

IV. Типы общинной и приходской идентичности

Глава 9

Режимы православной социальности
в современной России: прихожане,
паломники, сетевики (на примере о. Залита)¹

Жанна Кормина

«Где двое или трое собраны во имя мое,
там Я посреди них».
(Мф. 18:20)²

Впервые на остров Залита я приехала в августе 2004 г. с группой паломников под руководством Л., известной среди петербургских православных в качестве организатора паломнических поездок. Утомительный ночной переезд в стареньком автобусе, плавание по озеру на ветхом суденышке при сильной волне и полном отсутствии спасательного оборудования казались и мне, только начавшей заниматься паломническими поездками как антрополог, и значительной части путешественников нормальными. Мы ехали к могиле недавно почившего старца и полагали, что неудобства пути повышают ценность паломничества к святыне.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ (руководитель проекта Александр Агаджанян) и Научного фонда НИУ ВШЭ.

² Слова одной православной паломнической службы Петербурга.

Однако прием на острове меня смутил. Настоятель местного храма, хоть и выполнил обязанности хозяина по отношению к гостям (в частности, накормил всю группу), подчеркнуто предпочитал заботу о своих приходских делах общению с паломниками. Он сделал выговор А. за ее самодеятельность: свои поездки она не согласовывала с каким-либо священником, утверждая, что получила благословение на организацию паломничества от того самого старца, к которому мы приехали. В доме старца паломников встретили двое неприветливых мужчин, усомнившихся в православии приехавших, поскольку на вопрос о том, что нового в мире, им стали рассказывать о чеченской войне, вместо ожидаемых новостей об очередных происках «глобалистов». В общем, вместо рисовавшейся моему воображению слаженной команды «хранителей святыни», я увидела людей с разными интересами (к чему теоретически была готова благодаря чтению работы Иде и Саллону³) и, главное, с разными представлениями о том, как должна быть организована жизнь православного христианина.

Вообще, регулярное участие верующего в жизни приходской общины расценивается Церковью как абсолютная норма, своего рода «минимальное определение» религиозности. Заметная часть аналитиков и исследователей, как конфессионально ангажированных, так и вполне независимых, по умолчанию разделяют данную точку зрения. Статистические данные о состоянии православной религиозности в России, демонстрирующие значимый численный разрыв между теми, кто считает себя православными, и теми, кто регулярно ходит в церковь, приводятся этими авторами как свидетельство низкого качества религиозности современных православных россиян⁴. Восстановление находящейся в упадке приходской и общинной жизни видится размышающим о современных проблемах православной Церкви едва ли не первоочередной задачей, стоящей перед этой институцией⁵.

³ См.: Eade J. and Sallnow M. Introduction // Eade J. and Sallnow M. (Eds.) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000. P. 1–29.

⁴ Интересный критический анализ количественного измерения религиозности в современной России см. в: Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: матрица цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

⁵ Любопытно, что заимствованная научной литературой из языка самоописания верующих триада «прихожане — захожане — прохожие», тоже, в сущности, содержит оценку приходской жизни как единственной нормы религиозной социальности.

Между тем существенную разницу между числом регулярных прихожан и тех, кто считают себя православными⁶, можно объяснить иначе, а именно тем, что появились другие формы православной социальности, помимо принадлежности к приходской общине. В этой статье я пытаюсь показать, что приход или община является лишь одним из существующих в современном российском православии «религиозных режимов», и предложить их типологию.

Понятие религиозного режима впервые было предложено голландским антропологом Мартом Баксом, который известен своим исследованием Междугорья — селения в Герцоговине, ставшего в 1980-е гг. местом мощного католического паломничества. В своих работах, анализируя генеалогию святыни этого почитаемого места, Бакс показывает, что часто невозможно даже аналитически отделить благочестивые инициативы «народного» происхождения (в данном случае — явление Девы Марии шестерым местным детям) от функционирования «официальных» институтов⁷. Вместо этого он предлагает анализировать религиозное поле с точки зрения конфронтации между различными религиозными режимами (в случае Междугорья — монастырским и епархиальным). Под религиозным режимом при этом понимается «формализованная и институциализированная совокупность человеческих взаимосвязей различной прочности, которая легитимизируется религиозными идеями и транслируется религиозными специалистами»⁸. Хотя для самого Марта Бакса религиозные режимы — это прежде всего институты, интересующие его как агенты политиче-

⁶ По данным ВЦИОМ (март 2010 г.), 75% россиян считают себя православными (Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1461. Верим ли мы в Бога? 30.03.2010 // http://old.wciom.ru/arkhiv/tematicheskii_arkhiv/item/single/13365.html). Вопрос о степени участия в приходской жизни перед респондентами не ставился. Вообще обычный для западной социологической практики вопрос: «Были ли Вы на службе в прошлое воскресенье? — «в таких опросах» перестали задавать, так как положительных ответов слишком мало» (Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Указ. соч.).

⁷ Эти люди входили в так называемую «молитвенную группу», созданную по инициативе местного приходского священника, монаха-францисканца, после его поездки на семинар, организованный в одном итальянском монастыре католиками-харизматами (См.: Bar M. The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia // Anthropological Quarterly. 63(2):63–75. 1989).

⁸ «A religious regime could be defined as a formalized and institutionalized constellation of human interdependencies of variable strength, which is legitimized by religious ideas and propagated by religious specialists» (Bax M. Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective // Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology / Ed. by Eric W. Wolf. State University of New York Press, 1991. P. 9).

ского действия, он призывает своих читателей и вероятных последователей отнестись к вводимому им понятию творчески, заявляя, что оно «может быть использовано для всех типов религиозных явлений на разных уровнях социальной интеграции»⁹.

В настоящей статье под религиозным режимом будет пониматься определенная совокупность социальных взаимосвязей, неизбежно формализованная и институциализированная, которая легитимизируется религиозными идеями и транслируется религиозными специалистами. Речь пойдет о трех таких режимах и связанных с ними типах православной социальности. Основой для выделения типов социальности стала классическая работа Виктора Тернера «Ритуальный процесс: структура и антиструктура»¹⁰. В этой книге он показывает, что в рамках исполнения любого ритуала его участники переживают два противоположных социальных состояния, становятся творцами и собственно плотью «двух «моделей» человеческой взаимосвязанности, накладывающихся друг на друга и чередующихся». Первая из них — это «модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политico-право-экономических положений», вторая — «модель общества как неструктурного илиrudimentarno структурного»¹¹.

