

## **Александр Агаджанян**

**Жанна Кормина. Паломники. Этнографические очерки православного нomaдизма. М.: ВШЭ, 2019. 351с. ISBN 978-5-7598-1939-4.**

*Александр Агаджанян, Российский государственный гуманитарный университет (Москва). Адрес для переписки: РГГУ, Миусская площадь, 6, ЦФО, Москва, 125993, Россия. grandrecit@gmail.com.*

Жанна Кормина, один из немногих в России серьезных антропологов религии, неслучайно называет свою работу «очерками»: книга именно такова сразу в нескольких смыслах. Во-первых, речь идет не об одном исследовании, а о серии разных сюжетов, описанных на основе богатого полевого и отчасти архивного опыта, накопленного за пару десятков лет в разных частях России (в основном Санкт-Петербург и Ленинградская область, Псковские и Новгородские земли, Екатеринбург и окрестности). Во-вторых, текст книги полон отсылок к разным теориям и концепциям современной антропологии, и в этом смысле перед нами довольно насыщенные обзоры современной антропологии религии (особенно христианства), причем отсылки к разным ключевым работам в них весьма уместны, все они гармонично вплетены в собственный материал автора. В-третьих, книга как бы расслаивается на три пласта, которые соединены друг с другом иногда до нерасторжимости: описание и анализ фактического материала; выявление эмоций и ожиданий появляющихся на страницах разных людей; постоянная исследовательская саморефлексия – проговаривание собственных ожиданий, сомнений, ощущений – своего рода череды этнографических приключений. Кормина – и исследователь, и рассказчик, и собеседник; ее герои так же, как и она сама, свободно перемещаются между разными регистрами текста, оказываясь то хорошими знакомыми, то персонажами рассказа, то информантами.

Книга и начинается как бы с цепочки полуслучайных встреч: норвежка Беата хочет снять фильм о культе святой Ксении Петербургской; автор пытается ей помочь и предлагает русской православной девушке Марии рассказать о своих отношениях со святой. Беата смотрит «со стороны» в поисках «лаконичной аксиомы русскости», при этом, однако, выискивая и не очень русские, но близкие ей самой смыслы (чуть ли не феминистские мотивы в культе святой!); Мария же смотрит на святую изнутри того, что она считает православной традицией и опираясь на собственный экзистенциальный опыт (с. 13). Кормина находится между ними, одновременно ассоциируя себя с обеими и дистанцируясь от них; она занимает удобное положение посередине и как бы «переводит» мир Марии на язык, понятный Беате, но при этом – и это главное – оказывается, что и ей самой приходится разбираться в этом мире православных чувств.

Подобные рассказы о собственных ощущениях и отношениях с информантами встречаются неоднократно и далее. Это не значит, впрочем, что автор как-то сближается с персонажами-информантами или что ее этнография отзывается внутри нее самой некими созвучными чувствами (какие посещали уважаемого ав-

тором гарвардского антрополога Роберта Орси, изучавшего американских католиков, см. Orsi 2005). Нет, Кормина, как бы она ни была внимательна к своим героям, всегда сохраняет дистанцию, всегда хочет смотреть со стороны, как бы становясь немного «норвежкой Беатой» или, по крайней мере, сохраняя роль беспристрастного профессора-антрополога. Эта позиция позволяет ей легко подмечать непоследовательность, несовершенство, фрагментарность «православной веры» своих героев; к тому же такое положение особенно удобно, когда информанты пытаются обратить исследователя в свою веру, по наивности принимая за своего «по сути». Кому-то может показаться, что это – позиция некой отрешенной снисходительности, и на этот счет в современной антропологии бывают разные мнения. И все же в данном случае, при всей безусловной современности такой «многорегистровой» этнографии, какая представлена в этой книге, требование авторского отстранения остается важной гарантией научной достоверности.

Значимость книги состоит не только в отточенной методологии или удачном встраивании своего поля в традицию антропологической классики и в категориальное поле самых последних исследовательских трендов (что в книге, безусловно, есть), но прежде всего (и это самое главное) – в собственной оригинальной последовательной концепции. Как раз с такими работами, конечно, легко спорить, но именно по этой причине (наличие собственной концепции) они содержательны. В данном случае это концепция, выраженная в изобретенном Корминой ключевом термине *номадизм* (от слова «кочевник»). Кормина подыскала слово, чтобы обозначить нечто большее, чем «паломничество» – с давних пор один из любимых объектов антропологов. *Номадизм*, как я это понимаю, – и в ходе конкретного паломничества, и вне его – предстает в книге как некое типичное для нашего времени состояние «духовного кочевья»; оно сродни многократно описанному феномену *religious seekers, believing without belonging*, «нерелигиозной духовности» и прочим вариантам «рассеянной» религиозности, противоположной жестким структурам старых институтов. Кормина так и пишет: православные “номады” пытаются «утечь» от жестких структур (институций, иерархий, церковных приходов), которые по традиции претендуют на роль центра русского православия, но которые “обмирщены” и потому перестали быть адекватными их поискам (с. 35). «Кочевники» находятся в поиске некоей аутентичности, подлинности, «воображаемого домодерного мира»; в основе этой «идеологии подлинности» лежат такие атрибуты, как чистота, простота и намоленность (с. 42).

