

ые практики  
ной России

религиозные практики  
в современной России



**Кати Русселе**  
**Александр Агаджанян**  
**Религиозные практики**  
**в современной России**  
Серия «Новые материалы  
и исследования по истории  
русской культуры», книга 3

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=3089275](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3089275)*

*Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна: Новое издательство; Москва; 2006*

*ISBN 5-98379-063-3*

### **Аннотация**

Сборник «Религиозные практики в современной России» включает в себя работы российских и французских религиоведов, антропологов, социологов и этнографов, посвященные различным формам повседневного поведения жителей современной России в связи с их религиозными верованиями и религиозным самосознанием. Авторы статей, рассматривающих быт различных религиозных общин и функционирование различных религиозных культов, объединяет

внимание не к декларативной, а к практической стороне религии, которое позволяет им нарисовать реальную картину религиозной жизни постсоветской России.

# Содержание

От составителей	6
I	8
Александр Агаджанян, Кати Русселе	8
Объект исследования: понятие религиозных практик	8
Народная религия?	12
Религиозная норма? Рассуждение о методе	16
Религиозные институты и неформальные практики в России	22
Эластичность нормы, соперничество за аутентичность и многообразие практик	26
Деревня, город и священник	33
Религиозные практики и общественные процессы в России	38
Примечания	46
Никола де Бремон Д'арс	53
1 Некоторые общие вопросы методологии	53
2 Религиозные практики во Франции: исследовательские подходы	56
2.1 Изучение религиозных структур, поведения и верований	57
2.2 Историческая динамика	61
3 Пример анализа религиозных практик	64

3.1 Анонимные ресурсы	65
3.2 Ежегодные подношения	78
Конец ознакомительного фрагмента.	83

# Религиозные практики в современной России

## От составителей

Эта книга является результатом двух коллоквиумов, прошедших в Москве в 2003 и 2005 годах при участии и поддержке Франко-российского центра общественных и гуманитарных наук. Центру в целом и его директору Алексису Береловичу составители благодарны и за организацию коллоквиумов, и за возможность опубликовать их результаты.

Среди публикуемых здесь статей две посвящены Франции (обе написаны французскими учеными), остальные – России. Французский материал не только играет роль контрастного фона, помогающего более адекватно «измерить» российские религиозные практики, но и дает повод французским авторам обсудить узловые проблемы теории и метода. Однако именно российский материал в этой книге является центральным. Статьи посвящены разным религиям – православию, исламу, старообрядчеству, иудаизму, небольшим старым и новым общинам и культам. Хотя мы и не ставили целью полный охват всех важных религиозных традиций, практикуемых в России, мы сожалеем, что некоторые из них не получили отражения в книге. В целом же нашей

задачей было акцентировать проблематику, которая нам кажется важной.

Мы благодарны и тем коллегам, кто выступал на коллоквиумах, но чьи материалы по разным причинам не опубликованы в этой книге; а также всем тем, кто участвовал в дискуссиях.

Несколько статей, вошедших в эту книгу, – В. Бобровникова, Б. Дубина, А. Львова, Н. Митрохина, К. Сергазиной, О. Сибиревой и П. Чистякова – уже были опубликованы на французском языке в специальном выпуске журнала *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* (2005. Decembre. Vol. 36. № 4); еще одна статья – А. Панченко – вышла в журнале *Archives des sciences sociales des religions* (2005. Avril-juin. Vol. 130).

*Март 2006 года*

# I

## **Религиозные практики в России: основные контуры и методы изучения**

**Александр Агаджанян, Кати Русселе**  
**Как и зачем изучать современные  
религиозные практики?**

**Объект исследования:  
понятие религиозных практик**

Эта книга появилась в результате нашей убежденности в том, что в исследованиях современных религий и религиозности в России есть определенный изъян. В этих исследованиях преобладает анализ институтов и норм, а также их правового регулирования и политических импликаций, но в них недостает живого, конкретного, непосредственного материала, изучения *lived religion, religion vecue*. Поэтому мы поставили целью посмотреть более пристально – с позиций

микросоциологии и антропологии – на то, каковы важнейшие типы религиозности, каковы мотивации и цели ее носителей, их значимые реакции на новые и быстро меняющиеся общественные условия; на то, как религиозные институты и религиозные специалисты реагируют на эти перемены; на то, каково реальное место религии в «постсоветской России», как именно она встроена в ткань общественных связей на повседневном, *практическом* уровне<sup>1</sup>.

Отсюда – наша сфокусированность *яг религиозных практиках*. Попытаемся по возможности четко определить это понятие. Если давать чисто *статическое*, в известном смысле плоское определение, то религиозные практики – это вся совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями, их религиозным опытом и/или их взаимодействием с религиозными институтами. Практики включают в себя *обряды (ритуалы)* – не в качестве прописанных в канонах образцов, а как реально совершаемые действия, которые могут отличаться от этих образцов; но понятие «религиозные практики» шире понятия «обряд», так как оно может означать и такие действия, которые не включают в себя обряды, даже если эти действия изначально, прямо или опосредованно, связаны с религиозными смыслами (пример этого типа – практика *кашрута*, которой следуют секулярные, в остальном *несоблюдающие* евреи, – см. в статье Софи Низар в этой книге). «Религиозные практики», таким образом, могут быть оторваны от об-

рядов, однако, в то же время, их нельзя смешивать со всей совокупностью прочих социальных и культурных практик, в которых нет более или менее осознанной религиозной заданности.

Но если дать более *динамичное*, сложное определение нашему объекту, то нужно понимать «религиозные практики» как явление, противоположное жесткой и установленной системе религиозных текстов, норм и институтов, как постоянный «герменевтический процесс» их переосмысления и прикладного корректирования. Репертуар практик, их жесткость/эластичность, сопутствующие им нарративы, их смысловое наполнение, их функции внутри религиозного комплекса и жизненного мира вообще – все это подвижно и подлежит постоянной интерпретации со стороны субъектов практики<sup>2</sup>.

Тезис о динамическом характере «практик» помогает отделиться от механического их понимания как только чего-то *производного* от нормативных текстов и институтов. Александр Львов в своей статье в этой книге на примере фольклора о «кровавом навете» верно критикует расхожие (в том числе академические) мифы о том, что текст, считающийся нормативным, якобы содержит неизменные, имманентные смыслы и что практика чревата «искажениями» и «отклонениями» от этих смыслов. Напротив, А. Львов показывает, что каждый смысл опосредован практикой и потому бесконечно варьирует; этот неизбежный разрыв, зазор меж-

ду «словом и делом», между текстом и практиками, и есть, по-видимому, та живая реальность, которая является здесь нашим предметом.

Наше понятие «практик» может быть соотнесено с другим значением того же слова, когда оно употребляется в оппозиции «теория vs. практика» (или, по другой аналогии, «закон vs. юридическая практика»): если нормативный религиозный текст есть, условно говоря, «теория» («закон»), то религиозные практики – это открытая система «приложения теории» («применение закона»). В этом процессе есть и некоторая дисциплина, заданная самой нормой (канон, теорией, законом), но есть и пространство для интерпретации и свободного экспериментирования. «Практика», *praxis* – в самом широком смысле слова – есть, в сущности, та область индивидуальных и коллективных действий, где происходят постоянные эксперименты с нормой. П. Бурдьё на еще более высоком уровне обобщения аналогично противопоставляет *langue u parole* (язык и речь)<sup>3</sup>. Еще более радикальный и важный для нас взгляд на практики содержится в работах М. де Серто, который говорит о свободе выбора *индивидуальных стратегий* в отношении нормы, о «практиках анонимного сопротивления» (*pratiques de resistance des anomyms*), «хитростях обыденных практик» (*les ruses des pratiques ordinaires*) и, в конце концов, о том, что каждый человек, отвергая или интерпретируя «спущенные сверху» нормы, может не только отвергнуть их, но и заменить их изобретенными собствен-

ными нормами<sup>4</sup>.

Для более точного определения нашего предмета надо разграничить понятие «практик» с другим близким по смыслу понятием – «опыт» («религиозный опыт»). Творческий процесс практик есть, конечно, и *опытный* процесс; *praxis* и *experientia* тесно связаны друг с другом; тем не менее понятие «религиозного опыта», по крайней мере после У. Джеймса, понимается как категория индивидуальной психики, тогда как «практики» – это скорее поведенческая категория, которая, хотя и может иметь индивидуальное выражение, всегда соотнесена, в конечном счете, с некоторыми социальными (коллективными) образцами.

Находясь «между» нормативным миром и миром внутреннего опыта, практики представляют собой ту социально значимую область человеческих действий, где происходят два одновременных процесса: с одной стороны, вносится нормативная упорядоченность и артикулированность в «невыразимый» психический опыт, и, с другой стороны, этот последний генерирует целую гамму интерпретаций, реакций и стилей, направленных на применение нормы и ее приспособление к сложному и меняющемуся контексту.

## Народная религия?

Говоря о религиозных практиках, мы также не можем миновать еще одного важного термина – *народной религии* или,

точнее говоря, *народной религиозности*. Эти понятия являются частью дихотомической схемы, глубоко укоренившейся и в массовом и в академическом сознании: народная религиозность противопоставлена «элитарной» религии, которая воспринимается либо как религия *virtuosi*, связанная с «хранителями чистой нормы», с религиозной «теорией», за которую ответственны «официальные» или «канонические» институты; либо народная религиозность противопоставлена религии наиболее высоких социальных слоев. Существует довольно устойчивая система академических стереотипов, согласно которым именно народная (простонародная) религиозность является пространством экспериментов, где *нормативное* приходит в соприкосновение с *эмотивным* (отсюда – высокая эмоциональная заряженность и драматизм этих практик); где, в отличие от институциональной религии, часто доминирует религиозность женщин; где рецепция религиозных текстов отличается конкретностью и буквализмом (иногда – более радикальным эсхатологизмом и настроенностью на чудо), но где, в то же время, для практик характерны импровизация и «посюсторонний» прагматизм (особое значение магии, целительства, проблемы преодоления злосчастья и стяжания удачи); где основной, канонический письменный нарратив смешивается с малыми, локальными (*vernacular*) и, как правило, устными нарративами (иногда и подменяется последними; например, магико-колдовское объяснение зла в противоположность морально-интерна-

зованному); где, в некоторых случаях, доминирует «невербальная культура» (когда практика существует помимо текста, не объясняется или даже не может быть объяснена)<sup>5</sup>.

На наш взгляд, следует с осторожностью относиться к подобному понятию «народной религии». Прежде всего, весьма трудно определить те социальные группы, которые являются ее носителями. Например, какие слои населения современной России можно отнести к категории «народ»? Вообще само понятие *народ* кажется идеологическим конструктом, и сочетание *народная религия* по определению заражено (заражено?) идеологией. Такая «эссенциализация» понятия, которая может поддерживаться религиозной институциональной иерархией или, наоборот, ее критиками, только скрывает сложность явления.

Подобный дискурс кажется устаревшим и во Франции и в России. Применительно к Франции Н. де Бремон д'Арс пишет (в статье в настоящей книге), что противопоставление официальной (= подлинной) и народной (= языческой) религиозности было жестко встроено в модель тридентского католицизма<sup>6</sup>; ослабление «приходской» католической модели в 1960-1970-х годах «позволило найти новые научные инструменты... Например, исследователи стали уделять больше внимания народной религии, противопоставленной, по веберовскому выражению, „религии виртуозов“. Католические праздники начинают изучаться под новым углом зрения, в большой исторической ретроспективе – как воплоща-

ющие определенный синкретизм неканонических практик, возможно, восходящих к так называемому языческому пласту, и официальных, институционально санкционированных практик». В России новые исследования также привели к осознанию реальности более сложной, чем это когда-то казалось. Как напоминают А. Панченко, П. Чистяков и А. Мороз в своих статьях, церковные реформы Петра Великого и Феофана Прокоповича в начале XVIII века сформировали негативное отношение к «народной религиозности» как к искажениям или пережиткам и обусловили, как говорит А. Панченко, «замкнутость» и «замаскированность» народных религиозных практик. В России ситуация осложняется тем, что неформальные, «народные» практики сыграли уникальную роль в сохранении религии в советское время, и именно это позволяет им сейчас претендовать на легитимность в споре с официальной религией; для тех, кто считает «народную религию» более аутентичной, старый дуализм возрождается, но мыслится в прямо противоположных оценочных категориях. В действительности, на практике этот дуализм опровергается: так, О. Сибирева на материалах рязанской епархии показывает постоянное напряжение и компромиссы между клиром и различными группами мирян. В. Бобровников тоже ставит под вопрос эссенциалистские построения и в среде религиозно-политических элит, и – почти на подсознательном уровне – в академии; его критика дихотомических академических стереотипов относительно суфийского

культы святых чрезвычайно убедительна и важна.