Эмпирический материал заставляет добавить к диахроматической схеме структура/антиструктура третий «религиозный режим» — режим социальных сетей. Если оставаться в структуралистской традиции, то три названных режима социальности можно схематично описать посредством 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 груповогого паломничества, нелокальна и неисторична. Социальная сеть, примером которой является описанная А.В. Тарабукиной¹² «прихрамовая среда» 1990-х гг., нелокальна и исторична. Локальность и историчность здесь, конечно, понимаются несколько схематично и

⁹ «...since it is an “open” concept, it can be employed for all kinds of religious phenomena and at various levels of societal integration» (Bax M. Op. cit. P. 10).

¹⁰ См.: Тернер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 104–274.

¹¹ Там же. С. 170.

¹² См.: Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2000.

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.д. Историчность здесь — это прежде всего континуальность, длительность, устойчивость «совокупности социальных взаимосвязей» во времени. 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 квазиприходом, или «общиной на колесах». Это временное сообщество верующих возникает с момента посадки в автобус, который на период поездки станет ее общим пространством, и прекращает существование в момент возвращения из паломничества. Иными словами, период существования такого сообщества ограничен временем поездки, оно «неисторично». Замечу, что другой тип паломничества — предпринимаемого сложившейся группой верующих и служащего консолидации группы — мною здесь не рассматривается¹³.

Социальные сети не локальны по определению; хотя они имеют локальные привязки, то есть 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 данного типа религиозной социальности. При этом социальные сети относительно устойчивы во времени, поскольку связаны обычно с реализацией какого-то долгосрочного проекта (например, канонизацией того или иного святого), а солидарность внутри их поддерживается на основе non-conformistской религиозности того или иного извода¹⁴.

Этнографический материал, лежший в основу статьи, собирался мною, часто при помощи коллег по факультету антропологии Европейского университета, в течение последнего десятилетия, главным образом на северо-западе России (но не только там). Собранные на-

¹³ Георгиевская В.А. Практики катехизации (вонерковления) молодежи в РПЦ (на примере Князь-Владимирского собора Санкт-Петербурга). Магистерская диссертация (рукопись). СПб., 2010.

¹⁴ Наиболее яркие примеры православных социальных сетей — православные фундаменталисты и либеральные «кочетковцы» — члены системы братств во главе с о. Георгием Кочетковым. Представители совершенно разных сегментов политического спектра православного мира, и те и другие склонны в том, что являются последовательными религиозными nonconformistами и находятся в опале у официальной церкви.

ми материалы (во время поездок с паломниками, на почитаемых местах, в приходских церквях и т.п.) станут фоном для основной линии повествования: рассказа о религиозной жизни на расположенным в Псковской области острове Залита. Я была там в нескольких паломнических поездках и провела летом 2008 г., при неопредимой помощи Юлии Андреевой, включенное наблюдение. Кроме интервью и полевых дневников, ценный материал для настоящей работы дали интернет-ресурсы разного типа, от новостных сайтов и интернет-версий православных газет до группы социальной сети «ВКонтакте», а также печатная продукция — от рекламных объявлений о паломнических поездках на остров до акафистов для келейного чтения залитскому старцу Николаю Гурьянову¹⁵.

Залит: «остров Божественной любви»¹⁶

Маленький остров Залита, или Залит, как его обычно называют, площадью 0,62 кв. км, является одним из трех островов Талабского архипелага, расположенного в Псковском озере в 25 км от областного центра, Пскова. Своим современным названием остров, по прежнему имени которого (Талабск) был назван укомплектованный из местных жителей Талабский полк, выступивший на стороне белых в армии генерала Юденича во время Гражданской войны, обязан коммунисту Якову Залиту, присланному сюда для установления советской власти и погибшему, по-видимому, от рук острогитян. Его бюст стоит напротив закрытого с уходом советской власти и разоренного местного клуба, симметрично памятнику Ленину. В честь Талабского полка и «всех, погибших за Веру и Отечество в Гражданскую войну 1918–1920 гг.», на другом конце острова, недалеку от церкви, относительно недавно установлен деревянный памятный крест¹⁷.

¹⁵ Акафист праведному Николаю Псковоезерскому Архиерею Божию Нектарию Русскому. Общество светлой памяти праведного Николая Псковоезерского. Б.г.; Акафист Отечественному подвижнику благочестия XX века протоиерою Николаю Гурьянову, подвизавшемуся на Псковском озере (на острове Талабск). Для келейного чтения. СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2006.

¹⁶ Так называется одна из книг о протоиерее Николае Гурьянове, изданная по благословению митрополита Санкт-Петербургского и Алтайского Владимира: Остров Божественной любви. Протоиерей Николай Гурьянов. СПб.: Аалан, Троицкая церковь, 2008.

¹⁷ Значительная часть Талабского полка погибла. Оставшиеся в живых были реинтегрированы в 1937 г.

В советское время на острове Залита был одноименный рыболовецкий колхоз, по воспоминаниям местных жителей обеспечивавший им не просто спасное, а вполне приличное, по сравнению с нынешним, материальное положение. В настоящее время основные доходы местных составляют пенсии и скромные нерегулярные заработки от продажи рыбы, сдачи домов в аренду паломникам или услуг по перевозу на лодках¹⁸. Основу ежедневного рациона островитян составляет рыба. Денег с трудом хватает на самое необходимое.

