proofreading

Inna KHARITONOVA

Therese M. MALHAME

Приглашенный редактор номера

Сергей УШАКИН

Issues's Guest Editor

Serguei Alex. OUSHAKINE

2/2012

www.abimperio.net

FORUM AI

ОСТРАНЕНИЕ НОМАДИЗМА

UNSETTLING NOMADISM

- Сергей Ушакин *Введение к форуму приглашенного редактора. О людях пути: номадизм сегодня* 53
 Serguei Alex. Oushakine *Guest Editor's Introduction to the Forum. Traveling People: Nomadism Today*

ИСТОРИЯ

II.

HISTORY 82

a. Пути к обновлению
 PATHS TO TRANSFORMATION

- Molly Brunson *Wandering Greeks: How Repin Discovers the People* 83
 Молли Брансон *Странствующие греки: как Репин открыл народ*
 Михаил Рожанский *Навстречу утренней заре: странствия в поисках настоящего* 112
 Mikhail Rozhanskii *Towards the Gleaming Dawn: Looking for the Real*
 Emil Nasritdinov *Spiritual Nomadism and Central Asian Tablighi Travelers* 145
 Эмиль Насритдинов *Духовное кочевничество и среднеазиатские путешественники-таблиги*

b. Духовные телодвижения
 SPIRITUAL BODY-MOVEMENTS

- Anya Bernstein *On Body-Crossing: Interbody Movement in Eurasian Buddhism* 168
 Аня Бернштейн *Скращение тел: интертелесная мобильность в евразийском буддизме*
 Жанна Кормина *Номадическое православие: О новых формах религиозной жизни в современной России* 195
 Zhanna Kormina *Nomadic Orthodoxy: On New Forms of Religious Life in Contemporary Russia*

СОЦИОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ,
 ПОЛИТОЛОГИЯ

IV. SOCIOLOGY, ANTHROPOLOGY,
 POLITICAL SCIENCE 228

c. ОБЖИВАЯ ЛАНДШАФТЫ
 DOMESTICATING LANDSCAPES

- Michael Kunichika *"The Scythians Were Here...": On Nomadic Archaeology, Modernist Form, and Early Soviet Modernity* 229

Майкл Куничика "Были здесь скифы..." О кочевой археологии, модернистской форме и раннесоветской модерности

- Алексей Попов "Мы ищем то, чего не теряли": советские "дикари" в поисках места под солнцем 261
 Aleksei Popov *"We Are Looking for Something We Haven't Lost": Soviet "Savages" in Search of Their Place Under the Sun*

- Aimar Ventsel *Entrapping History in Space: On Tuundra and Its Masters* 299

Аймар Вентсел *Ловя историю пространством: о "тундре" и ее хозяевах*

d. КОСМОПОЛИТИЗМ ПОНЕВОЛЕ
 INADVERTENT COSMOPOLITANISM

- Maxim Matusevich *Expanding the Boundaries of the Black Atlantic: African Students as Soviet Moderns* 325
 Максим Матусевич *Расширяя границы Черной Атлантики: студенты-африканцы как советские модернисты*
 Marina Mikhaylova *A Springboard to a Wider World: Reactive Nationalism as an Ideology of Survival* 351
 Марина Михайлова *"Трамплин в большой мир": реактивный национализм как идеология выживания*

НОВЕЙШИЕ МИФОЛОГИИ

VI.

NEWEST MYTHOLOGIES 377

e. НОМАДИЗМ НА ПРОДАЖУ
 NOMADISM FOR SALE

- Stephen M. Norris *Nomadic Nationhood: Cinema, Nationhood, and Remembrance in Post-Soviet Kazakhstan* 378
 Стивен Норрис *Принадлежность к кочевой нации: кинематограф, принадлежность нации и память в постсоветском Казахстане*
 Melanie Krebs *From a Real Home to a Nation's Brand: On Stationary and Traveling Yurts* 403
 Мелани Кребс *От настоящего дома к национальному бренду: о стационарных и мобильных юртах*

f. ПОЛИТИКА И ПОЭТИКА НОМАДИЗМА
 POLITICS AND POETICS OF NOMADISM

- Piers Vitebsky *Wild Tungus and the Spirits of Places* 429
 Пирс Витебский *Дикий тунгус и духи мест*
 Ольга Буренина-Петрова *Цирк – культура на колесах* 449
 Olga Burenina-Petrova *Circus: A Culture on Wheels*

Жанна КОРМИНА

**НОМАДИЧЕСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:
О НОВЫХ ФОРМАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ***

В сущности, нет религий, которые были бы ложными.

Все они по-своему истинны: все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования

Эмиль Дюркгейм

Согласно данным ВЦИОМ на март 2010 г. 75% россиян считали себя православными.¹ Оценить количество “настоящих” верующих среди них довольно сложно; обычный для подобных опросов вопрос “были

* В статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0126, реализованного в рамках Программы “Научный фонд НИУ ВШЭ” в 2012–2013 гг. Я благодарна анонимным рецензентам и редакции *Ab Imperio* за их критические замечания, заставившие меня четче обозначить собственные методологические позиции (см. раздел “Современное православие: реставрация традиции”). Хочется также поблагодарить Сергея Ушакина за центральную для статьи концептуальную метафору номадизма и интеллектуальную щедрость. Сергею Штыркову моя благодарность за внимательное чтение текста на разных этапах и строгое комментирование.

¹ Пресс-выпуск ВЦИОМ №1461. Верим ли мы в Бога? 30 марта 2010.

ли Вы на богослужении в прошлое воскресенье?” в России не задают, поскольку положительных ответов оказывается меньше значимой для таких исследований величины.² Все это большинство, с точки зрения, преобладающей среди клириков и иерархов Русской православной церкви, являются номинальными православными или “прихожанами”, поскольку не удовлетворяют норме, традиционно предъявляемой ею к своей пастве: регулярно участвовать в литургической жизни своей локальной православной общины. Однако такое требование, уходящее корнями в крестьянскую историю российского православия, оказывается неприемлемым для современных урбанизированных верующих. Они, перефразируя Бурдые, более не “принадлежат земле”,³ не только сознательно выбирая приход, куда предпочитают ходить (или ездить), но и практикуя иные, альтернативные общинному способу проживания своей религиозной жизни. “Структурные”⁴ православные, выбирающие регулярную религиозную жизнь в церковной общине – своем локальном приходе или монастыре, – стали в современном российском православии экзотическим меньшинством. Большинство же выбирают иные способы аффилиации с церковью, оставляющие существенное место пространству личного выбора и минимизирующие контроль институции за их религиозной жизнью.

Происходящие изменения можно сопоставить с разными агрегатными состояниями вещества: “твердые тела” церковных общин, с их относительно стабильной формой и структурой, текучие, не имеющие собственной формы массы, и “газообразные”, слабо связанные между собой и трудноуловимые частички православной паствы являются разными способами существования одного и того же. В этой статье пойдет речь о том, какие культурные практики вырабатываются верующими, стремящимися избежать жестких традиционных форм социальной организации, но все же испытывающими потребность переживания принадлежности группе единоверцев.

Было бы преувеличением сказать, что “антиструктурные”, или “текучие”, тенденции в религиозной жизни являются чем-то совершенно новым. Их легко обнаружить во вполне традиционной практике па-

² С. Филатов, Р. Лункин. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // www.archipelag.ru (последний просмотр 11.01.2012).

³ П. Бурдые. Практический смысл. Москва, 2001. С. 123; и далее.

⁴ Т.е. проводящие свою религиозную жизнь в рамках церковной общины, которая в терминах В. Тернера является “структурой” в отличие от “коммунитас” паломнических групп. В. Тернер. Символ и ритуал. Москва, 1983. С. 170.



Илл. 1. У часовни Ксении Блаженной. Верующие читают акафист. Санкт-Петербург, 2010 (фото С. Штыркова).

ломничества, т.е. путешествия, предпринимаемого с целью посещения святых мест, точнее контакта со священным, которое аккумулируется в таких особых локусах. Первыми, кто стал писать об этом, были Эдит и Виктор Тернеры, предложившие в своей книге о католическом паломничестве⁵ рассматривать этот вид путешествия как временное и добровольное пребывание участников в лиминальном состоянии. Сами католики, совершавшие паломничества, Тернеры писали, что, так же как юноша, проходящий инициацию в традиционном обществе, паломник теряет на время свой “мирской” социальный статус, удаляется из стратифицированного мира в сообщество равных (*communitas*) и претерпевает телесные страдания. Концепция лиминальности применительно к “антиструктурным” состояниям до сих пор остается вполне продуктивной, особенно если задаваться вопросом о том, какими смыслами наделяет свое добровольное страдание паломник. Кроме того, как мы увидим далее, лиминальность как социальный модус сознательно выбирается разными необщинными православными, предпочитающими

⁵ Edith Turner and Victor Turner. Image and Pilgrimage. New York, 1978.

ми в организации своей религиозной жизни движение – стабильности, а одиночество – коллективизму.

Спустя некоторое время был предложен альтернативный тернеровскому метод анализа паломничества, сформулированный в сборнике статей под редакцией двух других британцев, Джона Иде и Майкла Солноу.⁶ Составители и авторы сборника рассматривают паломничество как сферу конкуренции разнообразных религиозных и секулярных дискурсов. Они обращают внимание на то, что разные группы посетителей и другие участники паломничества (например, “хранители святыни”) могут приписывать различные значения как почитаемому месту, так и самому путешествию к нему. Эти различия обнаруживаются в предпочитаемых разными группами нарративах, подтверждающих священный статус почитаемого места, в репертуаре религиозных практик, а также оценке своего опыта паломничества.⁷

В своем предисловии к сборнику “Contested the Sacred” Иде и Солноу выделяют три составляющие, которые необходимо, с их точки зрения, учитывать при анализе паломничества: почитаемое место, сам паломник (его статус, признаки этого статуса и т.п.) и тексты, легитимирующие почитание святыни, как нарративные (письменные и устные), так и визуальные. К этим трем перспективным направлениям анализа паломнических практик Джон Иде в соавторстве с другим британским антропологом Саймоном Коулманом добавляют еще одно – движение.⁸ Под движением ими понимаются, во-первых, специфические палом-

нические техники тела (подползание к святыне на коленях, целование священных объектов, обход святыни определенным образом, купание на святыне). Во-вторых, это способы передвижения паломников: велосипед (типично для современных католических паломничеств), мотоцикл, автобус и, конечно, традиционное пешее путешествие.⁹ Наконец, движение сближает паломничество с туризмом и позволяет рассматривать паломника как своего рода временного рекреационного мигранта, а паломничество – как специфический миграционный процесс.