Так или иначе, экспериментирование с нормой на относительно свободном пространстве интерпретации приводит к удивительной вариативности и «многоголосью» религиозных практик, осуществляемых поверх и вопреки дихотомических различий<sup>7</sup>.

Похоже, что понятие «народная религия» не выдерживает критики. Хотя авторы этой книги довольно часто его используют, оно понимается не как «область отклонения (искажения, трансгрессии)», а вообще вне какого-либо дихотомического деления, независимо от того, есть ли отклонение от нормы и какова его степень, – как сумма верований и практик той или иной определенной группы, складывающихся в силу ее социального положения и специфических интересов<sup>8</sup>.

## **Религиозная норма? Рассуждение о методе**

Предельно широкое понимание «религиозных практик» заставляет подвергнуть сомнению ту категорию, на которой, казалось, основаны все наши предыдущие рассуждения и от которой мы отталкиваемся при определении «практик», – речь идет о собственно категории *религиозной нормы*. П. Бурдые называет один из разделов своего главного труда по

практикам «Иллюзия нормы/правила» (Illusion de la regie)<sup>9</sup>. В сущности, норма всегда иллюзорна. Норма всегда, в каждый момент ее применения, находится в состоянии динамического испытания. Конечно, норма кодифицирована в виде «ортодоксии», которая восходит к первым векам истории каждой традиции, именно поэтому она (норма) остается референтным центром всякой практики. Однако конкретное живое содержание нормы, как уже говорилось выше, существенно варьирует. Таким образом, изучение религиозных практик – это изучение не только самого процесса экспериментирования с нормой, но также и постоянного процесса религиозного нормотворчества (в духе выше цитированной мысли М. де Серто), соперничества за право легитимно представлять «изначальную», *аутентичную* норму, *авторитетно* интерпретировать ее и *идентифицировать* себя с ней (или с нормативным сообществом). Поэтому узловые понятия, которые будут открыто или незримо присутствовать на страницах этой книги, – это *аутентичность*, *авторитет* и *идентичность*.

Проблематика *нормативной чистоты* как реального стержня религиозных дискурсов, религиозных практик и религиозного авторитета (и как – увы, довольно часто – методологической основы исследований) порождает и определенный способ квалификации религиозных акторов – по степени их соответствия авторитетно установленной «чистой норме», по степени «аутентичности» их религиозности. Все

в этой формуле подвижно и подлежит интерпретации – и понятие *нормы*, и понятие *авторитетности*, и даже понятие *соответствия*.

Тем не менее, как кажется на первый взгляд, нет другого более естественного способа мыслить акторов, кроме как относительно их положения на такой воображаемой «шкале соответствия». Один пример – интересное исследование В. Чесноковой, которая рассматривает официальную церковную норму как главный критерий *воцерковленности*<sup>10</sup>. Цель автора – создать некую классификацию категорий «верующих» согласно тому месту, которое каждый из них занимает на пути к официальному, каноническому идеалу воцерковленности; критериями являются частота посещения церкви, причастия, чтения Евангелия, строгость соблюдения поста и некоторые другие. Задача исследования – показать, как медленно и иногда хаотически люди возвращаются к древней, строгой модели православной культуры; индивидуальное нормотворчество рассматривается как отклонение, признак и критерий дистанции от конечной цели-идеала.

О сходной парадигме говорит Н. де Бремон д'Арс: во Франции в 1960-х годах религиозные практики также рассматривались в рамках нормативной модели (тем более что многие исследователи были тесно связаны с самой католической церковью); ко всем прочим религиям также прикладывалась «тридентская матрица». (Аналогично, В. Бобровников в своей статье отмечает, что в России к исламу и прочим

религиям всегда применялась «православная матрица».) Авторы этой книги стремились уйти от нормативной модели; не будем пока судить, насколько им это удалось.

Понятие «воцерковленности», на которое опирается В. Чеснокова, иногда заменяется делением на «истинно верующих» («глубоко верующих») и всех остальных. Еще одно сходное деление (хотя и с другим акцентом), употребляемое в социологии религии, – *core members vs. marginal members*. Самым распространенным количественным критерием *истинности веры* является посещение церкви (службы, мессы). Посещение церкви (*church attendance*) – главная переменная, которая используется и для измерения общего «уровня религиозности», и для измерения «степени религиозности» отдельных групп. Кроме *church attendance* часто используются другие количественные переменные: совершение молитвы, чтение священных текстов, принятие причастия, совершение исповеди и т. д. (*mutatis mutandis* в других религиях). Выбор и оценка этих критериев зависит от исследовательской позиции: например, В. Чеснокова в цитированном выше исследовании говорит о том, что некоторые элементы «магии» не противоречат православной «воцерковленности», тогда как Б. Дубин в нашей книге, напротив, считает занятия «магией» признаком слабости православной идентичности; здесь сталкиваются и разные представления о православии как «идеальном типе», и, возможно, разные определения «магии». Переменные, отражающие

*практики*, иногда дополняются, а чаще всего противопоставляются другим переменным – о *верованиях* – утверждению о вере в Бога, об отнесении себя к той или иной «конфессии», о посмертном существовании и т. д. Интересно, что данные о *практиках*, согласно конвенциям современной науки, считаются более весомыми, чем данные о *верованиях*. Именно *практикующий* («соблюдающий») человек полагается *истинно* верующим, он ближе к «аутентичной норме».

В нашей книге Н. де Бремон д'Арс разрабатывает и более сложную классификацию религиозной вовлеченности (*adhesion religieuse*), состоящую из пяти категорий. Этот пример классификации – уже достаточно сложный, построенный *не только* на количественных критериях. В то же время Н. де Бремон д'Арс использует для своей классификации и вполне количественную методику: он анализирует по приходским книгам суммы разного рода пожертвований, количество проданных свечек, суммы, оплачиваемые регулярно или по случаю за катехетические курсы, заупокойные мессы, крещения и браки, и пр. Ценность количественного метода для получения общей картины нельзя отрицать: именно цифры позволяют Б. Дубину в этой книге сделать интересные выводы, на которых мы еще остановимся. Впрочем, мы понимаем, что возможности *опросов* ограничены хотя бы потому, что, о чем бы ни шла речь – о *практиках* или о *верованиях*, – они (эти методы, т. е. *surveys*) оперируют *декларациями*; поэтому метод прямого подсчета практик (сумм по-

жертвований или свечек, как у де Бремона д'Арса) способен внести существенные уточнения<sup>11</sup>.

Позволяет ли этот последний метод полностью избежать отсылку к норме? Так или иначе, мы считаем важным подчеркнуть, что норма и аутентичность – социально-сконструированные (*socially constructed*) понятия, которые всегда являются объектом конфликта интерпретаций; что они суть *символический капитал*, право *обладать* которым или *представлять* который является предметом соперничества индивидов и групп; и поэтому *все степени, мотивы и формы обладания символическим капиталом в каком-то смысле одинаково аутентичны*. Мы снова возвращаемся к индивидуальным стратегиям Мишеля де Серто и уже цитированным мыслям авторов этой книги: если мы поставим под «методологическое сомнение» непоколебимость нормы, то перед нами предстанет более открытая и более динамичная реальность, учитывающая широкий спектр *равноправных* религиозных феноменов – от глубоко интернализованного трансцендентного опыта до знаковой, эмблематической религиозности и даже «религиозной моды». Вне этого многоуровневого видения невозможно понять религию в современной России.

# Религиозные институты и неформальные практики в России

Наш предмет в этой книге – не столько религиозные практики вообще, сколько религиозные практики в современной России<sup>12</sup>. Этот общественный и культурный контекст нашего исследования во многом определяет его тематику и подходы. Почему?

Очевидной, безусловной особенностью этого российско-го контекста является *ситуация резкого разрыва религиозных традиций* в результате радикальной антирелигиозности советской культуры. Постсоветские общества по-прежнему ощущают последствия этого глубокого разрыва; он очевиден в межпоколенной передаче религиозных знаний, религиозных практик и их смыслов, а также духовного авторитета; отсутствии религиозной социализации и соответствующих *role models*. Постсоветское общество – общество с глубокими провалами коллективной памяти. Это хорошо показано В. Безроговым на материале «эгодокументов», в основном – воспоминаний о детстве и религиозной социализации; автор говорит о «нарушении межпоколенной коммуникации в сфере религии в XX веке».

Поэтому одну из главных проблем нашей темы можно сформулировать так: кризис институционализованного религиозного авторитета и его восполнение в альтерна-

тивных формах – как в советский период, так и впоследствии. Например, в суфийской традиции Дагестана (статья М. Рощина) происходило нарушение *сильсили* (цепочки преемственности внутри *тариката*, восходящей к Пророку), т. е. передачи сакрального авторитета (*изну, иджаза*) от учителя (*шейха*) к последователю/ученику (*мюриду*). Это приводило к спонтанному восполнению утраченного авторитета через появление новых шейхов, авторитет которых не имеет традиционного *институционального* обоснования. В некоторых случаях суфийский *вирд* может развиваться в отрыве от шейха, носителя консолидирующего авторитета, и, следовательно, обладать значительной автономией (как в примере дагестанского *вирда*, лидером которого является живущий на Северном Кипре накшбандийский шейх Мухаммед Назим). По причине того же «разрыва» происходит децентрализация сакрального: возрождение культа суфийских святых, усиление родовых и локальных сакральных центров (В. Бобровников).

О сходной децентрализации культа говорит применительно к русскому православию П. Чистяков, обращая внимание на рост значения местных копий главного Бронницкого списка чудотворной Иерусалимской иконы Богородицы, а также на сохранение местных практик, таких как «встречи иконы» в частных домах и некоторых других. Даже если подобный «локализм» можно отчасти считать особенностью православной канонической эkkлесиологии и церков-

ной практики, влияние советского контекста на общее ослабление религиозных институтов очевидно. А. Панченко указывает на рост авторитета неформальных религиозных лидеров (в частности, «божественных старушек») в деревенской среде в советское время – в силу резкого дефицита священников и угасания приходской жизни. Е. Данилко упоминает индивидуальных хранителей традиции в среде староверов, в частности некоторых монашек. Н. Митрохин пишет о значительном повышении роли старчества и духовничества при советской власти, в условиях слабости официальной иерархии. В. Безрогов говорит о «спонтанной религиозности» детей в советское время – религиозности, не связанной ни с обрядом, ни с религиозными знаниями, ни с воцерковлением, ни даже с конфессиональным сознанием; он также пишет о «неготовности» действовавших в стране религиозных институтов как-то реагировать на эту «спонтанную религиозность». В этой ситуации уместно поставить следующий вопрос: не способствовала ли ситуация коммуникационного разрыва увеличению свободного пространства для творчества новых религиозных смыслов? В примере Б. Кнорре, хотя и совершенно ином по духу, современная ультраконсервативная субкультура «царебожников» выросла из альтернативного, катакомбного потока советской религиозности.

