

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
Кафедра культурологии и философии

С. В. Рязанова

**«ВОТ ЛЮДИ-ТО ТАМ СТОЯТ, А ТЫ НЕ МОЖЕШЬ»:
ПОСЕЩЕНИЕ ЦЕРКВИ
В СОВРЕМЕННОМ ПЕРМСКОМ ПРАВОСЛАВНОМ СООБЩЕСТВЕ**

Монография

Пермь, 2018

ББК 86.29
УДК 993.26
Р 99

*Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом ПГИК.
Протокол № 1 от 06.02.2018*

Рецензенты: доктор философских наук, профессор кафедры философии имени А. Ф. Шишкина Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России *В. С. Глаголев*; доктор философских наук, доцент кафедры истории и философии Национального исследовательского Московского государственного строительного университета *Т. В. Бернюкевич*.

Рязанова С. В.

Р99 «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе: монография / С. В. Рязанова; Перм. гос. ин-т культуры. – Пермь, 2018 г. – 172 с.

ISBN 978-5-91201-289-1

Исследование посвящено особенностям участия верующих современного пермского Прикамья в коллективной культовой практике – основным мотивам, стимулам, системе аргументации, определяющих уровень посещения церкви. Выбор стратегии посещения храма верующим рассматривается как возникающий на стыке религиозного мировоззрения, рационального дискурса и элементов мифологического мышления. Анализируются механизмы формирования религиозной идентичности через участие в обрядовой деятельности. Определение места храма в жизни верующего рассматривается как результат воспроизводства региональной традиции, подкрепленной политикой государства в советский период, а также наличием тенденции приватизации религиозной жизни в современном российском обществе. Текст построен на обращении к этнографическим и архивным данным, материалам официальных отчетов и данных лонгитюдного мониторинга православного сообщества Пермского края. Полученные результаты могут быть интересны историкам и социологам религии, а также студентам гуманитарных специальностей вузов.

**ББК 86.29
УДК 993.26**

ISBN 978-5-91201-289-1

© Рязанова С. В., 2018

Оглавление

Введение	5
ГЛАВА I. Культурная практика как маркер и индикатор: информационный потенциал	27
ГЛАВА II. Православие прикамья в период революций и войн: верующий и церковь	47
ГЛАВА III. Посещение храмов в прикамье в эпоху «победившего атеизма»	69
ГЛАВА IV. Православные в храмах г. Перми: мотивы, факторы и оправдания	118
Заключение	152
Список использованных источников	157
Список использованной литературы	164

*Автор выражает особую признательность
Николаю Митрохину за идею книги
и студентам пермских вузов –
особенно Екатерине Зубаревой и Юлии Яценко –
за помощь в реализации замысла*

ВВЕДЕНИЕ

Unlike culture, religion has been structured in modern society as a differentiated system of communication, albeit one whose symbolic resources are also frequently and consistently incorporated into other systems, including the state, law, education, art, mass media and those systems that carry or embody cultures.
Beyer P. Religion in the global society.

Несколько последних десятилетий в истории России стали временем новой легитимации понятия веры, религии, религиозности, культовой практики – тех неотъемлемых атрибутов социокультурного пространства, которые представлялись маргинальными в границах советской идеологии. Постперестроечный период истории оказался наполненным одновременно и множеством неизвестных для россиян религиозных явлений, и резким повышением активности представителей тех вероучительных систем, которые исторически закрепились на территории страны. Процесс явственного восстановления статуса религиозного в менталитете страны одновременно был реализован на уровне становления/восстановления соответствующих институтов и численного роста граждан, идентифицирующих себя как верующих. В полной мере эти процессы затронули и Русскую православную церковь Московского патриархата, одно из провинциальных «подразделений» которой стало объектом внимания в предлагаемом тексте. В обращении к региональному материалу мы исходим из того, что религия как система в своем территориальном распространении и последующем развитии может приобретать региональную специфику, подтверждающуюся материалами других исследований¹. Внимание к регионалистике обратной стороной имеет вопрос о том, насколько происходящее в отдельном регионе является характерным для православного сообщества страны в целом и каковы факторы – экономические, политические, внутренне присущие религии - обеспечивающие такое едино- или разнообразие.

Поскольку идеальная модель православия как совокупности догматических и культовых характеристик в сочетании со спецификой образа жизни общины верующих существует только на уровне богословских трудов и в религиозно-научных построениях, представляется, что исследователь в реальности

¹ Stump R. W. Regional Variations in the Determinants of Religious Participation // Review of Religious Research, Vol. 27, No. 3, (Mar., 1986), pp. 208-225. P. 209.

имеет дело с исторически сложившимися, географически определенными и культурно обусловленными вариантами православия: «под определением религии всегда спрятаны гетерогенные, исторически обусловленные элементы» (Т. Асад)². Провал попыток создания универсального определения религии подчеркивает значение как использования более частных определений³, так и обращения к частным случаям презентации религиозного в культуре.

Согласимся с Л. Н. Примариано, который писал: «Когда фольклористы обсуждают «народную религию» или «религиозный фольклор» в контексте «религиозной группы», они подразумевают, что где-то существует «чистая» религия, которая определенным образом трансформируется и даже «портится», проецируясь на человеческие сообщества. Эта тенденция показывает, как фольклористы последовательно обесценивали «народную религию», приписывая ей неофициальный религиозный статус»⁴. С ним соглашается А. А. Панченко, объясняющий стремление сформировать идеальный конструкт религии теологическими/административными традициями религиозных институтов: «Многие исследователи... явно или скрыто предполагают, что христианство (или его отдельные этнокультурные формы – православие, католицизм и т.п.) есть не что иное, как строгое и последовательное учение, основанное на экзегетике и других отраслях богословия, каноническом праве, обрядовых предписаниях и поддерживаемое той или иной церковью. Что касается тех форм религиозной жизни, которые не укладываются в подобную структуру, то они автоматически объясняются «суевериями», «сектантством» или «язычеством». Иными словами, то, что не имеет официального конфессионального статуса, объявляется нерелевантным религии как таковой. Даже сам термин «народная религия» в этом смысле представляет собой конструкт, обязанный своим появлением влиянию определенных институций»⁵, поэтому «говоря о Церкви и каноне, мы апеллируем не к чему-то целостному и неизменному, но к нашим представлениям о целостности и неизменности. И эти представления, и соотносимые с ними концепты могут существенно варьироваться как исторически, так и синхронно»⁶.

По этой причине региональный ракурс изучения православия, как исторически обусловленный и генерированный локальными дискурсивными

² Asad T. The Construction of Religion as an Anthropological Category // A reader in the anthropology of religion. Michael Lambek ed. P. 124.

³ Satlow M. L. Disappearing categories: using categories in the study of religion // Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 17, No. 4 (2005), pp. 287-298.

⁴ Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М.: ОГИ, 2004. С. 69.

⁵ Панченко А. А. Христовщина и скопчество... С. 68.

⁶ Там же. С. 72.

практиками⁷, представляется нам наиболее привлекательным. В его границах существует больше возможностей для верификации разрабатываемых концепций благодаря наличию конкретного эмпирического материала, предоставляющего возможность отследить имеющиеся синхронные и диахронные связи разных форм презентации религии как социального феномена. Акцент на региональных религиозных формах позволяет уделить большее внимание их специфике, а также установить локальные, связанные с местными историей и культурой, а также менталитетом, факторы развития религии, избегая шаблонных схем, связанных с вестернизированным (научным) и/или теологическим определением идеальной религии.

Анализ региональных вариантов исторически сложившихся религиозных систем помогает отказаться от представления о религии и религиозности как абсолютно устойчивых, универсальных моделях, допустимых к применению вне исторического и географического контекста, а также других возможных факторов объективной и субъективной природы, показать богатство конфессиональной картины страны и сложность протекающих в ее границах процессов. Прикамье как поликонфессиональный регион с продолжительным историческим периодом существования предоставляет широкие возможности проведения исследований, в том числе – и компаративистского характера, позволяющих вывести закономерности бытия религии в культуре и логики ее трансформации на современном этапе истории. Под Прикамьем автор понимает часть Западного Урала, консолидирующуюся вокруг Перми (Молотова) в границах Пермской губернии, Пермской (Молотовской) области и Пермского края в различные периоды истории.