Однако движение может анализироваться не только с точки зрения его этнографических характеристик, как определенная культурная практика, но и как своего рода идеология. Иными словами, нас будет интересовать не то, *каким способом* передвигаются верующие (т.е. их тела), а траектории их перемещений и то, *почему* они это вообще делают.

Модели православной мобильности

Вообще, можно, видимо, говорить о разных моделях православной мобильности в географическом пространстве, взяв за основу предварительной типологии отношение движения vs статичности применительно к сакральному центру, вокруг которого тем или иным образом объединяются верующие, и этими верующими. Можно обнаружить две базовые модели – или траектории – отношения между святыней и верующими. В первом случае верующих притягивает определенное святое место, точка в ландшафте (монастырь, церковь, иная локальная святыня), куда они приезжают или даже временно переселяются. Во втором случае сакральный центр сам постоянно мигрирует (чудотворные иконы, частицы мощей, иногда – священник или старец), вслед за ним перемещаются и верующие.

Эти модели отчасти соответствуют режимам православной социальности среди современных российских православных, т.е. предпочитаемым способам аффилиации с группой, описанным мной в другой работе.¹⁰ Я предлагаю выделять четыре таких режима: общинный

⁶ John Eade and Michael Sallnow. Introduction // *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, 2000. Pp. 1-26.

⁷ Мое собственное исследование на сельской святыне Псковской области *Пещорка*, где, согласно местной традиции, явилась Богородица, оставив след на почитаемом ныне камне, показало, что городские паломники, священник и его окружение и местные жители используют разные способы, чтобы легитимировать почитание этого места. Паломники рассказывают о чудесных исцелениях, купаются в речке, где лежит камень, и стараются увезти с собой сувениры – воду, песок, камни, растения. Священник составил “документальную” историю появления следа (предполагающую, впрочем, чудесное явление Богородицы) и регулярно организует крестный ход к святыне, куда, в отличие от его пустующей церкви, приходят верующие. Местные жители рассказывают мемораты о наказании святотатцев, пытавшихся в советское время осквернить камень (перевернуть, взорвать и проч.) и лечат у следка свои больные ноги. Они остаются глухи и равнодушны к историям друг друга. Jeanne Kormina. *Pilgrims, Priests and Local Religion in Contemporary Russia* // *Folklore*. 2004. Vol. 28. Pp. 25-40.

⁸ Simon Coleman and John Eade. Introduction: Reframing Pilgrimage // *Idem* (Eds.). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London and New York, 2004. Pp. 1-25.

⁹ См. напр. прекрасную этнографическую работу Нэнси Фрей о паломничестве в Сантьяго де Компостела (Испания), автор анализирует в том числе велопаломничества. Nancy L. Frey. *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*. Los Angeles, 1998.

¹⁰ См. подробнее: Ж. В. Кормина. Режимы православной социальности в современной России: прихожане, паломники, сетевые // *Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности* / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. Москва, 2011. С. 189-211.

(приходской); паломнический; сетевой; режим флэшмоба.¹¹ Принципиальное различие между этими религиозными режимами коренится в разном понимании верующими того, где локализована религиозная харизма, чем она легитимируется и как обеспечивается доступ к ней верующих. “Структура”, или церковь, по классическому определению Макса Вебера, является бюрократическим институтом по распределению харизмы, которая освящается и легитимируется традицией. Харизма присутствует в священных предметах, но прежде всего в самом священстве и церковных таинствах. “Антиструктуре” (паломникам) претит риторика харизмы, поддерживаемая официальной церковью, предполагающая безусловный контроль со стороны общины и священника над жизнью и доступом к святости верующего; они пытаются найти способы пережить религиозный опыт вне церкви. Сетевики – это церковные альтернативщики; креативные, ищущие живой веры, они нуждаются в новых святых людях и местах, чудесах и деятельной работе по спасению души в ожидании скорого конца света. Для них носителями религиозной харизмы являются в первую очередь старцы, своего рода “живые святые”, обладающие, с точки зрения их почитателей, рядом духовных даров – предвидения, излечения и утешения. Православный “флэшмоб”, связанный с феноменом путешествующих святых, делает событием прибытие в город, в определенную его точку, артефакта, который и является материализацией религиозной харизмы.

Различия между этими религиозными режимами можно схематично описать при помощи двух пар оппозиций, построенных по признакам “локальность” и “историчность”. Структура, представленная в первую очередь институтом церковного прихода, локальна и исторична. Антиструктура (коммунитас), ярче всего выраженная в практике группового паломничества, нелокальна и неисторична. Социальная сеть, примером которой является описанная А. В. Тарабукиной “прихрамовая среда” 1990-х годов, нелокальна и исторична.¹² Локальность и историчность здесь, конечно, понимаются схематично и упрощенно. Под локальностью подразумевается устойчивая идентификация верующего или группы верующих (прихода) с определенным церковным зданием или местностью, где оно расположено, с их историей, инфраструктурой, социальным окружением и т.п. Историчность здесь – это прежде всего устойчивость “совокуп-

ности социальных взаимосвязей” во времени.¹³ Так, группа паломников, собравшаяся в паломническом автобусе по объявлению, услышанному по православному радио или прочтенному в рекламном листке с православной ярмарки, на время поездки становится временным квазиприходом, или “общиной на колесах”. Это временное сообщество верующих возникает с момента посадки в автобус, который на время поездки станет ее общим пространством, и прекращает существование в момент возвращения из паломничества. Иными словами, период существования такого сообщества ограничен временем поездки, оно “неисторично”.

Социальные сети не локальны по определению. Хотя их сгущения имеют локальные привязки, т.е. участники сети где-то встречаются или имеют повышенные шансы встретиться, их религиозная идентичность, как правило, не имеет локального выражения. Отсутствует локальная привязка и в легитимации этого типа религиозной социальности. При этом социальные сети относительно устойчивы во времени, поскольку связаны обычно с реализацией какого-то долговременного проекта (например, канонизацией того или иного святого, прославлением иконы и т.п.), а солидарность внутри них поддерживается на основе неконформистской религиозности того или иного извода.¹⁴

Наконец, толпы почитателей, которые собирают путешествующие святых: мощи святого, чудотворные иконы и другие священные предметы, например собиравший в ноябре 2011 г. в разных городах России грандиозное количество верующих афонский пояс Богородицы,¹⁵ – представляют последний случай религиозного режима: локальный и неисторичный. Святых, приезжающих в город М., собирает местных

¹¹ Идею религиозных режимов я заимствую у голландского антрополога Марта Бакса, автора работ о знаменитом месте католического паломничества Междугорье. См. напр.: Mart Bax. Religious Regimes and State-Formation: Towards a Research Perspective // *Anthropological Quarterly*. 1987. Vol. 60. No. 1. Pp. 1-11.

¹² Наиболее яркие примеры православных социальных сетей – православные фундаменталисты и церковные либералы-кочетковцы. Представители совершенно разных сегментов политического спектра православного мира, и те и другие, тем не менее, похожи в том, что являются последовательными религиозными неконформистами и находятся в опале у официальной церкви.

¹³ Пояс Богородицы был привезен в Россию из Афонского монастыря Ватопед при поддержке фонда Андрея Первозванного, попечителем которого является глава ОАО “Российские железные дороги” Владимир Якунин. Святых собрал почти 4 миллиона верующих; в Москве поклониться ей пришли около 800 тыс. человек, при том что на рождественскую службу в столице пришли почти в 10 раз меньше – 90 тысяч (Новый “антирекорд” посещаемости рождественских богослужений в Москве, см.: www.portal-credo.ru, последнее посещение 10.01.2012).

¹¹ В статье этот режим не описан; его идея возникла во время обсуждения моего доклада о религиозных режимах в МАЭ РАН в ноябре 2011 года.

¹² А. В. Тарабукина. Фольклор и культура прицерковного круга / Дисс. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2000.

жителей, считающих себя православными (и посчитавших нужным прийти к святыне), так что, оказываясь в одной общей очереди, они становятся на несколько часов своеобразным сообществом. У этого сообщества нет прошлого и будущего, разве что прибудет новая святыня и образуется новая очередь. Другой пример: пользующиеся большой популярностью православные ярмарки, куда также приходят верующие, потому что они верующие и для того, чтобы побыть верующими. На такой ярмарке можно купить разнообразную православную продукцию от молебнов за усопших, которые будут читаться в отдаленных монастырях, до меда с монастырских пчельников, а также поклониться привезенным откуда-либо чудотворным иконам.



Илл. 2. На православной ярмарке: беседа со священником. Санкт-Петербург, 2011 (фото Ж. Корминой).

Итак, очевидно, что, наряду с традиционным способом проживания религиозной жизни в своем местном православном приходе под руководством священника, существуют иные нормы или режимы проживания религиозной жизни. Этот конфликт между традиционными и новыми нормами может быть описан как усиление номадических тенденций, свойственных обществу постмодерну и постсекулярному, каковым является современная Россия.