Важным аспектом темы является разрыв традиции формального религиозного образования, остановка механизма «производства авторитета»; в частности в исламских обще-

ствах в советское время, как замечает В. Бобровников, этот разрыв привел к тому, что религиозный авторитет, за неимением выпускников *медресе*, переходит в руки набожных, уважаемых людей, авторитет которых основан на ином механизме. В некотором смысле можно сказать, что источник авторитета переходит от текста и института (или, обобщенно, *текста-института*) к личности, которая с помощью сложного и не всегда «рационального» (в текстуально-институциональном смысле) обоснования признается носителем авторитета, что напоминает механизм харизматической легитимации. Подобный разрыв традиции специального религиозного образования происходил и в православии. Это значит, что в условиях *разрыва* и его сохраняющихся последствий механизмы харизматического лидерства становятся особенно значимыми, выходят на первый план. Таков, например, вывод Н. Митрохина, который подробно рассматривает сетевое сообщество духовных чад одного из наиболее влиятельных старцев, Наума (Байбородина), насельника Троице-Сергиевой лавры; подобные духовные сообщества, особенно связанные узами «послушания», как полагает Н. Митрохин, противопоставляют формальной иерархии неформальное и более интенсивное харизматическое влияние. Но здесь возникает и другой, более общий вопрос: можно ли оценивать эту ситуацию – каким бы смелым ни казалось такое предположение – как процесс, сходный с тем, который был характерен для Европы во второй половине

XX века, – с *деинституционализацией* религиозности, диверсификацией источников религиозного авторитета, – процессом, характерным для всего «проекта» *modernity*, – пусть даже в советский период его изначальный импульс был радикальным и насильственным? Или, напротив, речь идет о различных процессах, подчеркивающих своеобразие российского материала?

## **Эластичность нормы, соперничество за аутентичность и многообразие практик**

Говоря о разрыве преемственности, мы также должны понять процесс *восстановления* – то, что часто называется «возрождением», «ренессансом» и прочими метафорическими выражениями. Мы должны признать, что с конца 1980-х годов прошло уже достаточно времени для того, чтобы многие «традиции» были либо восстановлены, либо заново созданы, а религиозные институты частично вернули себе функции катехизации и сакрального авторитета. Но полного снятия проблемы *разрыва*, конечно, не произошло.

Главное, надо понять, что есть, собственно, та религия, которая возрождается в 1990-2000-х годах? Есть сильное противоречие между общим «нарративом восстановления», который имеет в виду некую единую традицию (ислам вообще, православие вообще, иудаизм вообще), и реальным восстановлением целого многообразия практик и смыслов раз-

ных уровней. Каждая группа, каждый лидер и каждый так или иначе религиозно ассоциированный человек воспринимает себя как часть единого *imagined community*, но при этом полагает, что именно его/ее идиома веры и поведения соответствует базовым критериям принадлежности к этому сообществу. В действительности у разных групп, лидеров и людей эти критерии и дискурсы аутентичности изначально различны. Вопрос в том, в какой степени *исключительно* представление об идентичности разных частей этого многообразия, в какой мере они допускают вариативность внутри этой единой идентичности? Установки могут быть разными: есть группы, которые более или менее жестко идентифицируют себя с «центральными смыслами» (т. е. авторитетной нормой) православия или ислама, соответственно оценивая соотношенность с этими центральными смыслами других или просто твердо отказывая этим другим в праве быть частью традиции. Таким образом, говоря, например, о «центральных ценностях ислама» и вообще исламе как *imagined community*, каждая из этих групп может иметь в виду разные вещи (таково, например, противоречие между суфийскими *тарикатами* и так называемыми ваххабитами на Северном Кавказе).

В нескольких статьях этой книги описана настоящая лаборатория проблем аутентичности и идентичности. Эти статьи показывают, что аутентичность традиции чаще всего определяется именно «через» практики (как *ортопраксия*) – в

большей степени, чем с помощью следования системе неких идеальных представлений (*ортодоксия*). О. Белова показывает, как неожиданно спонтанная религиозность преодолевает, казалось бы, незыблемые идентификационные границы: еврейские обрядовые элементы становятся частью практик их православных соседей. Статьи Е. Данилко о южноуральских староверах и С. Петрова об еговистах-ильинцах на первый взгляд, наоборот, описывают жесткий механизм сохранения небольших, замкнутых субкультур. Все символические ресурсы здесь брошены на то, чтобы сохранить *чистоту*, угроза которой исходит от *другого*. Для сохранения чистоты, для постоянного поддержания *границы* используется все – от радикальной эсхатологии до эндогамии и «чашничества» (строжайшего пищевого регламента, функционально сходного с *кашрутом*). Это – сообщество, сверхзадачей которого является отождествление аутентичности с радикальной нормативностью. Однако, если присмотреться к этому примеру более внимательно – и в этом он блестяще показателен для нашей темы в целом, – оказывается, что сверхзадача *сохранения* не может быть выполнена иначе как через подробно разработанную, изобретательную систему *приспособления*, которая включает в себя определенный репертуар... *легитимных средств нарушения чистоты*. Например, у староверов – дифференциацию на «соборных» и «мирских», когда последние становятся легитимными посредниками между миром *чистоты* и миром *нечистоты*<sup>13</sup>.

Дифференциация нормы становится средством ее сохранения.

То, как соперничество за аутентичность проявляется именно в религиозных практиках, показывает О. Сибирева на материале приходской жизни Рязанской области. Можно ли говорить, ставит вопрос исследовательница, о параллельном существовании на приходском уровне народного и догматического (официального) православия? Это противопоставление является постоянным и ярко выраженным нарративом церковной иерархии (так, епархиальные власти объявляют официальную кампанию против неформального «псевдоправославия»<sup>14</sup>). О. Сибирева принимает деление «официальное – народное», но допускает, что каждое компактное местное религиозное *поле* все-таки обладает некоторым единством, внутри которого действуют по крайней мере два смысловых и символических субъекта – церковный причт (прежде всего местный священник) с соответствующими церковным сознанием и церковными практиками и внеинституциональная религиозность с соответствующими атрибутами. Ясно, что в некоторых случаях эти два (на самом деле – больше) субъекта и генерируемые ими дискурсы могут вступать в очевидный конфликт (например, в статье О. Сибиревой – появление «альтернативных» народных святых, таких как Пелагея/Полюшка Рязанская или Григорий Распутин, и ответная реакция в виде уже упомянутой церковной кампании); но очевидно и то, что оба дискурса, посто-

янно находясь в контакте друг с другом, как бы «смягчают-ся» и активно вступают во взаимодействие и взаимовлияние. Интересно исследовать механизм этого взаимодействия.

Еще один яркий пример – почитание чудотворных икон, которое быстро возродилось в православной среде и которое в большинстве случаев связано с верой в чудесные исцеления (статья П. Чистякова). Интересно, что, как и раньше, эта возрожденная практика сразу же становится неким перекрестком, точкой пересечения народного и клерикального дискурсов. Разумеется, вновь возникает и проблема аутентичности, «подлинной православности» целительных функций иконопочитания. В синодальный период спонтанное иконопочитание становилось признанным, когда получало официальную церковную санкцию; в целом же церковные власти смотрели на мультипликацию чудотворных икон и их списков с недоверием<sup>15</sup>. Верно ли, что это давление клерикального надзора за «народными практиками» значительно ослабло в постсоветское время? По крайней мере, П. Чистяков подчеркивает, что в большинстве случаев местные священники относятся к этим практикам позитивно.

То же находим у К. Сергазиной, изучавшей подмосковный приход (в г. Фряново): ссылаясь на о. А. Борисова, она подтверждает, что большинство священников в советское время были «центристами», опирающимися на «здравый смысл» и «спокойно относящимися к [церковному] уставу», т. е. не отвергающими «бытовое христианство». Можно предполо-

жить, что и сейчас такая открытость церкви к «народным» практикам сохранилась, хотя и по другим причинам: церковь свободна от государственного контроля, а значит, и сама освобождена от надзирательных функций. Кроме того, смягчение клерикального дискурса может показаться естественным в связи с ощущением маргинализации религии в секулярном обществе, ввиду чего смягчается и острота «соперничества за аутентичность» между мирской и официальной религией. Тем не менее вопреки этим гипотетическим ожиданиям пример К. Сергазиной свидетельствует, напротив, о более жестких позициях клира. В других приходах, впрочем, ситуация может быть иной, и дальнейшие исследования должны обнаружить тенденцию.

Еще один пример взаимодействия разных практик – православные ярмарки. Ярмарка является не только формой рыночной экономики под православной оболочкой, но и, как пишет И. Налётова, формой «выброса сакрального» из храма в мир. Ярмарка – «экспериментальное поле», некое относительно свободное пространство, открытое для творчества. Храмовое, монастырское и мирское православие перемешаны и взаимодействуют на этой «выставке новых видов и форм религиозности» (в частности, с демонстрацией новых местночтимых святых и новых видов треб, отражающих современные реалии).

Для осмысления вопроса об эластичности нормы в области религиозных практик очень показателен культ святых.

Эта эластичность зависит от конкретной религии. Например, как подчеркивает В. Бобровников, в исламе легитимный институт канонизации святых-шейхов, с определенными решениями или процедурами, вообще отсутствует как таковой; способы легитимации в этом сегменте религиозных практик по определению обладают высокой степенью гибкости и «спонтанности» и потому – особой открытостью с точки зрения их включенности в меняющийся общественный контекст.

В православии такой открытости сравнительно меньше<sup>16</sup>. Тем не менее культ святых, как известно, до их формальной канонизации является предметом «свободного творчества». О. Сибирева демонстрирует процесс формирования культа новых святых – как в стихийной форме (та же Пелагея Рязанская), так и в форме сознательного конструирования (почитание погибшего в Чечне Евгения Родионова). Но сотворение культа продолжается и после канонизации. А. Мороз показывает на примере культа преп. Никиты Столпника (Переславского) подвижную герменевтику культа – забвение церковной агиографии, превращение «столпа мученика» в «комариный столп», а дня поминовения – в природно-календарный праздник.

Так или иначе, проблематика культа святых во всей ее совокупности позволяет нам сформулировать несколько важных, узловых вопросов нашего исследования. Как религиозные практики различаются по степени институциональной

регламентации, а значит, и по степени гибкости и адаптивности к социально-культурному контексту? Каковы в каждом конкретном случае и насколько свободны (подвижны, изменчивы) критерии святости, его значение и функции? Каково внутри каждой религиозной системы соотношение ортодоксальной регламентации и допустимого – в той или иной степени – неформального токования? Все эти вопросы, которые становятся особенно контрастными на фоне «разрыва» и кризиса религиозного авторитета, иллюстрируют огромные вариации практик и представлений в зависимости от конкретной религиозной традиции, конкретного района, конкретного локального субъекта религиозности.

## **Деревня, город и священник**

Практики, подобные почитанию икон или культу святых, являются «точкой пересечения» различных дискурсов и типов религиозности. Выше речь уже шла об одном условном разделении – между официально-церковным и неформально-мирским дискурсами. Каждое из этих двух явлений, в свою очередь, дифференцировано. Еще одно важное деление – на религиозные дискурсы *деревни* и *города*. В статьях П. Чистякова, О. Филичевой, А. Панченко и А. Мороза городская религиозность предстает в виде городского паломничества или даже «паломнического туризма» к традиционным святыням; но из статей К. Сергазиной и О. Си-

биревой следует сходное деление внутри приходов. Столкновение сельской и (новой) городской религиозности – это еще одна драма «борьбы за аутентичность». Интересно, однако, что, хотя во всех примерах наших авторов напряжение между этими двумя дискурсами ощущается, *очевидно* го конфликта нет, скорее, наоборот, заметно взаимодействие и взаимопроникновение. А. Панченко, исследуя культ святых отроков Иоанна и Иакова Менюшских, делает вывод, что крестьянский и городской дискурсы «не являются взаимно непереводаемыми». Разумеется, такое напряженное, но мирное сосуществование сельского и городского религиозных дискурсов встречалось и раньше – в советское и досоветское время. Но сейчас их, по-видимому, сближают новые качества: во-первых, и сельские и городские религиозные формы, в той или иной степени, реконструированы заново и поэтому отличаются сравнительной герменевтической открытостью, а также открытостью друг для друга; во-вторых, их сближает воображаемое противостояние «секулярному миру» в качестве некоей «религиозной субкультуры» (даже если и те и другие сами «одной ногой» стоят на секулярной почве).

