

МОНОГРАФИИ ВШЭ  
**ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**



# ПАЛОМНИКИ

## ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ ПРАВОСЛАВНОГО НОМАДИЗМА

Ж.В. Кормина



Издательский дом  
Высшей школы экономики  
МОСКВА, 2019

УДК 39+379.8  
ББК 63.5:65.43  
К66

*Рукопись подготовлена в рамках исследовательского проекта  
«Создавая нового святого: канонизационные инициативы  
и агиологическое воображение в современном российском православии»  
при поддержке Научного фонда НИУ ВШЭ (2012–2013 гг.)*

Рецензент — кандидат исторических наук,  
доцент Школы исторических наук НИУ ВШЭ,  
ведущий научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева *А.Н. Дмитриев*

**Кормина, Ж. В.**

К66 Паломники: Этнографические очерки православного  
номадизма [Текст] / Ж. В. Кормина ; Нац. исслед. ун-т «Выс-  
шая школа экономики». — М. : Изд. дом Высшей школы эко-  
номики, 2019. — 349, [3] с. — (Монографии ВШЭ: Гуманитар-  
ные науки). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-1939-4 (в пер.). —  
ISBN 978-5-7598-2022-2 (e-book).

Религиозная жизнь значительной части православных хри-  
стиан в современной России проходит вне церковных общин,  
в паломнических поездках и других видах деятельности, поз-  
воляющих пережить личный религиозный опыт и чувство при-  
надлежности к сообществу верующих. В книге обсуждаются  
дискурсы и практики таких людей — православных номадов.

Монография написана на основе полевых и архивных ма-  
териалов и будет интересна как специалистам в области рели-  
гии и постсоветских трансформаций, историкам, антрополо-  
гам и социологам, так и более широкой публике.

УДК 39+379.8  
ББК 63.5:65.43

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики  
<<http://id.hse.ru>>

doi:10.17323/978-5-7598-1939-4

ISBN 978-5-7598-1939-4 (в пер.)  
ISBN 978-5-7598-2022-2 (e-book)

© Кормина Ж.В., 2019

# Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	8
ВВЕДЕНИЕ .....	17
О чем эта книга .....	19
Быть православным: номадические формы религиозной жизни .....	24
Особенности антропологической работы в православном поле .....	43
Ритуал и его руины .....	54
ГЛАВА 1. АВТОБУСНИКИ.....	61
Организатор паломничества как педагог и камертон .....	65
Моральная экономика паломничества .....	77
Тело паломника .....	83
Повседневная герменевтика.....	110
Завет: забытая практика .....	115
ГЛАВА 2. НАМОЛЕННОЕ МЕСТО.....	121
Намоленность и подлинность.....	123
Богородица девонского разлома .....	129
Экопатриотизм и реставрация традиции .....	167
Тело как место: мощи и ароматы святости.....	179
ГЛАВА 3. СВЯТЫЕ .....	199
На остров Божественной любви.....	202
Паломники и туземцы.....	205

Старцы и природа религиозной харизмы.....	210
Как стать старцем .....	220
От портретов к иконам.....	228
Топография святого места и дебаты о святости.....	253
«Как будто кто тебя изнутри почистил»: терапевтический дискурс в православном паломничестве .....	257
<b>Глава 4. Паломничество без боли: ПРАВОСЛАВНЫЕ ВЫСТАВКИ-ЯРМАРКИ И РЕЛИГИОЗНАЯ МОДЕРНОСТЬ.....</b>	<b>263</b>
Православный флешмоб: место встречи.....	266
Бренд и контрафакт .....	270
Купцы и миссионеры.....	279
Благотворительность, милостыня, посильная помощь.....	284
Делегированная молитва .....	295
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>307</b>
Сокращения.....	314
Источники.....	315

*Моим родителям*

## Предисловие

Несколько лет назад коллега попросил меня помочь одной его знакомой — норвежскому художнику и режиссеру Беате — с ее новым проектом. Беата собирала материал для своего фильма, посвященного святой Ксении Блаженной, и нуждалась в переводчице и консультанте. Я взялась ей помогать, но не только потому, что не нашла причин для отказа — у меня был корыстный интерес. В тот момент я ощущала смутную потребность в том, чтобы мои долгие опыты по изучению современного православного паломничества, в том числе и к часовне святой Ксении на Смоленском кладбище, получили какой-то толчок. Этим стимулом, как мне тогда казалось, мог стать диалог о привычных для меня сюжетах с человеком, не имеющим прямого отношения ни к православию, ни к антропологии религии. Другими словами, мне был нужен взгляд на знакомый предмет со стороны. Возможно, думала я тогда, это поможет мне наконец приступить к книге, которую давно было пора начать писать. И, кажется, я приняла тогда правильное решение, получив тот взгляд со стороны, который помог понять, чего я хочу от своего будущего сочинения и, главное, как вижу предмет исследования.

Беату, как она подробно объяснила в своем имейле, предварившем наше знакомство, более всего интересовал особый статус петербургской святой: Ксения именуется блаженной, или юродивой. «В фильме, — писала Беата, — будет рассказываться о жизни и деяниях Ксении, но я также хотела бы провести линию от нее к древним юродивым, а также к тому, как юродство существует, в качестве символа, в российском обществе сегодня, не только среди верующих, но и в контркультуре. Мне хочется понять, какое значение имеет фигура блаженного

в современном обществе. Представляет ли собой выступление “Пусси Райот” в храме Христа Спасителя продолжение традиции юродивых, как сказала Надежда Толоконникова в суде?»<sup>1</sup>.

За несколько лет до нашей встречи эта участница московской панк-рок-группы «Пусси Райот» во время оглашения приговора в суде в последнем слове сравнила свой творческий коллектив со скоморохами, шутами и юродивыми, которые не несут зла и не сеют вражду. Группа стала широко известной из-за реакции государства и общества на ее короткое выступление в храме Христа Спасителя: трем участницам акции присудили тюремный срок за оскорбление чувств верующих, а российское общество в своем большинстве согласилось с необходимостью наказания. Для одних внешних наблюдателей и аналитиков эта история стала доказательством притеснения свободы слова в России, для других — поводом порассуждать об особости страны. Известный протестантский теолог из Гарварда Харви Кокс-мл. спустя неделю после оглашения решения суда опубликовал газетную статью «Иезекииль, Ганди и “Пусси Райот”», где писал, что участницы панк-рок-группы представляют бережно сохраняемую духовную традицию православной церкви, возрождая наследие юродивых. На протяжении веков православные теологи, пишет Кокс, видели в юродстве аутентичную форму аскетизма, а в блаженных — людей, которые, используя провокативные действия, сообщают окружающим нечто такое, что тем необходимо услышать. Он предлагает понимать юродство как особое русское культурное наследие, упоминает известные культурной публике примеры русских блаженных — князя Мышкина из романа «Идиот» Достоевского и юродивого из оперы Мусоргского «Борис Годунов» — и помещает акцию панк-рок-группы в тот же ряд [Сох 2012]. Кокс, в соответствии со своей теологической и культурной тради-

<sup>1</sup> Имейл от Беаты П. от 21.01.2016.

цией, видит в религии пространство возможности для прорыва к свободе, индивидуального поиска и построения личных отношений с Богом. В этой системе координат православие, с его почитанием святых и материальностью иконопочитания, вообще выглядит экзотичным или, во всяком случае, другим [Hann, Golz 2010; Luehrmann 2018].

Для меня же все перечисленное не было экзотикой. К моменту знакомства с Беатой мой исследовательский проект по современному православному паломничеству погрузил меня в поток православного благочестия современных горожан, которые в большинстве своем были далеки не только от восхищения скандальной харизмой религиозных виртуозов, но и просто от регулярной церковной жизни. Часть работы, связанная с почитанием Ксении Блаженной, уже была к тому моменту опубликована в статьях (и не вошла в эту книгу), и в наших разговорах с Беатой я пересказала то, что до этого писала, сама или в соавторстве, о причинах популярности этой святой и формах ее почитания, о религиозных практиках за пределами церковных стен и контроля, о недоверии к институтам и индивидуализации религии. Те люди, что приходили к часовне Ксении на Смоленском православном кладбище в Санкт-Петербурге, искали в религии пространство порядка, стабильности и справедливости (хотя часто и опасались всерьез погрузиться в мир церковной дисциплины). В одном из писем верующих к святой, посланных на адрес прихода храма Смоленской иконы Божией Матери, ее часовня была названа «всемирной приемной», таким местом, где проситель встречается с представителем власти и все происходит упорядоченно и надежно, как издавна заведено.

Похожим образом переживала это и Мария, 20-летняя студентка, которая вызвалась рассказать нам с Беатой о своем почитании блаженной Ксении. Мы брали интервью с ней в большой богемной квартире в центре Санкт-Петербурга, часть кото-

рой была превращена в арт-пространство, где иногда проходили разные художественные события. Маша была несколько смущена интересом к ее религиозной жизни, которая в силу ее юного возраста казалась ей не заслуживающей такого внимания, но последовательно и методично отвечала на наши вопросы.

Она впервые попала в часовню, когда приехала из родного сибирского города поступать в университет. Количество верующих в будний день у часовни поразило ее, так же как ощущение там порядка, покоя и уюта. «Когда я зашла, вот эта атмосфера, эти ощущения — они были непередаваемые: будто бы я пришла к себе домой. Мне казалось, что это настолько родной человек, как я прихожу к бабушке в гости, примерно это было то же самое»<sup>2</sup>. Желание Марии поступить в университет сбылось, и, к ее радости, студенческое общежитие оказалось неподалеку от Смоленского кладбища. С детства привыкшая к регулярному посещению церкви, она стала ходить в приход храма на Смоленском кладбище и еще чаще — к часовне. За пару месяцев до нашей встречи, в преддверии дня памяти Ксении, Мария стала рассказывать в социальных сетях, которыми пользуется, об этом месте и предложила всем желающим присылать ей записки, обращенные к святой. Результат превзошел ее ожидания: Марии написало так много людей, с обезоруживающей откровенностью рассказывавших о своих проблемах, тяжелых и даже трагических обстоятельствах, что некоторое время она могла заниматься только этим — распечатывала или переписывала записки и относила их к часовне, отвечала на письма и сообщения в своих аккаунтах в социальных сетях. Некоторые истории были настолько жуткими, что Мария часами плакала от бессилия, невозможности чем-то помочь их авторам и фигурантам. Иногда она старалась дать дельный совет, как в случае с женщиной, зараженной во время меди-

<sup>2</sup> Интервью с Марией 1996 г.р., г. Санкт-Петербург, 02.2016.

цинской процедуры гепатитом, стыдившейся своего диагноза и не видевшей никакого выхода, кроме получения чудесной помощи от Ксении. Мария посоветовала ей сделать что-нибудь самой — например, обратиться в благотворительные фонды за помощью. Не то чтобы она не верила в возможность чудесного разрешения проблемы после молитвы к святой, но молитве, по ее мнению, должна сопутствовать и собственная работа над проблемой. Сама она просила Ксению о чудесной помощи, когда поступала в университет, но добилась успеха — она это подчеркнула — благодаря собственным усилиям.