Современное православие: реставрация традиции

Номадические практики в российском православии (как, видимо, и в любой другой религии) не являются чем-то совершенно новым. Так, паломничество к святыням предпринималось православными верующими в разные исторические периоды, включая советский,¹⁶ путешествия святынь, прежде всего чудотворных икон, также были распространены в дореволюционной России. Однако смыслы этих религиозных практик в современной России настолько отличаются от своих досоветских прототипов, что заставляют анализировать их не в парадигме культурной преемственности, а, наоборот, — в терминах культурного разрыва. И действительно, трудно представить, каким образом могла бы передаваться религиозная традиция в условиях, когда предназначенные для этой цели социальные институты, отвечающие за социализацию (семья, приходская, т.е. локальная и соседская, община), перестают выполнять функцию трансляции религиозных ценностей и практик, как это произошло в советское время. При этом вполне очевидно, что советская насильственная секуляризация была своеобразной локальной интерпретацией глобальных процессов “естественной” секуляризации, охватившей значительную часть западного мира. Иными словами, результат советской “секуляризации сверху” вполне сравним с аналогичными, но “естественными” социальными трансформациями глобального масштаба: это прежде всего рождение нового постсекулярного субъекта, ориентированного на неолиберальные ценности. Ему претит такой вариант религии, при котором она принимает формы тотального института; он стремится минимизировать контроль общины или церкви над своей религиозной жизнью; он находится в поисках аутентичности (практик, идей, текстов, опыта) и поэтому с готовностью верит в преемственность “своей” национальной/этнической/религиозной традиции; для

¹⁶ О православном паломничестве в России XIX в. см.: Chris J. Chulos. Religious and Secular Aspects of Pilgrimage in Modern Russia // *Byzantium and the North* (Acta Byzantica Fennica. Vol. IX.). Helsinki, 1999. Pp. 21-58; Roy R. Robson. Transforming Solovki: Pilgrim Narratives, Modernization, and Late Imperial Monastic Life // *Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia*. Bloomington, IN, 2007. Pp. 44-60; Christine Worobec. The Unintended Consequences of a Surge in Pilgrimages in Late Imperial Russia // *Russian History*. 2009. No. 36. Pp. 62-76. О паломничестве более позднего времени см., напр.: Х. В. Поплавская. Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998; Laura Stark. Peasants, Pilgrimage and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki, 2002; А. Л. Беглов. В поисках “безгрешных катакомб”. Москва, 2008. С. 177-187.

него участие в религиозной жизни – это способ организации досуга, приносящего интеллектуальное и социальное удовлетворение. Такого рода “ищущие” (*religious seekers*) появляются в СССР не позднее 1960-х гг.;¹⁷ показательно, что нередко последователи нью-эйдж движений (например, рериховцы) могут считать себя и православными.

Примером обсуждаемого культурного разрыва может служить утрата современными паломниками обычая *завета*, или *обета*, центрального для такого религиозного предприятия. Согласно этому обычаю, паломник совершает свое путешествие к святыне, делает приношения, занимается ее благоустройством или некоторое время остается там (если это монастырь) в качестве трудника в благодарность, например, за чудесное исцеление или же таким образом просит о чудесном вмешательстве в трудной или мало предсказуемой ситуации (к примеру, уход на войну).¹⁸ Современные городские паломники не знакомы с практикой обета, что свидетельствует о серьезной трансформации культурных паттернов и социальных функций этой религиозной практики.

То же можно сказать и о традиции “кочующих” икон. В дореволюционное время визит чудотворной иконы, прибывающей с крестным ходом из монастыря или храма, где она хранится, был регулярным событием годового календарного цикла деревни, города или городского квартала. Встреча иконы была коллективным действием всего сообщества. В настоящее время изменился и масштаб, и степень, и способ мобильности святынь. Нынешние православные узнают о привозе мощей или икон из Интернета и по радио, и являются туда не в дополнение к своей обязательной приходской жизни, а в качестве альтернативы ей.

Итак, говоря о религии в постсоветском обществе, мы имеем дело с разрывом (а не преемственностью) традиции. Однако правила игры

заставляют всех ее участников верить, что все происходит, как прежде, поскольку сертификат аутентичности является наиболее убедительным способом легитимации этого института. В таком случае задача исследователя состоит в том, чтобы, учитывая факт и формы этой веры, анализировать их как деятельность по конструированию традиции.

Однако в случае с современным российским православием знаменитая хобсбаумовская метафора “изобретения” традиции не вполне передает смысл происходящего; в данном случае мне представляется более удачным говорить о “реставрации традиции”. Под реставрацией традиции я понимаю такую деятельность “социальных архитекторов” и “дизайнеров”, которая направлена не просто на то, чтобы придать “древние” формы современным явлениям, когда для них строятся разного рода “изобретенные” генеалогии. “Реставраторы”, используя самые разные средства убеждения, настаивают на непрерывной преемственности традиции, на том, что нынешнее здание православия ровно то же, что было всегда. При этом внешние формы и очертания этого здания вроде бы сохраняются, но все остальное – социальные функции, механизмы контроля, собственно верующий субъект и понимание того, что значит быть верующим, принципиально изменяется. Если вернуться к метафоре реставрации – и адрес, и даже цвет фасада вроде бы те же, что сто лет назад, но в оконных проемах – пластиковые пакеты, а внутри, вместо жилых помещений, – офисы. У социального явления, называемого тем же именем, что век-полтора назад, принципиально меняются функции. При этом и вовлеченные в реставрационные работы люди, и арендаторы помещений, и случайные прохожие поддерживают идею аутентичности этой конструкции, ее древности. Так что задача исследователя и состоит в том, чтобы обнаружить эту социальную мимикрию и не принять культурный “новодел” за действительную древность. Социальные явления меняются, а тот, кто делает вид, будто они остались теми же, мистифицирует окружающих. Наша задача состоит в том, чтобы разбираться в культурной логике и социальных причинах этих мистификаций.

Материалами для этой статьи стали результаты этнографического исследования, интервью и включенное наблюдение среди паломников, прихожан и других православных верующих, в основном Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, но также Свердловской области и Москвы, собиравшиеся мною, иногда при помощи коллег, в течение последних десяти лет. Анализируя религиозную жизнь современных православных верующих, я намеренно не обращаюсь к историческим

¹⁷ О. В. Чепурная. Независимые религиозные объединения в Ленинграде в 1960–80-е годы / Дисс. ... канд. культурологи. Москва, 2004.

¹⁸ Выполнение индивидуального обета (завета) становилось причиной паломничества в дореволюционной России, см., напр., приведенную в недавней статье Кристины Воробец о чудесных исцелениях историю о том, как крестьянин из Архангельской губернии прошел тысячу верст пешком, чтобы в исполнение обета поклониться могиле Серафима Саровского (Christine D. Worobec. *Miraculous Healings // Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia*. Bloomington, IN, 2007. P. 25). О традиции заветов в крестьянской культуре XX в. см.: А. А. Панченко. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. Санкт-Петербург, 1998. С. 82; Т. Б. Щепанская. Кризисная сеть (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. Санкт-Петербург, 1995. С. 118–120; Jeanne Kormina. *Pilgrims, Priests and Local Religion in Contemporary Russia*. Pp. 28–29.

работам об аналогичных явлениях в дореволюционной или же советской России. Далеко не всегда диахроническое исследование помогает ответить на исследовательские вопросы о современности. В случае с православием – определенно это так. Выше бегло обсуждалось полное вымывание из практики паломничества когда-то смыслообразующей для нее идеи обета; сравнивать паломничество вековой давности и нынешнее имеет смысл, только если есть задача выяснить, как изменилась эта религиозная практика. Но вот объяснить нынешнее паломничество данными или выводами о практиках вековой давности, по моему глубокому убеждению, нельзя. В самом деле, когда паломник конца позапрошлого века решал отправиться в дальнейшее паломничество или даже выбирал путь странника в качестве “профессии”, он имел опыт приходской жизни. Теперь же паломник-автобусник во многих случаях выбирает поездки как способ быть (почувствовать себя) православным, потому что отказывается быть прихожанином. Это иной, новый, постсекулярный религиозный субъект.

Номады на приходах

Некоторые исследователи уже отмечали такой любопытный факт современной православной жизни, как предпочтение горожанами сельских храмов, куда они регулярно ездят на службы или приезжают для совершения обрядов жизненного цикла – крещения или венчания.¹⁹ Вероятно, отчасти эта своеобразная временная миграция может объясняться простыми практическими соображениями, такими как нехватка церквей в новых спальных районах мегаполиса или более низкая плата за требы (т.е. услуги клира, предоставляемые верующим) в сельских храмах. Однако дело тут, вероятно, не только в простой рациональности, заставляющей верующих выбирать более комфортные условия, прежде всего экономические. Предпочитая дальний храм своему местному, верующий либо хочет избежать контроля со стороны локальной общины,²⁰

¹⁹ См. напр.: К. Сергазина. “Паломничество” или “воцерковление”: о разных типах православных приходов на примере трех церквей северо-восточного Подмосковья // Приход и община в современном православии: корневая структура российской религиозности. Москва, 2011. С. 37-57.

²⁰ Примеры, когда верующий хочет скрыться от контроля локального сообщества, могут варьировать от таких случаев, когда решил креститься взрослый человек и, стеснясь сделать это в своей деревне, специально едет в другую или в городской храм, до сознательного избегания контактов с местным священником из-за политических, соседских или иных разногласий.

либо перемещается в более низкостатусное социальное пространство (из города в деревню), чтобы, используя существующую социально-пространственную асимметрию, занять там позицию “элиты”, либо является частью “свиты” (другом, родственником, духовным чадом и т.п.) служащего там священника, что также позволяет ему стать частью приходской элиты. Три эти резона могут быть как исключительными, так и взаимодополняющими причинами для предпочтения территориально отдаленного прихода “своему” локальному.