В конце Второй мировой войны значительная часть жилых построек на острове была сожжена, и рыбакам пришлось жить в немногих сохранившихся каменных зданиях, в том числе в церкви. Однако, несмотря на скучность своего быта, уже в конце 1946 г. жители острова, прослушав о разрешении открывать храмы, направили уполномоченному по делам РПЦ по Псковской области ходатайство о восстановлении местной Никольской церкви. Как следует из отчета уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР за 1947 г., все рыбаки поддержали ходатайство верующих; более того, «при выявлении инициаторов, подписавших заявление, оказалось, что среди подписавших 2 члена сельсовета и 2 члена правления колхоза». О том, что восстановление церкви понималось островитянами как общее дело деревни, как акт не столько религиозный, сколько гражданско-патриотический, говорит тот факт, что «для создания фонда на ремонт церкви почти все рыбаки решили выехать в выходной день на озеро, улов которого передать на предстоящий ремонт церкви»¹⁹. Уже в начале 1947 г. церковь на острове была открыта²⁰. В 1958 г. настоятелем в ней стал священник Николай Алексеевич Гурьянов (1909–2002).

О том, как протекала религиозная жизнь острова до начала 1990-х гг., нам известно мало. В материалах уполномоченного по делам религий Псковской области имя настоятеля Гурьянова возникает лишь единожды, на регистрационной карточке служителя культа. Скромный сельский священник стал публичной фигурой неожиданно, когда к празднованию 1000-летия крещения Руси, ознаменовавшему закат советской власти, на Ленинградской

¹⁸ В 2008 г. за постой брали 100 руб. в сутки (3 доллара), что равнялось стоимости 4–5 буханок хлеба.

¹⁹ Отчет о работе уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Псковской области за 4 квартал 1946 г. 1947. ГАПО. Д. 18. Ф. 1776. Оп. 1.

²⁰ Там же.

студии документальных фильмов был снят фильм «Храм» (сценарист А. Никифоров, режиссер В. Дьяковов, 1988), в который попал короткий сюжет с о. Николаем, пьющим чай на кухне своего дома. Вряд ли многие видели этот фильм, но в рецензии на него, опубликованной в исключительно популярном в 1980-е гг. иллюстрированном журнале «Советский экран», в подборку кадров из фильма попал портрет, озаглавленный «отец Николай с острова Залита»²¹, и это вполне могло послужить невольной рекламой для будущего старца Николая. А он, опять-таки невольно, стал причиной изменения и усложнения религиозного и социального ландшафта острова в 1990–2000-е гг.

Нам неизвестно, когда именно на остров к о. Николаю стали приезжать паломники — кто-то говорит о 80-х, кто-то даже о 70-х годах²², но массовым это явление становится во второй половине 1990-х гг. Популяризации Николая Гурьянова как старца, то есть своеобразного святого при жизни, обладающего даром пророчества, немало послужили теперь уже нетрадиционные православные медиа, в частности широко известный среди верующих фильм «Почему мы православные?» (режиссер А. Александров, 1998). Мне настоятельно рекомендовал посмотреть этот фильм один хороший знакомый, который ездил к о. Николаю в конце 1990-х и был, по классификации Арины Тарабукиной, человеком привередливой среды: паломничал, жил в качестве трудника при приходах и монастырях, даже служил одно время келейником у некой старицы. Съемки на острове Залита занимают добрую половину фильма, и самый яркий его эпизод — бесноватая, кричавшая «Ненавижу православных! Ненавижу!» — сняты около дома Гурьянова, во время его общения с паломниками. Так что трехчастный фильм, в котором есть и два других героя, воспринимается прежде всего как фильм об острове Залита и о. Николае. Популярность фильма не в последнюю очередь обусловлена, видимо, общими для авторов и зрителей эсхатологическими ожиданиями, характерными для значительного сегмента православного мира в конце прошлого века. Устами одержимой, в эпилоге фильма, бес кричит слова, хорошо понятные будущим участникам кампании против принятия ИНН и других

²¹ Тюрин Ю. Путь длиною в тысячелетие // Советский экран. 1988. № II. С. 6–8.

²² Самая ранняя дата — 1977 г. — названа в воспоминаниях псковитянки З.П. Максимовой (Воспоминания о старце Николае Гурьянове / Сост. Г.П. Чинякова. М.: Ковчег, 2009. С. 39).

кодов: «Пускай они телевизор смотрят! В компьютеры играют! В ад! В ад!»²³.

После смерти Николая Гурьянова в 2002 г. паломничество на остров продолжалось, хотя масштабы его постепенно уменьшились. Не обсуждая здесь крайне интересный, постийный отдельной статьи, сюжет борьбы за контроль над святыней (могилой старца) и за право репрезентации образа о. Николая, развернувшейся после его смерти между несколькими группами почитателей, отмечу лишь, что к концу 2000-х гг. конкурентам, хоть и не без труда, удалось если не примириться, то ужиться на острове. Различия между ними могут быть описаны как политические, экономические или культурные, но я выбираю другой ракурс — режим религиозности, позволяющий избежать избыточной очевидности (если бы мы говорили о политических ориентациях информантов) или неуместной, пусть и имплицитной, критики (если бы шла речь об экономических или символических выгодах групп-соперников).

Далее я последовательно опишу три «религиозных режима»: «регулярное» (приходское) православие; сетевое православие; «нерегулярное», или рекреационное, православие (паломники).

Приходская жизнь острова: регулярное православие

Наличие известной святыни на территории церковного прихода приносит ему не только очевидные выгоды. Харизма, которой обладает святыня, является угрозой для регулярной религиозной жизни приходской общины, особенно если приходской священник по тем или иным причинам не может полностью контролировать ее почитание. В такой ситуации настоятель, в нашем случае при поддержке епископа, стремится, если использовать выражение Макса Вебера, «рутинизировать харизму» святыни. В 2000 г., еще при жизни о. Николая, новый настоятель залитской церкви, монах Псково-Печерского монастыря, выпустил книжку о нем, изданную в Москве большим тиражом. В ней биография старца, написанная почтительно, но суховато, соседствует с другими краткими очерками — об истории местного храма, о псковских стар-

²³ Почему мы православные? (Документальный фильм. Реж. А. Александров. 80 мин. Студия «Радонеж». 1998).

