

## «Священный театр», тонкости морали и обряды перехода: антропология глобального христианства в современной России

Предлагаемая вниманию читателей подборка статей посвящена теме, ставшей в последние годы достаточно популярной в мировой науке, — антропологии глобального христианства, более специально — пятидесятнических церквей и харизматических движений (см., в частности: [Anderson et al. 2010; Coleman 2004; Robbins 2004a; 2004b]). В отечественном научном контексте, однако, подобная проблематика по-прежнему представляется достаточно инновативной. Исследования последних лет, посвященные «позднему протестантизму» вообще и пятидесятникам в частности применительно к современной России (например работы Сергея Филатова, Романа Лункина, Татьяны Никольской, Романа Поплавского, Оксаны Куропаткиной и некоторых других [Филатов 2002; Лункин 2002; Бобров 2006; Никольская 2009; Одинцов 2012; Kurapatkina 2012; Löfstedt 2012; Poplavsky 2012]), имеют по преимуществу историко-социологический характер и не касаются собственно антропологической стороны вопроса: коллективных и индивидуальных религиозных практик и их значения для повседневной жизни общества и массовой культуры<sup>1</sup>. Исследовательский проект,

**Александр Александрович  
Панченко**  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН,  
Санкт-Петербург  
aranchenko2008@gmail.com

<sup>1</sup> Особняком здесь стоят работы Кэтрин Уэннер (см., например: [Wanner 2007]), посвященные, однако, иному культурному контексту, а именно — харизматическим пятидесятническим движениям современной Украины.

результатом которого стали публикуемые статьи, призван хотя бы отчасти заполнить эту лакуну. Он составляет часть глобальной научной инициативы по изучению пятидесятнических и харизматических церквей и движений в разных частях современного мира (Pentecostal and Charismatic Research Initiative), координируемой Центром по изучению религии и светской культуры (Center for Religion and Civic Culture) Университета Южной Калифорнии и поддержанной грантом Фонда Джона Темплтона<sup>1</sup>.

Большинство современных социологов, антропологов и религиоведов сходятся в том, что распространение пятидесятничества и харизматического христианства можно считать «одной из величайших историй успеха в нынешнюю эпоху культурной глобализации» [Robbins 2004b: 117]. Хотя опубликованные в прошлом десятилетии статистические оценки касательно общей численности пятидесятнических и харизматических церквей в современном мире могут значительно варьироваться — от 250 до 523 млн, — не вызывает сомнения, что они составляют «наиболее динамичную и быстро растущую часть мирового христианства». Ряд исследователей даже предсказывает, что вскоре пятидесятники займут место католиков в качестве «наиболее многочисленной формы глобального христианства» [Casanova 2001: 435].

Российская ситуация, впрочем, представляется в данном случае несколько иной. Согласно оценке Романа Лункина, опубликованной в середине 2000-х гг. [Lunkin 2005], число последователей пятидесятнических и харизматических церквей в России составляло около 900 тысяч человек, т.е. меньше одного процента от общего числа населения страны. Наши полевые наблюдения, сделанные за последние три года в Великом Новгороде, в свою очередь не дают оснований говорить о сколько-нибудь заметном росте местных пятидесятнических и харизматических общин. Численность церквей, в которых нам приходилось работать, остается достаточно стабильной и не демонстрирует ни существенного увеличения, ни, наоборот, снижения. При этом количество прихожан «неопятидесятнических» общин, основанных здесь иностранными миссионерами в начале 1990-х гг., заметно сократилось. О «замедлении роста» и даже снижении численности пятидесятников в России в 2000-х — начале 2010-х гг. пишут и другие исследователи (см.: [Löfstedt 2012]).

Вместе с тем пятидесятники все же представляют достаточно заметную и специфическую часть современного религиозного

---

<sup>1</sup> См. веб-сайт Pentecostal and Charismatic Research Initiative: <<http://crcc.usc.edu/initiatives/pcri/>>.

ландшафта в России. В чем их особенности и о каких чертах локальных религиозных культур позволяет нам говорить антропологическое изучение глобального христианства?