Значительное присутствие горожан в сельских церквях было мне известно по экспедициям в один из северо-западных регионов, полный “дачных” деревень, где жизнь вообще, в том числе и церковная, происходит благодаря приезжающим на летний сезон горожанам. Однако и в других регионах, с “живыми” деревнями и селами, наблюдается похожая ситуация. Так, летом 2009 г. мне довелось проводить полевые исследования на Урале, в Каменском районе Свердловской области, где я наблюдала жизнь двух православных приходов, расположенных в довольно крупном селе и большой деревне с населением приблизительно 3000 и 800 человек соответственно. В обеих церквях (они были закрыты в советское время) фактически существуют две церковные общины: “литургическая”, формирующаяся вокруг фигуры священника и литургического действия, и “хозяйственная”, существующая вокруг собственно церкви и объединенная разного рода бытовыми заботами о церковном хозяйстве – состоянии построек, церковного интерьера, чистоты в церкви. Костяк литургической общины в обоих случаях состоит из регулярно приезжающих на службы или мигрировавших из города (но так и не социализировавшихся в местное сообщество) людей. В селе, например, эту общину составляет семья женщины-нотариуса (ее так и называют за глаза Нотариус) из ближайшего города и переехавшая оттуда же выпускница медучилища Ирина, работающая в отделении скорой помощи местной больницы. Брак Ирины с местным жителем оказался неудачным, социализация – неуспешной. У нее нет друзей и подруг, и только в церкви она (обучившаяся церковному чтению и пению) чувствует себя уверенно; там ценность ее навыков (и ее как личности) несомненна.

Даже регулярно приезжая в сельские церкви, такие люди не становятся там своими; напротив, выполняя обычно функции, требующие некоторых специальных навыков (пение в хоре, церковное чтение и т.п.), они формируют что-то вроде группы религиозных специалистов, приближенных к священнику. Местные жители на таких богослуже-

ниях становятся скорее зрителями, чем участниками. Эти группы придерживаются (конечно, вряд ли осознавая это) разных концепций церковного прихода: прихода как сообщества посвященных верующих, активных участников богослужения и прихода как локального сообщества, состоящего из всех местных жителей независимо от их церковной активности. Местные активисты прихода могут не знать самых простых молитв и пропускать воскресные службы, но с энтузиазмом, скажем, будут собирать деньги на новую церковную ограду, и никто из односельчан не откажет им в помощи, как не откажет дать деньги, например, на помощь погорельцам, для которых организуют точно так же обходы дворов. Иными словами, для местных жителей их церковь служит прежде всего символом локальной идентичности и является локальной *res publica*, т.е. той “общей вещью”, до которой есть дело каждому местному.

Сосуществование местных и приезжих (или приезжающих) далеко не всегда протекает мирно; история развития их отношений может быть историей захвата “нашей” церкви “горожанами”, прибывшими после героического периода восстановления храма силами местных энтузиастов.²¹ Именно так она была рассказана мне Валентиной, 60 лет, этнической немкой. Церковь в их деревне была открыта, первой в районе, стараниями председателя сельского совета и ее, тогда заведующей клубом и депутата. Возвращение церковного здания было выполнением ее депутатского наказа, т.е. требования своему депутату от местных избирателей, которое Валентина рассматривала как акт возвращения культурного наследия:

Я, наверное, не скажу, чтобы я, допустим, была какая-то верующая. Была я далека от веры. Но во мне просто, вероятно, жило... вложенные какие-то чувства... патриотизм к родине. И поэтому вот эта не вера, а возрождение... боль вот именно за свое, российское... русское, российское.²²

Любопытно, что возрождение церкви для Валентины не было восстановлением местной религиозной традиции и происходило оно не под лозунгом возврата исторического прошлого местному сообществу. И сама Валентина, и председатель сельского совета не коренные жители.

²¹ См. об этом, напр.: Д. Тошева. От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности // Приход и община в современном православии. С. 277-297.

²² Интервью с Валентиной, 60 лет, этнической немкой, уроженкой Казахстана. Свердловская область, 2009, июль.

Так что для нее выполнение ее депутатского наказа было знакомой по предыдущей воспитательной деятельности патриотической работой, прежде всего с детьми и подростками:

...Когда я директором работала, мы начали вот это возрождение. То есть я молодежи так объяснила: что это наше, русская, российская традиция. То есть это память. И верим мы, не верим – мы должны как-то...

Накануне православных праздников Валентина стала отменять субботние дискотеки и водить вместо этого подростков в храм, показывая им альтернативную возможность проведения досуга и тем самым проводя воспитательную работу:

...Мы отменяли дискотеки. Но мы собирались в клубе. И вот эти 60, 70, 80 человек – мы массово шли в храм. Но, во-первых, шли трезвые...

Первое богослужение в церкви состоялось на Пасху 1991 г. без священника, под пластинки, имевшиеся в личной фонотеке председателя сельского совета, агронома по образованию, получившего в детстве, прошедшем в Тамбовской области, кое-какое домашнее религиозное воспитание. По его эскизам был устроен первый алтарь художником-оформителем, из тех, что раньше писали транспаранты. Первый священник появился в церкви полгода спустя и надолго не задержался. Потом священника не было еще три года, и церковные службы каким-то образом совершались прихожанами самостоятельно. Служивший в церкви в 2009 г. настоятель выполнял эту работу уже семь лет, но продолжал жить в городе (как многие сельские священники), примерно в часе-полтора езды на машине. С ним в этот сельский приход стали приезжать городские прихожане. В престольный праздник 2009 г., по оценке местного жителя, не более 20% пришедших в церковь были местными.²³ Валентина была постепенно потеснена городскими пришельцами и перестала, например, выполнять функции алтарницы, но все же ключи от церкви она удержала в своих руках.

Кроме горожан, приезжающих на службы со священником, есть при этом сельском храме несколько женщин, переехавших в деревню, чтобы жить поближе к церкви. По рассказам Валентины, их ссадили с электрички за безбилетный проезд, они увидели церковь, “пришли вот сюда и так и остались”. Такие мигранты из города есть, пожалуй, при

²³ Сам информант единственный из своей большой семьи пришел туда, чтобы причаститься накануне крещения своего воспитанника.

любом сельском храме. Если в 1990-е это были главным образом молодые мужчины, нередко скрывавшиеся от закона или долгов, выполняя работы по обустройству храмов и церковных построек в глубинке за кров и пищу, то в 2000-е такими церковными мигрантами стали женщины, обычно пенсионного возраста, решающие посредством такого дауншифтинга одновременно проблему досуга, социальной поддержки и экономического обеспечения своего существования. Пенсии, а иногда и арендной платы за сдаваемую в городе квартиру вполне хватает, чтобы безбедно жить в экономически депривированной деревне.²⁴

Структура приходской общины, с точки зрения распределения ролей между местными и горожанами, может быть иной, если настоятель храма – местный. Такое случается исключительно редко, но если происходит, такой священник, особенно если он молод, умен и энергичен, становится залогом процветания церкви, общины и даже деревни. Его локальность придает и церкви ареол аутентичности, исключительно высоко ценимый в современной России и опять-таки привлекает внимание приезжих, у которых, впрочем, принципиально меньше шансов стать религиозными специалистами в такой церкви – эти роли будут, скорее всего, выполнять местные.

Итак, во многих сельских православных приходах можно наблюдать “структурные” и “антиструктурные” тенденции, однако дело запутывается тем, что в устройстве приходской общины, локальной и историчной, центральное место часто занимают чужаки, своего рода религиозные номады, которые легко могут сменить эту общину на другую в случае, например, ухода устраивающего их священника. Как точно заметила Валентина (несмотря на прожитые в этой деревне 30 лет воспринимаясь местными как чужая – в деревне ее за глаза называют по девичьей немецкой фамилии), “каждый ищет своего батюшку”. Иными словами, носителем святости и средоточием харизмы, притягивающей к себе мобильных верующих, становится не храм, а священник.²⁵ В то

же время локальная церковная община, занятая стиркой половиков и починкой церковной ограды, ориентирована как раз на свою церковь и может в общем жить и без священника. Как сказала та же Валентина об активной православной христианке из села, долгое время ездившей в церковь в их деревню, “я довольна тем, что она наконец-то решила, что ее храм – это ее храм”. Принципы “своего храма” и “своего батюшки” (мы называли их выше принципами организации общины – территориальной vs литургической) противоречат друг другу, и, одобряя решение своей знакомой, Валентина очевидно отдает предпочтение первому: ей хорошо известно, что священники приходят и уходят, а церковь остается.

Итак, православные номады часто становятся религиозными специалистами, необходимыми локальным православным сообществам для нормального функционирования их храмов. Они создают условия для проведения церковных служб, образуя литургическую общину храма. Местное сообщество нередко относится с подозрением к их религиозному рвению: “видимо, есть, что замаливать”. Местные рассматривают и храм и себя как “принадлежащих земле”, т.е. в каком-то смысле продолжающих традицию территориального, оседлого ведения религиозной жизни. Однако с точки зрения Русской православной церкви члены территориальной общины, взаимодействие которых с церковью часто ограничивается участием в обрядах жизненного цикла (особенно в похоронах) и заботами о сохранении церковного здания как, прежде всего, символа местной идентичности, не являются настоящими прихожанами.

Паломничество как практика религиозного номадизма

Активисты литургической церковной общины, в отличие от членов территориальной общины, живейшим образом участвуют в православных социальных сетях, простирающихся за пределы района, области. Они могут, например, приезжать друг к другу в гости на престольные праздники; важным способом поддержания таких сетей являются коллективные паломнические поездки, инициируемые “сверху” – епархией – или устраиваемые самостоятельно. Социальные сети и паломнические поездки – своего рода нормальное существование для

одной из альтернативных РПЦ МП православных церквей). Община, устраивая свое хозяйство, становится в каком-то смысле территориальной и локальной, напоминая какую-нибудь транснациональную семью, идентичность которой поддерживается представлением об общем доме и генеалогии, а также общей памятью.

²⁴ Иногда старшие члены семьи переезжают в деревню, чтобы решить тем самым квартирный вопрос младшего поколения, т.е. оставляют свои квартиры детям.