нах — и полборкой стихов из поэтической тетради о. Николая²⁴. Издание книги определенно было актом политическим: в открывшем ее стихотворении А.С. Хомякова «В ком Бог» формулируется «правильный образ» идеального верующего:

«Не терпит Бог людской гордыни.
Не с теми Он, кто говорит:
“Мы — соль земли, мы — столб святыни,
Мы — Божий меч, мы — Божий щит”.
(...)
Он с тем, кто все зовет народы
В духовный мир, в Господень Храм».

Такой идеальный верующий — герой книги о. Николай, который, согласно позиции составителя, был прежде всего приходским священником, предшественником Паисия на посту настоятеля Никольского храма на острове Залита. Публикация такой книги является попыткой подчинить святыню контролю приходского священника и епархиального начальства (книга издана по благословению епископа). Заметим, что именно этот образ о. Николая — образцового пастыря — продолжает поддерживаться официальной Церковью.

Главный объект критики настоятеля местного храма, устной и письменной, — приезжие верующие, контролирующие святыню «сетевики» и паломники, нарушающие упорядоченность приходской жизни и пытающиеся подчинить ее святыне. Приходской священник противится, как может, стремлению паломников использовать его, вместе с храмом, где он служит, в качестве части святыни, ее придатка. Дело в том, что программа посещения паломниками почитаемого места обязательно включает такую услугу, как исповедь и причастие в местном храме. Причастие и исповедь в таком «auténtичном» месте (деревенский храм, на острове, да еще у могилы старца) считаются среди паломников особенно «благодатными». В частности, священник выразил недовольство, когда узнал, что не предупредившие о своем приезде паломники, больше 20 человек, хотят немедленно исповедаться и причаститься. Он объяснил, что вообще-то обычно исповедует вечером, а причащает на следующий день утром. Кроме того, сказал он

²⁴ См.: Напоминаю вам... / Сост. иеромонах Паисий (Гидрин). М.: Отчий дом, 2000.

притихшим паломникам, они должны исповедоваться в своем храме, а не у него (ПДА, август 2004). Тут он задел одну из чувствительных струн внутренней мотивации своих гостей: большинство паломников не являются постоянными прихожанами какого-либо храма и, соответственно, не исповедуются и не причащаются в нем, избегая регулярной вовлеченности в контролируемую клиром и отчасти другими прихожанами литургическую «рутину». Поэтому такие поездки составляют для них основной или даже единственный способ проживания религиозной (в том числе и евхаристической) жизни²⁵.

Повседневная жизнь типичного сельского прихода в современной России заметно меняется в зависимости от сезона. В летнее время она оживляется дачниками, среди которых могут найтись люди, обладающие некоторыми специальными навыками, необходимыми для помоши в церковной службе — такими как церковное чтение и пение. Зимой же на службе может быть только священник со своей семьей. Часто в такой церкви вообще нет своего священника, он живет в ближайшем городе, наезжая по воскресеньям, чтобы служить литургию. Регулярных, то есть приходящих каждое воскресенье, прихожан в такой церкви крайне мало²⁶. На этом фоне приход острова Залита выглядит относительно благополучным, поскольку, во-первых, у островитян есть привычка ходить в храм и, во-вторых, активное участие в литургической жизни прихода принимают некоторые из переехавших на остров, поближе к святыне, горожан (в основном москвичей и петербуржцев). Внутри общины существует «естественное» разделение труда: специализированный труд, требующий определен-

²⁵ См. подробнее: Kortina J. *Autobusniki. The Longing for Authenticity in Among Russian Religious Travellers* // Hann C. and Goltz H. (Eds.) Anthropology of Eastern Christianities. University of California Press. P. 267–287.

Конечно, бывают и иные типы паломничества — индивидуальные, и организуемые священником или приходским активистом исключительно для прихожан, или епархиальным начальством в качестве поощрения — для лучших прихожан епархии. Однако по моим наблюдениям, все-таки более распространен описываемый мною тип паломничества, представляющий собой внеприходскую религиозную импровизацию, принципиально открытую для любых православных симпатизантов.

²⁶ Например, воскресная служба в сельском храме, заново открытом в постсоветское время (в селе около 2 тысяч жителей, оно расположено на довольно оживленной трассе), в июле собрала 26 взрослых (из них 3 мужчины) и 4 детей, к причастию подошли двое — девочки 6–7 лет (ПДА, июль 2008, Свердловская обл.). Ср.: Митрохин Н., Сибирева О. «Не бойся, малое стадо!» Об оценке численности православных верующих на материале полевых исследований Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2007. № 151. С. 243–258.

ной квалификации и более престижный (пение в церковном хоре, помощь священнику в алтаре) выполняют приезжие, претендующие таким образом на роль «религиозных специалистов». Техническое обслуживание храма и прихода, от мытья полов до ведения бухгалтерии, осуществляют местные жители. Смысль приходской жизни для этих групп верующих различен; если для первых центром прихода является священник и литургия, то для последних — храм, принадлежащий их селу. Даже те, кто не ходит туда регулярно, были крещены в этой церкви и будут там отпеты, так же как их предки и соседи, и поэтому они в каком-то смысле, не участвуя в религиозной жизни прихода, являются его членами. Для них приход — единина территориального деления, совпадающая в данном случае с деревней и островом, в то время как для прихожан-мигрантов приход состоит прежде всего из регулярных участников литургического действия. Деревенские критикуют приезжих за их религиозное равнение, кажущееся им подозрительным: «видимо, есть что замаливать»²⁷; горожане же упрекают местных жителей в духовной лености и слепоте, в частности за то, что они не способны вполне оценить святость Николая Гурьянова. Для местных жителей он прежде всего хороший, светлый человек («он всю жизнь прожил, как полагается»)²⁸, к тому же почти местный, и не слишком требовательный, простой в обхождении священник: «Он был добродушный. Не выделялся среди людей как священник»²⁹. Для тех же, кто переехал на остров в поиске особой благодати, о. Николай — старец, явившийся ее источником.