Религиозная ситуация в регионе в конце прошлого века не стала исключением на фоне происходящих в стране процессов перестроечной и постперестроечной трансформации социокультурного пространства. Для внешнего взгляда конец XX в. с полным правом можно было бы объявить периодом возрождения пермского православия. Только за десятилетие 1990 гг. в регионе было открыто свыше 130 приходов, возобновили свою деятельность семь монастырей, была организована постоянно функционирующая сеть воскресных школ, открыты православные храмы и молельные комнаты в учреждениях Управления исполнения наказаний [ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 4. Л. 87], возобновлены крестные ходы при восстановленном Белогорском мужском монастыре, организованы Варлаамовские чтения, возрожден институт

⁷ Kippenberg H. G. Religious History, Displaced by Modernity // Numen, Vol. 47, No. 3, Religions in the Disenchanted World, (2000). P. 222.

православного паломничества [ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 79. Л. 8]. Формальные показатели восстановления различных форм культовой практики как способа реализации т. н. религиозных потребностей заставляли внешнего наблюдателя делать вывод о том, что в Прикамье были заново реализованы возможности для формирования и трансляции религиозного мироотношения и эффективной деятельности религиозных же институтов одной из старейших религий региона, что допускало использование понятия «религиозный ренессанс».

В постсоветской исследовательской литературе, говоря о религиозном ренессансе, чаще всего имеют в виду рост количества людей, признающих себя православными⁸. На наш взгляд, указанный термин подразумевает не только восстановление числа соответствующих религиозных организаций и идентифицирующих себя с ними верующих, репрезентирующих себя как приверженцев определенного вероучения на уровне мышления/участия в культовой практике/образа жизни, но и наличие периода упадка (отсутствия данных маркеров) внутри культурного пространства. Необходимо отметить, что речь идет не только о том, что религия в такие периоды вытеснялась из официального дискурса, подвергалась процессам секуляризации и не определяла стратегии социального поведения граждан, но также и о размывании религиозных взглядов на мир, добровольном отказе от любой, связанной с православием, обрядности, освобождении от религии сознания индивида. В рамках данного исследования хотелось бы поднять вопрос о том, является ли допустимым утверждение о свертывании религиозной жизни населения Прикамья в результате событий 1917 г. и связанных с ними изменений в идеологической сфере. В качестве индикатора, позволяющего сделать необходимые выводы, мы будем использовать уровень интенсивности религиозного поведения верующих граждан в советский и постсоветский периоды в истории Прикамья как служащего маркером наличия религиозного сознания. К религиозному поведению будет отнесено участие верующих в разного рода обрядах, как связанных непосредственно с деятельностью институтов Русской православной церкви Московского патриархата, так и осуществляемых в рамках культовой практики, формируемой самими верующими в силу разного рода обстоятельств, традиций и мировоззренческих установок.

Одновременно автором ставится задача определения места храма и связанной с ним деятельности, в том числе и околорелигиозной, для современного верующего в провинции. Под околорелигиозной деятельностью

⁸ Дубин Б. «Легкое бремя: массовое православие в России 1990-2000-х годов // Религиозные практики в современной России. М.: 2006. С. 68

мы понимаем организацию при церквях учреждений образовательного и благотворительного характера, разного рода объединений верующих – как взрослых, так и детей, а также проведение мероприятий разного профиля под эгидой православной церкви. Решение этой задачи косвенно может послужить свидетельством того, насколько правомерны утверждения политических и религиозных лидеров о доминирующей роли церкви в российской культуре: «представление о количестве верующих - это свидетельство влияния христианских церквей, мусульманских или буддистских объединений и т. д. Цифры, которые часто упоминаются в прессе, формируют представление о силе и влиянии самих религиозных лидеров. Поэтому важно понять, что скрывается за громкими заявлениями о "миллионах последователей"»⁹.

Отметим, что целью работы является не определение некоего мифологического уровня и качества религиозности верующих, подтверждением чего могла бы являться их активное участие в культовой деятельности. Автор признает, что исследование индивидуальной и групповой религиозности является достаточно громоздкой и сложно реализуемой задачей¹⁰, к сожалению, пока не имеющей четких критериев оценки, однако сама находится на позиции возможности изучения внешних форм проявления этой религиозности. Общим местом стал тот факт, что «сама православная религиозность современных россиян настолько зыбка и не структурирована организационно, догматически и идеологически, что любые критерии ее измерения и цифры, полученные на их основе, носят в принципе условный характер»¹¹. По нашему мнению, религиозность не может быть подвергнута замерам количественного характера, что не исключает возможность исследования ее проявлений для решения разного рода исследовательских задач.

Исследование также не ставит целью изучение смыслового наполнения православного ритуала в региональном аспекте, что могло бы привести к любопытным выводам о том, насколько православный канон является устойчивым в процессе внутрикультурной, кроссрегиональной трансляции. Эта проблема должна стать импульсом для самостоятельной исследовательской работы. В равной мере результатом работы не будет определение количества православных верующих в регионе для установления границ генеральной совокупности, поскольку объектом исследования станут только

⁹ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования, №6 (2005). С. 44.

¹⁰ Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 2 (2). С. 145 – 153.

¹¹ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Указ. соч. С. 41.

непосредственные участники обрядовой деятельности, в то время как спектр индивидов, относящих себя к православным, является гораздо более широким.

В тексте мы ставим перед собой цель определения той логики, на основании которой выстраивается система отношений «человек - вера» как подразумевающих вхождение в религиозное пространство через участие в культовой практике. Другими словами, центром исследовательского интереса является вопрос о том, насколько участие в обрядности является необходимым фактором и критерием религиозной идентичности, какое место обрядовая деятельность занимает в системе ценностей и определении стратегии поведения современного верующего. Отечественными исследователями уже выдвигалось положение о том, что существует резкое расхождение между самоидентификацией индивида и реализуемой им религиозной практикой¹². Вместе с тем, авторы целого блока работ готовы утверждать теснейшую связь между участием в обрядовой деятельности и другими измерениями религиозности¹³. Очевидно, что продолжает оставаться актуальной проблема прямой связи между верой и участием в церковной жизни/присутствием в храме и того, насколько это характерно для определенных религий и групп верующих.

В связи с этим выдвигается следующая исследовательская гипотеза: участие верующего в официальной и неофициальной культовой практике не является значимым фактором для осуществления процесса религиозной самоидентификации для большинства православных верующих, в большей мере имеет мифологические основания и не может служить критерием для определения характеристик религиозности индивида. Вместе с тем, культовая практика играет роль механизма включения, как в актуальное, так и в историческое сообщество верующих, осуществляясь на основе традиционного и стереотипного поведения для большинства и не обеспечивая осознанного отношения к сакральному началу и религиозным институтам.

Проверка предлагаемых теоретических положений предполагает решение следующих исследовательских задач:

- определить место и статус культовой практики системы в условиях современной культуры;
- выделить основные виды культовой деятельности, ставшие объектом участия со стороны рядовых верующих в Прикамье;

¹² Коначева С. А. Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // Трансформация идентификационных структур в современной России. Под ред. Т. Г. Стефаненко. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 98.

¹³ Подробнее см.: Stump R. W. Op. cit. P. 211.

- установить специфику участия православных верующих в культовой практике в течение XX – XXI вв. на территории данного региона;
- выявить количественные и качественные параметры, а также мировоззренческие основания участия верующих в обрядовой деятельности на протяжении исследовательского периода.

Исследование православия как исповедного и культурного феномена обусловлено, прежде всего, тем фактом, что с XVI в. пермская земля представляет собой пространство православной жизни, сложившееся благодаря деятельности христианских миссионеров, сопутствующих осваивающим Урал первопроходцам, интенсивной и даже агрессивной христианизации местного населения и создания развернутой системы религиозных институтов, структурирующих религиозную жизнь большинства верующих до 1917 г. и заложивших основания для воспроизводства религиозного поведения граждан на протяжении всего советского периода.

Мы полагаем, что анализ и оценка особенностей культовой практики православия в регионе и ее места в жизни верующих на протяжении исследуемого периода должны осуществляться с учетом совокупности всех исторических и культурных взаимосвязей, основанных на воспроизведении сложившихся традиций. Это обстоятельство обосновывает необходимость исторического экскурса с использованием имеющихся архивных и музейных фондов. Дореволюционные архивные и музейные материалы являются малопредставительными в плане информации о реальном религиозном поведении. Губернские газеты дореволюционного периода («Пермские губернские ведомости») уделяют минимальное внимание религиозной проблематике. Газета «Епархиальные ведомости» делает акцент на официальных и торжественных мероприятиях местной православной церкви. Клировые ведомости, составляющие большую часть объема дореволюционных фондов, репрезентативны как источник биографической информации о духовенстве, в отношении паствы уделяя внимание только числу дворов, относящихся к тому или иному приходу. Основные выводы приходится делать на основе косвенных данных, верифицируя их при помощи материалов других регионов, представленных рядом авторов¹⁴.