²⁵ Яркий пример реализации этого принципа – перемещение всей литургической общины вслед за священником. Так произошло, например, в случае с о. Александром Суховым, перебравшимся в 2007 г. из петербургского храма в сельскую церковь в Ленинградской области. Значительная часть его паствы перешла вслед за ним из старого прихода и продолжает ездить к нему, многие еженедельно, за две сотни километров от города. За несколько лет, прошедших с момента исхода этой общины из городской церкви, на новом месте ими была реконструирована старая церковь, построены часовни и даже здания для будущего монастыря (приход перешел в подчинение

таких индивидуалистов, как православные кочевники. Сама идея индивидуальной ответственности за собственное спасение должна делать их такими – стремящимися к свободе от институциональных условностей. Обе эти тактики образования социальной солидарности – сети и сообщества паломников – эксплуатируют возможности лиминального статуса, делая его не промежуточным, а постоянным, т.е. не временным состоянием, как полагал в своей ранней работе Виктор Тернер, а удобной социальной позицией.

Вообще групповые паломнические поездки стали распространенной практикой среди россиян с середины 1990-х гг. Такие поездки преследуют одновременно рекреационные, просветительские и религиозные цели, причем функции паломничества, с точки зрения разных участников – организаторов поездки, разных групп паломников, местных “хранителей святынь”, включенных в паломнический маршрут, и официальной церкви часто не совпадают.

Под паломничеством я буду понимать кратковременные организованные коллективные поездки обычно на автобусе с целью посещения заранее определенных святых мест. Каждая часть этого определения может быть оспорена: кроме коллективных демократических, бывают паломничества индивидуальные представительские, такие как паломничество президента России В. В. Путина на Афон в 2005 г.,²⁶ бывают индивидуальные приватные; бывают элитные – специально организованные для особой группы, как паломничество на Афон руководителя сектора социологии Института общественного проектирования Михаила Тарусина в 2006 г.²⁷ Вероятно, элитным, хоть и в несколько другом масштабе, можно назвать паломничество в Иерусалим, организованное священником для активных прихожан благочиния, в котором приняла участие Валентина.²⁸

²⁶ Впервые В. В. Путин пытался посетить Афон в 2001 г., но ему помешал шторм. Это неудачное паломничество живо обсуждалось апокалиптически настроенными православными “ревнителями”. В частности один диссидентский православный ресурс писал: “Что касается вопроса о том: ‘Почему Пресвятая Богородица не пустила Владимира Путина на Афон?’, – то ответ на него напрашивается сам собой: ‘по грехам’”. А. Мазуркевич. Ответ на письмо А. Потупина “Поездка Путина на Афон” // http://apocalypse.orthodoxy.ru/letter/2001_12_13.htm (последнее посещение 16.11.2011).

²⁷ М. Тарусин. Афонские будни // Фома. 2006. № 11 (43), <http://www.foma.ru/article/index.php?news=3655>; № 12 (44), <http://www.foma.ru/article/index.php?news=3658>; 2007. № 1 (45), <http://www.foma.ru/article/index.php?news=1886>.

²⁸ Это единственная поездка за рубеж в жизни Валентины.

Вряд ли можно дать универсальное определение паломничества, которое устроило бы всех, – поскольку даже среди исследователей православного паломничества нет согласия в том, каковы границы этого явления. Некоторые авторы считают “настоящими” паломничествами организуемые официальной церковью крестные ходы на большие расстояния, такие как Великорецкий крестный ход. Во время таких религиозных практик вне церковных стен, по мнению, например, Инны Налетовой, участники паломничества создают “kenotic community”, т.е. религиозное сообщество, “члены которого участвуют в аскетических и общинных практиках, напоминающих самопожертвование Христа и его любовь к человечеству”.²⁹ Правда, признание автора в том, что “кенотические сообщества” трудно описать при помощи теоретического инструментария современной антропологии,³⁰ т.е. они не могут анализироваться методами социальных наук, ставит вопрос об эвристической ценности вводимого понятия, заимствованного из православной теологии, и адекватности предлагаемого в работе определения православного паломничества.

Ориентируясь главным образом на британскую антропологическую традицию анализа паломничеств, в настоящем разделе я попытаюсь поставить вполне традиционный вопрос о латентных функциях этих практик и показать, что паломничество в России служит своего рода “внутренней колонизации” страны. Вообще под внутренней колонизацией принято понимать процесс освоения отдаленных или пустующих территорий своего государства. В случае с Россией, например с Северо-Западом, куда в основном ездят в кратковременные поездки паломники Санкт-Петербурга, такими территориями является сельская местность, опустевшая или маргинализированная в ходе послевоенной урбанизации.

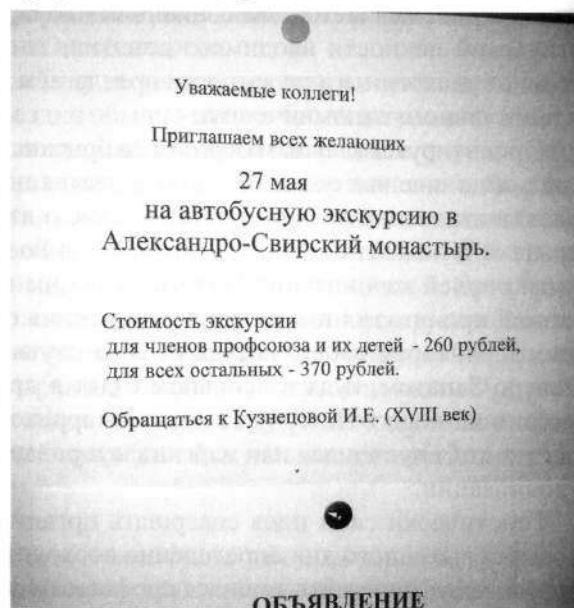
Генетически сама идея совершать организованные коллективные поездки выходного дня определенно восходит к советским практикам организации досуга трудящихся профсоюзами. Об этом мне сообщали самые разные информанты – от доктора наук из московского академического института до сотрудницы бухгалтерии на петербургском предприятии “Адмиралтейские верфи”. Действительно, от того времени осталось, во-первых, представление о достойном проведении досуга людьми с определенными культурными запросами: досуг должен быть

²⁹ Inna Naletova. Pilgrimages as Kenotic Communities beyond the Walls of the Church // *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. P. 254.

³⁰ Ibid. P. 263.

полезным, что значит прежде всего познавательным. Люди присоединяются к паломническим группам ради приращения знания и расширения культурного кругозора, как они сами это объясняют. Естественно, “удовлетворение культурных потребностей” может вступать в конфликт с религиозными установками, как это случилось с доктором наук Еленой, в советское время возившей в поездки выходного дня группы от своего академического института. Во время паломничества в Нилову пустынь она решила помочь водившему группу монаху, который плохо знал историю монастыря. Она провела трехчасовую экскурсию по монастырю в сопровождении этого монаха, прокомментировавшего рассказ Елены так: “Это все стили, это не духовное”. По ее словам, группа была довольна ее вмешательством, потому что хотела знать историю, “но нет другой формы сейчас”, кроме паломничества.³¹

Кроме представления о престижности культурного досуга, современное паломничество унаследовало от советского времени способ организации путешествия. Нередко поездки устраивает предприятие, например районная больница, представляя коллегам по работе возможность общения вне привычной иерархии. Конечно, и пространство автобуса предоставляет достаточные условия, чтобы воспроизвести иерархию, или, по Тернеру, структуру; однако



Илл. 3. Объявление о паломнической поездке на доске объявлений библиотеки РАН. Санкт-Петербург, 2006 (фото Ж. Корминой).

³¹ Интервью с Еленой, 60 лет, 2004 г., Москва. Одна моя коллега рассказывала, что во время, как она полагала, светской поездки в Псков, наступил момент, когда группу повели в храм — не для экскурсии, а для отправления религиозных надобностей, в существовании которых экскурсоводы не сомневались, как и в том, что все туристы в группе — православные верующие.

здесь обладающая экспертным знанием в религиозных делах санитарка имеет все шансы временно стать “выше”, чем главврач.

Паломнические службы могут организовываться при храмах или монастырях, а могут существовать как независимые индивидуальные инициативы. В последнем случае снимается офис в каком-нибудь офисном центре или же организатор вообще обходится без специального помещения, осуществляя менеджмент поездки по телефону. Руководитель одной из самых старых в Санкт-Петербурге паломнических служб Лариса (в советское время работавшая экскурсоводом) обходится подручными средствами и собственными социальными сетями. Она развешивает объявления о поездках в местах, куда ходят верующие (например, у Смоленского кладбища, где находится почитаемая часовня святой Ксении Блаженной), указывая там телефоны для связи — свой и нескольких своих помощниц, согласившихся отвечать на такие звонки. Хотя все игроки рынка паломнических услуг так или иначе сообщают о своей легитимности через, например, утверждение о получении благословения на эту деятельность от какого-то официального представителя РПЦ, епископа или настоятеля какого-то храма, очевидно, что контролировать такие инициативы церкви крайне трудно.³² В упоминавшемся селе в Свердловской области организатором таких поездок занимается, например, невоцерковленная, но энергичная женщина, обладающая некоторыми организаторскими способностями. Отправляясь в паломничество, прихожанки этой церкви спрашивают благословения у настоятеля храма, но это лишь жест вежливости, поскольку не дать разрешение на поездку он просто не может:

Куда-то мы поехали... ой, мы поехали до Верхотурья.³³ А был праздник Воздвижение креста Господня в сентябре. И он как был против — нельзя же в праздники, что прихожане уезжают из своей церкви. Так кое-как благословение у него выпросили. Он не очень-то благословляет. Кое-как. Чуть не со слезами (смеется).³⁴

³² Под благословением в православной среде понимается разрешение представителя церкви на какое-то действие или деятельность. Помню свое удивление, когда на мою просьбу показать, как выглядит письменное благословение на ее деятельность по организации паломнических поездок, руководитель одной из паломнических служб показала мне поздравительные открытки на ее имя, кажется к Рождеству, присылаемые из канцелярии петербургского митрополита.