Несмотря на кажущееся культурно-стилистическое и религиозно-догматическое однообразие, пятидесятнические и харизматические церкви неизбежно тяготеют к своего рода «креолизации» и «локализации» — образованию специфических местных вариантов и форм религиозной культуры. Одна из важных составляющих идеологии и религиозных практик пятидесятничества — это, пользуясь выражением Джозеля Роббинса, своеобразный «дискурс разрыва», подразумевающий радикальный отказ от определенной части культурных практик, идей и социальных норм, принятых в том или ином обществе [Robbins 2004b: 127–128]. При этом вопрос о том, какая именно часть культуры-реципиента должна быть отвергнута как «негативная» и «бесовская», не имеет универсального ответа. Вследствие этого локальные типы и варианты пятидесятничества могут существенно различаться даже в рамках одной страны. Еще один парадокс современных пятидесятнических церквей состоит в сочетании индивидуализма и коллективизма в социальных и религиозных практиках последних. «Персональное религиозное обращение» и «рождение заново», характерные для большинства евангелических движений, уживаются здесь с «сильным и отчасти авторитарным лидерством», а формы социализации и распределения властных полномочий в равной степени характеризуются и индивидуалистскими, и коллективистскими тенденциями, «так что трудно решить, какие из них оказываются важнее» [Agadjanian 2012: 6].

Очевидно, что исследование сравнительных успехов и неудач глобального харизматического христианства в разных частях современного мира должно принимать во внимание те особенности социальных и религиозных практик пятидесятников, которые оказываются наиболее значимыми и заметными для локальных аудиторий — потенциальных членов новых церквей, по тем или иным причинам сталкивающихся с проблемой религиозного выбора. Как и многие другие «религии Святого Духа», основанные на персональной интериоризации священных сил — божественных дарах говорения на неизвестных языках, исцеления и пророчества, пятидесятничество тяготеет к своеобразной драматизации богослужебных собраний, своего рода «священному театру», где религиозные нормы, идеи и ожидания не просто оказываются предметом вербальной и акциональной коммуникации, но и «проигрываются» при помощи пения и танца, экспрессивных жестов, эмоциональной или автоматизированной речи. Эта «перформативная» составляющая в той или иной степени характерна для многих

религиозных практик, однако ее «удельный вес» и социальные функции могут существенно варьироваться в разных церквях, общинах и движениях. В последние десятилетия было опубликовано несколько работ, специально посвященных роли «священного театра» в европейской религиозной культуре позднего Средневековья и Нового времени [Suydam, Zeigler 1999; Garrett 1987], в том числе у радикальных протестантских групп, подобных англо-американским шейкерам. По справедливому замечанию Сергея Жука [Zhuk 2004: 122, 142], религиозные практики того же «перформативного» типа были характерны и для многих крестьянских религиозных движений в России XVIII–XIX вв., причем, по всей видимости, речь здесь должна идти не только о так называемых «мистических сектах» (христовщина, скопчество и т.п.), но и о многих «рационалистических» группах. Не останавливаясь сейчас на общих вопросах интерпретации религиозных практик такого рода и их возможных теологических либо идеологических контекстах, отмечу, что «театрализация» богослужения и религиозной коммуникации вообще тесно связана с перераспределением социальных полномочий и обеспечивает достаточно выгодные условия для лидерства харизматического типа: устойчивая иерархия доминирования и подчинения здесь может быть легко поставлена под сомнение и даже уничтожена одаренным пророком или талантливим оратором.

Эти особенности религиозных практик пятидесятничества, побуждавшие некоторых исследователей видеть в последнем религию депривированных классов и групп, могут быть, конечно, интерпретированы в терминах концепции ритуального процесса, некогда сформулированной Виктором Тернером (см., например: [Clements 1976]). Однако сама по себе репрезентация пятидесятнической церкви или группы в качестве ритуального и экзистенциального *коммунитас* — бесструктурного эгалитарного сообщества, как мне кажется, и не совсем верна, и не очень продуктивна в эвристическом отношении. Сам Тернер, заключая свою работу, предлагал говорить о любом обществе как о «диалектическом процессе с последовательными фазами структуры и коммунитас. Видимо, существует, если можно употребить столь противоречивое понятие, человеческая “нужда” участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале, структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению» [Тернер 1983: 264]. Эти соображения, применимые ко многим социальным явлениям в самых разных культурах,

справедливы, по всей видимости, и в отношении современных пятидесятников. Последние, на мой взгляд, не столько тяготеют к формированию коммунитарных сообществ, сколько проблематизируют само соотношение структуры и коммунистас, помещая диалектику социальной рутины и харизмы в центр религиозной практики. Думаю, что именно эта черта играет немаловажную роль в успехах и неудачах пятидесятнической проповеди в разных частях современного мира.