Революционная и постреволюционная ситуация, характеризующаяся борьбой за паству со стороны «обновленцев» и «староканоничников», на уровне архивных данных освещена также несколько односторонне. Государственный

¹⁴ Например: Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917. СПб.: «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2010. 488 с.; Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. 363 с.; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетей, 1998. 308 с.

архив Пермского края предоставляет подробную информацию только по деятельности обновленческой церкви, основанную на значительном объеме источников разного рода – рапорты местных властей, сообщения и рапорты представителей духовенства, жалобы прихожан и приказы по епархии. Прихожане патриарха Тихона упоминаются только в ряде текстов, связанных с использованием храмовыми зданиями и возникающими в связи с этим казусными ситуациями. Поэтому в отношении указанного периода реконструкция имеет несколько односторонний характер. Что касается фондов Государственного архива новейшей истории, то там содержатся дела, связанные с практиками репрессий и, большей частью, не являющиеся репрезентативными для темы данного исследования.

С 1936 по 1990 гг. сбор информации по православной части религиозного пространства региона частично осуществлялся на уровне работ Уполномоченного Совета по делам религий по Пермской (Молотовской) области. Несмотря на управленческий уклон, прагматический подход и идеологические установки в решении большинства вопросов, находящиеся в архивах ежегодные отчеты, детальный разбор возникающих в конфессиональной среде ситуаций, в основном добросовестный сбор информации при помощи включенных наблюдений дают возможность для восстановления картины православной жизни Прикамья. Начиная с середины 1960 гг., на основе имеющихся архивных данных можно проследить падения качества получаемой информации и уровня ее обработки, формализм в подходах при оценке религиозной ситуации, сужение поля наблюдений, снижение качества социологических характеристик работы. Критической точкой можно считать 1990г., с характерным отсутствием сводного отчета по православной обрядности и минимумом собранных данных социологического характера, несмотря на то, что социально значимая деятельность православного сообщества как раз стала набирать обороты. Кризис общественно-политической системы на некоторое время стал и кризисом информации в отношении именно формальных характеристик православия.

Стоит отметить, что информация, предлагаемая в материалах фондов Уполномоченного Совета по делам религий при рассмотрении требует дополнительной верификации в силу своей идеологической ангажированности, с одной стороны, и необходимости составителя отчетов время от времени выдавать желаемую ситуацию за действительную, с другой. С первым обстоятельством связан тот факт, что изучение культовой практики осуществлялось только в аспекте ее преодоления, поэтому количественные замеры посещения зданий культового назначения осуществлялись

по преимуществу в выходные и праздничные дни. Это формировало представление о пиках посещаемости, отчасти обеспеченных традиционным сознанием, но не об устойчивом ядре прихожан. Можно также допустить, что присутствие стороннего наблюдателя – как правило, члена КПСС, - в небольшой церкви в сельской местности сразу выдавало его намерения, что могло повлиять как на поведение присутствующих, так и на сам факт посещения службы. Следует также принимать во внимание, что включенные наблюдения проводились нерегулярно и в разном объеме по отношению к районам края и храмам областного центра, что напрямую было связано с активностью местных властей в отношении религиозных организаций. Этот факт делает затруднительной реконструкцию полной картины и осуществление процедуры сравнения половозрастного состава посетителей, сезонной динамики и др.

Поскольку основной интенцией власти было «преодоление религиозного мировоззрения», содержащийся в фондах материал не содержит в себе бесед с рядовыми верующими, что могло бы помочь более глубокому проникновению в мотивацию верующего в условиях враждебно настроенной среды. Желание доказать эффективность борьбы с религией также могло приводить к искажению подаваемых в областной центр цифр, что, впрочем, отчасти компенсируется бухгалтерской отчетностью храмов, содержащей сведения о количестве крестящихся, отпеваемых и вступающих в брак. Эти данные отчасти искажаются существовавшей практикой крещения в чужом регионе и заочного отпевания, но все равно дают представление об интенсивности религиозного поведения жителей Прикамья. Тщательный сбор всех фактов, связанных с самодельными культовыми практиками также способствует желанию современного исследователя максимально точно восстановить и интерпретировать картину православной культовой практики региона.

Данные по современному религиозному поведению и участию православных верующих в культовой практике были получены в ходе социологических исследований, составивших два этапа. В ходе первого (2007-2008 гг.) проводился широкий анкетный опрос православных женщин, включавший в себя и вопросы, связанные с обрядовой деятельностью и участием в ней. Полученная информация стала отправной точкой для начала в 2014 г. масштабного мониторинга пермского православия, включавшего в себя проведение включенных наблюдений в церквях краевого центра и районов (2014–2016 гг.) и серию полуструктурированных и глубинных интервью с прихожанами и представителями духовенства, что

позволило сделать выводы о наличии культурной преемственности и современной специфики, а также места культовой практики и связанных с ней институций в жизни православных верующих Прикамья.

Было бы несправедливым представлять осуществленный проект, не оговорив наличие целого спектра работы, подталкивающих и способствующих, а местами даже провоцирующих на внесение собственного вклада в изучение конфессиональной картины края в целом и местного православия в частности.

В отношении Пермского края необходимость осуществления исследования местного православия подкрепляется фрагментарностью тех аспектов истории Русской православной церкви в регионе, которые уже были рассмотрены исследователями. Обращение к региональному материалу большей частью местных ученых обусловлено рядом обстоятельств объективного характера, поскольку перед исследователем всегда встает проблема доступности имеющегося материала – от еще не оцифрованных материалов музейных, архивных и библиотечных фондов, не попадающих поэтому во внерегиональный доступ, до разного рода информации, требующей длительной полевой работы: сбор анкетных данных, проведение включенных наблюдений, экспертных и глубинных интервью, что требует длительного пребывания в регионе. Ситуация усугубляется тем обстоятельством, что в течение долгого исторического периода к Пермской епархии относилось не только Прикамье, но и часть азиатской территории Урала, что требует обращения к архивным фондам других регионов. Наличие очень большого объема фактического материала при отсутствии сложившейся научной школы по исследованию именно местного религиозного пространства некоторое время формировала опасность превалирования краеведческого акцента при рассмотрении проблемы.

Ситуация слабой изученности православия в Прикамье начала преодолеваться с конца прошлого века. В настоящее время имеется ряд работ популярного и научного характера, как правило, посвященных частным проблемам, либо отдельным историческим периодам в развитии РПЦ в регионе¹⁵. Среди работ научного характера хотелось бы отметить труды

¹⁵ Вяткин В. В. Пермские архипастыри-новомученики. Пермь, 2000.

Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Мат-лы Всеросс. науч-практ. конф. ИИА УрО РАН. Екатеринбург: изд-во Екатеринбургской епархии. 2010.

Прикамский народный собор памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия. Пермь, 2009.

Прикамский народный собор памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия. Пермь, 2013.

М. Г. Нечаева¹⁶, А. Н. Марченко¹⁷, В. В. Лавринова¹⁸, П. Н. Агафонова¹⁹, часть из которых является конфессионально ангажированными, что находит свое выражение в усилении оценочной части основных положений и выводов. Снятие идеологического давления в постперестроечный период привело к тому, что в части научных работ наметился дисбаланс, выразившийся в преувеличении роли религии в культурогенезе и истории страны. К тому же, все упомянутые работы затрагивают только исторический аспект пермского православия. В настоящее время не существует ни одного труда, посвященного специфике местной православной традиции, особенностям функционирования соответствующих религиозных институтов, динамике сообщества верующих на современном этапе, эволюции мифологической составляющей регионального православия в постсоветский период истории. Соответственно, и вопросы реализации коллективной культовой практики и места в ней индивида до последнего времени не стали объектом исследовательского интереса.

На данный момент имеется только одна работа, которую с натяжкой можно назвать пилотным проектом – исследование женской религиозности на территории Пермского края в 2007-2008 гг., проведенное Пермским филиалом Института философии и права Уральского отделения РАН²⁰, в рамках которого производилось анкетирование приверженков православного вероисповедания, в том числе - в вопросах вероучительного и культового характера. Доминирование представительниц женского пола среди постоянных посетителей храмов

¹⁶ Нечаев М. Г. Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917 – 1922 гг. Пермь: Изд-во ПГПУ, Изд-во УрГУ, 2004. 335 с.

¹⁷ Марченко А. Н. Епископы пермской епархии эпохи «хрущевских гонений» на Русскую православную церковь (1958-1964 гг.): очерки церковно-государственных отношений. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011.

Марченко А. Н. Защитник Отечества и Веры Христовой: жизнеописание подвижника православной веры Александра (Толстопятова), архиепископа Молотовского, Пермского и Соликамского. М.: «Астер», 2005.