Например, Д., 70-летняя жительница пригорода Петербурга, приехала впервые на остров в 2000 г. посоветоваться с батюшкой относительно своих сложных семейных обстоятельств. Ей удалось попасть к о. Николаю и поговорить с ним; во время разговора он спросил: «А ты у нас останешься?». Она не напилась, что ответить, а келейница сказала: «Да что вы, батюшка, она здесь сейчас живет и еще приедет». Потом Д. консультировалась со священниками, и ей сказали, что это было прямое благословение на жизнь на острове³⁰. Спустя несколько лет Д. приехала сюда вместе с дочерью и внучкой; живет на пенсию и доход от сдачи го-

²⁷ Из интервью с бухгалтером храма, местной жительницей, август 2008.

²⁸ Николай Гурьянов родился и вырос в селе на берегу Чудского озера, приблизительно в 40 км от Залита.

²⁹ Белозерова З., Покрышкин М. Старец протоирей Николай (Гурьянов). 2-е изд. Остров им. Залита, 2009.

³⁰ ГДОА, 24.08.2008.

родской квартиры в аренду. Дочка поет в местном церковном хоре, Д. исполняет функции псаломщицы.

Несмотря на разные роли, исполняемые в повседневной жизни церковного прихода, и на разное понимание того, что такое приход: литургическое сообщество или территориальная и хозяйственная единица, — местные жители и переселившиеся на остров прихожане являются членами одного религиозного сообщества, обладающего своей историей и локализованного в пространстве, — прихода церкви Св. Николая о. Залита.

«Мой приход — вся Родина!»

Сетевое православие

В своем определении религиозного режима Март Бакс предлагает понимать его как динамическое явление — совокупность (constellation) социальных взаимосвязей различной прочности. Это определение как нельзя лучше описывает ту форму православной социальности, которую мы будем называть сетевой. В социальной сети нет ни очевидной иерархии, которая обязательна в социальной структуре (в общине это: священник и клир — другие религиозные специалисты вроде певчих — свечницы — остальные члены прихода), кроме иерархии репутаций, ни явных центров власти, ни способов подчинения. Что в ней есть, как следует из соответствующей социологической литературы³¹, — так это агенты взаимодействия (индивидуальные участники или группы), образующие пучки взаимоотношений, и объединяющие их связи, разделяемые по степени интенсивности на сильные и слабые.

О том, что известные старцы и духовники становятся центрами своеобразных сетей, писал в недавней статье о старце Науме и наумовцах Николай Митрохин³² и ранее в своей кандидатской диссертации Арина Тарабукина³³. Правда, в отличие от описанного

³¹ Литература по социологии социальных сетей обширна, и я пользуюсь лишь самыми общими ее положениями. Собственно сетевым анализом я заниматься не предполагаю, и признаю, что использую здесь термин «социальная сеть» скорее как метафору, чем как обозначение специфического метода анализа социальной реальности.

³² Митрохин Н. Архимандрит Наум и «наумовцы» как клингтсессия современного старчества // Религиозные практики в современной России: сборник статей / Отв. ред. А. Агаджанян, К. Руссле. М.: Новое издательство, 2006. С. 126–148.

³³ Тарабукина А.В. Указ. соч.

Н. Митрохиным сообщества духовных детей, активно и сознательно создаваемого их духовным отпом, на острове Залита мы имеем дело со стихийно формирующейся сетью, уплотняющейся вокруг фигуры о. Николая. Судя по всему, сельский священник Николай Гурьянов не обладал личной харизмой в веберовском смысле — он не был ни ярким проповедником и религиозным реформатором, как Иоанн Кронштадтский, ни «религиозным виртуозом», как, например, надре Пио; харизма о. Николая в прямом смысле была сконструирована почитателями священника, вероятнее всего, без его личной на то воли. В определенном смысле старец Николай с острова Залита и священник Николай Гурьянов — разные личности, и сюжет о его «карьере старца» вообще заслуживает отдельного исследования. Здесь же я отмечу только, что образ старца Николая является продуктом творчества представителей сопицального круга, типологически и, вероятно, генетически связанного с описанной Тарабукиной «прихрамовой средой» 90-х годов. Образом всего православного для этих людей является монашеский аскетический идеал. Их миросозерцание проникнуто мистицизмом, и взгляд обращен к старцам, в которых они видят монашескую элиту и носителей православного эзотерического знания. Тарабукина совершенно справедливо указывает на то, что речь идет об одной из норм в рамках православной культуры (а не о «суеверии» или «сектантстве»), оказывающей огромное влияние на всю эту культуру, то есть и на другие ее нормы. Еще одно важное замечание А. Тарабукиной касается позиционирования представителей данной среды в обществе: часто эти люди склонны к определенному ионкомформизму (если не асоциальности) в профессиональном, семейном и прочих отношениях: они не строят светскую карьеру, часто не имеют семей или живут вне семьи, не работают³⁴.

Эти характеристики довольно точно описывают «сетевиков», живущих или приезжающих на Залита. На острове они (как переехавшие жить на остров, так и приезжающие время от времени из других городов) в основном сосредоточены вокруг двух локусов: это келлия, где жил о. Николай, и дом, где проживает ныне некая Н., очень пожилая женщина, почитаемая узким кругом посвященных как старица и имеющая постоянное мистическое общение с Гурьяновым через сны и видения. Доступ к ней ограничен: чтобы увидеться с ней, требуется специальное благословение

³⁴ Тарабукина А.В. Указ. соч.

(то есть разрешение) от определенных священников (но не от местного настоятеля). Н., бывшая медсестра, переехала на остров довольно давно, и некоторые местные старики иногда заходят проводить ее, видимо, в силу поколенческой солидарности. В отличие от приезжих, ихпускают без благословения.

За домом, или за келлией, как его называют сетевики (и только они), о. Николая присматривают охранники — двое мужчин в возрасте от 30 до 60 лет, обычно одетых в камуфляжную квазиуниформу, — постоянно живущие в специально приобретенном по соседству доме. Охранники называют их местные жители. Эти мужчины приезжают, по словам островитян, из Москвы, и сменяются через несколько месяцев. Дом, где жил о. Николай, выкупленный, как говорят, неким фондом, значится в хозяйственной книге местной администрации как «Батюшкин домик», то есть собственник там не указан. Дом открыт для посещения паломниками, практически он стал музеем³⁵. Как охранники, так и завсегдатаи старины Н. предпочитают не исповеловаться и не причащаться у местного священника. Для этого есть другие священники, тоже участники этой сети, время от времени появляющиеся на острове³⁶.

