Ж.В. Кормина

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)

НОВЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА[1]

Регулярное участие верующего в жизни религиозной общины расценивается обычно как абсолютная норма, своего рода «минимальное определение» религиозности. Заметная часть аналитиков и исследователей (во всяком случае, российских), равно конфессионально ангажированных и вполне независимых, по умолчанию разделяют ту же точку зрения. Статистические данные о состоянии религиозности в России, демонстрирующие значимый численный разрыв между теми, кто считает себя верующими (прежде всего православными), и теми, кто регулярно ходит в церковь, часто приводятся как свидетельство низкого качества религиозности современных православных россиян. Согласно данным ВЦИОМа на март 2010 г., 75% россиян считали себя православными [ВЦИОМ, 2010]. Оценить количество «настоящих» верующих среди них довольно сложно; обычный для таких опросов вопрос «были ли вы на богослужении в прошлое воскресенье?» в России не задают, поскольку число положительных ответов оказывается меньше значимой для таких исследований величины [Филатов, Лункин]. Все это большинство, с точки зрения преобладающей среди клириков и иерархов Русской православной церкви, являются номинальными православными, 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 Бурдье, более не «принадлежат земле» [Бурдье, 2001, с. 123], не только сознательно выбирая приход, куда предпочитают ходить (или ездить), но и практикуя иные, аль-

[1] В работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0126, реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг.

тернативные общинному способы проживания своей религиозной жизни. «Структурные» православные, выбирающие регулярную религиозную жизнь в церковной общине — своем локальном приходе или монастыре, — стали в современном российском православии экзотическим меньшинством. (Структурными православными мы будем называть тех, кто проводит свою религиозную жизнь в рамках церковной общины, которая — в терминах В. Тернера — является «структурой» в отличие от «коммунитас» паломнических групп [Тернер, 1983, с. 170].) Большинство же выбирает иные способы аффилиации с Церковью, оставляющие существенное пространство для личного выбора и минимизирующие контроль институции за их религиозной жизнью.

Вообще говоря, такая картина вполне типична для модерного общества. Британский социолог Грейс Дэви, описавшая аналогичную ситуацию в Великобритании конца 1980-х — начала 1990-х годов, назвала этот новый модус религиозности believing without belonging, т.е. предпочтение верующими внеинституциональной религиозности [Davie, 1994]. Как отмечали другие классики социологии, такие как Питер Бергер, процесс секуляризации предполагает, в частности, приватизацию и индивидуализацию религиозной жизни. Иными словами, типичный верующий эпохи Модерна отказывается от жесткого членства в религиозных организациях и стремится вообще избежать руководства и контроля над своей религиозной жизнью.

Секуляризация понимается нами не как утрата религиозными институтами своих позиций в обществе или, еще более прямолинейно, как неизбежная атеизация общества (как это видели социологи первой половины и середины прошлого столетия), а прежде всего как изменение форм религиозной жизни, адаптация их к интересам и потребностям современного человека. В результате этих процессов наряду с традиционным членством в церковной общине, которое, судя по количественным данным, выбирает ничтожное количество людей из считающих себя верующими, возникают иные типы религиозной социальности. Религиозная жизнь может принимать формы клубов и досуговых центров, системы образования для взрослых и т.п. Иными словами, это не столько описанная Грейс Дэви для Великобритании ситуация believing without belonging, т.е. внеинституциональной веры, сколько ситуация поиска новых типов и форм религиозной социальности (belonging).

В этой небольшой статье[1] речь пойдет о том, какие культурные практики вырабатываются православными верующими, стремящимися избежать жестких традиционных форм социальной организации, но все же испытывающими потребность в *belonging* — переживании принадлежности группе

[1] Значительно расширенный вариант статьи принят к печати редакцией журнала «Ab Imperio».

единоверцев. В основу работы легли материалы интервью и включенного наблюдения — традиционных способов исследования для социальной антропологии — среди паломников, прихожан и других православных верующих в основном Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, а также Свердловской области и Москвы, которые я собирала, иногда при помощи коллег, в течение последних десяти лет.

Было бы большим преувеличением сказать, что «антиструктурные», или «текучие», тенденции в религиозной жизни являются чем-то абсолютно новым. Их легко обнаружить во вполне традиционной практике паломничества, 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 паломничестве рассматривать этот вид путешествия как временное и добровольное пребывание участников в лиминальном состоянии [Turner, Turner, 1978]. Будучи католиками с опытом паломничеств, 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, лиминальность как социальный модус сознательно выбирается разными «необщинными» православными, предпочитающими 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 [Eade, Sallnow, 2000]. 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, оценке своего опыта паломничества[1].

[1] Мое собственное исследование на сельской святыне Псковской области, где, согласно местной традиции, явилась Богородица, оставив след на почитаемом ныне кам-

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 Майкл Солноу в соавторстве с другим британским антропологом Саймоном Коулманом добавляют еще одно — движение [Coleman, Eade, 2004]. Под движением ими понимаются, во-первых, специфические паломнические техники тела (подползание к святыне на коленях, целование священных объектов, обход святыни определенным образом, купание на святыне). Во-вторых, способы передвижения паломников, включая велосипед (типично для современных католических паломничеств), мотоцикл, автобус и, конечно, традиционное пешее путешествие (см., например: [Frey, 1998]). 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 делают.