Марченко А. «Хрущевская церковная реформа»: очерки государственно-церковных отношений (1958-1964 гг. (по материалам архивов Уральского региона). Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2007.

¹⁸ Лавринов В. В. Очерки истории обновленческого раскола на Урале. (1922-1945 гг.). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2007. 308 с.

Лавринов В. В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 335 с.

¹⁹ Агафонов П. Н. Архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник. Изд. 2-е, доп. Пермь: изд-во пермского Петропавловского собора, 1996. 71 с.

Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии в 1918-1928 гг. Ч. 1. Пермь: изд-во пермского Петропавловского собора, 1997. 66 с.

Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии в 1928-1965 гг. Век государственного атеизма. Ч. 2. Пермь: изд-во пермского Петропавловского собора, 1997. 75 с.

Агафонов П. Н. Епископы Пермской епархии в 1918-1928 гг. Век государственного атеизма. Ч. 1. Пермь: изд-во пермского Петропавловского собора, 1997. 39 с.

Агафонов П. Н. Епископы Пермской епархии в 1928-1965 гг. Век государственного атеизма. Ч. 2. Пермь: изд-во пермского Петропавловского собора, 1997. 39 с.

Агафонов П. Н. Эволюция государственно-церковных отношений в 1920-1929 гг.: на материале Пермской епархии. Дисс. на соискание ученой степени канд. ист. н. Пермь, 2002.

²⁰ Рязанова С. В., Михалева А. В. Феномен женской религиозности в постсоветском обществе: региональный аспект. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011.

позволяет говорить, что данный текст можно считать одной из отправных точек для решения поставленных в предлагаемой работе задач.

Исследование не могло бы считаться завершенным при игнорировании большого блока работ теоретического и прикладного характера, позволяющих делать выводы о специфике современных форм религии в целом и православия в частности. Так, для формирования релевантной картины отношения и участия православных верующих в коллективной культовой практике был привлечен ряд работ отечественных исследователей. В. Ф. Шевцова в своей монографии дает представления о том, как генерировался процесс идентичности православного с учетом факторов воздействия идеологии, клира и местных традиций, уделяя внимание фактам адаптации обрядовой деятельности к элементам традиционного мифологического мировоззрения и специфике сельскохозяйственного производства²¹. Информация о специфике участия православных в храмовых службах содержится и в коллективном труде отечественных этнологов, посвященном особенностям быта крестьян в период, предшествующий революции 1917 г.²². Статья М. Булавина позволила привлечь к анализу данные архивных фондов других регионов, содержащие сведения о функционировании православных приходов в период между гражданской войной и началом процессов индустриализации и коллективизации страны²³. Уникальные сведения о соотношении верующих с церковью, выделенные из материалов следственных дел периода массовых репрессий представлены в работе А. И. Казанкова²⁴. Представления об особенностях конфессиональной ситуации в стране в послевоенный период дает публикация Ж. Корминой²⁵. Работы Т. А. Чумаченко²⁶ и Е. Жидковой²⁷, У. Хун²⁸ посвящены анализу специфики религиозной жизни и осуществления обрядовой деятельности в период правления Н. С. Хрущева. Обрядовая деятельность в период

²¹ Шевцова В. Ф. Указ. соч..

²² Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков...

²³ Булавин М. В. Факторы сохранения крестьянской религиозности в период 1920-х гг. (На материалах Среднего Урала) // Государство, общество, церковь в истории России XX века: Материалы VI Международной научной конференции. (Иваново, 7-8 февраля 2007). Иваново: Изд-во Иван. гос. ун-та, 2007. С. 29-34.

²⁴ Казанков А. И. Время местное: хроники провинциальной повседневности. Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2016. 163 с.

²⁵ Кормина Ж. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // Неприкосновенный запас. 2008 №3(59).

²⁶ Чумаченко Т. А. Государство и Русская православная церковь в 1958-1964 годах: новая политическая война с религией, Церковью и верующими // Вестник ЧелГУ. 2014. №19 (348). С. 82-90.

²⁷ Жидкова Е. Антирелигиозная кампания времен "оттепели" в Куйбышевской области // Неприкосновенный запас» 2008, №3(59)

²⁸ Хун У. Содом и Гоморра в Куйбышеве: трансформация православной легенды // Неприкосновенный запас» 2012, №6 (86).

брежневского застоя как конкурирующая по отношению к т.н. социалистической обрядности рассматривается в статье Г. Хвостовой²⁹.

Невозможность анализа провинциальных вариантов православной жизни вне внимания общим тенденциям развития религиозной жизни страны повлекла за собой привлечение работ обобщающего характера, содержащих в себе как статистические, так и аналитические данные о конфессиональной картине Российской Федерации и ее отдельных частей. Речь идет о текстах К. Каарияйнена³⁰, С. А. Коначевой³¹, Н. Митрохина³², Ю. Ю. Синелиной³³, М. Степанянц³⁴, Л. Титаренко³⁵, С. Б. Филатова и А. Струковой³⁶, С. Б. Филатова и Р. Н. Лункина³⁷, Д. Фурмана³⁸, В. Ф. Чесноковой³⁹, К. Яжиньской⁴⁰, коллективной монографии «Религия и религиозность во Владимирском регионе»⁴¹. Особенности современной православной обрядности и напрямую связанной с этим специфики православного религиозного сознания в народной культуре в разных ракурсах были отражены в статьях Ж. Корминой и С. Штыркова⁴², Н. Митрохина и О. Сибиревой⁴³. Любопытный ракурс рассмотрения православной обрядности в рамках исправительных учреждений предлагает А. Новикова⁴⁴.

²⁹ Хвостова Г. Использование социалистической обрядности для преодоления религиозности населения // Неприкосновенный запас. 2010. №5 (73).

³⁰ Kaariainen K. Religiousness in Russia after the Collapse of Communism // Social Compass. 1999. №46(1). P. 35–46.

³¹ Коначева С. А. Указ. соч.

³² Митрохин Н. Русская православная церковь в России в 2000–2008 годах: очерк некоторых структурных проблем // Неприкосновенный запас. 2009. №1(63);

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛЮ, 2004;

Митрохин Н. Русская православная церковь - итоги десятилетия // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32).

³³ Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян. 1989-2012 // Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. С. 146-168.

³⁴ Степанянц М. Этноконфессиональные процессы в современной России: ислам // Неприкосновенный запас. 2002. № 6 (26).

³⁵ Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing Post-Communist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine // Social Compass. 2008. №55 (2). P. 237–254.

³⁶ Филатов С., Струкова А. От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32).

³⁷ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Указ. соч.

³⁸ Каарияйнен К. Фурман Д. Старые церкви, новые верующие. М., 2000.

³⁹ Чеснокова В. Тесным путем. URL: http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm (дата обращения 13.08.2011).

⁴⁰ Яжиньская К. Русская православная церковь как часть государства и общества // Неприкосновенный запас. 2013. №4 (90);

⁴¹ Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография. Под ред. Е. И. Аринина. В 2 тт. Владимир: изд-во Влад. гос. ун-та. 2013.

⁴² Кормина Ж. В., Штырков С. А. Православные версии советского прошлого: политики памяти в ритуалах коммеморации. URL: <http://pandia.ru/text/77/315/37753.php> (дата обращения 20.10.2016).

⁴³ Митрохин Н. Сибирева О. «Не бойся, малое стадо!». Об оценке численности православных верующих на материале полевых исследований в Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2007, №1 (51);

Сибирева О. Православная религиозность в позднем СССР. Пример Шацкого района Рязанской области // Неприкосновенный запас» 2010, №5(73).

⁴⁴ Новикова А. Заметки о тюремной религиозности // Неприкосновенный запас. 2004. №4 (36).

Теоретический каркас работы сложился благодаря выходу ряда фундаментальных статей и монографий, так или иначе, рассматривающих специфику формирования современного религиозного пространства, особенности процессов религиозной самоидентификации индивида в XX–XXI вв., проблемы категориального аппарата религиоведения. Среди отечественных авторов стоит, прежде всего, упомянуть труды А. А. Панченко, посвященные отдельным течениям в рамках русской православной традиции, но содержащие и значимые представления о формах репрезентации религиозной жизни, которые не могут быть сведены к идеальным моделям и формируются на стыке традиции и адаптации канонических норм к историко-культурному и социальному контексту⁴⁵. В работах полемического характера, способствующим конструированию авторского подхода в характеристике религиозных феноменов, стоит отнести статью М. Ю. Смирнова⁴⁶.