В своем рассказе об опыте своеобразного религиозного волонтерства и о личном почитании Ксении Блаженной Мария говорила о святом месте, связанных с ним эмоциях, его силе, притягивающей паломников, приходящих и приезжающих к нему или посылающих туда письма, но сама фигура святой, а тем более ее статус юродивой, совсем ее не занимали. Такие яркие детали жития Ксении, как смена собственного имени на имя безвременно умершего мужа и переодевание в его одежду, были для нашей собеседницы, недавно вышедшей замуж, лишь свидетельством сильной супружеской любви. В отличие от Беаты, она не готова была увидеть в смене одежды и имени намеки на трансгендерность Ксении или прочесть приобретение ею статуса вдовы как освобождение от патриархального семейного устройства. Тем более Марии не приходило в голову думать о Ксении как о воплощении политического протеста, активистке, которая принимает на себя подвиг юродства, чтобы обличать сильных мира сего или, при отсутствии площадок для открытого обсуждения общественных проблем, служить гласом безмолвного большинства. Выражением юродства, личиной безумия, под которой скрывалась подлинная святость, для Марии, как и многих других верующих, было добровольное изменение Ксенией своего социально-экономического статуса, сознательный отказ от комфортной жизни в своем доме,

раздача имущества и жизнь на улице. В стране, где многие не понаслышке знают о бедности и помнят нищету 1990-х годов, именно это — настоящий признак юродства. Она беднее всех, кто к ней приходит за помощью, и ее убожество, вместе с перенесенными страданиями, делают ее понимающей, сострадающей и близкой. Юродству (какое искала Беата и другие, искренне интересующиеся русской культурой и ее будущим люди) как островку потенциального либерализма, странному, одетому в экзотичные наряды, но все-таки узнаваемому для западного взгляда, юная Мария противопоставляла юродство консервативное.

Я была рада, что Беата не стала спрашивать Марию о юродстве «Пусси Райот», и благодарна им обоим за то, что они помогли мне увидеть связь между разными сюжетами, из которых сложилась эта книга, и мое место в ней как исследователя и рассказчика. В сущности, обе они, каждая на свой лад, искали в религии аутентичность, лаконичную аксиому русскости в одном случае и подлинность экзистенциального опыта — в другом. Моя же дорога в эту страну была совсем иной, но без знания других путей, в том числе и подсказанных мне Марией и Беатой, она осталась бы для меня закрытой.

Многим замечательным людям я благодарна за помощь в работе над этим многолетним исследовательским проектом. Начинаясь он в рамках работы этнографической экспедиции факультета антропологии (тогда — этнологии) Европейского университета в Санкт-Петербурге под руководством Александра Панченко и Сергея Штыркова. Мои коллеги по экспедиции Анна Кушкова, Маша Вадейша, Елена Мигунова, Александр Львов, Марина Хаккарайнен, Екатерина Мельникова, Оксана Филичева, Вероника Макарова, Светлана Подрезова, Виктория Панченко щедро делились собранными материалами, светлыми идеями и человеческим теплом. Вместе с Анной Кушковой,

Натальей Окашевой и Татьяной Ваграменко мы ездили в первые для меня паломнические поездки. Мои преподаватели по Европейскому университету, в котором я окончила аспирантуру, учили меня смелости и самостоятельности, требовательности к себе, и если что-то из этого мне не вполне удастся, это точно не их вина. Я всегда вижу Альберта Кашфулловича Байбурина главным критиком, читающим мои тексты, даже если он этого вовсе не делает.

Несколько фондов поддерживали мое исследование на разных этапах. Часть полевой работы была сделана в рамках коллективного проекта о жизни православных общин под руководством Александра Агаджаняна и Кати Русселе при поддержке гранта РГНФ. Сотрудничество Юлии Андреевой, работавшей со мной по этому проекту на острове Залита, неоценимо. Грант INTAS сделал возможным мое знакомство с Саймоном Коулманом, чьи увлекательные работы по антропологии паломничества во многом определили направление моего научного поиска. Этот же грант позволил мне провести два месяца в Институте Макса Планка в Халле, где в это время работала интересная группа молодых антропологов, изучавших разные аспекты современного православия в России. Для меня много значили разговоры, академические и душевные, с Детелиной Тошевой и Тюнде Комароми. Руководитель проекта и института Крис Хан потратил много времени и сил на редакторскую работу над моей казавшейся безнадежной статьей о тоске по аутентичности. Его упорство и терпение многому меня научили. Приглашение Сергея Ушакина к участию в специальном выпуске журнала «Ab Imperio», посвященном номадизму, помогло мне сформулировать несколько идей, важных для этой книги. Проект SSRC о молитве в православном христианстве под руководством Сони Лурман дал мне возможность не только дополнительного полевого исследования, но и продуктивной работы в коллективе друзей и коллег, увлеченных антро-

пологией религии, — Энжи Хэ, Дарьи Дубовки, Симиона Попа, Джефферса Энгельхардта и Влада Наумеску. Соня, чьей дружбой я дорожу и горжусь, сделала для завершения этой книги больше, чем может себе представить. Также я благодарю Катрин Ваннер за полезные советы и поддержку. Высшая школа экономики, в которой я работаю, дважды давала мне гранты на разные части исследования, поддерживала мои поездки на конференции и предоставила ценную возможность опубликовать рукопись в университетском издательстве.

Особая благодарность — вольным и невольным участникам моего полевого исследования, тем, кто был готов говорить со мной, порой в формате интервью, а порой — дружеской беседы, о своей религиозной жизни и впускать меня в эту жизнь. Надеюсь, я никого не подвела и ничего не переврала. Я благодарна многим, в их числе Вере Михайловне Бебениной, Мелитине Анатольевне Ладинской, Валентине Романовне Кауровой, Галине Викторовне Петровой, Инне Постоян, Ольге Суворовой, Алексею Новожилову, Юрию Кульбаке и Ольге Лозе. Особое спасибо за гостеприимство и дружбу Ольге Братенши и Юлии Худяковой.

За внимательное чтение рукописи книги я благодарна Александре Касаткиной, Дарье Дубовке и Доминику Мартину. Если бы я сумела учесть все их замечания и рекомендации, книга бы точно стала много лучше.

Мои родители и сестра верили в меня, и я всегда чувствовала их поддержку. Яша стал счастливым прибавлением в моем научном путешествии. Без Сергея этой книги никогда бы не случилось. Ему — моя самая сердечная признательность.



# ВВЕДЕНИЕ



## О чем эта книга

Эта книга — о религиозной жизни российских православных христиан. У многих из них эта жизнь проходит за пределами церковных общин и монастырей, во время паломнических поездок и посещения православных ярмарок или участия в других видах деятельности, позволяющих пережить личный религиозный опыт и чувство принадлежности к сообществу верующих. В книге предлагается называть такие практики номадическими, в противоположность регулярной религиозной жизни, локализованной в пространстве церковной общины, а само явление — православным номадизмом.

Номадизм означает не спорадическую миграцию в случайных направлениях; напротив, он предполагает осмысленное перемещение между определенными точками в рамках известного кочевникам ландшафта, в нашем случае — культурного ландшафта, понимаемого как православный. Номадизм предполагает и высокую степень свободы: место и время паломничества определяются законами рынка, а не плановой экономики. Нет такого единого института, который контролировал бы паломнические маршруты. Произносимые организаторами паломничеств тексты ни с кем заранее не согласовываются.

Внешнему наблюдателю православный мир может показаться статичным и ригидным, но в действительности он наполнен движением. Двигаются сами верующие от одного места притяжения к другому. Совершают туры мощи святых и другие священные предметы, перемещаясь из мест постоянного пребывания в места большей доступности для верующих. Выходят за пределы храмов священники, совершая крестные ходы к старым деревенским святыням или служа панихиды на могилах старцев. Для участия в православных выставках приезжают представители дальних приходов и монастырей со своими товарами, иконами, а иногда и священниками.

Что заставляет верующих включаться в номадический режим религиозности? Как осуществляется и регулируется это движение? Как достигается сложный баланс между свободой и послушанием, модерностью и традицией, который стремятся обрести православные номады?

Не любого человека, которого его вера заставляет пускаться в путь, мы называем номадом. Верующий, совершающий регулярные поездки в свой приход, или священник, по долгу службы участвующий во многокилометровом крестном ходе, не относятся к этой категории. Номадизм, как предлагается его понимать в этой книге, связан с представлением самих православных номадов о том, что сакральные места, где происходит «встреча небес и земли» [Браун 2004], непременно находятся вне мест их постоянного обитания, на периферии современной жизни. Они исходят из того, что, чтобы побыть верующим, нужно покинуть свое обжитое пространство и переместиться за его пределы, в места полу-чужие. В таких местах религиозные номады встречаются с «туземцами» — насельниками монастырей, сельским клиром и местными жителями, — чтобы открыть для себя аутентичную национальную традицию и почувствовать свою принадлежность к ней. В этом стремлении они сходны с коллективами музыкантов-фольклористов, фиксирующими песенное народное творчество, чтобы впоследствии включить его в собственный репертуар. Путешествия к святыням, таким образом, становятся и путешествиями во времени: из рутины настоящего продолженного времени номады временно перемещаются в прошлое неизменное.

Главные герои этой книги — паломники, вернее, паломницы, которые участвуют, иногда или часто, в организованных автобусных поездках выходного дня. Вместе с ними мы отправимся к *намоленным* или еще не вполне намоленным местам — к деревенской святыне, в маленький монастырь и на могилу старца. Мы увидим их недоверие к религиозным институциям и потребность в социальной солидарности, телесное и мате-

риальное измерение их веры. Мы попытаемся посмотреть на мир современной российской провинции их глазами — путешественников, отправляющихся в путь, чтобы лично соприкоснуться с сакральным. Мы увидим, какой труд они вкладывают, чтобы получить во время поездки персональный религиозный опыт, пережить свое *малое чудо*, встречу с самими собой, временно свободными от рутинных социальных статусов и обязательств.

Это состояние свободы, сходное с описанным Виктором Тёрнером состоянием лиминальной вненаходимости [Тёрнер 1983; Turner E., Turner V. 1978], создает условия для обращения паломника к собственной внутренней личности, подлинному себе. Эту подлинную внутреннюю личность он ощущает через особое состояние, которое более искушенный верующий мог бы назвать опытом присутствия *благодати*. Современный российский паломник, как правило, не рассчитывает на то, чтобы быть свидетелем чуда у святого места. Не то чтобы он не верит в возможность исцеления или мироточения от иконы, о которых ему рассказывают церковные медиа; он мало верит в то, что такое может произойти с ним лично. О личном опыте чуда, тем не менее, рассказывает едва ли не каждый паломник, но это чудеса невидимые или незаметные для других. Чудесная метаморфоза в таких рассказах происходит не с телом паломника (хотя иногда и с телом тоже), а с его внутренним «я».