Именование дома о. Николая келлией вполне соответствует отмеченной Тарабукиной ориентации «сетевиков» на монашеские идеалы, если не на практике, то, во всяком случае, на уровне саморепрезентаций. Видимо, по той же причине о. Николай, пелибатный священник, был объявлен монахом (схиепископом), тайно принявшим постриг в 1940-е гг.³⁷, старица Н. выдается за постриженную им монахиню, а его бывшая келейница объявила себя схимонахиней Николаей³⁸. Замечу в скобках, что готовность аудитории поверить информации о тайном постриге о. Николая, очевидно, обусловлена знанием о существовании такого явления в советское время³⁹. Легитимность постригов келейниц была не-

³⁵ В мой последний приезд в мае 2010 г. на калитке, ведущей во двор дома, появилось расписание работы, написанное на половинке лазерного диска: «Звонить с 10.00 до 17.00», и посетителям стали выдавать баухи.

³⁶ Например, летом 2008 г. благословение на визит к старице нужно было брать у архимандрита Зосимы, настоятеля Абалакского монастыря и духовника Тюмень-Тобольской епархии, проводившего летние месяцы на Залите.

³⁷ Николай (Пронин), монахиня. Небесный ангел. Пламенный молитвенник земли русской за весь мир // Русский вестник. 2002.

³⁸ Лыков В. О протонере Николае Гурьянове и антиправославном почитании Распутина // Благодатный огонь. 2003. №10. — <http://www.blagodon.ru/articles/231/>.

³⁹ См. например: Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное пополнение в СССР. М.: Издательство Русской Православной церкви «Арефа», 2008.

однократно оспорена, в том числе и официально⁴⁰. Было опубликовано несколько официальных биографий Гурьянова и сборников воспоминаний о нем, где вполне убедительно доказывается, что монахом, а уж тем более схиепископом он не был. «Себя старец всегда записывал в документах как протоиерея, целибата (то есть «белого» священника, давшего обет безбрачия) и убедительно просил поминать имению как *протоиерея Николая*, ибо не был не только епископом, но и монахом» — написал в предисловии составитель одного из последних сборников воспоминаний об о. Николае⁴¹. Однако такого рода полемика только укрепляет уверенность «сетевиков» в собственной правоте, а также в том, что замы силы, в соответствии с популярной в этой среде теорией заговора, как всегда хотят скрыть от народа правду.

Убежленность в тайном монашестве Н. Гурьянова продолжает благополучно сохраняться среди «сетевиков». Одна из причин этого вполне очевидна: религиозные авторитеты, почитаемые как старцы (а никто из почитателей о. Николая не сомневается в том, что он — старец), как правило, имеют монашеский постриг; при этом целибатный священник в православии явление крайне редкое, так что вполне естественно допустить, что безбрачный священник, да еще и старец — несомненно, монах. При этом особую привлекательность образу старца Николая в глазах сетевиков придает факт (оспариваемый официальной Церковью) его тайного пострига, то есть такого, о котором знают лишь посвященные и понимающие.

В рамках религиозного режима сетевого православия не происходит делегирования права на легитимацию формальному институту (Церкви). Вместо этого легитимация той или иной практики базируется на принципе репутации: нечто признается легитимным, если обладает рядом высокостатусных, с точки зрения членов социальной сети, признаков. В случае с сетевым православием такими характеристиками, в глазах урбанизированных миран, являются, с одной стороны, локализация источника инфор-

⁴⁰ Александр Дворкин в интервью для литовского православного сайта РПЦ+ МП сказал следующее: «Схимонахиня Николая (Татьяна Грязи), по свидетельству архиепископа Псковского и Великолукского Евсевия, никакая не схимонахиня, потому что она не получала никакого благословения на постриг от своего правящего архиерея, что совершенно немыслимо» (<http://www.orthodoxy.lt/index.php>). Просмотр 31.01.2011.

⁴¹ Смирнова Е.А. Предисловие составителя // Жил на острове подвижник: воспоминания о протоиерее Николае Гурьянове / Сост. Е.А. Смирнова. М.: Паломник, 2009. С. 10.

мации в воображаемом мире монашества, идеализированном и анонимном, и, с другой стороны, «документализация» такой информации в православном самиздате, в доступных только для посвященных печатных или видеоисточниках.

Прокомментирую сказанное следующим примером. В августе 2004 г. (в день памяти о. Николая) в очереди к домуку Николая Гурьянова возник разговор о том, действительно ли он почитал Григория Распутина. Страстным, и даже агрессивным защитником этой идеи оказался мой сосед по очереди, мужчина лет 35–40, утверждавший, что видел фильм об этом. По его словам, фильм дала ему одна монахиня, с которой он познакомился на могиле митрополита Иоанна (Снычева). Он предложил мне сделать копию этого фильма. Договорившись о встрече по возвращении в город, я поинтересовалась, в какой храм он ходит, предполагая, что мы могли бы назначить встречу там. Поначалу слегка замявшись, он ответил патетически, что его приход — вся Родина⁴². Иными словами, мой собеседник не был регулярным прихожанином какого-либо храма (и встречаться нам пришлось в его машине), но считал себя, благодаря причастности к тайному знанию, полученному из рук анонимной монахини в виде кассеты с документальным фильмом, православным верующим. Ограниченнность доступа к знанию наделяет его ореолом достоверности и вместе с тем элитарности.

Итак, характерные особенности сетевого православия — экстерриториальность и претензия на причастность к узкому кругу избранных. При этом социальные сети, по-видимому, могут существенно различаться идеологически и стилистически. Особенность сети, «ступающейся» 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 старцах, распространение разнообразных навесных фобий (например о дрожжах-убийцах) и т.д.⁴³ Временные и пространственные точки сущности этой сети — день памяти о. Николая на ост-

⁴² ПДА. 24.08.2004.