Если тексты отечественных авторов в большей мере послужили отправной точкой или резонансом для размышлений, то труды представителей зарубежного религиоведения способствовали формированию понятийного аппарата и теоретических оснований предлагаемого исследования. Религиозное мировоззрение индивида как самостоятельно конструируемое по принципу «лоскутности» и напрямую влияющее на участие верующего в культовой практике трактуется сообразно с концепцией К. Добеллара⁴⁷, впрочем, совпадающей с результатами, ранее самостоятельно полученными автором⁴⁸. Этот подход дополняется элементами теории рационального выбора веры, обоснованного Р. Кисалой для населения современных городов⁴⁹, а также концепцией Т. Асада по поводу сохранения места религии в индивидуальном сознании вне сохранения ее сущности⁵⁰ и идеей И. Боровик о модернизации сознания как стимуле ухода от институциональной религиозности⁵¹. Специфика региональных вариантов религиозных культур разрабатывалась, будучи

⁴⁵ Панченко А. А. Христовщина и скопчество...:

Панченко А. А. Исследования в области народного православия...;

Панченко А. А. «...на практике провести границу между церковным и народным православием (как, впрочем, и католицизмом, исламом и т. п.) невозможно». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/411298.html> (дата обращения 15. 11. 2013).

⁴⁶ Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии...

⁴⁷ Dobbelaere K. Assessing secularization theory // *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin, 2004. Vol. 2. С. 229-253.

⁴⁸ Рязанова С. В. Диалог Запада и Востока и феномен неоориенталистских культов. Дисс. на соискание уч. ст. канд. филос. н. На правах рукописи. Пермь, 1998. С. 126.

⁴⁹ Kisala R. Urbanization and religion // *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin, 2004. Vol. 2.. p. 255- 274.

⁵⁰ Asad T. Op. cit.

⁵¹ Borovik I. Institutional and private religion in Poland. // *New religious phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos, 1997. P. 235-255.

аплицирована на Соединенные Штаты, Р. В. Стампом⁵², чьи разработки помогли выстроить иерархию демографических, социальных и культурных факторов формирования локальных вариантов религии. Понимание процесса секуляризации как выведения религиозного на индивидуальный уровень, сращивания с культурным субстратом с одновременным лишением собственно религиозного содержания сложилось благодаря статье К. Митчелл⁵³. Представления о последствиях глобализации общества для религии были верифицированы при помощи работы П. Бейера⁵⁴. Необходимость восприятия используемых для религиоведческого анализа категорий как динамических, изначально исторически и культурно ограниченных, была осознана благодаря М. Л. Сатлоу⁵⁵ и Х. Г. Киппенбергу⁵⁶. Понимание сущности культовой практики стало возможным благодаря работам Э. Дюркгейма⁵⁷, А. ван Геннепа⁵⁸ и В. Тернера⁵⁹. Труды К. Тиле⁶⁰ способствовали дополнительной верификации и уточнению исследовательской гипотезы. Результаты собственного осмысления автором обозначенной проблематики были ранее отражены в статье, посвященной проблеме использования базовых категорий религиоведческих дисциплин и их инструментальности⁶¹.

Исследование культовой практики пермского православия потребовало использование набора подходов и методов, принадлежащих к разным социально-гуманитарным наукам и помогающих наиболее точно оценить сложившуюся картину с прочтением заложенной в ней глубинных культурных смыслов.

В ходе работы с архивными материалами были использованы общенаучные принципы историзма и комплексного подхода к анализу рассматриваемого явления. Комплексный подход был дополнен системным, подразумевающим анализ документов как взаимосвязанной целостности, составленной на основании определенных требований и связанной

⁵² Stump R. W. Op. cit.

⁵³ Mitchell C. The Religious Content of Ethnic Identities // *Sociology*. 2006. BSA Publications Ltd. Vol. 40(6). P. 1135–1152.

⁵⁴ Beyer P. Religion in the global society. London-N. Y.: Routledge, 2006. 337 p.

⁵⁵ Satlow M. L. Op. cit.

⁵⁶ Kippenberg H. G. Op. cit.

⁵⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. Пер. А. Б. Гофмана. // *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология*. Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 9-68.

⁵⁸ Геннеп А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

⁵⁹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М. «Восточная литература», 1983.

⁶⁰ Тиле К. Основные принципы науки о религии. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/02.php (дата обращения 06.03.2011).

⁶¹ Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // *Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения Российской академии наук*. 2013. Т. 13. №1. С. 37-50.

с достижением поставленных целей составителем. Применение элементов функционального анализа позволило оценить используемые документы на основании тех социальных функций, которые выполнял автор документа, либо тех, которые были делегированы институту, в рамках которого документы создавались. В случае нахождения лакун в необходимых сведениях применялся также информационный метод, позволяющий учитывать значение информации, ее неравнозначность и частоту повторения, что дает возможность верификации выдвигаемой гипотезы. Обобщение полученной архивной информации сделало возможным проведение ретроспективного анализа места обрядовой деятельности в пространстве православной жизни для коллектива и индивида.

Особый блок методов был использован в связи с необходимостью развертывания социологической части исследования, необходимой для понимания специфики культового поведения современного верующего. На первый взгляд, сравнительно простыми и репрезентативными для достижения поставленной цели представляются количественные методы, применение которых в большей степени зависит от наличия исследовательской команды, пакетов для статистической обработки полученной информации, установок для осуществления наблюдения и грамотно составленных материалов для анкетирования. Вместе с тем, встает проблема определения необходимого объема собранных анкет для репрезентативной выборки, который напрямую связан с размером генеральной совокупности, установить которую применительно к православному сообществу оказывается очень затруднительным.

Подсчет количества православных в регионе не может опираться на прямые данные переписи, в которой отсутствует соответствующий блок вопросов, и вынужден основываться на косвенных данных, а также соотношении религиозной идентичности с этнической картиной региона⁶². Отбор этносов, традиционно исповедующих православие, позволяет произвести приблизительный учет числа верующих. Однако этот критерий не может считаться абсолютно валидным, поскольку самоидентификация индивида в современном обществе может не совпадать с существующими стереотипными представлениями о титульной религиозности его этноса. Так называемые новые религиозные движения в настоящее время не имеют жесткой закреплённости по отношению к отдельным этническим группам, что также искажает получаемую

⁶² Более подробно см.: Рязанова С. В., Зубарева Е. А. Методы исследования РПЦ в провинции: проблемы и перспективы // Практична философия. 2014. №3 (53). С. 35-37.

картину данных. Представители некоторых этносов исповедуют две религии, при этом традиционные сторонники православия (например, болгары) никак не подтверждают во время переписи, что являются приверженцами именно учения Русской православной церкви. Открытым остается вопрос о вероисповедании таких специфических сообществ, как цыгане. Марийцы позиционируют себя как общины с сильным «языческим» компонентом в мировоззрении, конкурирующим в культовом аспекте с принятым ими православием. Установление численности православных в крае также требует оговорки, что исследование охватывает только тех респондентов, кто признает себя исповедующими православное учение в границах канонических норм, определенных РПЦ МП, поскольку при более широком рассмотрении в исследовательское поле должны быть включены и старообрядческие толки разных направлений. Открытым остается вопрос о том, относить ли к православной традиции идентифицирующих себя с православием индивидов, стремящихся создать альтернативную по отношению к местной митрополии православную структуру⁶³.

В целом рассмотрение любого из этнических сообществ как заведомо моноконфессионального является методологической ошибкой. В эпоху ценностей индустриальной культуры (самоопределение, самореализация, индивидуализм), эмансипации во всех сферах социальной жизни, гендерных революций и роста мультикультурализма индивид получает возможность самостоятельно конструировать собственную мировоззренческую картину, которая может обладать любой степенью гармоничности и включать в себя произвольный набор элементов, который К. Доббелар сравнивает с пэчворком, лоскутным одеялом⁶⁴. Индивид может считать себя верующим, но актуализировать эту идентичность только в момент заполнения анкеты или ответа на вопросы формализованного интервью, никак не проявляя свою религиозность в быту, профессиональной деятельности, процессах коммуникации. Религиозные чувства также могут актуализироваться в определенные моменты жизни, будучи связаны с событиями коллективного (социального) происхождения (паломничества, религиозные праздники и

⁶³ Автор присутствовала в качестве члена экспертного совета при попытке регистрации такого рода общины через Министерство юстиции края. Заявитель принес тексты устава и учения, состоящего из набора распечаток из Интернета, суть которого сводилось к тому, что данная автономная организация будет приоритетно поклоняться апостолу Андрею Первозванному как имеющему наибольшее значение для русской культуры и православной традиции.

⁶⁴ Dobbelaere K. Op. cit. 2. P. 247.