Православных номадов нужно было искать в среде их обитания, не внутри церкви, а за ее стенами: в автобусных паломничествах, в очередях к путешествующим святыням, на православных ярмарках, у часовни Ксении Блаженной на Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге и в других святых местах. На протяжении своего длительного полевого исследования, которое никогда не прекращалось вовсе, а лишь становилось более или менее интенсивным в зависимости от выполнения преподавательских обязанностей, грантовых и всяких бытовых обстоятельств, я пользовалась разными исследовательскими

тактиками. Назовем их тактиками охотника, собирателя и землепашца. Первая — ограниченная во времени, интенсивная этнографическая работа с глубоким погружением и перемещением в пространстве (из «дома» в «поле») (о концепте «поле» в антропологии см.: [Гупта, Фергюсон 2013]). Такими были мои поездки с паломниками в Ленинградскую, Псковскую, Новгородскую, Свердловскую области, работа на местных святынях, несколько поездок в Свердловскую область, где я наблюдала за жизнью приходских общин и ездила в паломничества, и работа на православных ярмарках в Санкт-Петербурге и Екатеринбурге. Тактика собирателя предполагает постоянное умножение материалов и этнографических наблюдений в ситуациях, изначально не запланированных как исследовательские. Именно такой была моя поездка в Новосибирскую епархию с американским священником о. Грегори Джойсом, проводившим сравнительное исследование уровня толерантности российских и американских священников и нуждавшимся в русскоязычном ассистенте. Таким же неожиданно продуктивным оказалось мое сотрудничество с упомянутой выше норвежским режиссером-документалистом Беатой. Оба случая были ценны не только умножением материалов, но и возможностью увидеть свое поле в новом ракурсе. Отдельными ценными случаями собирательства были встречи и разговоры с коллегами, школьными и университетскими друзьями и их знакомыми, захотевшими впустить меня в свои православные жизни. Наконец, тактикой землепашца я называю знакомый многим антропологам каждодневный сбор информации об изучаемом социальном явлении или группе. Это чтение православных интернет-форумов, сетевых и печатных изданий, просмотр соответствующих новостей и знакомство с документами. Сюда же я отнесла бы свою повседневную работу со студентами, которые в курсовых проектах и других учебных заданиях нередко рассказывали мне то, о чем я не знала или не думала ранее.

Книга состоит из введения и четырех глав. Во введении ставятся основные вопросы, обсуждаемые далее в тексте: что значит быть православным в современной России и что предлагается понимать под православным номадизмом; в чем состоит особенность проведения этнографического исследования в православном поле и каковы границы этого поля; рассматривается свойственная паломническим путешествиям идеология подлинности и основные топосы аутентичности. Также во введении дается историографический обзор антропологических исследований паломничества. Первая глава книги рассказывает о том, как организуется паломничество выходного дня, кто такие *автобусники* и из чего складывается паломнический опыт, ради которого люди отправляются в свои религиозные путешествия. Вторая глава знакомит со священными местами, в которые направляются паломнические группы, созданием и функционированием этих локусов сакральной географии, конфликтами интерпретаций, возникающими между разными группами почитателей святыни. В главе обсуждается концепт *намоленного места*, в котором заключается важная для современных православных идея преемственности религиозной и культурной традиции. Намоленное место понимается как своего рода контейнер для аккумуляции благодати, где можно пережить подлинный опыт принадлежности к традиции, такой же, каким он был у предыдущих поколений паломников. Следование этой идее вырабатывает особые фильтры исторической памяти, сжимающей советское прошлое с его эффективной политикой секуляризации до незначительного размытого эпизода. Здесь рассказывается об истории и современной жизни одной сельской святыни в Северном Причудье (Ленинградская область), а также обсуждается вопрос о роли мощей святых в формировании почитаемого места. Третья глава рассказывает о современном культе святых. В частности, здесь идет речь о феномене живых святых — старцев — на примере почитания сельского священника из Псковской

области Николая Гурьянова. В четвертой главе говорится об одном из мест встреч православных номадов — православных выставках-ярмарках. В ней обсуждаются вопросы специфики экономической культуры православных, постоянная работа по перекодированию акта покупки-продажи в термины благотворительности и другие варианты чистого дара.

Имена информантов в книге, как правило, изменены, за исключением тех случаев, когда разговор велся с публичным человеком, который не хотел анонимности. В материалах, собранных в рамках этнографических экспедиций Европейского университета, сохранен принятый в полевом архиве экспедиций принцип ссылки на полные имена информантов.

### Быть православным: номадические формы религиозной жизни

Явление православного номадизма, о котором идет речь в этой книге, прямо связано с особенностями секуляризационных процессов в постсоветской России. Религиозное возрождение, после нескольких десятилетий прямого или негласного запрета на религиозную жизнь, вылилось не столько в воссоздание традиционных, доатеистических форм и практик, сколько в выработку новых стилей религиозной жизни, в том числе и в рамках православия или на его границах. Религия, с одной стороны, становится делом личным и необязательным, перемещаясь в категорию досуга, а с другой — политизируется, представляя политическому режиму удобные и убедительные символы для формирования общегражданской идентичности. Иными словами, религия большинства не только «приватизируется», как это было в советское время в условиях насильственной секуляризации [Luehrmann 2011], но и одновременно становится максимально публичной [Berger 1967; Casanova 1994; Papkov 2011].

В постсоветском публичном пространстве православие оказывается востребованным прежде всего в качестве общего

«полезного прошлого». Обращение к традиции необязательно означает полную идентификацию с ней; не нужно быть глубоко верующим человеком, чтобы прибегать к православным символам. Аналогичным образом потребление таких символов необязательно приводит обывателя к вере. Попадая на кухню государственной идеологии, религиозные символы утрачивают свои прежние ароматы. Так произошло, например, с редактированием государственного календаря, в который наряду с Рождеством были включены новые праздники, «приготовленные» из православного материала. Самые заметные из этих изобретений — это летний праздник «День семьи, любви и верности» в честь муромских святых Петра и Февронии (8 июля) и замена советского осеннего праздника в честь Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября) Днем народного единства (4 ноября), связанным с политическими событиями начала XVII в. и церковным праздником в честь Казанской иконы Божией Матери, сыгравшей, согласно преданию, определенную роль в этих событиях [Снесорева 1999: 349]. Оба эти случая вводят православные символы в публичное пространство общегражданской жизни и по умолчанию делают частью годового цикла каждого жителя страны. В самом деле, 8 июля стало популярным днем для заключения браков (празднуется с 2008 г.), хотя этот день приходится на Петров пост, а согласно православной традиции в посты жениться не разрешается<sup>3</sup>. Местные администрации получили распоряжение организовывать чествование многодетных семей и пожилых супружеских пар, а также устраивать в этот день публичные гуляния. Во многих городах поставили скульптурные изображения Петра и Февронии. Так мало кому дотоле известные православные святые усилиями

<sup>3</sup> РПЦ пришлось установить дополнительный, непостный, день для праздника Петра и Февронии (19 сентября). Время покажет, приживется ли такой государственный праздник, который нужно отмечать дважды в году. Об этом празднике см. также: [Духанова 2018].

государства и за его счет<sup>4</sup> появляются в секулярном публичном пространстве, занимая промежуточное положение между жанровой городской скульптурой и иконой. Горожане охотно включают эти объекты в маршруты свадебных кортежей, наряду с Вечным огнем и другими заметными локусами городского ландшафта; а организаторы нового праздника и спонсоры, оплачивающие установку памятников святым, могут видеть в таком памятнике «церковь, которая работает 24 часа в сутки в любое время года и исполняет роль пассивного миссионерства»<sup>5</sup>. Насколько успешен этот миссионерский проект, сказать трудно; ясно лишь, что поскольку эти скульптурные композиции (как правило, весьма скромного художественного уровня) не связаны с актуальной локальной или национальной памятью, у них

<sup>4</sup> Памятники Петру и Февронии устанавливаются с 2009 г. по Общенациональной программе «В кругу семьи» при поддержке государственной корпорации «Ростехнологии». Согласно данным средств массовой информации (далее — СМИ), инициатива праздника исходила от Светланы Медведевой, супруги Дмитрия Медведева, на тот момент президента Российской Федерации. Как сообщается на официальном сайте программы, скульптурные композиции, установленные в разных частях страны, образуют на ее карте «некий незримый крест, осеняющий собой Россию» (О проекте «Скульптурные композиции» [Электронный ресурс] // Общенациональная программа «В кругу семьи»: сайт. URL: <http://vkrugu7i.ru/project/skulpturi> (просмотрено 14.03.2019)). Нужно сказать, что в ряде случаев памятники устанавливались по инициативе местных бизнесменов и на их средства, как это случилось, например, в Нижнем Тагиле (2010 г.), так что инициатива нашла народную поддержку.

<sup>5</sup> Так считает генеральный директор Благотворительного фонда Святителя Николая Чудотворца, который занимался в числе других проектов установкой памятников святым, прежде всего Николаю Мирликийскому, в разных городах РФ. В фильме, снятом к 10-летию Фонда, он рассказывает, что одно скульптурное изображение (Иисуса Христа в Петропавловске-Камчатском) замироточило (Фильм о Благотворительном фонде Святителя Николая Чудотворца. Ч. 2: Памятники небесным покровителям России. URL: <http://nacxa.ru/index.php/ru/filmofonde.html> (просмотрено 30.03.2018)).

значительно больше шансов стать декоративной городской скульптурой, чем сакральным объектом.

Инструментализация религии в публичной сфере, судя по данным опросов и полевым наблюдениям, не способствует росту числа церковных верующих. Скорее наоборот, активное участие Церкви в делах государства рождает недоверие к церковным институтам и стимулирует религиозный поиск «за церковной оградой». Другой причиной такого поиска является общая коммодификация жизни, где религия представляется своего рода супермаркетом по предоставлению духовных и ритуальных услуг, в который потребитель желает заходить, когда хочет, и выбирать, что ему именно сейчас необходимо или больше нравится. Православие на этом рынке занимает большую нишу, но, как и другие религиозные культуры, продвигает такие блага, как психологический комфорт, вместо традиционного спасения души.

В современных академических дебатах о секуляризации этот процесс понимается не как утрата религиозными институтами своих позиций в обществе или, еще более прямолинейно, как неизбежная атеизация общества. В отличие от авторов первой половины и середины XX столетия (см. об этом: [Узланер 2012]) современные специалисты рассматривают секуляризацию прежде всего как изменение форм религиозной жизни, их адаптацию к потребностям и привычкам современного человека (напр.: [Эрвье-Леже 2015]). В результате наряду с традиционным членством в церковной общине, которое, судя по данным социологических опросов, выбирает в России абсолютное меньшинство 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, вместе с ситуацией *believing without belonging*, впервые описанной социологом Грейс Дэви для Великобритании [Davie 1994], т.е. внеинститу-

циональной веры, не предполагающей церковного членства, возникает необходимость в творческом поиске новых типов и форм религиозной социальности (belonging). Каким бы индивидуалистом ни был человек, ищущий религиозного опыта, он ощущает острую потребность в группе единомышленников, с кем он мог бы совместно пережить свой опыт. Этнография способов аффилирования с православием, ethnography of belonging, является одной из центральных тем в этой книге.

Любая религия предполагает коллективные представления и коллективные действия. Какой бы эгоцентрической ни была идеология нью-эйдж или, скажем, личностного роста (self-development), она непременно обсуждается и практикуется в группах, предполагает дискуссионные площадки для обмена опытом и совместного времяпрепровождения. Такими площадками становятся и виртуальные «места»: определенные сайты, форумы, интернет-каналы позволяют верующим и интересующимся обнаруживать миры, населенные их единомышленниками, и совместно обустроить эти пространства [Hirschkind 2012]. Однако виртуальные миры религиозного человека, как правило, являются дополнительными к мирам реальным, в которых происходит физическая встреча лицом к лицу с такими же, как он. Исключительная важность телесной составляющей в религиозной жизни делает такие физические миры совершенно необходимыми.