Модели православной мобильности

Можно 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 верующи-

---

не, показало, что городские паломники, священник, его окружение и местные жители используют разные способы, чтобы легитимировать почитание этого места. Паломники рассказывают о чудесных исцелениях, купаются в реке, где лежит камень, и стараются увезти с собой сувениры — воду, песок, камни, растения. Священник составил *как бы 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 [Kormina, 2004].

ми. При этом существуют 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, т.е. предпочитаемым способам аффилиации с группой среди современных российских православных, описанным мною в другой работе [Кормина, 2011]. Я выделяю четыре таких режима: общинный (приходской); паломнический; сетевой; режим «флешмоба». 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. Она 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 «флешмоб», связанный с феноменом путешествующих святынь, 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 локальности и историчности. 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 [Тарабукина, 2000]. 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 — это прежде всего устойчивость «совокупности социальных взаимосвязей» во времени[1]. Так, группа верующих, 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 протяжении 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 нелокальны 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, с канонизацией того или иного святого, прославлением иконы и т.п.), а солидарность внутри них поддерживается на основе нонконформистской религиозности того или иного извода[2].

Наконец, толпы почитателей, которые собирают путешествующие святыни — мощи того или иного святого, чудотворные иконы и другие священные предметы, например, пояс Пресвятой Богородицы[3], поклонить-

---

[1] Идею религиозных режимов я заимствую у голландского антрополога Марта Бакса, автора работ о знаменитом месте католического паломничества Междугорье. См., например: [Bax, 1987].

[2] 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 нонконформистами и находятся в опале у официальной церкви.

[3] Пояс Богородицы был привезен в Россию из Афонского монастыря Ватопед при поддержке Фонда Андрея Первозванного, попечителем которого является глава ОАО «Российские железные дороги» Глеб Якунин. Святыня собрала почти 4 млн верующих; в Москве поклониться ей пришли около 800 тыс. человек, притом что на Рождественскую службу в столице пришли почти в 10 раз меньше — 90 тыс. (Новый «антирекорд» посещаемости Рождественских богослужений в Москве. (Электронный ресурс) URL: www.portal-credo.ru 07-01-2012 10:56. Последнее посещение 10.01.2012).

ся которому в ноябре 2011 г. в разных городах России пришло грандиозное число верующих, — представляют последний случай религиозного режима: локальный и неисторичный. Святыня, приезжающая в город N., собирает к себе всех местных жителей, считающих себя православными (и посчитавших нужным прийти ей поклониться), так что, оказываясь в одной общей очереди, они становятся на несколько часов своеобразным сообществом верующих. 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.

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 традиционной и новыми нормами может быть описан как усиление номадических тенденций, свойственных обществу постмодерному и (пост)секулярному, каковым является современная Россия.

Заключение

В настоящей работе я попыталась показать, что идеология номадизма является доминирующей нормой в современном российском православии. Эта норма, очевидная при изучении современных религиозных практик, однако, 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. Такого рода соображениями, видимо, руководствовались инициаторы недавно запущенного проекта строительства «храмов шаговой доступности» в спальных районах Москвы.

Приведенные выше типы номадической, т.е. не привязанной к определенной локальности и связанной с нею истории, религиозности описывают большинство религиозных практик вне стен церкви: паломничество, сетевое православие, православные «флешмобы». Очевидно, что происходит выработка новых форм религиозной жизни и способов принадлежать (*belonging*) сообществу православных; способов, соответствующих постмодерному общественному устройству, или, как изящно сформулировал Зигмунт Бауман, состоянию «жидкой», или «текучей», модерности [Bauman, 2000].

Литература

Бурдье П. Практический смысл. М., 2001.

Кормина Ж.В. Режимы православной социальности в современной России: прихожане, паломники, сетевики // Приход и община в современном православии. М., 2011. С. 189–211.

Пресс-выпуск ВЦИОМа № 1461. Верим ли мы в Бога? 30 марта 2010 г.

Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. на соиск. степ. канд. филол. наук. СПб., 2000.

Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. (Электронный ресурс). Режим доступа URL: www.archipelag.ru (Дата просмотра 11.01.2012).

Bauman Z. Liquid Modernity. London, 2000.

Bax M. Religious Regimes and State-Formation: Towards a Research Perspective // Anthropological Quarterly. 1987. Vol. 60. No. 1. P. 1–11.

Coleman S., Eade J. Introduction: Reframing Pilgrimage // Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion. Routledge, 2004. P. 1–26.

Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford, Blackwell, 1994.

Eade J., Sallnow M. Introduction // Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. London: Routledge, 2000. P. 1–26.

Frey N.L. Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago. California University Press, 1998.

Kormina J. Pilgrims, Priests and Local Religion in Contemporary Russia // Folklore. 2004. Vol. 28. P. 25–40.

Turner E., Turner V. Image and Pilgrimage. New York: Columbia University Press, 1978.