различные виды околокультовой деятельности) и индивидуальной природы (трагические события, экзистенциальные кризисы). Личность может идентифицировать себя с православным сообществом, используя для этого собственные мировоззренческие представления, способные входить в противоречие с доктриной и социальной концепцией православной церкви, либо при этом опираться на собственное учение эклектического характера. При этом его участие в обрядности может быть незначительным, спорадическим, не иметь места в принципе («нулевая группа», согласно методике В. Ф. Чесноковой–Ю. Ю. Синелиной)⁶⁵. В этом случае самоидентификация индивида может не совпадать с оценкой как конфессионально аффилированных, так и независимых экспертов, что еще раз обостряет вопрос критериев отбора респондентов. Актуальным поэтому представляется вопрос о том, насколько культовая практика способна выступать эффективным маркером религиозной идентичности, гарантирующим достоверность социологических процедур.

Определить количество участников обрядовой деятельности могли бы помочь источники, связанные непосредственно с деятельностью Русской православной церкви на территории края. Однако в настоящее время реально доступными являются данные о количестве имеющихся приходов, наличии в краевом центре и крае храмов, также ряда сопутствующих институций (катехизаторские курсы, братство Стефана Великопермского). Такого рода информация содержит формальные данные, не является сама по себе свидетельством интенсивности религиозной жизни, степени воцерковленности верующих и специфики их религиозной самоидентификации. Статистические данные, имеющиеся у самой церкви и относительно доступные для исследователя извне, также являются ограниченными. Помимо бухгалтерского учета оплаты треб ведется еще подсчет причастников, что может служить лишь косвенным указанием на количество прихожан, посетивших храм и не содержит почти никаких свидетельств об особенностях религиозной жизни края. Высокая степень корпоративной солидарности и закрытости для внешних контактов в сочетании с опасениями санкций свыше в случае неудачных публичных высказываний клира, характерные для представителей православного духовенства, также не способствуют формированию адекватных представлений хотя бы о числе постоянных прихожан. Отчасти, по нашему мнению, нежелание сделать информации о реальном числе посетителей храмов имеет и идеологический подтекст: небольшие цифры могут разрушить заботливо

⁶⁵ Синелина Ю. Ю. Указ. соч. С. 146-168.

формируемое представление о тесной связи православности с этничностью, претензии церкви на роль духовного лидера в социуме и выразителя мировоззренческой позиции большинства граждан.

Поэтому отдельного рассмотрения заслуживает отчет о том, что является основополагающим критерием исследовательского соотнесения человека с сообществом верующих, позволяющего осуществить анализ на основе методик количественного подсчета. Количественные методы представляются нам оправданными лишь в том случае, когда достоверные данные статистических исследований социума в целом могут быть сочетаемы с анализом параметров посещения служб на территории региона (например, расчет посещаемости храмов, оцениваемый через соотношение количества всех посещающих в определенные отрезки времени и постоянно проживающих в регионе). Компенсировать недостатки количественных методов помогает использование так называемого включенного наблюдения, в силу того, что оно выступает техникой «более глубокого понимания мотиваций и отношений людей. Данный вид наблюдения является особенно существенным для сравнения действий информантов с сообщаемой ими вербальной информацией – ведь часто под воздействием конкретных обстоятельств люди поступают не так, как они говорят или как намеревались поступить изначально»⁶⁶.

Проведение включенных наблюдений с целью получения такого рода данных сталкивается с рядом трудностей технического характера. Первой проблемой становится необходимость одновременных замеров в большом числе приходов, чему препятствует не только ограниченное число могущих быть привлеченными наблюдателей, но и разный график проведения служб в храмах края, допускающих проведение литургии, например, только по выходным дням или несколько служб в течение недели. Полная информация может быть получена только на основе анализа данных выходных и праздничных дней, что искажает картину, предоставляя исследователю только пиковые значения посещений, необязательно напрямую связанные с личной религиозной убежденностью прихожан. Поэтому затруднительной оказывается количественная и качественная оценка таких приходов, имеющих только службы «выходного дня».

Еще одной проблемой включенного наблюдения становится его проведение в небольших храмах, характерной чертой которых можно считать так называемую камерность. Большие культовые здания, находящиеся в центре

⁶⁶ Социологическое ведомство оперативных исследователей. URL: <http://svoi.org/index.php?newsid=143> (дата обращения 27.10.2016).

города в праздничные и выходные дни становятся средоточием очень большого количества посетителей (более пятисот человек в двенадцатые праздники в краевом центре), что не дает возможности каким-либо образом контролировать посетителей в плане самого факта присутствия, поведения и внешнего вида. В периферийных городских и небольших сельских храмах из-за ограниченного числа постоянных посетителей посторонний человек сразу же становится объектом внимания приходского актива – чаще всего, так называемых «бабушек», уже являвшихся объектом внимания социологов⁶⁷. Мы еще вернемся к этой группе прихожан, как еще сохранившейся в ряде приходов и пытающейся оказать влияние на осуществление коллективной обрядности. Для наблюдателя именно «бабушки» создают проблему, поскольку сразу идентифицируют нового человека, определяя, знает ли посетитель церковные правила/порядок обрядов/сложившиеся традиции. Это не дает возможности остаться незамеченным для исследователя, заставляет имитировать вхождение в обрядовое пространство, что становится еще одним основанием для нарушения этических принципов проведения включенного наблюдения.

При проведении включенного наблюдения возникают и проблемы методического характера, связанные с особенностями интерпретации поведения наблюдаемых: это диспропорция интуиции исследования и производимого им действия, когда не совпадают ощущения намеревающегося действовать и субъекта воздействия⁶⁸, ограниченность самого метода (ограничение мобильности наблюдателя, присутствие в одной точке исследуемого пространства, опасность выделиться, проблема сроков пребывания в группе – вживание как требующее развития статуса внутри наблюдаемого сообщества, либо отказ от последнего и провал статуса так называемого «полного участника»)⁶⁹.

Мы возьмем на себя смелость использования количественных методик в нашем исследовании, предполагая, что в качестве объектов для анализа будут выступать верующие, сигнализирующие о своей религиозности именно участием в коллективной культовой практике, априорно считающиеся «номинально» верующими. Использование включенного наблюдения снимает проблему отбора респондентов и объектов наблюдения, поскольку участие уже подразумевает, как минимум, формальную аффилиацию по отношению к

⁶⁷ Астахова Л. С. Бабушки в православных приходах // Социология. 2006. №1. С. 59-62.

⁶⁸ Johnson M. A Silent conspiracy? Some ethical issues of participant observation in nursing research. *International Journal of Nursing Studies*. 1992. №29. P. 213–223.

⁶⁹ Waddington D. Participant observation // *Essential guide to qualitative methods in organizational research*. Edited by C.Cassell and G. Symon. SAGE. London, 2004. P. 154-164.

религии как системе. Генеральная совокупность православных верующих будет условно рассчитана путем сопоставления данных переписей и показателей социологических опросов об уровне религиозности и отношении к религиозным институтам среди населения⁷⁰. Соотнесение числа верующих с количеством тех, кто относит себя к православным, и полученные в результате данные количественного характера будут использованы только как дополнительные, для верификации результатов качественных методов социологии.

В качестве обоснования того, что методы разного характера могут быть сочетаемы в полевом исследовании, сошлемся на одну из наиболее, на наш взгляд, авторитетных и апробированных на практике методологических работ по социологии: «Качественное и количественное исследования представляют собой разные методологические фокусы изучения одного и того же предмета, его различные срезы. Они могут накладываться, соединяться и перекликаться в процессе познания»⁷¹. Качественный подход обязательно включает в себя объяснение мотивов действий и намерений через коммуникативное взаимодействие с субъектом. Использование такого подхода в исследовании компенсирует «безликость» количественных методов. Сочетание качественных и количественных методов должно способствовать не только «схватыванию», но и сущностному пониманию процессов религиозной самоидентификации, способов репрезентации верующих в социокультурном пространстве, механизмов генерирования религиозного мировоззрения в современной культуре, с учетом субъективных интенций и жизненного контекста верующего индивида. Поскольку мы исходим из положения о гетерогенности православного сообщества в современном мире и конструктивистской природы религиозности в индустриальном и постиндустриальном обществе, учет глубинных мотивов поведения индивида должен способствовать установлению факторов формирования и эволюции религиозного сознания православных верующих в регионе в частности и в стране в целом.

Использование качественных методов предполагает наличие у исследователя элементов герменевтического вживания в информацию, получаемую от респондента. Мы полагаем, что получение достоверных

⁷⁰ Сколько и какие верующие есть в России. URL: <http://newchristianity.ucoz.ru/news/2009-07-27-34> (Дата обращения 21.11.2010);

Тарусин М. Исследование «Религия и общество». URL: http://www.religare.ru/2_34822.html (Дата обращения 18.10.2016);

Терентьев Д. «Это мы, Господи!». Кто такие «настоящие» и «ненастоящие» верующие. URL: http://www.religare.ru/2_22953.html (Дата обращения 18.10.2016);

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Указ. соч.