Наверное, при желании можно выделить множество режимов религиозности в зависимости от способа аффилиации человека с группой единоверцев и единомышленников. На крайних полюсах этого континуума находились бы общинный, или приходской, режим, предполагающий регулярное участие в жизни одной общины, с исповедью и причастием, совместным проведением досуга, и режим паломнический. В этом континууме стоило бы особо выделить режимы социальных сетей и флешмоба. Эти способы аффилиации выражаются в практиках

принадлежности верующего к группе единомышленников и могут быть стадиями в религиозной карьере конкретного человека (от «сетевика» к прихожанину или наоборот), но вполне могут работать одновременно. Остановимся на двух крайних вариантах религиозных режимов, приходском и паломническом, подробнее.

### *Прихожане*

С точки зрения священников и иерархов Русской православной церкви (далее — РПЦ), религиозная жизнь верующего в идеале должна проходить в регулярном посещении «своего» храма, где он исповедуется у одного и того же священника, который является его духовным наставником, заказывает молебны, покупает свечи и, может быть, выполняет какую-то работу по обустройству и поддержанию порядка на добровольных началах или за небольшую плату. Иными словами, от верующего ожидается участие в хозяйственной и литургической жизни церковной общины, вероятнее всего ближайшей к его месту жительства, как это было в дореволюционное время. Так представляют себе нормальную религиозную жизнь не только православные священники, но и их коллеги — профессиональные верующие других христианских церквей, католической и старых протестантских. Этот формат очевидно ориентирован на такое идеальное прошлое, в котором миграция и вертикальная социальная мобильность были скорее исключением, чем правилом. Ясно, что это прошлое воображаемое и не-городское (ср.: [Herrlinger 2007]). Современные урбанизированные верующие, большинство из них во всяком случае, перефразируя Пьера Бурдьё, более не «принадлежат земле» [Бурдьё 2001: 123 и далее], не только сознательно выбирая приход, куда предпочитают ходить (или ездить), но и практикуя иные, альтернативные общинному, способы проживания своей религиозной жизни.

Конечно, в современной России существуют приходы с относительно стабильной общиной. Однако складываются они скорее вокруг фигуры конкретного священника, чем храма, и если такого священника переводят в другой приход в пределах одного города или епархии, прихожане нередко перебираются туда вслед за ним. Они не обязательно меняют место жительства, но стремятся приезжать на службы и причащаться у него же. Следование за «своим» священником или поиски собственного духовника/старца связаны с общим стремлением постсоветских россиян опираться на существующие сети доверия или строить новые отношения на этой основе. Так же они поступают в сфере медицины и образования: ищут «своего» врача или акушерку, выбирают начальную школу или класс для своего ребенка (ср. с советской экономикой блата: [Ledeneva 1998]).

Многие мои информанты рассказывали, что они ходят не в один, а в два или даже три храма. Это означает, что даже если они регулярно причащаются и участвуют в литургии, то вполне могут не принадлежать ни одной приходской общине или принадлежать сразу нескольким.

Что такое церковная община с точки зрения самих верующих? Часть из них, особенно те, кто живет в селе или небольших городах, различают два принципа образования прихода: территориальный и литургический. Литургическая приходская община состоит из священника и всех тех, кто участвует в проведении церковной службы (певчих, дьякона и проч.) — религиозных профессионалов, которые в сельских храмах часто будут не местными. В нее входят и все иные прихожане, занимающие в этой иерархии невысокие позиции: петь в храме почетнее, чем быть свечницей и торговать в церковной лавке. (Впрочем, реальными хозяевами прихода часто бывают именно свечницы: если хором гордятся, то со свечницами советуются; нередко именно через них осуществляется связь со священником.) Территориальный же принцип понимания общины напоминает дореволюционное устройство прихода

как территориально-административной единицы [Шевцова 2010: 38–47]. С этой точки зрения храм принадлежит всем местным жителям независимо от их участия в собственно церковной жизни. Во время моей работы в селе П. Свердловской области местные приходские активистки собирали средства на строительство забора вокруг церкви: кроме того что кружки для сбора денег поставили в магазине и больнице, эти женщины совершили и подворный обход села. И, как объяснила мне одна секулярная, никогда не бывавшая в здании храма с тех пор, как его перестал занимать дом культуры, местная жительница, на такое хорошее дело каждый денег даст, как даст на помощь погорельцам, которым также собирают деньги через подворный обход, всем миром. Храм оказывается одним из немногих общих дел (*res publica*) в современном селе, символом локальной идентичности и предметом гордости. В этом конкретном случае свое название село получило по названию расположенной в нем церкви (Покрова Пресвятой Богородицы), что должно еще больше повышать символический смысл церковного здания как общего места и объекта коллективной заботы. Оно принадлежит всем, и каждый имеет на него право, например, право использовать его как место для организации похорон вне зависимости от того, имеют ли отношение к церкви умерший или его семья. Идея прихода как общины единомышленников с широким участием мирян в принятии решений, развивавшаяся в церковных дискуссиях начала XX в. [Шевцова 2010: 57 и далее], частично реализуется только немногими священниками, в основном столичными, и сложившимися вокруг них общинами [Агаджанян 2011].

«Структурные»<sup>6</sup> православные, выбирающие регулярную религиозную жизнь в церковной общине — своем локальном приходе или монастыре, — стали в современном российском

<sup>6</sup> То есть проводящие свою религиозную жизнь в рамках церковной общины, которая в терминах В. Тёрнера является «структурой» в отличие от «коммунитас» паломнических групп [Тёрнер 1983: 170].

православии меньшинством. Большинство же выбирает иные способы аффилиации с Церковью, оставляющие существенное место пространству личного выбора и минимизирующие контроль институции за их жизнью. Их отношения с Церковью похожи на отношения пациента с поликлиникой: ты имеешь право на ее посещение, но обращаешься только в случае острой нужды.

### *Православные номады*

Наряду с приходским можно говорить о номадическом режиме религиозности. «Структура», или церковь, по классическому определению Макса Вебера, является бюрократическим институтом по распределению харизмы, или *благодати*, которая освящается и легитимируется традицией. Харизма присутствует в священных предметах, но прежде всего в самом священстве, церковной иерархии и церковных таинствах. «Антиструктурным» православным претит риторика харизмы, поддерживаемая официальной церковью, поскольку она предполагает безусловный контроль со стороны общины и священника над жизнью верующего и его доступом к благодати. Поэтому они ищут альтернативные источники благодати и способы самостоятельного доступа к ней.

Доступ к священному вне прямого контроля церковных институций обеспечивает паломничество — наиболее очевидный пример номадических религиозных практик. Путешествие для поклонения святыням известно с самой ранней истории христианства, в разных христианских традициях. Их совершали люди из различных социальных групп и разного достатка. Существовали, как и сейчас, святыни разных масштабов, степени видимости и популярности. Если до святынь широко известных, таких как Иерусалим или, в масштабах российского государства, Киев, могли добраться немногие, то локальные святыни, регио-

нальные и деревенские, были доступны для каждого [Панченко 1998; Stark 2002]. Однако традиционное паломничество было обычно либо делом религиозных специалистов, таких как русские калики переходные, которые совершали длительные путешествия к дальним святыням [Бессонов 1861–1864], либо фрагментом праздничного календаря локальной общины или группы приходов (в определенный день в году, связанный обычно с чудесным обретением святыни, она становилась центром притяжения для местных жителей). Современное паломничество ориентировано не на праздничный годовой календарь общины, а на рабочий график участников паломнических поездок: для паломнической поездки подходят любые удобные выходные, когда у человека образуется свободное время<sup>7</sup>.

Религиозный нómадизм может выражаться не только в выборе определенной практики доступа к сакральному. Это также идеология, разделяемая определенной группой верующих — церковными «альтернативщиками»; креативные, ищущие живой веры, они нуждаются в новых святых людях и местах, чудесах и деятельной работе по спасению души. Такие люди образуют своего рода социальные сети, узлами которых становятся наиболее вероятные места встречи с единомышленниками. Солидарность внутри таких сетей поддерживается на основе неконформистской религиозности того или иного извода. Участники сетей такого рода могут быть регулярными православными и членами какого-то прихода, а могут и не быть. Они перемещаются между определенными точками православной карты, связанными с реализацией какого-то долговременного проекта по продвижению нового источника благодати (напри-

<sup>7</sup> Поэтому для паломничества в Европу популярностью пользуются майские праздники — длинные государственные выходные в начале мая, предоставляемые россиянам в связи с празднованием Дня весны и труда, в советское время известного как День международной солидарности трудящихся.

мер, с канонизацией того или иного святого, прославлением иконы и т.п.). Примером такой сети является описанная Ариной Тарабукиной «прихрамовая среда» 1990-х годов, во многом напоминающая среду современных «православных фундаменталистов» [Тарабукина 2000; Rock 2002; Кнорре 2011а]. 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. Другой пример «сетевиков» — церковные либералы-кочетковцы<sup>8</sup>. Представители разных сегментов политического спектра православного мира, они похожи в том, что являются последовательными религиозными неконформистами и нередко находятся в опале у официальной церкви. «Православные сетевики» легко узнают друг друга по определенным признакам, таким, в частности, как вера в тот или иной вариант теории заговора, который становится темой для беседы в пути или в месте встречи, или ориентация на разных исторических героев-святых как на этические образцы.

Еще один режим номадического православия — религиозный флешмоб. Такие флешмобы проводятся по поводу прибытия в город «путешествующей святыни», артефакта, в котором

<sup>8</sup> Кочетковцами в узком смысле принято называть духовных чад московского священника о. Георгия Кочеткова, в более широком — участников Преображенского содружества малых православных братств и круг православных, объединенных вокруг определенной образовательной программы (Свято-Филаретовского института), издания (газеты «Кифа») и проектов мемориализации советского периода истории России. К ним относятся, например, особое почитание новомучеников, идея о святости всех верующих, переживших время религиозных гонений. В Санкт-Петербурге в июне 2017 г. по инициативе одного из братств на месте массовых захоронений жертв сталинских репрессий в Левашове был установлен мемориал в память всех пострадавших членов православных братств. В Екатеринбурге идея святости всех сохранивших веру в годы гонений представлена в Музее святости, исповедничества и подвижничества под руководством Оксаны Ивановой.

и устроители, и участники мероприятия видят своего рода контейнер харизмы. Так, в 2011 г. в Россию из афонского монастыря Ватопед при поддержке Фонда Андрея Первозванного, председателем Попечительского совета которого был в то время президент ОАО «Российские железные дороги» Владимир Якунин, был привезен Пояс Пресвятой Богородицы. Святыня собрала почти 4 млн верующих; в Москве поклониться ей пришли около 800 тыс. человек, при том что рождественскую службу в столице в том году посетили почти в 10 раз меньше — 90 тыс.<sup>9</sup> Святыня, приезжающая в город, собирает местных жителей, считающих себя православными, так что, оказываясь в общей очереди, они становятся на несколько часов своеобразным локальным сообществом верующих. У этого сообщества нет прошлого и будущего; разве что прибудет новая святыня и образуется новая очередь. Но собравшись вместе, эти люди подтверждают свою религиозную принадлежность, а выстаивая длинную очередь к привозному источнику благодати, они, на свой лад, готовят себя к религиозному переживанию от встречи с сакральным.