Поистине подлинность, аутентичность – главная смысловая опора этого религиозного кочевья. Однако принципиально то, что суть «подлинности» не определена, она сама по себе подвижна и может быть подверстана под разные индивидуальные потребности и особенности, притом что некоторый нежесткий консенсус складывается в процессе коммуникаций внутри «кочевой» среды. Кормина точно формулирует свою академическую задачу: «этнография способов аффилирования с православием», способов *belonging* (с. 28). Потому и паломничество с его классически описанной Эдит и Виктором Тернерами (Turner and Turner 1978) лиминальностью (пороговостью, пограничностью) является главным объектом такой этнографии. Поскольку объектом книги является весь этот русский православный

мир в движении, то становятся понятны и жанровые особенности текста, упомянутые выше. Кормина пытается «схватить» эту подвижную реальность; она поначалу раздражается, когда границы «православности» ускользают от нее, когда она не может найти идеальную, классическую модель паломничества, которую строит в своем воображении и с которой приходит в поле... Но потом вдруг она прозревает: Вот эта текучая идентичность – она и есть настоящая современная “православность”! Вот этот невзрачный автобус с людьми, движимыми разными мотивами – и есть настоящее паломничество! (с. 45–53). Мы можем спорить с тем, в какой мере эти явления становятся истинным центром феномена русского православия как такового, но мы не можем не согласиться с тем, что эти явления чрезвычайно важны и нигде в научной литературе не описаны столь тщательно и проницательно, как в рецензируемой книге.

Для того чтобы более объемно представить описываемое явление, я считаю нужным сделать одно уточнение. Автору, по-видимому, следовало бы более решительно проговорить, что у показанного ею феномена – «женское лицо»; большинство героев книги – героини: паломницы, келейницы, хранительницы, посетительницы ярмарок и пр. Гендерная определенность может быть просто обозначена как «социологический факт» современного народного православия, противопоставленного преимущественно мужской институциональной церковности. Возможно, в этом и нет ничего нового; но даже и в этом случае данное обстоятельство может быть значимо.

Одна глава целиком посвящена коротким (одно- или двухдневным) поездкам, суть которых перетекает из «местного туризма» в «паломничество» и обратно; которые находятся между поиском «истинной», уединенной молитвы и коллективными практиками, управляемыми активистами-организаторами, чья роль может восприниматься по-разному (в диапазоне от «предоставления услуг» до обладателя ключей к духовной «подлинности»). Поездки включают ряд важных тропов народного православия. Пример: телесный дискомфорт как условие обретения благодати. Но тут же в «опыте переживания чудесного» появляются и новые черты. Например, влияние «терапевтической культуры», которая стала частью российской массовой культуры: традиционный культ боли и страдания для современного человека все же приглушен, и человек отчасти рассматривает благодать как одно из благ, получаемых в качестве услуги (здесь Кормина ссылается на концепцию «эмоционального капитализма» Евы Иллуз: Illouz 1997) (с. 99).

Вообще проблематика телесности – центральная для паломников и для автора; очень интересны рассуждения о том, как важны для народного православного опыта запахи и осязание (в сравнении со слухом и зрением), а также о том, что в целом роль «материи» – предметов, икон, воды и прочего – и вообще вещьность как таковая значимы для этого опыта и занимают в нем центральное место, что Кормина, сравнивая с протестантским «логоцентризмом», объясняет «отсутствием опыта вербализации эмоций» (с. 100–111). Важны для этой культуры также вещи-знаки (те же иконки), через которые являются искомые промыслительные чудеса. Эта особенность вплетается Корминой в важную для антропологии проблематику агенсу: в нашем случае, по контрасту со знаменитым анализом Сабы Махмуд о формировании агенсу

(Mahmood 2005), происходит, по мнению автора, нечто другое, и именно потому, что контакт с чудесным основан на пассивном механизме ожидания, «прислушивания», а потому и «послушания». Кормина пишет: «В прислушивании, оттачивании семиотической внимательности и герменевтической чувствительности читается важная для православного этоса идея послушания, следуя которой верующий если не лишает себя агентности, то всячески ее редуцирует» (с. 113).