⁷¹ Ковалев Е. М., Штейнберг И. Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М.: «Логос», 1999. 384 с. С. 23.

сведений о мотивах участия в культовой практике невозможно без использования принципа эмоционального сопереживания мотивационным причинам индивида. Сложно структурированное субъектное поле не поддается простому сопоставлению гипотез для понимания происходящего. Поэтому необходимо дополнение данных, полученных в результате анкетирования (когда давление со стороны исследователя, на наш взгляд, является минимальным), генерирующих основной массив формальных данных, с методами полуструктурированного и глубинного интервью. Они в значительной мере помогают вскрыть психологические мотивы поведения, понять причинно-следственные связи ряда поступков, представить механизм принятия решений в повседневной жизни – со всеми сложностями и сомнениями. В связи со спецификой темы исследования такой метод качественного анализа как нарративное интервью не может быть реализован из-за невысокой степени эффективности. Практика показала, что интервьюируемые часто сбиваются, отклоняются от темы, поэтому необходимо периодически уточнять детали рассказа, направляя его в нужное русло⁷². Вторая немаловажная причина выбора определенных форм интервью заключается в том, что опыт религиозного восприятия информанта остается достаточно абстрактной для него темой, поэтому основная информация черпается в ходе уточнений и расспросов, а не в самостоятельном рассказе респондента⁷³. Личный характер интервью гарантирует получение информации в необходимом содержательном ключе и относительную сопоставимость материала при анализе.

Для респондентов интервью основным принципом отбора стало соблюдение формальных норм православного поведения, а не только декларация собственной аффилиации к православию. Смысловые структуры интервьюируемого, сложившиеся принципы поведения были дополнительно верифицированы путем перекрестного анализа ответов, полученных в результате анкетирования и через наблюдение религиозного поведения в ходе участия в обрядах. Вне учета субъективных данных исследование было бы обречено на приобретение поверхностного характера.

Несмотря на акцент на методах сбора, обработки и верификации информации, неизбежный при проведении региональных исследований, сделаем небольшой теоретический экскурс, позволяющий очертить авторский подход в отношении к культовой практике как неотъемлемой части религиозной сферы.

⁷² Рязанова С. В., Михалева А. В. Указ. соч. С. 54

⁷³ Там же. С. 54.

ГЛАВА I. КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА КАК МАРКЕР И ИНДИКАТОР: ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Религия как сложная система, включающая в себя элементы мировосприятия, способ отношения к миру, поведенческие стратегии и собственно религиозный опыт с сопутствующим эмоциональным фоном, как и другие феномены социокультурного пространства, нуждается в выработке методологии и методики для изучения. В отношении именно религиозного начала, наряду с привычными исследовательскими проблемами объективного и субъективного характера, существует вопрос о том, как максимально точно определить сущность религиозной веры и связанный с ней набор эмоций, восприятий и образов. Для внешнего наблюдателя религиозный опыт индивида и связанные с ним процессы самоидентификации во многом остаются «вещью в себе», поскольку трудно поддаются вербализации и информационно искажаются при передаче от субъекта к субъекту: «поскольку вера, то есть отношения человека с Богом, это весьма сложный и деликатный феномен, проверить который невозможно современными научными средствами»⁷⁴. Не соглашаясь со столь категоричным утверждением, отметим, что научный дискурс по отношению к объектам метафизической природы действительно требует особого подхода.

Исследователь религии обязан найти те формы проявления соотнесенности человека с вероучительной системой, которые могут быть непосредственно наблюдаемы, поддаваться выбранным исследовательским процедурам, одновременно являясь достоверными маркерами религиозной идентичности. Согласимся с К. Тиле, что «в ответ на то, что сверхчеловеческое лежит за пределами сферы человеческого восприятия и поэтому не может быть предметом науки, мы возразим, что объект нашего исследования – не само сверхчеловеческое, а то, что возникает из веры в сверхчеловеческое», а именно – проявления религиозного в культуре⁷⁵.

Наличие материальных объектов, связанных с реализацией религиозного мироотношения, является тем основанием, при помощи которого религия закрепляется в социальном пространстве и индивид включается в сообщество

⁷⁴ Чеснокова В. Указ. соч.

⁷⁵ Тиле К. Указ. соч.

верующих и, одновременно, в пространство выбранного вероучения. Предпосылкой физического участия в культовой практике становится природа человека как существа, наделенного телом. Оно определяет характер присутствия в бытии и принуждает к телесно выражаемым действиям для аффилиации к религиозному началу.

Другими словами, мы можем говорить о достоверности в изучении веры индивида только в том случае, когда имеем дело с внешними проявлениями его религиозности, включающими в себя образ жизни, участие в культовой и околкультовой деятельности и речевые практики. Под образом жизни мы понимаем бытовое поведение вместе со стратегией семейной жизни, воспитания детей, отношения к карьере и т.п. Очевидно, что собственно религиозная составляющая не всегда охватывает значительную часть жизненного пространства человека, может содержаться в нём скрыто, проявляясь в особые периоды жизни (например, в трагических ситуациях). Речевое поведение, как правило, содержит элементы, которые указывают на наличие соотношения человеком себя с той или иной мировоззренческой системой, но оно несвободно от спонтанной или осознанной дезинформации, особенно связанной с тем, что собственная религиозная идентичность, как уже отмечалось, может конструироваться произвольно, иметь характер игры или нарочитой демонстрации, противоречить сложившимся в исследовательской и религиозной среде представлениям о критериях и нормах религиозной идентификации.

Исходя из того, что религиозная практика имеет непосредственное, хотя и не прямое отношение к религиозной вере⁷⁶, мы полагаем, что в стремлении понять особенности православной жизни в регионе оправданным является внимание к обрядовой деятельности Русской православной церкви в аспекте участия и отношения верующих к ней. Это не означает, что факт помещения индивида в пространство отправления культа является универсальным и безотказным критерием для определения сути религиозности, но позволяет сосредоточиться на тех, кого можно включить в православное сообщество на основании формальной соотношенности с церковью как институтом.

Оставив в стороне попытки со всей полнотой охарактеризовать все существующие репрезентации пермского православия в общественной жизни, сосредоточим свое внимание на той стороне религиозной жизни, которая имеет ярко выраженный материально-физический аспект, поскольку связана

⁷⁶ Stump R. W. Op. cit. P. 211.

с воздействием на тело человека – как его самого, так и со стороны сложившихся православных институтов. Эта «материальность» обеспечивает и помещение верующего в культуру как объекта – потребителя продукции особого рода, и его групповую идентичность, формируемую и извне благодаря внешним формам обрядности и актуальной для индивида идеологии. Все вместе делает такого участника более «осязаемым» объектом исследовательского внимания, по сравнению с «феноменами сознания и ценностными установками»⁷⁷, поскольку особенности культового поведения, «будучи достаточно очевидными... сводят к минимуму субъективные интерпретации исследователя»⁷⁸.

Внимание к обрядовой деятельности связано с постановкой следующего исследовательского вопроса: какое место занимает культовая практика в системе пермского православия, является ли она основным способом репрезентации религиозного мироотношения, актуальным и в настоящее время, либо выступает как отмирающий институт, постепенно редуцирующийся в процессе эволюции русской (и российской) культуры, в целом, и ее пермского сегмента, в частности.

Оговоримся, что в книге речь не будет идти о так называемой «воцерковленности», уже являвшейся неоднократно предметом анализа других авторов, наиболее известными из которых являются В. Ф. Чеснокова и Ю. Ю. Синелина, специально разработавшие подробную шкалу для таких замеров применительно именно к православному сообществу. Утверждение того, что приверженность религии (церкви) может быть безусловно определена через «знание ее устава, обрядов, обычаев, короче, – повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим»⁷⁹, представляется не вполне правомерным по двум причинам. Во-первых, оно приводит к игнорированию неинституциональных форм православной религиозности, в том числе мистического характера, когда глубинный опыт у определенного типа верующих может заменять традиционные культовые отправления. Отказ от участия в обрядности может быть и результатом дискредитации официальной церкви в глазах верующего, как это имело место в течение советского периода, не приводя к отказу от православия как религии. И, наоборот, чрезмерная активность неофитов в культовом плане сама по себе не служит показателем глубокого постижения религиозного учения и понимания его основ. Факт присутствия на службе и соблюдения всех норм культового поведения остается

⁷⁷ Чеснокова В. Указ. соч.

⁷⁸ Чеснокова В. Указ. соч.