Современные 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

<sup>9</sup> Новый антирекорд посещаемости рождественских богослужений в Москве: на них пришло лишь 90 000 человек, то есть около 0,6% населения города [Электронный ресурс] // Credo.ru: сайт. 2012. 7 янв. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=89003> (просмотрено 07.01.2012).

своей земной жизни. Они проводят собственную религиозную жизнь вне стен церкви, предпочитая любоваться ею издалека и делая набегі для потребления харизмы. Населяющие святые места автохтоны, в свою очередь, предлагают приобщение к святости в обмен на жертвования, а также в обмен на признание ценности их собственного жизненного выбора.

### *Идеология подлинности*

Автобусниками назвала паломников выходного дня одна из моих информанток, Марина, яркая красавица и молодая мать, учившаяся в момент нашего разговора в аспирантуре по гуманитарной специальности. В подростковом возрасте она стала ходить с подругой в православную церковь в Санкт-Петербурге, потом привела туда же младшую сестру и маму. Марина всерьез задумывалась о монашеском постриге и в предпоследнем классе школы большую часть года провела в одном маленьком бедном монастыре Ленинградской области, где несла послушание на скотном дворе. Группы паломников, приезжавшие по выходным из Санкт-Петербурга, вносили разнообразие в размеренную трудовую жизнь обители. Они покупали монастырскую продукцию в местной лавке, привозили продукты и другие необходимые вещи. По специальной просьбе они могли привезти нижнее белье и средства личной гигиены (например, гигиенические прокладки), о чем паломники сами бы никогда не додумались, поскольку тела насельниц монастыря в том идеализированном чистом мире «подлинности», куда они направлялись, не живут обыкновенной физиологической жизнью. И хотя в общем обитательницы монастыря нуждались в таких визитах, к автобусникам они относились с большой долей иронии. Марина и ее подруги посмеивались над восторженностью и доверчивостью, с которой их гости относились ко всему монастырскому.

Марина предложила мне стройную классификацию, описывающую разные категории монастырского люда. Основанием для классификации стало разделение всех участников взаимодействия на хозяев и гостей (именно так — «Hosts and Guests» — назывался первый сборник по антропологии туризма, опубликованный в 1977 г. [Smith 1977]), а все посетители делились по принципу вовлеченности в жизнь монастыря, точнее — по сроку пребывания в его стенах. В результате выстраивается следующая иерархия (снизу вверх): автобусники (приезжают на один день) — паломники (могут остаться дольше и выполнять определенные работы в обмен на стол и кров) — трудники (живут в монастыре неделями и месяцами, иногда регулярно приезжают во время отпуска) — послушники (готовящиеся к постригу, иногда годами, миряне) — монахини.

Автобусников отличает то, что они за очень короткий период своего пребывания в «святом месте» стремятся собрать максимально возможное количество впечатлений и трофеев, которые обозначали бы их опыт как паломнический. Для них молоденькая послушница, ухаживающая за монастырской скотиной, и есть то самое воплощение подлинности, к которой они стремятся приобщиться. В той же степени, что и прочий антураж монастыря, солоноватая вода из местного источника, малопригодная для питья (сами монастырские пьют чай из привозной воды), или картофель, продающийся в 4 раза дороже деревенского, так же как и населяющие этот мир аборигены, монастырские насельницы и, скажем, старенький деревенский священник, оказываются в их глазах носителями и источниками благодати.

Съездил в поездку — благодать сошла... Соленого чая выпил — противного — благодатью зарядился; в храме постоял — благодатью зарядился; по монастырской земельке пошел — благодатью зарядился; колорадских жуков пособирал — мо-

настырских, не простых! — благодатью зарядился. То есть вот именно приобщиться к этому немножечко — покушать, поработать, побыть, с послушницей поразговаривать — уже благодать сошла<sup>10</sup>.

В книге «Турист: новая теория праздного класса», положившей начало академическому изучению туризма, и своих статьях Дин Макканелл, опираясь на классическую работу Ирвинга Гофмана [Гофман 2000 (1956)], пишет, что любой турист отправляется в поездку, движимый дефицитом подлинности в его повседневной жизни и потребностью в переживании этой подлинности [MacCannell 1999 (1976): 91–92]. Операторы туристического рынка предлагают ему такую подлинность: увидеть петушинные бои на Бали или, скажем, отведать настоящей средиземноморской кухни. Однако в действительности он принимает участие в представлении, где действие распределено между авансеной и закулисьем с несколькими переходными зонами. Подлинное остается скрытым от глаз визитеров, вместо неструктурированной рутины чужой культуры (закулисья) им предлагается срежиссированная «постановочная подлинность» (staged authenticity), которая является скорее частью культуры туристов, чем туземцев. Впрочем, сам путешественник, хотя и движимый стремлением увидеть настоящую чужую культуру, в действительности предпочитает спектакль подлинности ее рутине: он ограничен во времени и в любом случае нуждается в гидах-переводчиках, которые, вместе с другими участниками постановки, преподносят ему культуру/историю в суггестивном и отретушированном виде.

Надо сказать, что после изданной в 1976 г. книги Макканелла вопрос об аутентичности стал одним из центральных в социологических и антропологических исследованиях туризма

<sup>10</sup> Интервью с Мариной 1982 г.р., г. Санкт-Петербург, 03.2006.

[Wang 1999]. Некоторые критики Макканелла, в частности Эдвард М. Брунер, критиковали его и ряд других исследователей за то, что они приписывают современному человеку собственную тоску по аутентичному [Bruner 1994]. Сама идея аутентичного возникает лишь в тот момент, пишет Брунер, когда появляется сомнение в подлинности предъявляемого культурного или исторического материала. В этом смысле оказывается возможной реализация таких проектов, которые самими организаторами, прежде всего музейными работниками, понимаются как аутентичная репродукция. Именно таков Нью-Салем — музей под открытым небом в американском штате Иллинойс,строенный на месте одноименного городка, где в молодости прожил несколько лет Авраам Линкольн. Этот музей воспроизводит повседневную жизнь американцев 1830-х годов, посетители и экскурсоводы одеты в исторические костюмы, дома — заботливо сделанные копии строений того времени, а товары в магазине имеют ценники соответствующего периода. Подлинность, однако, обнаруживается не только в исторических или вызывающих исторические ассоциации артефактах. В качестве подлинного может предлагаться само место расположения городка, ландшафт, в который он вписан (хотя весьма вероятно, а в случае с Нью-Салемом доподлинно известно, что ландшафт существенно изменился по сравнению с ландшафтом первой трети XIX в.). Именно об этом модусе аутентичности писал Сергей Довлатов в книге «Заповедник», когда рассказывал о том, как его лирический герой пришел наниматься на работу экскурсоводом в дом-усадьбу А.С. Пушкина и в ответ на свой вопрос о подлинности находившихся там вещей получил от опытных местных музейщиков гневную отповедь: «Мало вам природы? Мало вам того, что он бродил по этим склонам? Купался в этой реке. Любовался этой дивной панорамой...» [Довлатов 2012: 357–358]. Главное, что делает

этот музей, так же как и музей в Нью-Салеме или, например, Музей народного деревянного зодчества Витославицы под Новгородом, где зрители не только одеты в народные костюмы, но и стараются говорить на местном диалекте, — воссоздает «колорит, атмосферу».

Рассуждения о тоске путешественников по аутентичности и их поиске подлинного в экзотическом вполне применимы к современному российскому внутреннему паломничеству с одной оговоркой: если турист Макканелла отправляется в другие страны для расширения своего культурного опыта, то российский паломник чаще всего путешествует по своей стране, чтобы увидеть и почувствовать то, что он считает собственной культурой/религией. В этом отношении паломнические туры сближаются с явлением, которое в англоязычной литературе принято называть генеалогическим туризмом (*roots tourism, genealogical tourism*), т.е. путешествием, осуществляемым потомками мигрантов в поисках своих исторических корней (напр.: [Basu 2005; Clarke 2006]), своей родины. Хотя, в отличие от автобусных паломничеств, эта форма туризма предполагает поиск корней за пределами страны проживания, они сходны тем, что в обоих типах путешествия «гости» осознают одновременно свое родство с «хозяевами» и непреодолимую дистанцию между собою и ими.

В своей книге, внесшей существенный вклад в становление социальных наук о туризме, британский социолог Джон Урри ввел удачное понятие «туристический взгляд» (*touristic gaze*), которое с тех пор активно обсуждается [Urry 1990]. Вдохновение Урри черпает у Мишеля Фуко, который в книге «Рождение клиники» определяет медицинский взгляд как институционально подкрепленный, исторически укорененный способ видения медицинского объекта, включающий и того, кто смотрит, и то, что и как он видит ([Foucault 1976: 89], цит. по: [Urry 1990: 1]). За туристическим взглядом стоят постколониальный

порядок с новым неравенством. Однако взгляд — это не только метафора. Для Урри быть туристом — значит видеть, смотреть, глазеть, фотографировать, снимать видеоролики — заниматься визуальной деятельностью. Индустрия впечатлений, частью которой является туризм, задействует в первую очередь визуальный режим взаимодействия с окружающим миром и ориентирована на коллекционирование новых впечатлений. Паломничество же включает иной механизм взаимодействия с миром принимающей культуры. Это погружение, требующее большой личной вовлеченности, к которой паломник готов и которой ожидает от путешествия. Паломник, в отличие от туриста, пытается почувствовать себя местным. Он стремится заглянуть за кулисы разыгрываемого представления и, в отличие от гедонистически настроенного туриста, готов к испытаниям и трудностям и даже ищет их.

В литературе, обсуждающей понятие аутентичности в связи с туризмом, говорится о двух типах подлинности, которых чает путешественник. Американский социолог Нинг Ванг предлагает различать аутентичность вещей, которая может быть сконструированной и реальной, и экзистенциальную аутентичность, причем последняя включает две разновидности: аутентичность опыта и аутентичность собственной личности (self-authenticity) [Wang 1999]. Иными словами, вещи, с которыми имеет дело путешественник, могут и не быть объективно аутентичными, но результатом взаимодействия с ними должно стать переживание собственной подлинности, своего рода обретение себя. Правда, из разъяснения того, что понимается под такой подлинностью личности, следует, что это лишь изложенная несколько другим образом тёрнеровская теория лиминальности: именно личность в лиминальном состоянии, временно изъятая из-под контроля дисциплинирующих ее институтов, и получает возможность пережить себя настоящую через, как считает Ванг, обретение утраченного в условиях

модерного общества баланса между рациональной и эмоциональной сферами жизни в ущерб последней. Туристический опыт, считает Ванг, позволяет подавить рациональный и усилить эмоциональный аспект своей личности [Wang 1999]. Мне же представляется, что аутентичный опыт предполагает возможность ощутить себя личностью, освобожденной от структуры социальных статусов. Именно такого опыта ищут в паломничестве многие путешественники.