Тема «сенсуальности» православного опыта продолжена во второй главе, которая посвящена «святым местам» – не тем уникально-местным и стабильно-рутинным, которые включены в традиционную сельскую картографию народного православия, а таким, которые воображение современных горожан наделяет особой подлинностью, «намоленностью» и «силой». Часть материала здесь взята из архивного и полевого исследования так называемой Трутневской пещёрки, типичного для русского Северо-Запада святого места – небольшой естественной пещеры в Псковской области, в десятке километров от Чудского озера. Здесь все строится вокруг фольклорной череды чудес – памяти о явленной в XIX веке богородичной иконе, легенд о следах самой Богородицы, историй о наказании святотатцев и об исцелениях. Кормина подробно описывает историю этого места как «места связи времен» (с. 167), удивительным образом прошедшего нетронутым через советские антирелигиозные репрессии. Другой пример – из Свердловской области, он описан как случай реставрации или даже изобретения традиции и связывается автором с феноменом «экопатриотизма»: Моисеев ключ, типичный для народного православия родник, превращенный энтузиастами в «ново-обретенное» святое место. Наконец, третья тема – культ святых, с акцентом на центральное значение останков, «нетленных мощей» святого, которые тоже обретаются заново: здесь автор приводит несколько интереснейших историй таких «обретений» недавнего времени, связывая их с ключевым для книги анализом «технологий аутентичности» (с. 184).

Далее Кормина подробно описывает один кейс, с которым она давно работала – культ о. Николая Гурьянова, православного старца с острова Зэлит (на Псковском озере). Особенность этого культа в том, полагает автор, что он основан не на личной харизме старца (как мы стереотипно ожидаем), а на результатах «дискурсивной работы, постоянных переговоров о содержании понятия “старец”, а также практик доступа к святости и обращения с нею» (с. 220). Источник культа – не личность скромного и ничем не примечательного священника, а дискурс, постепенно созданный вокруг него конкретными православными активистами. Последнее важно: «...Именно тихий и ничем не прославившийся сельский священник оказался исключительно притягательным для фантазий постсоветских православных активистов» (с. 231). И еще важнее то, что именно такой образ отвечал потребностям нынешних православных «кочевников». Кормина подробно описывает историю формирования культа, начиная с жизнеописания священника в советское время, вплоть до «приватизации старца» (как писали газеты) группой тех самых «активистов» во главе с его келейницей, некоей Татьяной Гроян.

Наконец, последняя глава посвящена православным выставкам-ярмаркам, которые можно считать своего рода метафорой нового «православного кочевья»: это пример «виртуального паломничества» (с. 284), когда можно в одном месте испы-

тать близость десятков святых мест и обрести плоды благодати. Пространство выставок как часть «рынка духовных благ» включено в неолиберальную среду; оно может быть описано в категориях «транзакций», порождающих проблему различия «брендов и контрафактов» (исходя из той же шкалы «подлинности»); при этом, пронизательно замечает Кормина, выясняется, что «православие не умеет говорить о деньгах» (с. 283) и потому «коммодификация» дается ему непросто. Однако сутью игры обмена тут является не транзакция сама по себе: «Прагматизм посещения состоит в со-участии, в присутствии в таком месте, где все свои, и подтверждении реальности значимой для участников социальной сети...» (с. 295).

Еще одно: пространство выставок остается на границе формальной церковной структуры или даже за ее пределами, и потому оно открыто для экспериментирования, для поисков новых, не вполне ортодоксальных способов «быть православным». Примеры подобной открытости: молитвы за некрещенных, своего рода «воцерковление прошлого» (с. 275); «делегирование» молитвы профессионалам (с. 295); акцент на эмоциональном переживании, позволяющем поклоняться выставленным копиям (спискам) иконы: ведь именно субъективное переживание «номадов» – «креативных потребителей» на рынке духовных услуг (с. 312) – сообщает объекту искомую подлинность.

Не подобная ли субъективность есть главная черта описываемого в книге опыта? Иначе говоря: индивидуализация опыта и (в то же время) его конструируемость (часто – усилиями конкретных активистов) с помощью коллажного сочетания вполне современных дискурсов (аутентичность, терапия, непосредственность, экологизм, подвижная сетевая социальность) с традиционными православными формами (сенсуальность, послушание, энергия традиционных святынь и пр.). Представленный срез народной религиозности, как я уже заметил выше, вряд ли охватывает всю картину. Кроме оставшихся за кадром церковных структур, состав которых неоднороден, есть еще мирянские движения и инициативы, политический активизм разных изводов, быстро растущее и пестрое «цифровое православие». Но образ православия-в-движении, представленный в книге и выраженный на актуальном языке современной антропологии, чрезвычайно точен. Добавим в заключение: эстетика «очерков» не менее важна, чем их прагматика. Перед нами проходит вереница живых людей и живых мест (жаль, что без иллюстраций!), с насыщенными биографиями и сложным опытом, описанными с острой наблюдательностью полевого этнографа.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Illouz, Eva. 1997. *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Orsi, Robert. 2005. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Turner, Victor, and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.