Тем не менее важные различия сельского и городского вариантов – даже внутри некоего единого комплекса – безусловно, сохраняются. А. Панченко делает тонкий анализ различий между соответствующими им типами поведения и дискурсами. Он приходит к выводу, что в рамках крестьян-

ской (или «локальной») религиозности культ святых мыслится прежде всего в категориях *устной наррации* (пересказы сюжетов сказания о святых), т. е. посредством того, что он называет «крестьянской герменевтикой»; напротив, для городских паломников фольклорная герменевтика не имеет большого значения, а главным является другое – *коллективный обряд* (богослужение и поход на священное озеро) и поиск «материальных носителей сакрального».

Спонтанные религиозные практики естественным образом порождают магические формы: работа К. Сергазиной иллюстрирует «материализм», в котором осмысливается «благодать» в рамках «бытового христианства» (святая вода, цветы, ветки); О. Филичева подчеркивает магические мотивы паломников, приходящих к святыням бл. Ксении Петербургской; И. Налётова, рассказывая о православных ярмарках, напоминает о «священном быте» (т. е. сакральной заряженности бытовых предметов), ссылаясь на работы В. Топорова<sup>17</sup>. Но в примере Панченко удивительно то, что мотивации именно *городских* паломников, а отнюдь не крестьян вписываются в классическую – и, по-видимому, стереотипную – схему «аграрной», «природной» религиозности, этого самого «священного быта», якобы склонного к двум вещам: коллективному обряду и магическому материализму. Напротив, религиозность Новгородских *крестьян* в примере Панченко выглядит по-другому: в ней так называемые индивидуальные «заветы» преобладают над коллективными<sup>18</sup>,

и она кажется более рефлексивной (поскольку основана на толковании и пересказе).

Не кажется ли такое распределение признаков парадоксальным? Или наш стереотип «первобытной религии», входящий к Л. Леви-Брюлю или еще дальше, по-прежнему, затемняет наше зрение? Возможно, сами городские паломники воспринимают сакральное *именно так* и испытывают потребность *именно в этих* функциях сакрального – коллективизме и магии – т. е. в некоей воображаемой, спекулятивной конструкции, вобравшей в себя качества, которых лишена городская жизнь. А. Панченко делает еще одно наблюдение: городские паломники чувствительны к «функционально-терапевтическим» свойствам святыни – «им важно знать, от каких болезней и грехов она „помогает“». Здесь мы видим уже поистине городской прагматический рационализм, пусть и сочетающийся с поиском утраченной сакральности. Значит, в этом поиске речь должна идти о *сочетании магии и рационализма* – сочетании внешне неожиданном, но отнюдь не новом (ср., в этой связи, и сходные выводы Б. Дубина).

А. Мороз дает еще более дифференцированную картину культа (преп. Никиты Переславского): к старому противопоставлению официально-церковного (догматического) и крестьянского (природного) вариантов практик в конце XX века добавляются новые – практики горожан, среди которых А. Мороз различает «паломников» и «туристов». Хотя *исцеление* (и другие апотропейные эффекты святыни) в обоих слу-

чаях, несомненно, доминируют, содержание и формы культа различаются. «Паломники» восприимчивы к официальной агиографии, они ее усваивают и развивают (новыми нарративами о чудесах исцеления); для них локус святости – мощи и вериги святого. «Туристам» же малоинтересна церковная традиция и атрибутика, их привлекают более универсальные природно-культурные объекты, вроде святых источников. В этом противопоставлении явно различимы два разных типа новой религиозной чувствительности.

К. Сергазина делает подробный структурный анализ прихода во Фрянове. Приход состоит, с одной стороны, из значительного числа маргинальных членов, но и, с другой стороны, некоего «ядра», собственно «общины», которая, в свою очередь, подразделяется на три примерно равных по численности «круга», отличающихся по типу своих отношений со священником, по типу религиозности и по функциям внутри прихода/общины: (а) традиционные верующие (бабушки); (б) недавние неопиты из местных; (в) неопиты из Москвы (в основном) и других городов, находящиеся в неформальном «духовном родстве» со священником, т. е. ближайший круг последнего, своего рода «ядро ядра».

Эта последняя группа интересна именно сочетанием ревностного городского неопитства с харизматическим типом общинности, порождающим такие черты, как настойчивое миссионерство, социальный активизм и деидеологизированный (во всяком случае, в данном примере) консерва-

тизм. Ревностное, но и рефлексивное православие городских неофитов (сходных с протестантско-евангелическим типом *born-again Christians*) может вызывать напряжение в среде традиционного сельского православия (как в примере О. Сибиревой, когда осуждается «мода» на слишком частные причастия); но во многих случаях разные дискурсы, как мы видели, сосуществуют.

Мы отмечаем разницу и пересечения между религиозностью крестьян и горожан, но вернемся к священнику: какую позицию занимает он? Похоже, он выполняет роль регулятора доступа к сакральному и его интерпретации, роль наиболее авторитетного референта, на которого ссылаются и от которого получают санкцию все участники процесса; священник осуществляет некий баланс разных дискурсов, как полагает А. Панченко (вспомним, что и О. Сибирева, П. Чистяков и К. Сергазина отмечали эту компромиссную позицию клира).

В результате статьи сборника дают довольно сложную реальную картину, которая более динамична и адекватна, чем дихотомические стереотипы – религия официальная vs. народная, сельская vs. городская и т. д.

## **Религиозные практики и общественные процессы в России**

Пытаясь разобраться в природе религиозных мотивов жи-

телей современной России, мы выходим на более широкое исследовательское поле, которое несомненно связано с нашей задачей понять сложные связи новой городской религиозности с современной массовой культурой в целом. Городской религиозный *quest* крайне сложен: например, Б. Дубин замечает, что молодые и образованные городские неопиты отличаются и большим рациональным морализмом, но и, одновременно, большей склонностью к оккультизму и магии; он говорит о «проблематичности массовой идентификации» (и в общекультурном, и в религиозном смысле), о размытости «воображаемых сообществ», о *многоверии* (в отличие от знаменитого *двоеверия*). Б. Дубин делает эти выводы на основе общероссийских опросов, но они только подтверждают то, что мы уже видели в отдельных *case studies*.

Посмотрим на вывод о «многоверии» в свете тех наблюдений, о которых мы говорили в предыдущем разделе. Вернемся к частному, но принципиальному вопросу о мотивациях веры. Вывод А. Панченко о склонности горожан именно к *коллективным* обрядам не обязательно опровергает *индивидуальные* мотивации; во всяком случае, в других исследованиях этой книги подчеркивается именно последнее: например, городское поклонение чудотворной иконе у П. Чистякова мотивируется ожиданием чуда, но «чудо» понимается скорее индивидуально, как «успех» в конкретном личном или профессиональном деле. О. Филичева тоже замечает, что, хотя паломники сохраняют анонимность внутри

некоего коллективного действия, цель каждого из них сугубо индивидуальна. Еще один пример (И. Налётовой): православные ярмарки – место, куда приходят горожане, влекомые различными – опять же глубоко индивидуальными – мотивами. Этому отчасти созвучны рассуждения Н. Митрохина о личностном, основанном на индивидуальном выборе принципе отношений старцев с духовными чадами<sup>19</sup>.

Добавим к цепочке российских примеров решительно индивидуалистические, личностные формы культа «коломенских камней» в Москве, описанные в статье М. Гривы. В этом совершенно ином, по сути и по происхождению, религиозном явлении мы обнаруживаем, что каждый паломник приходит к целительным камням с личными ожиданиями, «конструируя» свой собственный культ. Как бы ни были различны конкретные формы, описанные нашими авторами, мы можем сказать, что *индивидуализация религиозности* и связанная с ней, в той или иной мере, склонность к религиозному «конструктивизму» представляются важной российской тенденцией, стоящей за тем, что Б. Дубин называет «многоверием»<sup>20</sup>.

Но на этой характеристике нельзя останавливаться. Для понимания религиозности необходимо, как это делает Б. Дубин, обратиться к механизмам формирования ценностей и ролевых образцов современного общества в целом. В этом обществе – тем более если учесть, что естественная трансляция смыслов была в высшей степени искажена, – *массме-*

диа оказываются едва ли не единственным и, несомненно, господствующим источником этих ценностей и образцов. Б. Дубин говорит об «изобретении традиции» православия – но это происходит не столько в духе Э. Хобсбаума, на которого он ссылается, сколько в духе Ж. Бодриера – как некоего симулякра (Дубин, кстати, употребляет слово «симулятивность»), как некоего ТВ-шоу (ибо общество России, как он пишет, есть «общество зрителей»), как одной из абстрактных больших фигур-нарративов, существующих в виртуальной реальности телевидения. Для молодежи православные символы и православная магия сочетаются с новыми постсоветскими свободами и могут стать частью «модного» жизненного стиля. Интересно, что К. Сергазина, наблюдая за фряновским приходом, тоже замечает новый тип православия и новый тип верующего, сформированных под влиянием массмедиа и книг. Ярмарки, описанные И. Налётовой, отчасти отражают некий «православный стиль» и «православный образ жизни», конструируемый в медийно-рекламно-коммерческом пространстве. Этот цельный образ православия, этот возвращенный или заново созданный *grand recit*, символика которого нагружена идеологическими и политическими смыслами (хотя и далеко не всегда в такой маргинальной форме, как в примере «царебожников» у Б. Кнорре), существует как бы параллельно реальной, повседневной религиозности и несомненно влияет на городских паломников и неофитов, на их религиозный поиск, на их ожидания

при соприкосновении с более традиционными формами религиозности, – ведь поиск и ожидания неофитов определяются массмедийными источниками.

Потребность в обобщенном, «медийном» православии в конечном итоге объясняется логикой поиска *коллективной* идентичности. Но в то же время этому образу православия как *grand recit* противостоит, как мы уже говорили, многообразие его применений в соответствии с *индивидуальными* логиками идентичности.

Суммируя только что сказанное, надо обратить внимание на довольно причудливое (но, если вдуматься, вполне объяснимое!) сочетание, с одной стороны, индивидуализации религии, религиозного волюнтаризма и конструктивизма (*bricolage*, что характерно для так называемого общества *late modernity*) и, с другой стороны, высокого значения религии как символического *grand recit* (что для *late modernity* нетипично); это сочетание отражает сложность российского общества, разные части которого находятся в разных «стадиальных» измерениях. Это сочетание является важной особенностью российского общества в целом и православия в частности; можно предположить, что взаимодействие этих двух тенденций столь же значимо для ислама и иных религий<sup>21</sup>.

Попробуем выделить другие аспекты соотношения нашего предмета с общественным развитием в целом. Например, некоторые статьи этой книги показывают, что религиозные

практики определенным образом вписываются в новый *социально-экономический* контекст. Они могут смягчать последствия экономических проблем: так, религиозный институт заменяет медицинское учреждение (когда услуги последнего становится «неподъемно» дорогими). По материалам П. Чистякова, поклонение иконам отчасти связано со стремлением к личному и профессиональному успеху. Приход или местная община могут генерировать сети определенных экономических отношений (даже если их объем незначителен по сравнению со всей суммой экономических отношений в обществе)<sup>22</sup>. Более того, религиозные практики могут вписываться в некие схемы экономической рациональности: таковы примеры предпринимательской деятельности в неформальной общине духовных чад того же старца Наума (Байбородина) (статья Н. Митрохина); примеры ярмарок, имеющих очевидный коммерческий аспект (статья И. Налётовой); примеры паломничеств (в нескольких статьях). Наконец, религия сегодня, как и прежде, может быть средством накопления, учитывая огромный объем недвижимости и довольно значительные доходы от пожертвований, находящихся в распоряжении религиозных институтов.