³³ Имеется в виду Верхотурский Свято-Николаевский монастырь, где хранятся мощи Симеона Верхотурского, одно из наиболее популярных мест паломничества в Свердловской области.

³⁴ Интервью с Верой, 60 лет, прихожанкой церкви. Свердловская область, 2009, июль.

Паломнические поездки являются своего рода альтернативой регулярной приходской жизни, привлекательной как для тех, кто такую жизнь ведет, так и для тех, кто хочет быть православным, но лишь в свободное от работы и семейных забот время. Для них паломничество оказывается привлекательной рекреационной практикой. Свечница в местной церкви заметила:

Вот кто в церковь не ходят, они ездят в паломничество. Они в паломничество ездят. Ну, ходят они как — может, в год раз-два придут. Я считаю, что это все равно, что не ходят.³⁵

Паломники: опыт лиминальности

В большом городе человек, пожелавший отправиться в паломническую поездку, звонит по телефону из рекламного листка, записывается сам и, если едет не один, записывает кого-то еще, а затем приходит в назначенное время к месту, обычно у станции метро, от которого будет отходить автобус. Позвонившему сообщают, какая ему (чаще всего — ей) нужна экипировка: удобная обувь на низком каблуке, юбка, платок на голове, одежда для купания в святом водоеме и тара для святой воды. Некоторые руководители поездок с момента посадки в автобус начинают говорить паломникам “ты” и активно использовать православный социолект, предполагающий, в частности, обращение “матушка” к девушке или женщине. Представляясь друг другу, паломники называют только свое личное имя, независимо от возраста, что необычно для современной городской нормы, и, как правило, не стремятся завести новые знакомства.

Как правило, и организаторы поездки не прилагают усилий для того, чтобы сделать из паломников группу: вероятно, все предпочитают оставаться анонимными, скрывающими или специально не предъявляющими знаки своего “мирского” социального статуса. Равенство в группе определяется структурными условиями: все одинаково терпят неудобства длительного путешествия в обычно довольно старом автобусе, мокнут под дождем или страдают от жары и духоты. Иными словами, во время паломничества возникает социальная ситуация, обозначенная Виктором Тернером термином “коммунитас” — сообщества людей, пребывающих в лиминальном состоянии, без имен, статусов, отделенных от остального сообщества физически и символически, к тому же переносящих определенные физические испытания. К последним, кроме собственно

неудобств пути, относится купание в святом водоеме, обязательно включаемое в программу паломнической поездки в любое время года.



Илл. 4. Паломники из Санкт-Петербурга у купальни. Псковская область, 2010 (фото Ж. Корминой).

Такие временные сообщества верующих, объединенных общим маршрутом путешествия, транспортным средством и личностью руководителя поездки, старательно избегают самой возможности превратиться в общину. Один из симптомов идеологии коммунитас — бесконечное избегание любой возможности реципрокности во время паломнических поездок, которая, как предположил еще Марсель Мосс в своем “Эссе о даре”, и является социальным клеем, строящим связи между людьми. Это избегание выражается в нежелании идти на какое-либо сотрудничество внутри группы паломников: никто не уступит более удобное место матери с ребенком-инвалидом, не вызовется мыть посуду после “трапезы” на приходе и т.п. Отказ от сотрудничества, видимо, показатель нежелания превращать “антиструктуру” в “структуру”. Паломники — во всяком случае, в коротких паломничествах выходного дня — чужие друг другу люди, взывающие личного спасения и алкающие индивидуального религиозного опыта.

³⁵ Интервью с Ниной, 70 лет, свечницей церкви. Свердловская область, 2009, июль.

Объясняя свой выбор в пользу “нерегулярной”, или внеприходской, религиозной жизни, паломники обычно описывают мир приходской религиозности как слишком требовательный, несовместимый с повседневностью современного человека, закрытый и недружелюбный. Вот типичная критика нормативного приходского религиозного режима: физически трудно выстоять службу; непонятен язык и смысл происходящего в церкви; памятен негативный опыт первого контакта внутри церкви (в частности, со свечницами, исполняющими роль привратниц у входа в этот мир). Именно так описывала свой опыт воцерковления Мелитина, организатор первого паломнического агентства в Петербурге:

Я пришла в церковь поздно, я пришла в 60 лет в церковь. Ну что, пришла... стою... ноги устали. Что-то читают, что-то поют, а стоишь, и понять что-то очень трудно.

Только после своей первой поездки в монастырь она поняла, что такое наша православная вера. ...Я почувствовала, что такое православная вера. Я подумала: “Господи, да таких дур, как я, полцеркви стоит, если не больше”. И вот поэтому я первая в нашем городе решила образовать [паломническое агентство].³⁶

Иными словами, Мелитина видит в паломнических поездках способ воцерковления, минуя регулярную приходскую жизнь, поскольку, по ее мнению, аутентичная “православная вера” локализуется не в приходских церквях под руководством настоятелей, — либо неопытных, либо имеющих подозрительный предыдущий светский опыт, либо обладающих другими недостатками мирских людей, — а в святых местах, выделенных из профанного мира, прежде всего в монастырях. Замечу, что у Мелитины, весьма просвещенной православной христианки, поддерживающей дружбу со многими священниками, нет своего прихода и “своего” священника. Она сама выполняет функцию руководителя своеобразных временных общин паломников, не перерастающих ни в постоянно поддерживаемую сеть, ни, тем более, в устойчивую религиозную общину.

Другая, кроме просветительской, функция паломнических поездок, о которой не упомянула Мелитина, — рекреационная. Многим паломникам такие поездки видятся как качественный и дешевый вариант проведения досуга,³⁷ с пользой для ума (приобретение новых знаний),

души и тела (пребывание в экологически чистых, удаленных от города местах). Признание в паломничестве рекреационной составляющей необязательно предполагает преобладание в нем мирского вместо священного. Отделить “истинное” паломничество от неистинного (т.е. религиозного туризма) не проще, чем, скажем, разграничить так называемую народную и официальную религиозность. Сближает их, например, типичная для обоих типов путешествия практика фотографирования на фоне достопримечательностей. До появления индустрии туризма для некоторых социальных групп (женщин, например) паломничество было едва ли не единственной легитимной причиной путешествия, так что паломничество, по-видимому, всегда было своеобразным отдыхом от повседневной рутины.³⁸

Что, по-видимому, делает паломничество паломничеством, а паломника паломником, так это чаяние чуда (прекрасная иллюстрация — фильм Джессики Хауснер “Лурд”, 2009) и стремление пережить собственный личный религиозный опыт, т.е. индивидуальное мистическое общение со священным. Вообще под религиозным опытом понимают обычно откровение, пророчества и тому подобные практики, доступные немногим религиозным виртуозам. Однако в современном демократичном российском паломничестве и религиозный опыт — иначе говоря, лиминальное состояние — хочет пережить каждый. Один из способов — купание в святом водоеме (особенно в неподходящий для этого сезон). Вот как описывает свой первый опыт купания в святом источнике Людмила:³⁹

Я тогда первый раз окуналась. Было холодно, снег падал. ...А окунаться надо три раза с макушкой. И вот удивительно: войти, просто все не твое, ужасно тяжело. Ледяная вода. А [надо] второй раз и третий. Ты паришь, как в космос, наверное, слетать!

Тактильный контакт со священным оказывается у паломников своеобразным необходимым минимумом мистического опыта, который

тура туда же. Собственно паломничества отчасти и выполняют функцию туризма “эконом-класса”.

³⁸ Можно вспомнить хотя бы “Кентерберийские рассказы” Чосера. Впрочем, и в православном паломничестве России позднейимперского периода не последнюю роль играл как будто совершенно секулярный рекреационный мотив проведения досуга. См., напр.: Chris J. Chulos. Religious and Secular Aspects of Pilgrimage in Modern Russia // Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica. 1999. No. 9 (1997–1998). Pp. 21–58.

³⁹ Интервью с Людмилой, 55 лет, 2004 г., Санкт-Петербург.

³⁶ Интервью с Мелитиной, 76 лет, февраль 2007 г., Санкт-Петербург.

³⁷ Посещение, например, Италии в составе группы паломников (обычно едут в г. Бари, где хранятся мощи св. Николая Мирликийского) обойдется дешевле светского

позволяет им, как правило, не практикующим “нормативное” православие приходского извода, указать на то, что они – верующие.⁴⁰

Людмила, здравомыслящая женщина, бухгалтер, мать семейства и бабушка, ни за что не согласилась бы купаться в водоеме под падающим снегом. Однако во время религиозного путешествия она отсекает от себя все свои светские, “структурные” идентичности – здесь она православная христианка и паломница.

Номадизм как идеология: православные сетевики

Если в паломничестве лиминальный социальный статус является, в соответствии с антропологической классикой, временным, то в режиме социальных сетей он становится принципом организации социальных отношений – эгалитарных, оставляющих место для анонимности или, вернее, жизни иной, отличной от мирской личности.

В социальной сети нет ни очевидной иерархии, которая обязательна в социальной структуре, кроме иерархии репутаций, ни явных центров власти, ни способов подчинения и контроля. При этом, в отличие от весьма разношерстных паломников, участники одной сети разделяют определенный габитус и могут опознать друг друга, не будучи лично знакомыми. Так, когда мы вместе с коллегой в 2004 г. впервые приехали на остров Залита (Псковская область), где за два года до того скончался Николай Гурьянов (1909–2002), сельский священник, почитавшийся в последние годы жизни как старец,⁴¹ и пришли вместе с другими паломниками в его домик, то были безошибочно идентифицированы следившими за порядком в доме “охранниками” как чужие. Поводом для такой идентификации был неправильный ответ на вопрос о том, что нового творится в мире: мы стали говорить о военных действиях на Кавказе, а они ожидали услышать вести о “происках глобалистов”.