⁴³ По справедливому указанию ряда коллег, описанные выше стилевые характеристики, позволяющие идентифицировать политическую ориентацию участников сети как «фундаменталистскую» или «националистическую», часто разделяются

рове Залита (24 августа) и ежегодные Николаевские чтения «Николаевская Русь», проводимые в Москве в мае ко дню его рождения⁴⁴. В 2010 г. они прошли в девятый раз.

Паломники: нерегулярное (рекреационное) православие

Последний из описываемых в этой статье типов православной социальности, социальность коммунитас, обнаруживается в группах паломников-«автобусников» — временных сообществах верующих, объединенных общим маршрутом путешествия, транспортным средством и личностью руководителя поездки.

В большом городе, вроде Санкт-Петербурга, участники паломнической поездки обычно не знакомы друг с другом и не предпринимают специальных попыток познакомиться. Как правило, и организаторы поездки не прилагают усилий для того, чтобы сделать из паломников группу: вероятно, все предпочитают оставаться анонимными, скрывающими или специально не предявляющими знаки своего «мирского» социального статуса. Равенство в группе предопределяется структурными условиями: все одинаково терпят неудобства длительного путешествия в обычно довольно старом автобусе, мокнут под дождем или страдают от жары. Иными словами, во время паломничества возникает социальная ситуация, обозначенная Виктором Тернером термином «коммунитас»: сообщество 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 обязательно включаемое в программу паломнической поездки, в любое время года, купание в святом водоеме⁴⁵. Необходимость одеться по-православному (для жен-

⁴⁴ «регулярными» православными. Особая благодарность — указанной за этот факт Летишине Топоровой, в течение года проводившей включение наблюдение в двух приходах Северо-Западной России.

⁴⁵ К сожалению, мне пока не довелось побывать на таком собрании почитателей старца Николая, поэтому трудно оценить его многочисленность. Если верить информации заинтересованной стороны, на юбилейные чтения в 2009 г. собралось около 3 тысяч человек (Барб К. Вечер столетия Николая Гурьянова // Журнал «Самиздат»: http://zhurnal.Lib.ru/a/afbow_K/w/vespers.htm. Просмотр: 31.01.2011). Лумаю, впрочем, что цифра завышена.

⁴⁶ См. подробнее: Котина. Указ. соч.

щин — в длинную юбку и платок, обувь без каблуков) также служит способом нивелирования социальных различий⁴⁶.

Отдельный случай — когда участники паломнической группы знакомы друг с другом, но их социальные связи вне поездки строятся на совершенно других основаниях: это коллеги, работающие в одном учреждении. Мне известны случаи, когда паломнические поездки устраивались по инициативе кого-то из сотрудников (вернее сказать, сотрудниц) предприятия, например больницы (нередко бывшим профсоюзным лидером), и группы формировалась в основном из работающих там людей. В такую группу попадают люди, занимающие в своем учреждении разные статусные позиции, от главврача до уборщицы, и работа механизма коммунитас здесь еще более очевидна.

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, или приходского, религиозного режима: физически трудно выстоять службу; непонятен смысл происходящего в церкви; негативный опыт первого контакта внутри церкви (в частности, со свечницами, исполняющими роль «привратниц» у входа в этот мир). Именно так описывала свой опыт восприятия М., 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-тоют, а стоять, 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, из церкви стоят, если не больше». И вот поэтому я первая в нашем городе решила образовать [паломническое агентство]»⁴⁷. Иными словами, М. видит в паломнических поездках способ восприятия, минуяющий регулярную приходскую жизнь, поскольку, по ее мнению,

⁴⁶ Одежда, конечно, играет не просто декоративную функцию. Умение православно одеваться является неотъемлемой частью православного габитуса (или этикета); недаром один из магазинов православной одежды в Петербурге называется «Прихожанка», то есть нормативная, или идеальная, верующая. По тому, какие юбку и платок надела паломница и как она их носит, видно, насколько этот габитус ею освоен. Так что манера ношения православной одежды является основанием выявления социальных различий внутри паломнической группы.

⁴⁷ Интервью с М., 76 лет, февраль 2007 г., С.-Петербург.

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 профаниного мира, прежде всего в монастырях. Заметим, что у М., довольно 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 М., — рекреационная. Многим паломникам такие поездки виляются как качественный и дешевый вариант проведения досуга⁴⁸, с пользой для ума (приобретение новых знаний), души и тела (пребывание в экологически чистых, удаленных от города местах). Вот пример рассказа о паломнической поездке как качественном отдыхе: «4–5 октября была [в паломничестве], все го то. А мне показалось, что я неделю была в отпуске. Едешь — природа, эти запахи, эти наши избушечки серенькие такие покосившиеся. Оказывается, очень глаза отдыхают на таком наизнанку русском»⁴⁹. Признание в паломничестве рекреационной составляющей неизбежно предполагает преобладание в нем мирского вместо священного. Отделить «истинное» паломничество от неистинного (то есть религиозного туризма) не проще, чем разграничить так называемую народную и официальную религиозность⁵⁰. 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 рутины⁵¹.

⁴⁸ Посещение, например, Италии в составе группы паломников (обычно едут в г. Бари, где хранятся мощи Николая Мирликийского) обойдется дешевле светского тура туда же. Собственно, паломничества отчасти выполняют функцию туризма «эконом-класса».

⁴⁹ Интервью с В., 50–55 лет, Петербург, 2005 г.

⁵⁰ Обзор дискуссий см.: Штырков С.А. После «народной религиозности» // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корниловой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европ. уни-та в С.-Петербурге, 2006. С. 7–15.

⁵¹ Можно вспомнить хотя бы «Кентерберийские рассказы» Чосера. Впрочем, и в православном паломничестве России позднеимперского периода не последнюю роль играл как будто совершенство секулярный мотив достойного проведения досуга.