Оставаясь на уровне суждений о макрообществе, мы можем сделать еще один важный вывод: религия в России является одним из ресурсов для структурирования «срединного» социального пространства (между семьей и государством). Поскольку религии сохраняют определенный сим-

волический капитал, мы вправе предположить, что религиозные практики кроме своей первой функции, состоящей в стяжании и перемещении сакрального, попутно выполняют и другую функцию – социосозидающую. Сохранила ли религия со времен Э. Дюркгейма эту способность выражать «общественную солидарность» и одновременно структурировать общество? Если да, то в какой степени? Возьмем пример из статьи М. Рощина: некоторые мусульманские религиозные институты, такие как *тарикаты* и отдельные *вирды* (направления) внутри *тарикатов*, часто действующие скорее в виде полуформализованных сетей, чем в виде регламентированных иерархий, могут, по крайней мере частично, структурировать современное (дагестанское) общество: например, эти сети могут отражать этнические границы или, наоборот (например, если у них двуязычный лидер), регулировать межэтнические связи; поддерживать общинное единство через совместные обряды (поклонения святым местам, *маулиды* – благодарственные молебны); участвовать в создании матримониальных союзов через сватовство и благословение или даже оказывать влияние на политическую систему через неформальный контроль над Духовным управлением мусульман, связанным с государственными органами<sup>23</sup>.

Мы видим, как религия способствует формированию групповых сетей совершенно разного типа – от «классических» приходов до этнических и квазиполитических сообществ. Ряд сходных примеров – хотя и меньших по масшта-

бу влияния – можно найти и в других исследованиях нашего проекта: Н. Митрохин анализирует социальные сети, формирующиеся вокруг старцев и духовников; К. Сергазина показывает, как формируется социальная общность вокруг православного прихода; Е. Данилко и С. Петров связывают проблематику идентичности с поддержанием/формированием границ сообщества; О. Сибирева упоминает «Православных витязей» – вновь созданные юношеские православные организации; и т. д.

Обобщая, мы можем сказать, что внутри сравнительно небольшого сегмента современного российского общества религиозные практики формируют сети социальных связей, скрепленные символической энергией. Хотя их количественное значение невелико, а влияние редко выходит за рамки локальных сообществ, эти сети являются одним из ресурсов добровольного общественного участия. Впрочем, учитывая описанную выше полифонию религиозных мотивов и типов религиозной вовлеченности, сама величина этого сегмента еще требует уточнения – она может быть больше, чем кажется на первый взгляд. Каково влияние этих религиозных сетей в российском «гражданском обществе» (в той мере, в какой оно вообще существует) – на разных уровнях и с учетом разной степени интенсивности этого влияния? Какие именно социальные слои «подключаются» к жизни общества через религиозные практики? Как вовлеченность в религиозные практики детерминирует личное, семейное,

трудовое и гражданское поведение? Все это – вопросы для дальнейших исследований.

## Примечания

<sup>1</sup> Антропологическим исследованиям российской религии посвящен специальный выпуск журнала *Religion, State and Society* (2005. Vol. 33). См. там, в частности, обзорную вводную статью Дагласа Роджерса «Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism». Чрезвычайно созвучны нашему подходу концепция и общий дух книги, посвященной дореволюционному российскому православию: *Orthodox Russia: Belief and Practice Under the Tsars* / Ed. by V.A Kivelson, R.H. Greene. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2003. По замыслу авторов, главы книги посвящены именно *lived religious experience* (с. 5).

<sup>2</sup> Как пишут авторы уже упомянутой книги о русском православии, «если перевести взгляд с формальной структуры церкви на реальные обстоятельства обучения религии, ее интернализации и практики на местном уровне, мы обнаружим, что число особенностей и неповторимых вариантов в каждый исторический момент увеличится до бесконечности» (Ibid. P. 9).

<sup>3</sup> *Bourdieu P. Esquisse d'une theorie de la pratique*. Paris: Edition de Seuil, 2000. P. 227 ff. Понятие *sens pratique* Пьера Бурдьё, его концептуализацию «практики» как категории

наук о человеке, можно было бы считать одной из важных основ нашего исследовательского подхода. Критикуя теорию языка де Соссюра, Бурдьё призывает выйти за пределы дуализма «правил» и «исключений», отказаться от соблазна считать нормативную систему – *in code* – достаточным основанием для понимания лингвистических взаимодействий, без учета контекста и ситуации. Применяя эту критику к области «практики» вообще, он стремится преодолеть взгляд на практику как на «продукт подчинения нормам»; преодолеть склонность «сводить модель реальности к вере в реальность правил»; отказаться от представления о практиках как о «механической реакции, прямо детерминированной предшествующими условиями и полностью сводимой к механическому функционированию предустановленных структур, „моделей“, „норм“ и, ролей“». Вместо «механических норм и правил» Бурдьё вводит другую категорию, регулирующую практики, – *habitus*, который есть система принятых в данном коллективе/группе «имплицитных» правил, «матрица восприятий, оценок и действий»; именно имплицитность и полу-формальность делает *habitus* – в отличие от прописанных и социально сконструированных «правил/норм» – более открытым для влияния *контекста* и *ситуации* (Ibid. P. 246–261 *passim*). Тем не менее и понятие *habitus* может быть подвергнуто критике как слишком скользящее, слишком обобщенное и не учитывающее всего богатства практики и ее зависимость от контекста (см., на-

пример: *Grossetti M. Pratiques culturelles et hierarchies sociales* [<http://www.espacestemp.net/document782.html>]).

<sup>4</sup> *Certeau M. de. L'invention du quotidien. Vol. 1: Arts de faire. Paris: Gallimard, 1990; Vol. 2: Habiter, cuisiner. Paris: Gallimard, 1994. P. 360 passim.*

<sup>5</sup> См. интересный обзор различных подходов и примеров из разных религиозных культур: *Bowen J.R. Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion. Boston etc.: Allyn & Bacon, 2002.*

<sup>6</sup> То есть католицизм после Тридентского собора 1545–1563 годов.

<sup>7</sup> См.: *Barth F. Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987* (о вариативности ритуалов инициации даже в рамках маленькой общины); *Turner У. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca: Cornell University Press, 1974* (относительно *multivocality of symbols*). Скорее практики заставляют мыслить религиозность в категориях *континуума*, в духе идеи «дестабилизации дихотомий» (*destabilizing dichotomies*) (*Orthodox Russia... P. 23–32; 59–77*).

<sup>8</sup> Подробная критика эссенциалистских подходов, основанных на преувеличении роли «неизменных» институтов и норм в жизни религиозных культур, особенно в отношении русского православия, содержится в книге А. Панчен-

ко, «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект» (М.: ОГИ, 2002. С. 65 сл.). Мы вернемся к теме «норма и отклонения от нее» в следующем параграфе.

<sup>9</sup> Bourdieu P. Op. cit. P. 300 ff.

<sup>10</sup> Чеснокова В. Тесным путем: Процесс во-церковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005. Метод В. Чесноковой напоминает некоторые исследования французского католицизма 1950-1960-х годов, например: *Le Bras G. Etudes de sociologie religieuse*. Paris: PUF, 1955–1956. Vol. 1–2; и работы, последовавшие за этой.

<sup>11</sup> Н. де Бремон д'Арс в поисках наиболее объективного, надежного критерия религиозности задается вопросом, не являются ли таким критерием *деньги* – все те деньги, которые в той или иной форме жертвуются людьми на религиозные цели. Он полагает, что «[н]и одна социальная практика в эпоху *modernite* не свободна» от денежного обращения и что, хотя «социальные отношения не сводятся к денежному обмену между индивидами и группами, обойтись без него, по-видимому, невозможно». Основываясь на этой гипотезе, он рассматривает денежные потоки, циркулирующие вокруг католических приходов.

<sup>12</sup> Две статьи сборника основаны на французском материале, на который мы уже ссылались выше.

<sup>13</sup> Кроме того, как замечает Е. Данилко, изучаемый ею ре-

гион Южного Урала настолько полиэтничен, что выдерживать чистоту «кашрута» там никогда не было возможным.

<sup>14</sup> Эта ситуация перекликается с антисуфийской риторикой исламских улемов-ригористов на Северном Кавказе и других мусульманских районах.

<sup>15</sup> О включении «бытового православия» и, в частности, почитания чудотворных икон в широкое понятие «церковности», несмотря на сопротивление клира, см.: *Shevzov V. Letting the People into the Church. Reflections on Orthodoxy and Community in late Imperial Russia // Orthodox Russia... P. 59–77.*

<sup>16</sup> Несомненно, эластичность норм и практик в православии будет выглядеть иначе, если сравнить его с западным христианством, на фоне которого православие выглядит более ориентированным на практику и опыт, чем на абстрактное регулирование и институциональную дисциплину. В нашем сборнике, однако, недостаточно материала для развития темы такого сравнения.

<sup>17</sup> *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гносис, 1995. Т. 1–2.

<sup>18</sup> «Заветы» принимаются в кризисных ситуациях в момент соприкосновения с сакральным. А. Панченко допускает, что «индивидуализация» связана с исчезновением в советское время практик «коллективных заветов», поскольку последние требовали присутствия священника; в какой-то

мере мы можем и эту эволюцию считать следствием «коммуникационного разрыва». Признаком похожей индивидуализации в работе П. Чистякова является практика мультипликации иконы – появление домашних списков или даже ксерокопий.

<sup>19</sup> Не следует забывать, однако, что в последнем примере, в отличие от других, отношения могут быть чрезвычайно авторитарными, т. е. выстраивается некоторая альтернативная иерархия подчинения.

<sup>20</sup> Мы видим здесь процессы, которые можно наблюдать в других обществах, например в Греции, где религиозность «все больше и больше функционирует как индивидуальный феномен» и где в рамках культа Богоматери и святых «ритуализируются всевозможные личные проблемы» (*Kokosalakis N. Orthodoxie grecque, modernite et politique // Identites religieuses en Europe / Ed. par G. Davie et D. Hervieu-Leger. Paris: La Decouverte, 1996. P. 147*). Все это согласуется с тем, что происходит в западных обществах, где главной тенденцией является «субъективизация веры», «атомизация смысловых систем», «автономия верующего субъекта» (*auto-nomie du sujet croant*) (*Hervieu-Leger D. Le Pelerin et le converti. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999. P. 43, 45, 162–164 passim*); также: *Lambert Y. Religion, modernite, ultramodernite: une analyse en terme de „tournant axial“ // Archives de Sciences Sociales des Religion. Vol. 109 (2000. Janvier-mars). P. 87–116.*

<sup>21</sup> Вопрос о значении *индивидуализации религии* в контексте ислама остается открытым. Как дискурс *соборности* не мешает православным предпочитать индивидуальные практики, так же и дискурс *уммы* и общинной солидарности сам по себе не исключает возможности усиления индивидуальных форм (меньше – в более «традиционном» контексте, больше – в крупных городах); однако в нашей книге материалов для подобных выводов недостаточно.

<sup>22</sup> См. на примере материалов Марий-Эл интересный случай экономического и социального «выживания» большого количества учителей, журналистов, культурных работников, ранее связанных с атеистической пропагандистской машиной, а теперь продолжающих работать в той же области, но в качестве людей религиозных; таким образом, они заполняют ту же специфическую социальную нишу, в которой находились и раньше, при социализме (*Luehrmann S. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Post-Soviet Mari El // Religion, State and Society. Vol. 33. № 1. P. 52*).