Кто такие старцы и что такое старчество – это большой вопрос, пока недостаточно изученный, поскольку немногие пишущие на эту тему авторы, как правило, занимают довольно жесткую апологетическую или критическую позицию по отношению к предмету своих изысканий,

⁴⁰ Подробнее см.: Ж. В. Кормина. “Святая энергетика намоленного места”: о языке православных паломников // *Natalesgratenumeras?*: Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. Санкт-Петербург, 2008. С. 252–266.

⁴¹ Подробнее о Гурьянове и современной концепции старчества см.: Jeanne Kormina. *Portrait and Icon of Starets Nikolay* // *Archives de sciences sociales des religions*. 2012 (in print).

что, конечно, мешает спокойному, взвешенному исследованию этого явления. Так, историк Ирина Пярт в своей недавней книжке *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy* занимает позицию защитника старчества, видя в нем специфический, выработанный в недрах русской культуры “мост” между культурой элиты и народа, между церковью и сектантством (ортодоксией и гетеродоксией).⁴² В такой защите старчество нуждается, поскольку подозревается официальной церковью в стимулировании “сектантских” настроений. Николай Митрохин, наоборот, занимает гиперкритическую позицию и говорит о старцах как об альтернативном теневом управлении РПЦ, воспроизводя тем самым популярную в “сетевых” кругах риторику теории заговора.⁴³ Не вдаваясь в подробности внутри-, около- и антицерковных споров о старчестве, я отмечу только, что старец, с точки зрения верующих и сочувствующих, – это живой носитель религиозной харизмы, или, говоря их языком, святости и/или благодати.

Впрочем, в настоящей статье нас интересует не старец, а люди, которые, переселяясь на остров или регулярно приезжая, образуют своего рода социальные сети, сгущающиеся вокруг его фигуры – или, вернее, его имиджа, самими же сетевиками создаваемого.

В один из моих приездов на остров вместе с питерскими паломниками я стояла в очереди в покрашенный в зеленый цвет домик старца и прислушивалась к беседе двух женщин, обсуждавших икону Николая Гурьянова, на которой он держит в руках икону Григория Распутина. Большой стенд с изображением этой иконы был установлен перед входом в домик. Женщины сомневались в том, канонизирован ли Распутин и, следовательно, можно ли его изображать с нимбом. Я решила поддержать беседу и тут же получила неожиданно агрессивную отповедь от другого своего соседа по очереди, мужчины лет сорока. Он сказал мне, что я сомневаюсь, потому что ничего не понимаю “своим маленьким умишком”; он же знает всю правду, потому что одна монахиня, которую он встретил на могиле митрополита Иоанна Снычева в Петербурге, дала ему видеокассету с фильмом, где рассказывается о почитании Гурьяновым Григория Распутина. В конце концов мы с ним договорились встретиться в городе, и я получила этот фильм из

⁴² Irina Paert. *Spiritual Elders. Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb, IL, 2010.

⁴³ Н. М. Митрохин. Архимандрит Наум и “наумовцы” как квинтэссенция современного старчества // *Религиозные практики в современной России*. Москва, 2006. С. 126–148.

рук нового знакомого. Надо сказать, что место нашей встречи было весьма символично — это была машина, на которой он подъехал к Европейскому университету в Санкт-Петербурге. На мои предложения встретиться в его храме он сообщил, что своего прихода у него нет: “мой приход — вся Родина!”

Одна из особенностей религиозного режима сетевого православия состоит в том, что в его рамках не происходит делегирования права на легитимацию религиозных практик, представлений и т.п. формальному институту (церкви). Вместо этого легитимация той или иной практики (например, почитание такой сомнительной во многих отношениях фигуры, как Григорий Распутин) базируется на принципе репутации, т.е. нечто признается легитимным, если обладает рядом высокостатусных, с точки зрения членов социальной сети, признаков. Так Распутин, например, объявляется “старцем”, что делает его в глазах многих верующих носителем неконтролируемой церковью несомненной святости. В случае с сетевым православием такими характеристиками, с точки зрения урбанизированных мирян, являются, с одной стороны, локализация источника информации в воображаемом мире монашества,⁴⁴ идеализированном и анонимном, и, с другой стороны, “документализация” такой информации в православном самиздате, в доступных только для посвященных видео- или печатных источниках.

Итак, характерные особенности сетевого православия — экстерриториальность и претензия на причастность к узкому кругу избранных, иными словами, элитарность. При этом социальные сети, по-видимому, могут существенно различаться идеологически и стилистически. Особенность сети, “сгущающейся” вокруг фигуры старца Николая, — ее погруженность в специфическую православную субкультуру, где воспроизводятся (и производятся) конспирологические теории, эсхатологические слухи и связанные с ними социальные фобии. Релевантная для этой сети информация, обмен которой формирует маркеры сетевой идентичности, это слухи о происках “глобалистов” вроде введения

ИНН и штрих-кодов, о “сильных” старцах и старицах, распространение разнообразных пищевых фобий (например, о дрожжах-убийцах) и т.п. Временные и пространственные точки сгущения этой сети — день памяти о. Николая на острове Залита (24 августа) и ежегодные Николаевские чтения “Николаевская Русь”, проводимые в Москве в мае ко дню его рождения все той же схимонахиней Николаей.⁴⁵ В 2010 г. они прошли в девятый раз. При этом важно отметить, вслед за Тарабукиной, что с исследовательской точки зрения описанные выше сетевики — это не “суеверие” или “сектантство”, а одна из норм в рамках православной культуры, оказывающая огромное влияние на всю эту культуру, т.е. на другие ее нормы.⁴⁶

Такие сети, однако, необязательно имеют яркие идеологические характеристики как формы протестной религиозности — неважно, либерального, как последователи и симпатизанты о. Георгия Кочеткова, или праворадикального, как почитатели Распутина или Иоанна Грозного толка. Ирина, которая приехала из города работать в село в районную больницу и стала членом маленькой литургической общины в местной церкви, тоже включена в православные сети и тоже ощущает превосходство над соседями, коллегами и другими людьми, не принявшими ее. Как она сама говорит, после воцерковления она потеряла старых друзей, которые развлекались бесовским образом, празднуя, например, 8 Марта, и теперь у нее нет друзей, только сестры и братья, с которыми она встречается на службах и в паломничествах. Иными словами, Ирина подчеркивает принцип равенства во взаимоотношениях со своим духовным братством. Ощущение же собственной элитарности поддерживается в ней не только убежденностью в том, что она владеет особым знанием, но и в том, что ценность этому знанию придает мощный православно-государственный дискурс, в соответствии с которым быть русскому православным — правильно.

⁴⁴ Именно поэтому домик отца Николая именуется *келлией*, а ухаживающие за старцами — *келейниками*; по этой же причине его последняя келейница, москвичка с высшим филологическим образованием, объявила его монахом, тайно принявшим постриг в 1940-е годы, и даже схиепископом, доверившим тайну своего сана только ближайшему кругу избранных. Сама эта келейница объявила себя схимонахиней Николаей; под этим именем она публикуется в националистических изданиях “Русский вестник” и “Русская линия”. Тем же именем она подписывает свои книги и “документальные фильмы” об о. Николае. См. напр.: Схимонахиня Николай. Царский архиерей. Москва, 2004.

⁴⁵ К сожалению, мне пока не довелось побывать на этом собрании почитателей старца Николая, поэтому трудно оценить его многочисленность. Если верить информации заинтересованной стороны, на юбилейные Чтения в 2009 г. собралось около трех тысяч человек, см.: К. Варб. Вечер столетия Николая Гурьянова // Журнал “Самиздат” http://zhurnal.lib.ru/a/arbow_k_w/vesper.shtml (последний просмотр 31.01.2011). Думаю, впрочем, что цифра завышена.

⁴⁶ Вполне вероятно, что генетически многие идеологические и культурные черты православных сетевиков восходят к катакомбному церковному подполью советского времени, описанному в книге Алексея Беглова: А. Л. Беглов. В поисках “безгрешных катакомб”. Москва, 2008.

Православные флэшмобы

Социальный режим православных сетей производит своего рода нормализацию лиминальности. Духовные сестры и братья вовсе не стремятся съехаться в одно место и вести общее хозяйство, вместе ходить на богослужения и т.п., т.е. осесть где-то и стать общиной – приходской или монастырской. Они, как правило, не готовы отказаться от своих мирских профессиональных и семейных обязательств, от своего дома, предпочитая поддерживать отношения при помощи мобильной связи или интернета и встреч в местах, обладающих харизмой святости. Их “кочевье” пролегает от их домов и квартир к монастырям, церквям или святым местам, где содержится эта харизма.

Однако такие “контейнеры святости” необязательно сами остаются неподвижными. В последние несколько лет в России приобрели невероятную популярность “гастроли” святынь. О феномене поклонения путешествующим святыням, названном мною православными флэшмобами, пойдет речь в этом последнем разделе статьи.

“Их много тут, и все чудотворные”, – со вздохом сказала девушка из молодежного отдела епархии, собиравшая пожертвования на программу по ранней поддержке детей с синдромом Дауна при входе на православную выставку одному из посетителей, спросивших, где тут на втором этаже чудотворная икона. Такая реакция на невинный, казалось бы, вопрос красноречиво говорит о том что, во-первых, его задают регулярно (шел последний день пятидневной выставки) и, во-вторых, эта молодая православная христианка не разделяет одержимости собратьев по вере желанием приобщиться к материальному носителю святости.