После смерти о. Николая паломничество на остров приобрело сезонный характер. Организованные группы приезжают сюда главным образом в день его смерти (24 августа), а также в день рождения (24 мая) или в ближайшие к этим датам выходные дни. По меньшей мере пять паломнических агентств в Петербурге регулярно организуют такие поездки, при этом самое известное из них (благодаря своей весьма своеобразной бессменной руководительнице, отличающейся исключительно авторитарным обращением с паломниками) возит на остров Залита 4–5 раз в год, всегда собирая полный автобус (40–45 человек). Реклама агентства, распространяющаяся на некоторых станциях метро, на православных ярмарках и в некоторых магазинах православной литературы, обещает следующее: «Литургия. Панихида на чудотворной могилке блаженного старца Николая Гурьянова). Елеономазание. Келия батюшки».

Среди тех, кто ездит такими паломническими автобусами, преобладают люди невопрекиленные (хотя встречаются и небольшие группы «регулярных прихожан», которые держатся особняком). Для кого-то из них паломнические поездки становятся начальным этапом вопрекивания, для других остаются кульминацией выходного дня «с православным уклоном», понимаемым как неизбежный довесок к программе, своего рода современная упаковка недорогого местного туризма. Есть и третья категория паломников-автобусников — те, для кого такие поездки являются основным способом проживания религиозной жизни.

Степень знакомства паломников с православной религиозной традицией может очень сильно варьировать от почти полного невежества до уровня знания, которое сами они оценивают как экспертное. Для одних слова рекламы «литургия», «панихида», «елеономазание», «блаженный» являются только маркерами аутентичной религиозной культуры — того пакета услуг, который они рассчитывают получить во время поездки. Другие же вполне понимают разницу между, скажем, причастием и елеономазанием и демонстрируют некоторое знакомство с православным социолектом — специфическим регистром современного русского языка, опознаваемым как признак принадлежности сообществу православных людей⁵². Они охотно оперируют понятиями «на-

та fcm. например: Chilos C.J. Religious and Secular Aspects of Pilgrimage in Modern Russia // Byzantium and the North. Acta Byzantika Fennica. No. 9 (1997–1998). P. 21–58.

⁵² О современном православном социолекте см. работы И.В. Бутаевой, например: Бутаева И.В. Наименование праздников в православном социолекте // Столичная политика и социология. 2008. № 1. С. 218–234.

моленное место», «благодать», но легко могут говорить и о «святой энергетике», исходящей от такого места⁵³. Объединяет всех этих разных людей уверенность в том, что их поездка является паломничеством, то есть религиозной практикой.

Паломники, приезжающие на остров Залита, вряд ли отличаются от других: они хотят причаститься и исповедаться в местном храме, раздобыть местные сувениры (взять песок с могилы о. Николая и купить коиженую рыбку у островитян), полюбоваться живописными видами и подышать чистым воздухом. Немалая часть паломников-«автобусников» едут на остров в первый раз и ничего или практически ничего не знают о Николае Гурьянове, кроме того, что он был старцем⁵⁴. Для них остров Залита — просто одно из святых мест на богатой карте России, с одной из многих почтаемых могил.

Заключение

24 августа, в день памяти о. Николая Гурьянова, на острове накрываются два номинальных стола: один у «келии», другой — у церкви. За первым, устроенным стараниями «охраников» и других связанных с келейю людей, поминают старца Николая, тайного архиепископа Нектария, благословившего канонизацию Григория Распутина. Второй стол организуется местным священником, чтобы помянуть протоиерея Николая Гурьянова, служившего в местном приходском храме больше 40 лет. Паломники охотно едят у обоих столов, воспринимая происходящее просто как *трапезу*, одну из частей своей программы временного погружения в русскую аутентичную (религиозную) культуру. Они — гости, приехавшие за экзотикой, и этим они напоминают туристов. Но в отличие от туризма, где граница между гостями и хозяевами понимается как абсолютная и непреодолимая, паломник осознает и свою причастность наблюдаемой им экзотике, хочет

эту причастность пережить и прочувствовать. Ему — а вернее сказать, ей — очевидно, что она может в пришпите присоединиться к принимающим ее хозяевам, стать одной из них. Так что паломник оказывается некоторым «неуловимым» православным, который может материализоваться в более ощущимых социальных формах — православной сети или религиозной общине. Однако он вполне может и не делать такого выбора, продолжая быть *believer without belonging*⁵⁵, представителем национального православного большинства.

Итак, режимы православной социальности предполагают различные типы социальной интеграции, практикуемые верующими для проживания собственной религиозной жизни.

Эти режимы обладают всеми особенностями веберовских идеальных типов: это аналитические конструкты, препарирующие реальность весьма грубым образом. Говоря иными словами, действительность устроена сложнее. Очевидно, во-первых, что каждый верующий может быть, одновременно или в ходе своей религиозной биографии, носителем всех трех типов социальности. Они могут играть роль динамической модели или последовательных этапов религиозной карьеры человека (например: паломник — прихожанин — участник сети), а могут, теоретически, отражать разные религиозные режимы, в которые он включен одновременно. Правда, обычно все-таки происходит выбор, поскольку та или иная модель социальности предполагает и освоение определенного габитуса. Во-вторых, возможны пересечения и наложения этих схем на самых разных уровнях: скажем, члены клира или целые приходы могут быть участниками социальной сети, а регулярные паломничества могут осуществляться членами приходской общине под руководством настоятеля приходского храма, становясь инструментом консолидации приходского коллектива. Список разных усложненных сочетаний подобных типов, выдуманных или актуальных, можно продолжить, как можно продолжить и список самих религиозных режимов. Однако три религиозных режима, выделенных в настоящей статье, как мне кажется, лучше всего отражают особенности бытования православия в условиях секуляризованного российского общества.

⁵³ Подробнее в: Кормина Ж.В. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников // *Natales gratae nometas?*: сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтова. Европейский университет в Санкт-Петербурге / Пол. ред. А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2008. С. 252–266.

⁵⁴ Степень освевомленности определяется просто: «знающие» стараются привезти на могилу о. Николая живые покупные цветы, самые посвященные везут лилии, потому что «батюшка их очень любил». Таких знающих обычно бывает 1–2 на автобус.

Chapter presents preliminary and half-way results of the project "Contemporary Russian Orthodox Church Community in Urban Parishes". The data for the project have been collected in the course of biographical interviews with laity and expert interviews with priests of the Russian Church during the years 2008–2010.