<sup>23</sup> См. в статье М. Рощина о том, как один из последователей шейха Мухаммеда Назима, Абдульвахид, выполняет функцию свата; о контроле мюридов шейха Саида-эфенди Чиркеевского над Духовным управлением мусульман Дагестана.

# **Никола де Бремон Д'арс**

## **Религиозные практики во Франции и их изучение: подходы и методы**

### **1 Некоторые общие вопросы методологии**

Социологическое исследование религиозных практик совсем недавно стало предметом специального *методологического* анализа. Вообще, социология религии развивается на трех уровнях: 1) теоретические работы, опирающиеся на специальные этнологические и антропологические исследования; 2) более или менее обширные монографии, обогащающие социологию религии новыми, неожиданными подходами (особенно в последнее время); 3) наконец, большие количественные опросы, охватывающие верования и практики, доступные для наблюдения.

Можно выделить несколько общепринятых мнений, могущих служить основой для исследования религиозных практик. Прежде всего, целью теоретических дискуссий являются попытки дать определение феномену религии как таковому. Трудности с определением особенно обострились с появлением новых религиозных движений и так называ-

емой «рассеянной, диффузной религиозности» («religieux diffus»). Например, даже футбольный матч можно было бы при желании объявить религиозным событием; очевидно, однако, что этот и подобные случаи могут скорее способствовать выяснению места сакрального в социальных практиках, чем задаче определения феномена религии. То же самое касается попыток определения понятия практики. В сущности, в рамках общественных наук можно легко представить нечто, туманно определяемое как «религиозное явление», которое, однако, не будет связано по сути с конкретной религиозной практикой. В таком случае проще исследовать контуры оформленных, институциональных групп, в том числе новых религиозных движений, чем искать неформальные, внеинституциональные религиозные практики (к этому явлению я вернусь позже).

Споры об определении религии и практик осложняются еще и тем, что сомнению подвергается и сама объективность теоретической позиции исследователя. Мы знаем, что изначальная неуверенность влияет на способ описания наблюдений, и, напротив, слишком жесткая позиция делает и наблюдаемый материал, и конечные результаты его интерпретации как бы более «хрупкими». Эти трудности хорошо ощущаются при обращении к теоретическим трудам основателей социологии религии, таких как Макс Вебер и Эрнст Трельч, в частности, в том, что касается использования понятия «идеальный тип». Например, если мы принимаем предложенное

Трельчем тройственное деление религиозного поля на церковь, секту и мистику, мы будем вынуждены принять без возражений и те теоретические постулаты, на которых это деление строится. Все эти герменевтические проблемы важно иметь в виду при создании научной методологии изучения религиозных практик.

С учетом всего сказанного, сделаем еще один шаг вперед: если мы предпринимаем исследование религиозных практик, мы допускаем, что религия как таковая может быть осмыслена в социальных категориях. Теперь необходимо выделить несколько уровней этого осмысления.

Прежде всего, религия может быть осмыслена на уровне социальных *фактов и событий*, касающихся индивидов, обществ и всего человечества. Есть группы, социально-коммуникативные практики которых не могут быть описаны иначе как в религиозных терминах. Есть индивиды, действия которых обусловлены религиозными представлениями или религиозной принадлежностью. Некоторые взаимодействия людей были бы абсолютно непонятны в рамках чистого методологического индивидуализма без учета того, что они движимы целой системой социорелигиозных мотиваций.

Это последнее обстоятельство приводит нас к осмыслению религиозных практик с точки зрения их *мотивов*, мотиваций, верований, социального воображения, т. е. тех элементов, которые определяют ту или иную форму взаимодействия с трансцендентным – опять же, не очень точный тер-

мин, который, однако, схватывает изначальную суть данных практик. Это ведет, в свою очередь, к пониманию религии как знания, как объективной системы верований, как системы социальных функций, т. е. как движущей силы и *raison d'être* определенного типа социальных действий; наконец, если смотреть в дюркгеймовской перспективе, религию можно понимать как почти непостижимое выражение самой сути общества как такового.

Итак, анализ религиозных практик должен сочетать классический научный инструментарий и непосредственный контакт с реальностью как она есть.

## **2 Религиозные практики во Франции: исследовательские подходы**

До 1960-х годов подходы к исследованию религиозных практик во Франции были довольно простыми. С одной стороны, надо было учитывать положение католической церкви в пространстве религиозного поля, которое, как казалось, принадлежало ей безусловно и было лишь отчасти ограничено протестантским миром, организованным в виде союза деноминаций, а также весьма малочисленным еврейским меньшинством. При этом, разумеется, нельзя упускать из виду все те явления, которые не вписывались в рамки институциональных религий, и вообще всех тех, кто называл себя «нерелигиозными людьми». Изучать религиозные прак-

тики во Франции означало изучать католицизм и все другие религии исходя из собственно католических форм и моделей практик. Крупные исследования социологов и историков ставили своей задачей понимание эволюции религиозных групп в их соотношении с индивидуальными членами этих групп; это фактически означало понять степень свободы отдельных индивидов по отношению к так называемым официальным институтам. Постепенная дифференциация и внутренние изменения в религиозных общинах делали изучение практик крайне затруднительным. Изучение того, как менялась степень приверженности к группе (*degre d'adhesion*), могло основываться на таких факторах, как различия «культурных ареалов»<sup>1</sup>, политические конфликты и т. д.; но уже куда сложнее было осмыслить религиозные инновации, которые впоследствии стали называть «*bricolages*» (индивидуальная, «самодельная» религия).

## **2.1 Изучение религиозных структур, поведения и верований**

Социология религиозных практик во Франции опиралась на католическую модель, говоря точнее, католическую *приходскую* модель. Религиозные практики рассматривались в соответствии с общепризнанным местом католической церкви в обществе, с тем, что часто именуется «приходской цивилизацией» («*civilisation paroissiale*»). Ив Ламбер прекрас-

но описал эту модель на примере небольшого городка Лимерзель в Бретани<sup>2</sup>.

Организация социальной жизни строится вокруг некоего ядра центральных церковных практик – практик католической социализации. Эти практики, которые отнюдь не сводятся к посещению мессы по воскресеньям, охватывают широкое поле общественной жизни. В частности, речь идет о социализации детей: катехизации, ведении детских и подростковых групп, приобщении к таинствам; эти практики также включают распространение местной (и общенациональной) информации о религиозной жизни (в частности, через газеты); организацию неких профессиональных коллективных действий (например, движение *Action catholique rurale*, возникшее еще в межвоенный период). «Приходская цивилизация» воспринимается как всеобщее, тотальное – хотя и не тоталитарное – целое, которое дает каждому индивидуальному члену данного сообщества возможность соотносить ежедневные коллективные и личные действия с верованиями, догмами и моделью авторитета, принятыми и утвержденными в католической церкви.

Было весьма соблазнительно использовать те же самые критерии при изучении других христианских конфессий и даже всех прочих религий. Церковная колокольня была, так сказать, главной референтной точкой католической практики, ее символическим центром, вокруг которого выстраивалась вся система практик. Верующих можно было диффе-

ренцировать на разные категории согласно тому, как часто они посещают воскресную мессу. Точно так же дифференцировались те, кто посещал синагогу. Однако изучение религиозных практик должно всегда учитывать специфическое содержание каждой отдельной религии. Применение католического стандарта в изучении других религий является методологической ошибкой. Кроме всего прочего, этот метод не учитывал всю массу народных практик и их соотношение с институциональной религией.

В сущности, даже сравнение самой католической мессы в середине и конце XX века – это уже весьма рискованное предприятие! Микро-социологические исследования отчетливо показывают, насколько изменились образцы поведения. До II Ватиканского собора, т. е. до 1960-х годов, средний верующий-католик держал пост перед причастием. Поскольку нужно было соблюдать пост с полуночи предыдущего дня, причастия не были частыми; к тому же надо было заранее исповедаться. После собора обязательный пост был сокращен до одного часа перед причастием, и количество идущих ко причастию значительно увеличилось. Поэтому, на мой взгляд, нельзя делать каких-либо поспешных выводов, построенных на сравнении практик, например, в 1950-х и 1990-х годах.

Быстрая урбанизация XX века и период экономического развития, называемый «славным тридцатилетием» (1945–1975) совпали со II Ватиканским собором, ко-

торый был важнейшим событием в жизни католицизма. Под влиянием всего этого католические практики существенно меняются и «приходская цивилизация» уходит в прошлое, а в обществе возникают новые религиозные движения, в том числе протестантского происхождения (например, пятидесятничество – причем и протестантское и католическое); быстро распространяется ислам; одновременно массовая иммиграция североафриканских евреев-сефардов приводит к распространению новых иудейских практик, отличных от тех, которые сложились в контексте французского секуляризма.

Ослабление «приходской» католической модели позволило в 1960-1970-х годах найти новые исследовательские инструменты. Например, исследователи стали уделять больше внимания «народной религии», противопоставленной, по веберовскому выражению, «религии виртуозов». Католические праздники начинают изучаться под новым углом зрения, в большой исторической ретроспективе – как воплощающие определенный синкретизм и неканонических практик, возможно, восходящих к так называемому языческому пласту, и практик официальных, институционально санкционированных. Исследование паломничеств, так называемых колдовских практик (особенно после этнографических исследований колдовства во французских деревнях, в частности в работах Жанны Фавре-Саада), а также новые исследования литургических практик, входящих в католический ка-

лендарь – Дня Всех Святых, Рождества, Сретения и др., – привели к дифференциации практик, всегда, как оказалось, чреватых и синкретизмом, и внутренним конфликтом.

Для сравнения обратимся к сходному примеру из Латинской Америки: исследования показали, что в Мексике и Гватемале католицизм впитал в себя древние ритуалы майя, которые в колониальную эпоху не смогли бы сохраниться в чистом виде. Но возникновение в Гватемале в 1990-х годах официальной религии майя показывает: то, что хранилось под спудом несмотря на все попытки искоренить «языческую религию», на самом деле обрело защиту и сохранилось именно благодаря католицизму, внутри которого древние ритуалы существовали в скрытом виде. То, что казалось политикой искоренения религии майя, обернулось способом ее сохранения. Без этого воссоздание религии майя было бы невозможно. Изучаемая модель оказалась гораздо сложнее, чем казалось ранее. Так, «народная религия» открывает возможности для расшифровки многосоставного характера религиозной идентичности.

## **2.2 Историческая динамика**

Религиозные практики невозможно изучать вне исторической перспективы. В той мере, в какой народная религия позволяет усомниться в идее строгого разграничения практик согласно ясно обозначенным направлениям и тол-

кам внутри религиозных институтов, историческая динамика практик заставляет задуматься собственно о сути исследования практик. Опираясь на тщательно сохраняемые католической церковью архивы, историки показали, как велики различия в формах религиозного участия в разные исторические эпохи. Идея искоренения католицизма, популярная во времена исторических катаклизмов эпохи Революции и Империи и, если пойти еще дальше, в период религиозных войн XVI и XVII веков, со временем была оставлена и в течение двух столетий сменилась на анализ скорее в категориях крупномасштабных исторических колебаний. Если социолог с легкостью говорит о секуляризации, т. е. неизбежном упадке институциональных форм религии, взгляд историка позволяет внести серьезные корректировки в эту гипотезу. Кроме того, исследования во Франции в последние двадцать лет показывают, что секуляризация – более сложное явление, чем это казалось еще совсем недавно. Это крайне важно для нашей темы, поскольку наша задача состоит в том, чтобы не только сделать «моментальный снимок», но и обнаружить длительные тенденции, которые лежали у истоков современных форм религии.

Иначе говоря, историческая, ретроспективная расшифровка религиозных явлений позволяет пролить свет на кажущиеся необъяснимыми противоречия в современных курсах и практиках. Изучение французского католицизма не будет точным без исторического сравнения, а затем и сопо-

ставления полученных результатов с теорией секуляризации или другими теориями трансформации религиозности в эпоху *modernite*.