Участники православных флэшмобов встречаются в определенное время в назначенном месте, где ведут себя по заранее условленным правилам, меняя тем самым временно семантику этого локуса. Поводом для образования православной очереди становится приезд в тот или иной город какого-либо материального объекта, обладающего, согласно разделяемой верующими и сочувствующими конвенции, способностью совершить чудо или харизмой. В православии такими объектами являются прежде всего чудотворные иконы, но также мощи святых и некоторые другие реликвии (например, упоминавшийся пояс Богородицы). Их привозят из мест постоянного хранения, чаще всего монастырей, в большие города, чтобы люди могли, не отправляясь в паломничество, поклониться православной святыне. Иными словами, святыня сама отправляется в своеобразное паломничество. Так, в 2010 г. было организовано путешествие по стране ковчега с частицами мощей

Матроны Московской, прославленной к всероссийскому почитанию в 2004 г. и стремительно ставшей невероятно популярной. Ковчег с мощами святой привозили в Нижнекамск, Санкт-Петербург, Екатеринбург, Сочи и многие другие большие и малые города России, а также в Украину (Донецк) и Беларусь (Гродно). Совершенно очевидно, что это паломничество мощей святой, репрезентирующей столицу Российского государства, имеет политический подтекст. На символическом уровне ее паломничество объединяет всех православных людей страны, давая им возможность пережить, не покидая родных городов, чувство причастности большой православной державе с центром в Москве. Посещая Украину и Беларусь, небольшой золоченый ковчег становился своего рода “агентом Москвы”, актуализируя прорусскую идентичность тех, кто пришел поклониться этой святыне. Вполне возможно, что организаторы путешествия из Архангельской епархии не имели в виду ничего подобного, попросту занимаясь монетизацией символического капитала святыни (способность к чудотворениям) – частицы мощей Матроны Московской, переданной патриархом Кириллом в собор Северодвинска в 2009 г.

В городах ковчеги с мощами или чудотворные иконы могут выставлять не только в церквях или монастырях, но и в светских помещениях, обычно используемых как выставочные площадки. Так, чудотворные иконы обязательно привозят на православные ярмарки – с недавних пор чрезвычайно популярные мероприятия, куда выстраиваются очереди из желающих купить разнообразную православную продукцию: от видеодисков до длинных платьев из натуральных материалов, обычно плохо пошитых, послушать песни православных авторов, пожертвовать на строительство церкви или монастыря, купив “именной кирпичик” и т.п. О популярности этой формы православной жизни говорит статистика: в 2010 г. прошло 107 православных 4–7-дневных ярмарок в 51 городе Российской Федерации.⁴⁷ Само явление православных ярмарок роднит с путешествующими святынями, во-первых, их ориентация на локальное сообщество и, во-вторых, констатация существования такого – православного – сообщества во всех пунктах маршрута святынь или местах организации ярмарок. Однако эти сообщества оказываются таковыми только в момент флэшмоба православной очереди к чудотворной иконе или на вход в выставочное пространство, где проводится ярмарка. Оно локально как в пространстве ландшафта, так и времени.

⁴⁷ Статистические данные взяты с сайта Православные выставки-ярмарки, www.idrp.ru. В 2009 г. их было, согласно тому же источнику, 67 в 33 городах страны.



Илл. 5. Очередь на православную ярмарку. Санкт-Петербург, 2011 (фото С. Штыркова).

Заключение

В настоящей статье я попыталась показать, что идеология номадизма является доминирующей нормой в современном российском православии. Эта норма, очевидная при изучении современных религиозных практик, не артикулирована в каких-то документах; наоборот, формально нормальной считается организация религиозной жизни по генетически крестьянскому принципу прописки, вокруг своего локального храма, своей территориальной общины. Именно такого рода соображениями, видимо, руководствовались инициаторы недавно запущенного проекта строительства «храмов шаговой доступности» в спальных районах Москвы. Этот проект лишний раз доказывает применимость метафоры реставрации традиции к современному российскому православию.

При этом большинство православных проводят свою религиозную жизнь вне стен отреставрированного здания, предпочитая любоваться им издалека. Приведенные выше типы номадической, т.е. не привязан-

ной к определенной локальности и связанной с нею истории, религиозности описывают большинство религиозных практик вне стен церкви: паломничество, сетевое православие, православные флэшмобы. Вряд ли от этого они перестают быть православными или теряют «градус» православности. Очевидно, происходит выработка новых форм православной социальной жизни (религиозных режимов), соответствующих постмодерному общественному устройству, или, как изящно сформулировал Зигмунт Бауман, состоянию «жидкой», или «текучей», модерности. Новые религиозные номады пытаются «утечь» от домодерной структуры, заложенной в самой концепции церковного прихода, с ее жестким контролем и ясной иерархией. Такого рода уклад становится выбором религиозных профессионалов – монастырских и аналогичных закрытых общин, – в которых верующие занимаются традиционным для православных людей делом – спасением души и проповедуют жесткий моральный ригоризм в отношении окружающих и общества в целом. Большинство же руководствуется иным пониманием религии, рассматривая ее как источник личного морального закона и руководство по приписыванию смыслов своей земной жизни.

SUMMARY

In contemporary Russian Orthodoxy, alternative regimes of religiosity are developing alongside traditional modes of organizing religious life within the framework of parishes. All alternative regimes are united by a common ideology of Orthodox nomadism that caters to the demands and habits of the urbanized Orthodox majority. Those who compose this majority prefer pilgrimages and visits to Russian Orthodox fairs to a regular religious life in their local Orthodox communities. Thus, they try to evade a premodern structure inscribed in the very concept of a church parish with its strong control over the parish's members and explicit hierarchy. The article by Zhanna Kormina offers an in-depth analysis of different forms of such avoidance and escape. It is based on the author's long-term sociological-anthropological study carried out in the regions of the Russian Northwest and Sverdlovsk.

Жанна КОРМИНА, кандидат культурологии, доцент, зав. кафедрой гуманитарных наук, факультет социологии, Национальный исследовательский университет – Высшая школа экономики (Санкт-Петербургский филиал), Санкт-Петербург, Россия. jkormina@hse.spb.ru

Шерил КОРРАДО, профессор, исторический факультет, Университет Пеппердайны, Малибу, Калифорния, США. sharyl.corrado@pepperdine.edu

Антон КОТЕНКО, докторант, Центрально-Европейский Университет, Будапешт, Венгрия. kotenko_anton@ceu-budapest.edu

Ирина КОТКИНА, кандидат культурологии, Ph.D. in History and Civilization, докторант, факультет истории искусства, РГГУ, Москва, Россия. ik341@yandex.ru

Мелани КРЕБС, Ph.D., научный сотрудник, Институт европейской антропологии, Гумбольдтский университет, Берлин, Германия. krebsmel@hu-berlin.de

Майкл КУНИЧИКА, профессор; директор аспирантуры, факультет российских и славянских исследований, Нью-Йоркский университет, Нью-Йорк, США. mmk11@nyu.edu

Лори МАНЧЕСТЕР, профессор, исторический факультет, Университет штата Аризоны, Тампе, Аризона, США. Laurie.Manchester@asu.edu

Максим МАТУСЕВИЧ, профессор и директор программы российских и восточноевропейских исследований, Университет Сетон-Холл, Саус Орандж, Нью-Джерси, США. matusema@shu.edu

Рустам МАТУСЕВИЧ, магистр искусств, преподаватель кафедры менеджмента, истории и теории экранных искусств, Белорусская государственная академия искусств, г. Минск, Беларусь.

Олаф МЕРТЕЛЬСМАНН, Dr. Phil., доцент современной истории, институт истории и археологии, Тартуский университет, Тарту, Эстония. Olaf.Mertelsmann@ut.ee

Марина МИХАЙЛОВА, приглашенный профессор, Темплский университет, Филадельфия, Пенсильвания; постдок, Гарримановский институт, Колумбийский университет, Нью-Йорк, США. marinam@uchicago.edu

Даниэль МОРРИССЕТТИ, MA in History, Центрально-Европейский Университет, Будапешт, Венгрия. dmorrissette87@gmail.com

Марианна МУРАВЬЕВА, доцент кафедры теории и методики гражданского-правового образования, юридический факультет, Российский государственный педагогический университет им. Герцена, Санкт-Петербург, Россия. muravjev@online.ru

Эмиль НАСРИТДИНОВ, Ph.D., доцент, кафедра антропологии, Американский Университет Центральной Азии, Бишкек, Кыргызстан. emilzn@gmail.com

Михаил НЕМЦЕВ, к. филос. н., MA in Gender Studies, преподаватель, Новосибирский государственный университет экономики и управления, Новосибирск, Россия. Nemtsev.m@gmail.com

Стивен НОРРИС, профессор, исторический факультет, Университет Майами, Оксфорд, Огайо, США. norriss1@muohio.edu

Оксана ОСТАПЧУК, к. филол. н., доцент, кафедра славянской филологии, филологический факультет, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия. ostapczuk@yandex.ru

Алексей ПОПОВ, к.и.н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Крымский экономический институт Киевского национального экономического университета им. В. Гетьмана, Симферополь, Крым, Украина. ropalex79@mail.ru

Михаил РОЖАНСКИЙ, к. филос. н., научный директор, Центр независимых социальных исследований и образования, Иркутск, Россия. mrl954@yandex.ru

Криста СИГЛЕР, профессор истории, Колледж Блю Эш, Университет Цинциннати, Огайо, США. Krista.sigler@uc.edu

Юлия СКУБИЦКАЯ, докторант, Пенсильванский университет, Филадельфия, Пенсильвания, США. taakava2@gmail.com

Александр СОРОЧАН, д. филол. н., доцент, кафедра истории русской литературы, филологический факультет, Тверской государственный университет, Тверь, Россия. bvelvet@rambler.ru

Сергей УШАКИН, профессор славянских языков и литературы и антропологии; директор аспирантуры; действующий директор программы российских и евразийских исследований, Принстонский университет, Принстон, США. oushakin@princeton.edu

Пекка ХЯМЯЛЯЙНЕН, профессор американской истории, Роттермеровский американский институт, Университет Оксфорда, Великобритания. hamalainen@history.ucsb.edu