Подлинность и ценность паломнического опыта часто обсуждается участниками религиозных путешествий. Противоположность настоящему паломничеству они видят в туризме, который понимается ими как опыт неподлинный, фальшивый и пустой. В отличие от туристов, ожидающих от своих путешествий обильных, сильных и, главное, новых впечатлений [Bendix 2002: 472], паломники хотят от своей поездки особого рода переживаний и ощущений. Они ожидают от организаторов поездки специальных усилий по обеспечению особого режима чувствительности во время путешествия и помощи в настройке группы на такой режим.

В паломнической и, шире, православной культуре существуют особые способы говорить об аутентичном опыте, практиках, месте. Такими тропами аутентичности являются понятия чистоты, простоты и намоленности. Все они помещают аутентичное в воображаемый домодерный мир, который может быть виден только при помощи оптики, изобретенной современным человеком, — национализма и антимодернизма. Одновременное стремление и невозможность (да и неготовность, как мы увидим) преодолеть дистанцию между своей повседневностью и подлинной жизнью, с медленным временем и лишенным технологических излишеств бытом, жизнью, которую паломники надеются увидеть и почувствовать в дальних приходах и монастырях, старых иконах и сельских пейзажах, создают особую эмоциональную динамику палом-

ничества. Паломники ожидают от поездки соприкосновения с миром подлинного, рецептов, как получить этот опыт в более полном объеме, и доказательств его ценности.

## Особенности антропологической работы в православном поле

В свое первое автобусное паломничество я отправилась более 15 лет назад, в компании приятельницы и коллеги, имевшей когда-то насыщенный опыт православной жизни. Моя компаньонка начала свою церковную жизнь в раннее постсоветское время, когда православие не было культурным мейнстримом и привлекало многих ищущих интеллектуалов. Через некоторое время она совершенно разочаровалась в вере и порвала какие-либо отношения с Церковью. Тем не менее она была хорошим проводником в этом поле. Ее раздражение было конструктивным: она указывала на то, что отличалось от хорошо знакомой ей канонической нормы, а также на то, что в этой норме и ее вариациях было несовместимо с ее личными представлениями о надлежащем устройстве общества и императивом личной свободы. В то же время, в отличие от некоторых других моих православных коллег, друзей и большинства информантов, она не сомневалась в том, что можно изучать православие, не будучи православным, хотя предмет этот не казался ей интеллектуально привлекательным.

Многим антропологам приходится в повседневной исследовательской практике обосновывать выбор своего поля — прежде всего перед коллегами, но также перед информантами (собственно полем) и обществом: друзьями, родственниками, студентами и другими людьми, с которыми доводится говорить о своей работе. В моем случае обоснование этого выбора перед лицом реальных или воображаемых визави часто бывает затруднительным.

Одна причина затруднения связана с атмосферой общественного раздражения вокруг РПЦ в академическом, журналистском и интеллигентском сообществах в России. Многим непонятно, зачем заниматься таким, как сказала одна моя студентка, темным предметом. Если посмотреть на факт раздражения аналитически, то легко заметить, что его базовые причины кроются в естественной человеческой реакции на нарушение классификационных схем. Не всегда ясно, где проходит воображаемая граница между религиозным и светским, и эта размытость и проницаемость границы заставляет одних думать, что происходит насильственная клерикализация их повседневной жизни, а других — что, наоборот, мир вторгается в Церковь, пытаясь судить ее по своим законам. Как справедливо пишет Хосе Казанова, процесс деприватизации религии, связанный прямо с десекуляризацией, приводит к тому, что «не только религия или Церковь предъявляет права на вторжение в публичную сферу: публичная сфера и другие формы публичности также врываются в скрытую, частную жизнь Церкви, чтобы превратить ее частные дела в публичные скандалы» [Casanova 2011: 29]<sup>11</sup>. Впрочем, раздражение, о котором я пишу, связано не столько с тем, что религиозный и секулярный миры, существующие в представлении о должном социальном порядке отдельно, ведут захватническую деятельность на территориях друг друга, сколько с неуверен-

<sup>11</sup> Подчеркнутое внимание общества к экономической жизни РПЦ свидетельствует не столько о состоянии дел в ней, сколько о социальном недовольстве несправедливой экономической асимметрией в обществе. Так уж выходит, что редкую возможность для открытой дискуссии о социальном неравенстве и проблеме справедливости в стране предоставляет именно деятельность РПЦ. Подтверждением может служить популярность исключительно критической работы Н.А. Митрохина о состоянии РПЦ [Митрохин 2004].

ностью в том, где проходит граница, как ее распознать, да и существует ли она вообще.

Как влияет атмосфера раздражения вокруг предмета исследования на его доступность и интеллектуальную привлекательность? Какие ограничения на исследователя она налагает? Может ли собственное раздражение антрополога быть интеллектуально продуктивным? Может ли раздражение других, которые делятся им с тобою, быть информативным и будить мысль? Эти и масса подобных вопросов беспокоили меня на протяжении всего исследования. К концу 2000-х годов в России вокруг религии вообще и православия в частности сформировалась общая атмосфера раздражения. Людей секулярных раздражает навязчивое доминирование православия в публичной сфере и дискурс религиозного национализма, людей верующих задевает, что к Церкви прислоняются всякие невежды, объявляющие о своей православности по праву рождения, а массовые (casual) православные сердятся, что предоставляемый им продукт и услуги порой оказываются ненадлежащего качества. Образ РПЦ в СМИ и дискуссиях, ведущихся в социальных сетях, также не всегда соответствует их ожиданию: для них религия отвечает прежде всего за этику и мораль, доминирующий религиозный институт должен быть совестью нации, а совесть эта должна быть чистой.

Другая причина моих затруднений связана с тем простым фактом, что я не являюсь и никогда не была верующим человеком. Это обычная ситуация: многие мои коллеги-антропологи религии также не являются верующими или по крайней мере членами религиозных групп, которые они изучают. Бывают случаи, когда ученый пишет о религиозных практиках, знакомых ему по собственному детству и жизни своей семьи, но, как правило, именно проделанный им жизненный и интеллектуальный путь отдаляет его от веры, что и позволяет ему быть

исследователем<sup>12</sup>. Это помогает выстраивать необходимую дистанцию, называемую на воляпюке социальных наук очуждением. Но именно это обстоятельство нередко мешает собеседникам принимать мой исследовательский интерес всерьез; многие, равно церковные и светские люди, действительно считают, что нельзя понять верующего, не имея опыта веры. Как спросила Роберта Орси (изучавшего почитание чикагскими католиками святого Иуды, к которому обращаются за помощью в безнадежных жизненных ситуациях) одна из его собеседниц: «А сам-то ты когда-нибудь молился святому Иуде?» [Orsi 2004: 148]. Орси пишет, что теоретически мог бы, поскольку был воспитан в среде американских итальянцев-католиков, но в ситуации жизненного кризиса выяснилось, что на практике все-таки не мог.

Проводить этнографическое исследование православия в России чрезвычайно трудно. Моя франко-болгаро-немецкая коллега Детелина Тошева, проводившая в течение года полевое исследование в православных общинах в одном из городов Ленинградской области, отмечала всепроникающие ксенофобию и антисемитизм в народном религиозном мышлении, с которыми ей трудно было смириться и которые осложняли ее работу в поле [Тошева 2008: 117]. В приехавшей из немецкого города Халле Детелине некоторые ее информанты, рассуждавшие в духе конспирологических теорий, подозревали враждебного агента Запада. Меня определяют как свою, и это создает совсем другие, хотя и не меньшие, сложности. Антрополог обычно стремится занять такую социальную позицию,

<sup>12</sup> Замечательный пример — специалист по социальной истории и антропологии католичества среди итальянских мигрантов в США Роберт Орси. Сам американец итальянского происхождения, он вырос в воцерковленной католической семье в Бронксе (Нью-Йорк) и пишет о религиозных практиках группы, которой он когда-то принадлежал по рождению, но которую покинул [Orsi 1985, 2004].

которая делает его и своим, и чужим в изучаемой группе, — доброжелательного любопытствующего, внимательного ученика и т.п. Однако место православия в социальном воображении многих современных россиян, а также вытекающая из этого политика инклюзивной идентичности и размытость границ группы таковы, что не оставляют исследователю этого не особенно уютного, но интеллектуально продуктивного местечка на пороге группы: ты должен либо войти, либо исчезнуть. С одной стороны, быть своим легко: участие в паломнической поездке или присутствие на богослужении автоматически делают исследователя членом коллектива, не говоря о том, что владение русским как родным и условно славянская внешность делают в России любого православным по умолчанию, пока он демонстративно не заявит о другой религиозной аффилиации или ее принципиальном отсутствии. С другой стороны, паломники ожидают, что и ты будешь купаться в святом источнике в холодную погоду, а священник — что и ты будешь целовать ему руку при приветствии. Впрочем, перенести телесные испытания бывает проще, чем удержаться от возражений информанту, выражающему, например, ксенофобские настроения.

Известно, что практически любая религиозная группа ожидает от интересующегося ее жизнью исследователя обращения. В самом деле, специфика этнографической работы, ориентированная на понимание внутренней логики изучаемого сообщества/культуры, предполагает установление доброжелательных личных отношений с членами изучаемой группы. Лучшее, что могут сделать для этого человека члены религиозной общины — принять его в свои ряды. Ожидание обращения бывает мягким («Может быть, ты уже принимала Христа в свое сердце, просто не помнишь?»), но может переходить в своего рода моральное насилие (см., напр.: [Harding 1987; Кормина 2013: 300–302]). Тем не менее религиозные группы, находящиеся

в положении меньшинства, вроде харизматических христиан в России или, скажем, православных христиан в европейских странах или США, обычно терпимы. Они готовы терпеть благожелательного исследователя уже потому, что хотят держать свои ворота открытыми: они ориентированы на прозелитизм и заинтересованы в своем положительном имидже перед лицом общества. С изучением православия в России — совсем другая история.

Еще одно затруднение, о котором стоит упомянуть, — проблема размытости границ поля. Вопрос о том, кого считать православным, а кого — нет, не имеет простого ответа. Социологи религии прилагают специальные усилия, чтобы выделить критерии воцерковленности, которые позволили бы подсчитать количество членов той или иной религиозной институции (см., напр.: [Каарияйнен, Фурман 2001; Синелина 2001; Чеснокова 2005; Лункин, Филатов 2005]). Во всех попытках подсчета верующих, более или менее удачно придуманных и осуществленных, самым интересным результатом остается констатация существенной численной разницы между теми, кто считают себя православными, и теми, кто являются православными согласно заданным исследователями критериям<sup>15</sup>. Скажем, согласно данным Аналитического центра Юрия Лева-

<sup>15</sup> Критерии «настоящего верующего», конечно, в значительной степени зависят от личной заинтересованности исследователя в получаемых результатах. Так, религиозно нейтральные или критически настроенные авторы отмечают исчезающе малое количество «настоящих православных» [Фурман, Каарияйнен 2000; Лункин, Филатов 2005; Сибирева, Митрохин 2007]. Их оппоненты считают по-другому и получают намного более оптимистические цифры. Например, Инна Налетова предлагает брать за справедливый критерий подсчетов православных их самоидентификацию: «Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере респондента, но и на его причастности к национальной культуре и коллективной памяти народа» [Налетова 2004: 133].