Все эти рассуждения заставляют нас относиться с осторожностью к исследованию нашего предмета. Точность и профессионализм требуют от социолога оценки разрыва между нормативной практикой, санкционированной церковными институтами, и реальным поведением верующих. Не является ли социолог пленником тех представлений, которые сложились внутри религиозного института о самом себе? Как достичь объективности – ведь мы знаем, что сами религиозные институты стремятся определить, каковы суть «единственно правильные» религиозные практики?

Самое главное – найти верный пункт наблюдения. Он может включать в себя взгляд изнутри, исходя из собственно церковных норм, – например, исходя из практик еженедельной воскресной мессы, однако мы должны отдавать себе отчет об ограниченности такого подхода и стремиться к взгляду «со стороны», поскольку знаем, что эти нормативные практики многозначны и для объективного взгляда нам необходимы дополнительные, внешние критерии.

В своем исследовании католических приходов я и пытался выработать подобный взгляд «со стороны». Для того чтобы определить степень и различные модусы членства в католической церкви (*l'adhesion catholique*), я решил опереться на один из ключевых элементов *modernite* – денежное об-

ращение. В сущности, ни одна социальная практика в эпоху *modernite* не свободна от этого фактора. Хотя социальные отношения не сводятся к денежному обмену между индивидами и группами, обойтись без него, по-видимому, невозможно. Основываясь на этой гипотезе, я решил изучить денежные потоки, циркулирующие вокруг и внутри католических приходов.

### **3 Пример анализа религиозных практик**

Анализ финансовых потоков, которые как бы «материализуют» членство в церкви, может дать новую, неожиданную картину процесса католической социализации. Крупные социологические опросы, например, не способны адекватно отразить характер религиозных практик; точно так же, как анализ решений самих церковных институтов<sup>3</sup> вряд ли поможет реально осмыслить взаимодействие конкретного индивида, с его специфической системой верований<sup>4</sup>, и религиозного института, с его догмами и официальными моральными суждениями. Тщательный анализ новых общин, которые возникают в католической среде, приблизит нас к нашей цели, поскольку свидетельства о стратегиях обращения/членства *новых* верующих и анализ среды, из которой они происходят, дают важную информацию о взаимодействии индивида и института. Но поскольку эти группы – новые, они резко выделяются из общей массы приходов, к кото-

рым по-прежнему принадлежит подавляющее большинство верующих.

Католические приходы, которые были в фокусе моего исследования, в основном живут за счет подношений верующих. Мы можем даже постулировать, что главным критерием более или менее постоянного членства в церкви для каждого верующего является именно подношение: практикующий католик определяется, прежде всего, не по составу его верований или взглядов, а согласно его финансовому поведению, что, разумеется, не означает, что верования сводятся к положению некоей «идеологической надстройки».

Не все люди жертвуют одинаково – по размеру пожертвований, по их частоте, по их мотивам. Пожертвования могут быть формально сходны, но внутренне различны. Хотя по сути все пожертвования носят характер *безвозмездного дара* и потому отличны от дачи денег взаймы или акта купли-продажи, поведение дарящего может принимать различные формы.

Рассмотрим более подробно сначала анонимные ресурсы, а затем ресурсы именные; после этого предложим своеобразную географию католицизма во Франции.

### **3.1 Анонимные ресурсы**

Приходский бюджет более всего пополняется из анонимных потоков, регулярность которых находится вне контроля

священников или помогающих им мирян. Это относится к деньгам, которые оказываются в ящиках для пожертвований (ящики всегда доступны и открыты), а также к подношениям, собираемым по воскресеньям (*quite*); также показательно, хотя и в меньшей степени, вознаграждение за мессу (*les hono-raires de messe*, см. ниже).

### 3.1.1 Ящики для пожертвований

В каждой церкви есть от одного до нескольких молитвенных мест, как правило, возле отдельных статуй. Чаще всего это, конечно, Дева Мария, но также широко распространены и популярны св. Рита (покровительница безнадежно несчастных) и св. Антоний (к которому обращаются, чтобы найти потерянное). В большинстве случаев поблизости от этих мест стоит подсвечник, на котором с утра до вечера горят поставленные верующими свечи. Купить свечи можно у прилавка, на котором указаны их цены, а рядом находится специальный ящик, в который опускаются пожертвования (официальное название по-французски – *offrande*). Пожертвование добровольно, но наблюдения показывают, что редко кто уклоняется от оплаты. Когда приходские служащие изменяют «цену», указанную на «прилавке» (при этом надо учесть, что никто не «продает» свечек, плата осуществляется исключительно по собственному желанию людей), то пропорционально изменяются и собираемые суммы, что доказывает тесную связь между благочестием и самим актом по-

жертвования. Из финансовых соображений свечи не «продаются» обычным способом, ибо в этом случае налоговые органы потребовали бы расчет НДС.

Сумма пожертвований может зависеть и от конкретных обстоятельств каждой конкретной церкви, и от событий, связанных с ритмом общественной жизни. Например, в дни экзамениационных сессий эти суммы могут удваиваться (это наблюдение сделано в церкви Нотр-Дам де Лоретт, IX округ Парижа). Война в Персидском заливе в начале 1990-х годов довольно резко увеличила сумму пожертвований, и можно предположить, что к этому приводит всякое событие, вызывающее коллективные эмоции.

Представляется, что действенность молитвы или акта зажигания свечи связана с понятием жертвы, с абсолютно добровольным денежным пожертвованием. Можно сказать, пользуясь метафорическим языком, что монеты превращаются в свечи, сгораемые в душе человека. Взаимодействие здесь – не между индивидом и институтом и не между двумя или несколькими индивидами: свечи сгорают в невидимом пространстве, материальное рассеивается, оно переходит в невидимое и нематериальное.

Зажигание свечи – это как бы «короткий путь» для верующего, ибо время ее сгорания – коротко; также и молитва, обращенная к святому-заступнику, рождается от конкретно испытываемого страдания или от расстройств желаемого хода событий. И наоборот, регулярное посещение мессы

существует в повторяемой длительности, она является постоянным прибежищем, вечным движением под официальной сенью института. Но когда жизнь того требует, приходится обращаться к «короткому пути». Терпеливое выполнение еженедельных практик становится недостаточным для восстановления нарушенного хода жизни, и тогда приходится обращаться к «чрезвычайным» заступникам. Если такое заступничество дает эффект, люди начинают привыкать к мысли, что можно обойтись и без рутинных практик (мессы, исповеди и т. д.). «Срочность» задачи тогда материализуется в виде потраченных денег: чем серьезнее причина, тем более крупная свеча покупается и, соответственно, тем большие суммы опускаются в ящик для пожертвований. Деньги в этом ящике – это нечто относящееся только к индивидуальной судьбе, без всякой связи с историей, обществом и «массами верующих».

### 3.1.2 Сбор пожертвований

Сбор пожертвований во время службы – это наиболее заметная «денежная практика» в католической жизни: само слово – *la quete* – естественно ассоциируется с образом «сборщиков пожертвований» (*queteurs*), которые ходят по рядам во время церковной службы и собирают подношения. Это же слово означает сбор денег на церковной паперти на благотворительные нужды или – в любом другом месте – на нужды гуманитарные. Слово *quete* не имеет непосредствен-

но религиозной коннотации. Существуют сборы пожертвований чисто мирского характера. Внутри собственно церковного понятия *quite* различаются четыре типа, выделенные по месту сборов, категориям жертвующих и функциям пожертвований: сборы во время воскресных служб, сборы у входа в церковь, сборы на улице и сборы на прочих службах, таких как крестины, венчания и похороны.

Сбор пожертвований внутри церкви традиционно производится во время службы – воскресной мессы, похорон, крещений и свадеб. Поскольку в этой процедуре нет строгих правил, формы сильно варьируют. В воскресенье сборы происходят или во время службы, или после ее окончания. Сборщики проходят по рядам с небольшой корзинкой в руках, и все остальные опускают в корзинку монеты или бумажные деньги. Деньги, собираемые у церковных дверей, полностью идут на конкретную благотворительную акцию, о которой обычно объявляют во время службы: верующие отлично знают, что средства будут переданы в руки тех, кто уполномочен провести данную конкретную благотворительную акцию. Чаще всего это происходит за стенами храма, но внутри церковной ограды: так сохраняется разграничение приходского и публичного пространства.

Есть две причины, по которым сбор пожертвований является центральным элементом приходского уклада. Первая – чисто экономическая: именно пожертвования составляют основную часть приходского бюджета. Вторая причина – в

том, что сам акт пожертвования представляет собой фундаментальный принцип бытия католической социальной группы: акт пожертвования лежит в символической основе групповой солидарности. Очень показательно в этом смысле поведение семей на мессе: дети (младше 12 лет) получают от родителей монеты, чтобы они могли подражать всем остальным. Часто можно увидеть, как ребенок, по невниманию пропустивший пронесенную мимо корзинку, бегом догоняет ее и кладет свою монетку. Так ребенок привыкает к этому важному действию. Становится понятно, почему иногда весьма состоятельные люди кладут в корзину только медяки: проявляется инерция давнего навыка, приобретенного в детстве.

Кроме обдуманых, регулярных пожертвований в адрес института церкви, даритель совершает и другие регулярные подношения.

Он может быть щедрым, если для этого представится случай. Он может рассчитать свои отчисления в пользу церкви, исходя из своего годового дохода, но он никогда не будет этого делать в отношении воскресных «ручных» подношений. Если ежегодное отчисление зафиксировано (как минимум в виде чека), то относительно воскресных подношений такую годовую сумму узнать невозможно: их не считают, это поистине *дар*. Только сама церковь может знать общую сумму, опущенную в корзинки и ящики. Отсутствие бухгалтерской меры подчеркивает в данном случае значение

самого акта: эти деньги дарятся не так, как платится «церковный налог» (см. ниже), это скорее символический жест – жест одобрения определенного поведения социальной группы, жест утверждения некой системы ценностей. Тот, кто жертвует каждое воскресенье и при этом не считает этих денег, повторяет некий акт, легитимность и важность которого предписываются данной социальной группой.

Воскресные подношения суть акт отречения от собственности (а значит, личностного очищения), знак приверженности группе; но они также означают безусловный дар «права на выживание» (*capacité-de-vivre*), как это доказывают отдельные акты благотворительности, когда деньги собираются на некие конкретные, заранее объявленные цели. Словосочетание «право на выживание» здесь подходит больше, чем, скажем, «покупательная способность» (*pouvoir d'achat*). Последнее означает не больше чем сумму для приобретения чего-либо, тогда как целью милостыни является просто-напросто выживание того, кому она предназначена. Подать милостыню – это не значит дать ее получателю шанс что-то приобрести; скорее это значит – обеспечить другому человеку возможность материального выживания, которое иначе было бы поставлено под вопрос. Верующий, подающий милостыню, понимает, что его ближний в результате получает возможность выжить. Независимо от конкретной формы дара – обдуманного или спонтанного, без условий и без расчета, – вы-

страиваются контуры некоего социального соглашения между религиозным институтом и верующими.

### 3.1.3 Вознаграждения за мессу

У церкви есть еще и третий ресурс, ранее широко распространенный, но сегодня представляющий собой только маргинальную часть приходского бюджета – «вознаграждения за мессу» (*les honoraires de messe*)<sup>5</sup>. Как следует из самого термина, речь идет о некоей сумме денег, которую человек платит за упоминание чего-либо или кого-либо во время мессы.

Как правило, эта сумма передается наличными. Примерно в двух третях случаев речь идет об умерших; вторая по численности категория мотивов – обретение благодати. Присутствие заказывающего мессу необязательно, но желательно. В условиях традиционного социального контроля заказ мессы служил своего рода мерой статуса: так, в приходах

Леона (Бретань, департамент Финистер) и других районах Франции существовал обычай объявлять «заказанные мессы» во время похоронной церемонии. В конце литургии кюре озвучивал имена заказчиков: «семья N, пятнадцать месс» и т. д. Местные наблюдатели замечали, что в момент зачитывания этого списка некоторые пожилые прихожане подсчитывали количество месс на своих четках, которые как бы превращались в своеобразные счета. О социальном статусе усопшего и его семьи можно было судить по числу заказан-

ных месс.