По справедливому наблюдению Родни Старка, к числу условий, которые обеспечивают общественный успех и численный рост любого религиозного движения, обращаящегося к той или иной аудитории, относится «сохранение культурного капитала» (т.е. реальной либо воображаемой преемственности по отношению к «конвенциональным религиям», а также идеологическим нормам и типам идентичности), но вместе с тем и обособление от «внешней» секулярной культуры, «социальное напряжение», которое должно быть заметным и значимым, но «не слишком жестким» [Stark 2003: 261–263]. Положение пятидесятников в современной России представляется в этом отношении достаточно специфическим. Очевидно, что конвенциональные представления о религии, распространенные сегодня в нашем обществе, оставляют довольно мало места для харизматических и эгалитарных движений. И «священный театр», и отсутствие централизованных иерархических структур могут восприниматься потенциальными адептами и посторонними зрителями в качестве признаков «не настоящей», «несерьезной» и даже «опасной» религии, а «дискурс разрыва», основанный на идее персонального обращения и вполне зримо выражаемый драматическими и живописными «ритуалами включения», — как свидетельство «тоталитарности» и «деструктивности» пятидесятнических церквей. Между тем именно акцент на «рождении заново» и «обрядов перехода», формирующих новую — «священную» и целостную — личность, судя по всему, обеспечивает проповеди пятидесятников известное преимущество по сравнению с другими (в том числе и протестантскими) миссиями.

Необходимо, однако, еще раз подчеркнуть, что формы «локализации» и «креолизации» глобального харизматического христианства в России XX — начала XXI в. представляются довольно разнообразными. Об этом, как мне кажется, свидетельствуют и публикуемые ниже статьи. Моя собственная работа, посвященная драматической истории преследований пятидесятников в Советском Союзе, позволяет прийти к выводу, что последовательное репрессивное давление, оказываемое светскими властями на религиозную группу, может вести к существенным и достаточно радикальным переменам ее

«исходных» религиозных практик и идеологии. Именно так и произошло с «традиционными» пятидесятниками в СССР, пережившими своего рода «религиозную архаизацию». Впрочем, и их преследователи пользовались вполне архаичными средствами диффамации, включая легенду о ритуальном убийстве, так что историк, вероятно, вправе рассуждать в данном случае о своего рода *la longue durée* русской религиозной истории, тянущемся уже как минимум три столетия. О достаточно архаичных по своему облику нарративах идет речь и в статье Сергея Штыркова, посвященной видениям загробного мира в культуре современных русскоязычных пятидесятников. Здесь, правда, не следует переоценивать специфику российского культурного контекста — подобные визионерские нарративы имеют распространение во многих евангелических церквях в разных частях мира, хотя приветствуются далеко не всеми и не всюду. Кроме того, для пятидесятников визионерство, в том числе и эсхатологическое, оказывается важным инструментом в упомянутой выше борьбе «структурных» и «коммуни-тарных» тенденций. При этом, однако, исследуемые Штырковым тексты включают ряд элементов, вполне типичных для русской религиозной культуры, в частности эсхатологическую интерпретацию бытовых новшеств, своего рода реакцию на аккультурацию, которая характерна не только для российских пятидесятников как таковых, но и для более обширных частей нашего общества в разные периоды его истории.