ды, 68% опрошенных<sup>14</sup> в 2013 г. считали себя православными (положительно ответили на вопросы: «Считаете ли Вы себя верующим человеком? Если считаете, то какую религию Вы исповедуете?»), при этом 62% из них никогда не причащаются, т.е. не участвуют в литургической жизни Церкви.

Эта сложная арифметика как раз и свидетельствует о размытости границ группы. Конечно, бывает, что православный христианин долгое время не причащается по особой личной причине: одна моя собеседница, 40-летняя православная прихожанка, перестала причащаться, поскольку стеснялась исповедовать своему приходскому священнику грех, от регулярного совершения которого она пока не готова была отказаться. Хотя, как справедливо замечают Ольга Сибирева и Николай Митрохин, «в современной Церкви принадлежность верующего к определенному приходу не фиксируется и никаких формальных обязательств по посещению храма на него не накладывается» [Сибирева, Митрохин 2007]<sup>15</sup>, согласно распространенному мнению, разделяемому, в частности, моей собеседницей, ее духовным отцом и друзьями по приходу, практика причастия, даже совершаемого редко, понимается как обязательный минимум религиозной жизни для православного христианина [Рор 2018]. Существенно, что причащаться и исповедоваться, согласно этому мнению, следует только в своем приходе. На этот счет, как мы увидим далее, есть и другие мнения.

<sup>14</sup> Опрос проведен 15–18 ноября 2013 г. по репрезентативной всероссийской выборке городского и сельского населения среди 1603 человек в возрасте 18 лет и старше в 130 населенных пунктах 45 регионов страны (Россияне о религии [Электронный ресурс] // Левада-Центр: сайт. 2013. 24 дек. URL: <http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii> (просмотрено 02.05.2014)).

<sup>15</sup> Это отсутствие формальной закреплённости верующих за определенными храмами, как показывают Сибирева и Митрохин, является препятствием для их адекватного подсчета.

И все-таки связана эта размытость границ не только с объективно низкой степенью участия православных в жизни приходских общин. Экспансия православных символов и практик в сферу массового бытового потребления также способствует размыванию границ группы. Следует ли, например, считать православными тех, кто на Пасху предпочитает покупать пасхальные куличи в ближайшем супермаркете или кафе-пекарне уже освященными вместо того чтобы освящать их самостоятельно, придя для этого в церковь?<sup>16</sup> Многие предприятия общественного питания и продуктовые магазины в стране предлагают такую услугу несмотря на недовольство Церкви<sup>17</sup>. А будут ли православными те, кто купил эти куличи как традиционную сезонную сдобу и не удосужился поинтересоваться, были ли они вообще освящены в церкви?

Социальное раздражение вокруг российского православия отчасти объясняется силой нормативного подхода, который легче перенять, встав на точку зрения одной из недовольных

<sup>16</sup> Иногда для освящения пасхальных куличей священника приглашают на хлебозавод, который отправляет их в розничную торговлю, снабжая соответствующей маркировкой: так, петербургская пекарня «Буше» в 2014 г. сообщала даже имя приглашенного ею иерея: «Во всех кондитерских сети уже можно купить куличи, освященные иереем храма иконы Божией Матери “Неопалимая Купина” Михаилом Преображенским. В продажу они поступили 15 апреля, и до 20 апреля все петербуржцы могут забежать в пекарню и взять свой кулич к праздничному столу» (из архива автора. В настоящее время этот материал удален с сайта пекарни). Петербургская сеть продуктовых магазинов «Лента» в течение нескольких лет приглашала священников, которые освящали всем желающим куличи накануне Пасхи прямо в торговом зале.

<sup>17</sup> В некоторых епархиях, например Пензенской, пытаются запретить священникам «идти на поводу у торговцев и освящать куличи вне стен храма» (Саванкова Н. Пензенский митрополит запретил продавать освященные куличи [Электронный ресурс] // Рос. газ.: интернет-портал. 2013. 3 мая. URL: <http://www.rg.ru/2013/05/03/reg-pfo/kulich-anons.html> (просмотрено 03.05.2014)).

сторон, чем отвергнуть в пользу нейтральной взвешенной позиции. Нормативный подход предполагает, что исследователь заранее знает, с чем имеет дело и как эти явление, группу или практику следует категоризировать и объяснять. Антропологическое исследование строится по иной логике: работая в поле, т.е. занимаясь этнографией, мы пытаемся «ухватить» категории и концепты, посредством которых членят и объясняют свой мир наши информанты, а после этого мы занимаемся сложным процессом перевода полученного нами знания на академический язык. Иными словами, до начала работы с православными или любой другой группой антрополог не знает, кто они такие, чем живут и т.п. Вернее, какую-то информацию он, конечно, имеет, но она поверхностна, неточна и предвзята. Его работа состоит в уточнении и усложнении проблемы, ее переводе из нормативного дискурса политических или этических суждений в объемный формат релятивистского подхода. Так, например, американский антрополог Чарльз Хиршкинд в своем исследовании того, как функционируют на Ближнем Востоке, в Египте в частности, аудиокассеты с записями речей известных хатибов (исламских проповедников), показывает, что хотя СМИ и сформированное ими общественное мнение видят в этих кассетах опасное средство распространения радикального ислама, в действительности подавляющее большинство проповедей имеют вполне мирное содержание. В них говорится о социальной ответственности и этической дисциплине как способах справиться с повседневными проблемами, такими как бедность и социальное неравенство, с которыми сталкивается аудитория этих проповедей — миллионы обычных мусульман и ответственных граждан, таких, кто имеет постоянную работу, обучается в университете, водит детей в школу и беспокоится о будущем своего общества [Hirschkind 2006: 3–4].

Серьезное искушение нормативным подходом мне пришлось испытать, когда я начала писать свой первый научный текст об автобусных паломничествах, т.е. занялась переводом, метафорическим и буквальным, результатов полевого исследования на академический язык. К этому времени мне удалось побывать в добром десятке паломнических поездок, взять какое-то количество интервью, сделать множество фотографий и собрать еще некоторые данные. И все это время меня одолевали сомнения в том, что я выбираю правильные паломнические туры, что участники поездок действительно совершают их из религиозных побуждений и получают опыт, который верно квалифицировать как религиозный. Иными словами, я увидела не совсем то, что ожидала, и увиденное показалось мне невыразительным и незначительным. В результате я пыталась представить эти путешествия как динамическую модель с двумя полюсами: на одном находится «настоящее» паломничество, в котором мне пока не довелось побывать, на другом — коммерческий религиозный туризм. Однако стройная модель рассыпалась при соприкосновении с полевым материалом — мне начинало казаться, что никакого настоящего паломничества нет, все путешественники преследуют цели рекреационные, а вовсе не душеспасительные. Иначе говоря, паломники виделись мне туристами, которые лишь мимикрируют под религиозных людей, а в действительности играют в паломничество, как другие играют в ролевые игры. Во время одной из таких поездок, в катере посреди Ладожского озера, я разговорилась с соседкой, оказавшейся биологом, сотрудницей петербургского Ботанического сада. Она в течение многих лет в свое свободное время приезжает в расположенный на острове Коневецкий монастырь (Коневский, как называют его местные) трудницей, делать то, что она умеет лучше всего — ухаживать за растениями. Поняв, что с нашей группой она поехала из соображений удобства (так проще всего было добраться до места) и, в отли-

чие от многих участников группы, была опытной православной, я решила спросить, бывала ли она когда-нибудь в настоящих паломничествах. Собеседница посмотрела на меня долгим взглядом и ответила: «А это и есть настоящее паломничество».

Ответ меня удивил, поскольку не совпадал с моими ожиданиями. Своим вопросом я приглашала собеседницу к разговору на тему настоящего паломничества и недопаломничества, ожидая, что она станет сравнивать свой предыдущий опыт с тем, что мы переживали вместе. В самом деле, руководитель нашей группы на протяжении двухчасовой поездки от Санкт-Петербурга до пристани, где мы сели в катер, рассказывала в основном об истории этой территории начиная с первобытности, а во время экскурсии по острову и монастырю больше восхищалась экологической ситуацией, чем чудесами от местной чудотворной иконы. Значительная часть паломников не были прихожанами (к этому я уже привыкла) и не имели элементарных знаний о церковном обиходе. Правда, в начале пути руководитель прочла молитву, обозначая поездку как паломническую, и с нами была небольшая державшаяся особняком группа людей, читавших по очереди негромко нараспев молитвенные тексты. Их присутствие также обозначало нашу поездку как религиозное путешествие, хотя они не приглашали к своим молитвам остальных, которые хотели пережить это путешествие как паломничество, но не знали, как это вернее сделать. Именно это стремление, пожалуй, объединяло всех участников поездки (может быть, кроме руководителя группы): стремление сделать усилие, потрудиться, чтобы побыть паломниками.

Солидарным с моей соседкой по катеру оказался редактор сборника, для которого я писала статью. Он предложил отказаться от оценочного в этом случае слова «туризм» в заглавии и уверенно называть путешественников так, как они сами себя видят или хотели бы видеть: паломниками [Kormina 2010]. Его позиция была созвучна рассуждениям Фенеллы Каннелл о том,

кто такие «настоящие христиане» в связи с типичными скептическими суждениями о мормонах: «антрополог под “настоящим христианином” понимает любого, кто себя таким образом описывает. Считать иначе значит знать заранее, в чем состоит суть религии, основываясь в своем знании на выборочных и исторически специфичных канонах ортодоксии» [Cannell 2005: 349]. Действительно, задача антрополога состоит не в том, чтобы определить принадлежность человека к той или иной группе, задавая прямые вопросы о его самоидентификации («Считаете ли Вы себя ...?») или устанавливая степень его соответствия искусственно подобранным критериям. Суть антропологической работы заключается в том, чтобы наблюдать, что он *делает*, чтобы быть кем-то, выполнять какую-то социальную роль — например, православного человека. Смысловое наполнение этой роли, репертуар связанных с нею практик, навыков и знаний не являются, как мне довелось убедиться, ни стандартными, ни статичными. В результате мы с редактором сборника пришли к решению использовать Маринин термин «автобусники».

## Ритуал и его руины

Интерес к изучению паломничества в современной антропологии довольно заметен. Недавно была основана специальная серия по антропологии паломничества в британском издательстве «Ashgate» (Ashgate Studies in Pilgrimage Book Series). Есть несколько убедительных историографических обзоров по исследованиям паломничества, которые нет смысла здесь повторять ([Coleman 2002; Badone 2014]; обзор исследований российского паломничества: [Rock 2015]). Вероятно, академический интерес к изучению этой практики диктуется несколькими обстоятельствами. Во-первых, паломничество является одной из форм мобильности, или временной миграции [Урри 2012; Clifford 1997; Appadurai 1996; Coleman, Eade 2004].

Во-вторых, оно связывается с понятием культурного наследия (напр.: [Badone 2012]). В-третьих, и туризм, и паломничество рассматриваются как практика переживания чего-то «настоящего», аутентичного — мест, вещей, но прежде всего опыта. Наконец, в-четвертых, оно понимается как специфическая религиозная практика, одновременно глубоко индивидуальная и групповая, которая позволяет говорить о значимых трансформациях в религиозной жизни, о том, что Фенелла Каннелл назвала «этнографиями секулярности» [Cannell 2010].