В христианстве сложились различные формы, в которых проявляется характерная черта индоевропейских религий – коммуникация с трансцендентным посредством жертвы. Как ясно подчеркивает Жан-Мари Тиво, архаичная категория долга, лежащая в основе отношений человека и божественного, связана с еще одной категорией – выкупа (искупления, *le rachat*)<sup>6</sup>. Освобождение от долга за само существование человека – долга за рождение – ярко проявляется в христианстве в дискурсе жертвы, унаследованном от иудаизма, но в полной мере развитом в христианском таинстве евхаристии (мессе).

«Заказанная месса», предназначенная для какого-то конкретного человека (его души), – это особенно эффективное средство для того, чтобы подчеркнуть уникальность индивидуального спасения. Отсюда глубокая двойственность вознаграждения: надо одновременно подчеркнуть и универсальность спасения – ведь месса не может «принадлежать» какому-то отдельному человеку – и в то же время признать индивидуальные усилия просящего, свидетельствующие о его вере. Плата за мессу есть своего рода форма признания акта веры.

Плата за мессу производится сразу, безотлагательно. Заказ мессы как бы подтверждается с помощью определенной суммы, причем жертвователь не требует отчета о назначении этих денег. Месса – это культовый акт, который служит

определенной цели, приносит благо конкретному человеку – это и есть оправдание платы.

Часто месса заказывается в память об усопшем, и тем самым эта традиция становится элементом той межпоколенческой связи, которая входит в число функций католицизма. Моментальность осуществления такого заказа ставит этот акт в иной регистр, чем регулярное участие в воскресной мессе; этот акт означает, что общение между людьми и Богом (или через посредничество Бога?) не подвержено влиянию повседневности и что целью этого акта является именно преодоление глубокого разрыва, созданного историей и смертью.

### **3.1.4 Плата за исполнение таинств**

Слово *casuel* хорошо известно в церковных кругах, и его этимология (от латинского *casus* – случай) говорит сама за себя: речь идет о суммах, получаемых во время нерегулярных церемоний: крещений, бракосочетаний, похорон. В течение последнего столетия значение этих плат в общем объеме церковных доходов снизилось, но еще сорок лет назад оно было главным источником средств священника.

Сейчас *casuel* состоит из даров семей, которые заказывают церемонию (например, в 1997 году «объявленная» сумма пожертвования на похороны в Париже была эквивалентна примерно 250 евро); чаще всего эта сумма уплачивается в виде чека, а также в виде дополнительных подношений, со-

вершаемых уже в ходе самой церемонии. В отличие от ящиков для пожертвований и регулярных подношений *casuel* – источник плохо предсказуемый и ненадежный. На практике считается, что круг лиц, затрагиваемых *casuel*, включает как практикующих прихожан, так и всех тех, кто участвуют только в трех церемониях, относящихся к вехам жизненного цикла, – рождению, бракосочетанию и смерти. Исследование *casuel* может помочь – при условии осторожного использования результатов – лучше представить сферу влияния прихода с учетом всех возможных его трансформаций и определить размер католического населения трех возрастов и его эволюцию в длительной перспективе.

У исследователей всегда возникает вопрос об идентичности этой группы верующих и о содержании их веры. Если мы сложим вместе разные цифры и сопоставим их (церковные подношения, плата за мессу, *casuel*), мы сможем хорошо увидеть своеобразие этой категории католиков, находящихся на некотором расстоянии от церкви.

Этих людей, обращающихся к услугам церкви три раза в жизни, иногда по-французски обозначают аббревиатурой *BME* (от слов *baptême, mariage, enterrement* – крещение, свадьба, похороны); быть *BME* – это значит независимо от верований и убеждений «заказывать» в церкви обряды, связанные с важнейшими этапами жизни. Деньги, потраченные на эти обряды, отражают цену, или значение, которое этим обрядам придается, и здесь важно не поддаваться иллюзии: хо-

тя расходы на свадьбы обычно кажутся наибольшими, в приходах установлен такой порядок, при которых с максимальными расходами сопряжена смерть. Люди тратят больше на похороны, чем на свадьбы, и церковная «политика цен» это учитывает.

Три важнейших ритуала перехода, которые определяют жизненный цикл индивида, имеют разное экзистенциальное значение. В случае смерти это значение наибольшее, здесь очевидна безусловная связь; в случае брака это значение меньше, поскольку современный брак уже не имеет прямой связи с деторождением; еще в меньшей степени это касается крещения, поскольку значительное снижение детской смертности сделало божественную защиту в данном случае менее необходимой.

Иерархия жертвований свидетельствует не о степени жизненной значительности того или иного этапа, но о степени, в которой каждый человек способен контролировать свою жизнь в эти кризисные моменты. Человек не может контролировать смерть, и в этом причина более высоких расходов на похоронные обряды, чем на что-либо иное; наоборот, степень такого контроля гораздо выше в отношении деторождения в силу прогресса публичной гигиены и медицины. К католическим обрядам прибегают тогда, когда необходимо избавиться от жизненных рисков. Согласно простонародному выражению, речь идет о том, чтобы «приручить Бога» (*mettre Dieu danssapoche*), компенсировать дефицит кон-

троля над кризисными жизненными ситуациями, довериться абсолютному Господину этой метафизической области, на роль хранителя которой претендует церковь. При этом вполне возможно, что верующие данной категории могут одновременно прибегать для своих целей к некатолическим практикам (например, разным видам колдовства), которые остаются весьма распространенными в современном обществе<sup>7</sup>.

Представляется, однако, что, устанавливая связь между размером жертвования по тому или иному случаю и природой обряда, мы можем охарактеризовать *ВМЕ* в качестве группы «осторожных людей», которые всегда сохраняли дистанцию по отношению к позитивистско-рационалистической «гордыне» (т. е. сознательной безрелигиозности), но вместе с тем и не желали уступать какой-либо одной религии право «управлять небом», т. е. обладать монополией на спасение<sup>8</sup>. Совершенное таким человеком жертвование есть цена признания легитимности, но такого признания, которое соотносится с мерой контроля человеком над собственной судьбой. Чем более этот контроль ставится под сомнение, тем больше потребность обратиться к церкви за помощью. Речь не идет о том, чтобы «купить небо», но скорее о признании того, что католическая церковь достойно выполняет свои функции, совершая литургии во время ритуалов перехода; в таких случаях говорят: «достойная свадьба» – «с'était un beau mariage».

## 3.2 Ежегодные подношения

В отличие от пожертвований в корзину/ящик и платы за мессу существуют некоторые сезонные денежные поступления, которые, однако, сохраняют свой индивидуальный характер. К этой категории относится церковный налог (*Denier de l'Eglise*); благотворительные приходские ярмарки, также ныне называемые «днями дружбы» (*journées d'amitié*), а раньше – «благотворительной торговлей» (*vente de charité*); запись на курсы катехизации и пр. Сюда же можно причислить средства, связанные с определенными церемониями, хотя они пересекаются с категорией, о которой речь шла выше. Все эти доходы в целом весьма значительны, а для некоторых приходов именно они и преобладают.

### 3.2.1 Мероприятия и праздники

Каждый приход организует периодические праздничные встречи, иногда в день престольного праздника, но чаще всего в какой-либо день, согласованный между несколькими соседними приходами, когда проводятся небольшие ярмарки (антиквариат, книги, одежда и т. д.), организованные или импровизированные обеды, вечера с играми и спектаклями и т. д.

К совершенно иной категории относится, например, катехизация. По традиции родители, записывая своих детей в

первый катехизический класс, платят определенный взнос (сравнительно скромный, если учесть объем соответствующей работы). Исходя из изучения доступных нам документов, можно признать, что катехизация обращена к тем, кто в большинстве случаев не входит в число воскресных прихожан, и что эти взносы, как инстинктивно полагают священники, можно считать другой формой «церковного налога», собираемого с верующих. Таким образом, люди, записывающие своих детей на эти курсы, в большинстве своем именно этим демонстрируют свою принадлежность к церкви.

По своей сути выплаты за курсы катехизиса отличаются от «церковного налога»; они непосредственно связаны с приходом, и родители, приводящие на эти курсы своих детей, сознают, что дети будут находиться в попечении прихода в той же мере, в какой школы находятся под управлением министерства образования.

Родители, которые связаны с приходскими курсами катехизиса через своих детей, – это люди, которым, как правило, от 33 до 55 лет и которые не платят «церковного налога». Их цель – дать детям дополнительное образование, и они считают, что приход может его дать. Каковы бы ни были конкретные мотивации родителей, скрытые или открытые – например, невозможность самим заниматься образованием ребенка или подсознательная идея о некотором разделении функций гражданского общества (родители берут на себя общее образование ребенка, а светская школа – бо-

лее специальное), – так или иначе родители признают легитимность приходских институтов. Это признание основано не только на доверии к чисто педагогическим результатам обучения, но и на уверенности в том, что церковь обладает монополией на некоторые символические действия, связанные с детством, – например, такие таинства, как Первое причастие или Торжественное причастие (*Première communion* и *Communion solennelle*)<sup>9</sup>. Принадлежность к церкви как бы опосредуется детьми. Следовательно, здесь надо говорить об ограниченной легитимности церкви: человек отказывается от уплаты «церковного налога», который касается его самого непосредственно (а не через символическую социализацию детей).

### **3.2.2 Церковные подношения, или «церковный налог»**

Главный источник приходских доходов – «церковные подношения», или «церковный налог» – *Denier de l'Église* (далее – *DDE*), раньше именовавшийся *Denier du Culte* (налог на культовые цели). Это не «налог» (*impôt* или *taxe*) в прямом смысле слова, поскольку никакой системы принуждения в церкви не существует; речь идет именно об абсолютно добровольном пожертвовании, даре; то, что делает этот дар похожим на «налог», – это его регулярность: человек платит *DDE*, поскольку он участвует в приходской жизни и по-

сещает воскресную мессу, но он может всегда отказаться от его уплаты. В настоящее время, по нашим подсчетам, DDE обеспечивает от 40 до 60 % бюджета прихода.

Мы изучили точные списки уплачивающих DDE прихожан и суммы пожертвований в некоторых приходах (хотя, к сожалению, за разные годы). Результаты оказались чрезвычайно интересными как в плане статистического распределения пожертвований, так и в плане выяснения идентичности жертвователей. Здесь возможно выдвинуть две гипотезы. Согласно первой, дар в качестве DDE выглядит как добровольный налог, уплачиваемый более или менее пропорционально доходам и в соответствии со степенью участия в приходской жизни; в таком случае уплата «налога» производится в ответ на призыв со стороны прихода или церкви как института. Впрочем, эта гипотеза не дает возможности различать активный (*militant*) и обычный (*classique*) уровни участия в институте церкви (если использовать типологию Макса Вебера). Вторая гипотеза меняет порядок рассуждений: оплата означает тип членства в приходе (церкви) – активный или обычный. Но и в этом случае нам сложно рассчитать силу такой интеграции без учета доли «налога» в личном бюджете каждого конкретного дарителя и во всей сумме подношений, а этот фактор, безусловно, столь же важен, как и сумма выплат в абсолютном исчислении.

Дар в качестве DDE выявляет некую *интенциональность*, которую можно истолковать как определенный ответ на «во-

прос» церкви как института относительно дистанции, на которой данный конкретный верующий находится от церкви. Чем больше такая дистанция, тем ниже уровень дара по отношению к финансовым возможностям дарителя. Представляется, что социальный портрет типичного плательщика *DDE*

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.