В статье Арта Леэте речь идет о протестантской церкви, чьи религиозные практики значительно ближе к баптизму, чем к пятидесятничеству. Вместе с тем она отличается вполне типичной для многих харизматических движений стратегией «этнической модернизации» религиозной жизни, подразумевающей использование символов этнической идентичности и культурной «традиционности». Последние выполняют здесь роль «культурного капитала», о котором пишет Старк: преемственность конструируется за счет секулярных, а не религиозных средств. Совсем иную картину мы встречаем в работе Жанны Корминой, где речь идет о неопятидесятнических общинах в провинциальном русском городе. Их последователи в наибольшей степени ориентированы на «дискурс разрыва» и холистическую концепцию «священной личности», восходящую к тем же идеям и практикам, что и воззрения многих сторонников *New Age* — одной из самых популярных форм массовой религиозной культуры в постсоветской России. Неопятидесятники, однако, в своем конструировании идентичности опираются и на упоминаемое Старком «социальное напряжение» — их представления о «холистической личности» основаны не только на идеях религиозного обращения и духовного

роста, но и на устойчивом наборе моральных норм, понимаемых, впрочем, не в коллективистском, а в индивидуалистском ключе — как необходимое условие персональной «работы над собой», приближающей человека к Богу. Вполне возможно, что именно такое эгалитаристское и индивидуалистское понимание морали (неприемлемое, в частности, для большинства последователей «консервативного» пятидесятничества) оказалось одним из препятствий для устойчивого роста неопятидесятнических общин в постсоветской России, поскольку оно не только не обеспечивало необходимого уровня «социального напряжения», но и опять-таки плохо соотносилось с конвенциональными представлениями о том, какой должна быть «настоящая» религия.

Тем не менее я не решился бы сейчас с достаточной уверенностью говорить о будущем глобального христианства в России, как, впрочем, и о том религиозно-идеологическом пути, по которому пойдет наше общество в ближайшие десятилетия. У меня, однако, нет сомнения в том, что антропологическое исследование пятидесятнических и харизматических церквей в постсоветском контексте не только существенно обогащает наши представления о русской религиозной культуре как таковой, но и позволяет судить о многих более общих вопросах изучения современного общества.

### Библиография

- Бобров И.В.* (ред.). Протестантизм в Тюменском крае: история и современность. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006.
- Лункин Р.Н.* Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового» христианства // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 336–360.
- Никольская Т.К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.
- Одинцов М.И.* «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...» История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2012.
- Тернер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
- Филатов С.Б.* Феномен российского протестантизма // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 293–314.
- Agadjanian A.* Evangelical, Pentecostal and Charismatic Churches in Latin America and Eastern Europe: an Introduction // Religion, State and Society. 2012. Vol. 40. No. 1. P. 3–10.
- Anderson A. et al.* (eds.). Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2010.

- Casanova J.* Religion, the New Millennium, and Globalization // *Sociology of Religion*. 2001, Winter. Vol. 62. No. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium. P. 415–441.
- Clements W.M.* Conversion and Communitas // *Western Folklore*. 1976, Jan. Vol. 35. No. 1. P. 35–45.
- Coleman S.* The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Garrett C.* Spirit Possession and Popular Religion: From the Camisards to the Shakers. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Univ. Press, 1987.
- Kuropatkina O.* The ‘New’ Pentecostals and the Russian ‘National Idea’ // *Religion, State and Society*. 2012. Vol. 40. No. 1. P. 133–144.
- Löfstedt T.* Religious Revival among Orthodox and Pentecostals in Russia: Causes and Limitations // *Religion, State and Society*. 2012. Vol. 40. No. 1. P. 92–111.
- Lunkin R.* Pentecostal and Charismatic Statistics and Why They Should Be Used with Caution // *East-West Church & Ministry Report*. 2005, Winter. Vol. 13. No. 1. P. 3–5. <<http://eastwestreport.org/articles/ew13101.html#caution>>.
- Poplavsky R.* Pentecostal Churches in Russia: Changing Self-images and Inculturation in Tyumen’ // *Religion, State and Society*. 2012. Vol. 40. No. 1. P. 112–132.
- Robbins J.* Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press, 2004a.
- Robbins J.* The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity // *Annual Reviews of Anthropology*. 2004b. Vol. 33. P. 117–143.
- Stark R.* Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model // L.L. Dawson (ed.). *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. P. 259–270.
- Suydam M., Zeigler J.* (eds.). *Performance and Transformation: New Approaches to Late Medieval Spirituality*. N.Y.: St. Martin’s Press, 1999.
- Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
- Zhuk S.I.* Russia’s Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. Baltimore, MD: The Johns Hopkins Univ. Press, 2004.

*Александр Панченко*