Выделение паломничества в специальную область исследований произошло только в последней трети XX в. Первыми, кто предложили особую теоретическую рамку для понимания этого явления, были Эдит и Виктор Тёрнеры, опубликовавшие в 1978 г. книгу «Image and Pilgrimage in Christian Culture» по результатам изучения католического паломничества в Мексике и Ирландии (где они проводили полевое исследование), а также в Англии и Франции. В этой книге авторы применяют к паломничеству концепцию лиминальности, которая была разработана Виктором Тёрнером в его работе 1969 г. «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» на этнографическом материале южноафриканского народа ндембу и сделала его знаменитым [Тёрнер 1983]. Уже в этой работе Тёрнер показывает универсальность ритуального процесса, посвящая целую главу («Коммунитас: модель и процесс») европейским, американским и индийским культурным реалиям, в которых проявляются разные модальности антиструктурных объединений и ассоциаций, именуемых им коммунитас. В качестве одного из таких примеров, наряду с битниками и хиппи, он приводит монашеский орден францисканцев и саму доктрину нищенства св. Франциска Ассизского [Там же: 209–221].

Обращение к истории католичества в книге 1969 г., очевидно, так же неслучайно, как и выбор католического паломничества в качестве нового полевого исследования — нетради-

ционного для антропологии поля, как хорошо понимали сами Тёрнеры [Engelke 2004a: 32]. Дело в том, что в самом конце 1950-х годов Эдит и Виктор Тёрнеры с детьми приняли католичество, чем неприятно удивили коллег по департаменту в Манчестерском университете, где тогда работал Тёрнер. Как пишет в предисловии к переизданию «Image and Pilgrimage...» 2011 г. Дебора Росс, после возвращения в Англию из Африки «Тёрнеры покинули марксизм и стали католиками» [Ross 2011: xxxii]. Автор интересного биографического исследования о Тёрнере, Мэттью Энгельке, предполагает, что для ученого и его жены, которая всегда сопровождала его в экспедициях и принимала живое, хотя чаще всего анонимное, участие в его академической жизни, «исследование паломничества было еще одним способом разрушать границы между личной и профессиональной жизнью, границы, соблюдение которых так мало их заботило» [Engelke 2004a: 33].

Тёрнеры рассматривают паломничество как «специфический тип лиминальности в культурах с идеологическим доминированием “исторических” религий или религий спасения» [Turner E., Turner V. 1978: 3]. Они считают, что «паломничество обеспечивает тщательно организованный (carefully structured) и высоко ценимый путь в мир лиминального, где идеальное ощущается как реальное, где ослабленная (fainted) социальная личность может очиститься и обновиться» [Iidem 1978]. Точнее, они определяют паломничество как явление квазилиминальное, или «лиминоидное», поскольку, хотя оно и похоже на обряды перехода, как их описал ван Геннеп [Геннеп ван 1999], в отличие от, скажем, инициации в туземных обществах оно не является обязательным.

Следует признать, что ничего принципиально нового к сформулированной ранее теории лиминальности работа Тёрнеров не добавляет. Не предлагает она и конкретных примеров анализа паломнической квазилиминальности, и вообще

для работы, основанной на длительном полевом наблюдении, она обескураживающе неэтнографична. В книге нет ни анализа интервью с информантами, ни ссылок на полевые дневники, которые, это известно, велись обоими антропологами, ни автоэтнографии, которая в этом случае была бы честной и, наверное, увлекательной для читателя. В истории антропологии эта книга фигурирует как эксперимент, причуда классика. Однако для дальнейших исследований паломничества «Image and Pilgrimage...» сыграла важную роль, так что любой обзор литературы по паломничеству, равно как и исследования в этой области, упоминают эту работу и от нее отталкиваются. Она оказалась своего рода увертюрой, наметившей основные направления интеллектуального поиска в области исследований религиозных путешествий. Назовем некоторые из них: 1) паломничество — это путешествие из профанного центра на сакральную периферию; 2) паломничество — не идеальная модель, а исторический институт; 3) паломничество в большей степени подвержено социальным изменениям, чем кодифицированная литургическая практика; 4) паломничество укоренено в политической географии. Тёрнеры отмечают также, что религия в современном западном обществе переместилась в сферу отдыха и свободного времени, подтверждая тезис о секуляризации западного общества, но удивительным образом игнорируя научную дискуссию на эту тему. Заметим, что важная для дискуссии о секуляризации книга Питера Бергера «Священный покров. Элементы социологической теории религии» была опубликована уже в 1967 г., за 10 лет до выхода «Image and Pilgrimage...» [Berger 1967].

Нельзя сказать, что до Тёрнеров исследованием паломничества совсем не занимались. Саймон Коулман, один из главных современных специалистов по антропологии паломничества, предлагает считать хронологически первой такой работой большую статью французского антрополога Роберта Херца

[Coleman 2002: 355]. Студент Дюркгейма, друг и коллега Марселя Мосса, погибший молодым во время Первой мировой войны, Херц успел написать лишь несколько работ, и в их числе исследование культа св. Бессе в альпийской долине Аоста в северо-западной Италии, который он изучал в 1911 и 1912 гг. [Hertz 1983; Barth et al. 2005: 191]. Однако, как это было и с ван Геннепом, чья известность пришла спустя полвека после публикации его «Обрядов перехода», работа Херца не оказала большого влияния на его современников. Эта статья попала в поле зрения антропологов спустя 70 лет, когда была опубликована на английском языке в сборнике «Святые и их культы» (1983). Она стимулировала дебаты об устойчивости ритуала в современном европейском обществе<sup>18</sup>. Британцы Маккланси и Паркин предприняли исследование паломничества к св. Бессе, чтобы доказать, что ритуалы почитания этого святого не изменились. Они обнаружили, что несмотря на серьезные трансформации региона, произошедшие в социально-экономической и демографической сферах, почитание св. Бессе местными жителями и теми бывшими местными, кто приезжает на историческую родину во время каникул и отпусков, продолжается. Следовательно, пишут Маккланси и Паркин, ритуал служит консервации традиции и сам остается неизменным [MacClancy, Parkin 1997]. Их оппоненты, однако, возражали, что приводимые этнографические данные первой половины 1990-х годов показывают обратное тому, что утверждают авторы, а именно что ритуал как раз трансформировался как в деталях (к святыне, например, больше не идут босыми), так и в сущности: многие молодые люди приезжают скорее ради пикника, чем из соображений благочестия [Boissevain 1999].

Вопрос о том, имеет ли исследователь дело с изобретенной, т.е. прерванной, или же, наоборот, сохраненной традицией,

<sup>18</sup> То же произошло с другими его работами, см., напр.: [Kwon 2013].

часто не может получить убедительного однозначного ответа. В определенном смысле любая традиция становится изобретенной, как только начинает осознаваться как традиция: категория аутентичности предполагает существование дистанции между человеком в его повседневной жизни и тем местом, обычаем и проч., которые он считает подлинными [Comaroff John, Comaroff Jean 2009: 26]. То же касается и ритуала как квинтэссенции традиции [Байбурин 1990]. Заявление же самих информантов о преемственности наследуемой традиции и неизменности ритуальных практик, как правило, имеет политические смыслы. К этому вопросу мы еще вернемся в других главах книги.

Британский антрополог Саймон Коулман в своем исследовании современного паломничества в Уолсингем (графство Норфолк, Англия) также пытается использовать понятие ритуала. Он отмечает, что эта святыня, история которой восходит к XI столетию, привлекает паломников самых разных религиозных групп, включая англикан, католиков, православных, евангеликов, а также номинальных христиан и даже неверующих. Для описания всего разнообразия ритуальных форм на этом почитаемом месте (и, вероятно, в других местах массового паломничества) он предлагает использовать термин «ритуальные остатки» (ritual remains). Наряду с ритуалами формальными, профессионально исполняемыми религиозными профессионалами, здесь можно обнаружить то, что осталось от традиционного паломнического ритуала после того, как какой-то его аспект исчез [Coleman 2013: 295], причем эти детали могут быть такими невзрачными и размытыми, что существует риск вообще их не заметить. При этом он, следуя антропологической привычке, предлагает воздерживаться от оценочных суждений о таких остатках, не судить их как несовершенное исполнение некоего «правильного» ритуала. Хотя Коулман пишет о центральных и периферийных (он называет их лате-

ральными) ритуальных практиках, он действительно старается не называть первые правильными, а вторые девиантными. Он пишет о том, что «Уолсингем — это место, где происходит ритуальное действие, но также и место, где ритуал катализируется, возникает, которое намекает на него, превращает в едва различимые метонимические цитаты, становится не только строгой последовательностью стадий ритуального действия, но также цепочками ритуальных ассоциаций, который могут связывать с отдаленными временными и пространственными контекстами» [Ibid.: 303]. Так что паломничество все-таки остается ритуальной деятельностью.

Коулман предлагает сместить исследовательский фокус с рассыпающихся ритуальных форм на ритуальный процесс. Анализ ритуального процесса предполагает, как мы увидим на примере русских православных паломников, обсуждение того, как совершить правильное действие, чтобы достичь желаемого результата (например, сделать из обычной поездки паломническую). В этом заключается основной смысл ритуальной магии: в совершении коллективного правильного действия, соответствующего определенному образцу, признаваемому группой [Байбурин 1990; Engelhardt 2014]. Как мы увидим, именно обучения правильному поведению с указанием на источник легитимации этой правильности (Церковь) ожидают от организаторов паломнических туров их клиенты.

Глава 1

# АВТОБУСНИКИ



**Kormina, Zhanna V.** Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism [Text] / Zh. V. Kormina ; National Research University Higher School of Economics. — Moscow : HSE Publishing House, 2019. — 349, [3] pp. — (HSE Monographs: Humanities). — 600 copies. — ISBN 978-5-7598-1939-4 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2022-2 (e-book).

Religious life of the large part of the Orthodox Christians in contemporary Russia takes place outside religious communities, through pilgrimage tours and similar activities, which allow to experience religious feelings and a sense of belonging to the community of believers. The book discusses discourses and practices of the Orthodox nomads.

Based on field and archive materials the book is intended for scholars working in the fields of religion and post-Soviet transformations, history, anthropology and sociology, as well as for the general audience.

*Научное издание*

МОНОГРАФИИ ВШЭ:  
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Кормина Жанна Владимировна

**ПАЛОМНИКИ**  
**Этнографические очерки**  
**православного номадизма**

Зав. редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *О.А. Шестопалова*

Дизайн обложки: *И.В. Ветров*

Компьютерная верстка: *С.В. Родионова*

Корректор *О.А. Шестопалова*

В оформлении обложки использована фотография Ю. Андреевой  
(о. Николай Гурьянов)

Подписано в печать 09.08.2019. Формат 60×88/16  
Гарнитура PT Serif. Усл. печ. л. 21,34. Уч.-изд. л. 16,1  
Тираж 600 экз. Изд. № 2251

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
Тел.: +7 (495) 772-95-90, доб. 15285

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru, тел.: 8 (499) 270-73-59