⁷⁹ Чеснокова В. Указ. соч.

характеристикой, лишь потенциально свидетельствующей о глубине религиозного чувства.

С другой стороны, специфика отечественного православия такова, что в нем значительную долю составляют элементы местных культурных традиций, повлиявшие на архитектуру, поведение в храме и за его пределами, бытовые представления, сильно отличающиеся от региона к региону. Глубоко укорененный, как пишет В. Ф. Чеснокова, в традиции верующий может искаженно по отношению к каноническим требованиям трактовать вероучение, смысл проводимых обрядов, требования к поведению и внешнему виду. Знание догматики, присущее сравнительно небольшому числу постоянных посетителей храма, не должно служить основанием для классификации верующих, что признает и сама исследовательница⁸⁰. Несколько опрометчивым выглядит и суждение о том, что более глубокое знакомство с основами веры является указателем на продвижение человека на «пути приобретения церковного облика»⁸¹. В нашей исследовательской практике встречались верующие, для которых нормой является постоянный религиозный транзит, под которым мы понимаем смену вероисповедания и, соответственно, принадлежности к религиозной общине. Обращение в православие, катехизация и действия когнитивного характера сами по себе не являются гарантией устойчивой «воцерковленности», если использовать такую терминологию.

Мы также предлагаем отказаться от понятия «традиционный верующий», доля которых зачастую используется социологами религии для определения особенностей секуляризационного процесса, поскольку данный термин не имеет четкого определения и основан на интуитивных представлениях о наличии изменений в индивидуальном религиозном сознании за последнее столетие. Также представляется неуместным жесткое соотнесение религиозной самоидентификации и участия в религиозной практике как показателя некой нормы для верующего⁸², позволяющей говорить о его «правильности». Сопоставление религиозной практики как соответствующей канонам и процесса идентификации недопустимо уже потому, что догматически обоснованная культовая практика – это заданный идеальный образец, а персональная идентификация – реально осуществляемый индивидом процесс, формирующий

⁸⁰ Чеснокова В. Указ. соч.

⁸¹ Чеснокова В. Указ. соч.

⁸² Коначева С. А. Указ. соч. С. 98-99.

сложные структуры, кажущиеся «неопределенными» и «аморфными»⁸³ только при поверхностном взгляде. То, что С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин определяют как «неструктурированная религиозность»⁸⁴, предстает таковой из-за сложностей количественных замеров и неприменимости для анализа религии только рационализирующих религиозное поведение объяснений.

Примем как данность, что уровень активности участия в обрядах и степень усвоения канонов и догм являются параллельно существующими показателями, необязательно коррелирующими друг с другом. Даже поверхностное знакомство с вероучением может служить достаточным основанием для регулярного посещения храма и выполнения требований к поведению верующего. В свою очередь, количественные показатели частоты посещения церкви и вовлечения в обряд обладают незначительной исследовательской ценностью, если не подкреплены знанием мотивов такого поведения⁸⁵. Можно сказать, что в обществе как сложной системе религиозное поведение всегда корректируется совокупностью внешних факторов, включая идеологический, пространственный, экономический, физиологический (фактор здоровья). Представляется невозможным на таких основаниях вывести не только идеальный образец «православного прихожанина», но и некую модель «реального верующего», конструируемую рядом авторов⁸⁶. Справедливым представляется утверждение о том, что норма (в том числе, и религиозная) – социально сконструированное понятие, которое является объектом конфликта интерпретаций, составляет символический капитал, все формы обладания которым одинаково аутентичны⁸⁷. Такой подход к характеристике форм культовой практики и способов отношений к ней позволяет конструировать динамичную картину религиозного пространства, учитывающую максимальное многообразие явлений.

Внимание к культовой практике с акцентом на количественные показатели оправдано только в той мере, насколько статистические выкладки могут послужить толчком к проведению исследований качественного характера, ставящих своей целью выявление мотивов и стимулов, обеспечивающих формирование моделей культового поведения для разных групп верующих и

⁸³ Коначева С. А. Указ. соч. С. 99, 103.

⁸⁴ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Указ. соч. . С. 41.

⁸⁵ Автор лично знаком с верующей, которая никогда не посещает пасхальную всенощную, поскольку ей не позволяют это сделать семейные обстоятельства. В разделе о современном пермском православии аспекту мотивов и факторов посещения храма будет уделено особое внимание.

⁸⁶ Каарийнен К. Фурман Д. Указ. соч. М., 2000.

⁸⁷ Агаджанян А. Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. С. 17.

провинциального православного сообщества в целом. Популярность определенной модели участия в обрядности, включающей в себя отношение к культовой практике, помещение верующим обряда в определенную сферу своего социального бытия (либо исключение из нее), сам факт участия в обрядовой деятельности с набором частотных характеристик, система образов, значений и норм, связанных с культом, – должны стать индикаторами для установления логики эволюции православия, его места и функций в современной культуре.

Большое значение в процессе исследования имеет палитра смыслов, которая придается обрядовой деятельности самими верующими, своим содержанием определяющая соотношение религиозного и мифологического компонента в той части сознания индивида, которая вмещает в себя представление о религии и связанных с ней феноменах социокультурного пространства. Мы будем исходить из представления о том, что развитие любой религии – это не эволюция канонов и догматов (как сущностно невозможное явление), не трансформация сложившихся институтов (поскольку вне человеческого фактора в социуме институт превращается в номиналию и не имеет потенциала самостоятельного развития). Это всегда только изменение самого человека, который является генератором, носителем и иногда инициатором, его нематериальной составляющей, подчиняющейся особым законам своего бытия: «никаких особенных законов религиозного развития не существует... поскольку, строго говоря, развивается не религия, а религиозный человек»⁸⁸. Отвечая на вопрос о том, какое место занимала и занимает культовая практика в системе пермского православия на протяжении XX–XXI вв., мы обращаемся к религиозной антропологии, перенося точку приложения исследовательского интереса на верующего как актора.

Несмотря на «антропоцентризм» работы, возьмем на себя смелость утверждать, что полученные в ходе такого исследования данные косвенным образом должны указывать и на «конкурентоспособность» Русской православной церкви как института и православия как системы взглядов на мир и способов отношений к нему по сравнению как с исторически укоренившимися в отечественной культуре, так и сравнительно недавно вошедшими в ее пространство институциями, претендующими на удовлетворение религиозных потребностей индивида.

⁸⁸ Тиле К. Указ. соч

Для определения специфики восприятия обрядовой практики православными Прикамья мы будем использовать две составляющие. К первой относится своеобразная хроно- и топография культовой деятельности, в нашем случае включающая в себя соотнесение канонических и богословских требований православия к формам, способам и принципам участия в культовой практике. Она, применительно к региону, должна рассматриваться с поправкой на сложившиеся российскую и местную традиции и легитимироваться на коллективном и индивидуальном уровне благодаря совокупности обстоятельств социального характера. Степень коррекции первого компонента за счет второго и третьего также послужит указанием на место и статус религиозного в культуре, степень и потенциал его адаптации.

Второй составляющей станет система значений и символов, связанная с обрядностью. Символ «как потенциально многозначная сущность, тяготеющая к центральному положению в ритуальной практике»⁸⁹, является ключом в ответе на вопрос о значении этого вида деятельности для верующего, вне зависимости от того, насколько часто он готов лично присутствовать в том месте, где осуществляется обряд. Отношение человека к символической составляющей религии одновременно содержит информацию о том, каким образом индивид помещает себя в культуру, поскольку данное действие представляет собой «процесс усвоения символов и умений их разворачивать в принятых в культуре ракурсах»⁹⁰. Восприятие и интерпретация символического ряда, по нашему мнению, служит значимым показателем аффилиации индивида к религиозной системе.

Для реконструкции первой составляющей нами будут использованы количественные социологические методы, корректируемые за счет привлечения включенных наблюдений и верификации на основе имеющихся нарративов разного происхождения. Вторая целиком будет интерпретирована на основе собранных интервью, способствующих вживанию исследователя в систему миропредставления верующего. Понимание особенностей материально-символической реализации культовой практики послужит ответом на вопрос, чем является культовая практика для современного православного Прикамья.

* * *

Вне учета того, какую роль играет обрядность в православии, необходимо отдавать себе отчет в том, что данный вид деятельности представляет собой

⁸⁹ Тэрнер В. Указ. соч. С. 36.

⁹⁰ Тэрнер В. Указ. соч. С. 36.

одну из историко-культурных разновидностей ритуала, что допускает ее помещение в систему связанных с этим понятием теорий. Как и большинство категорий религиоведения, эта также не избежала судьбы быть многократно истолкованной, с узкими и расширительными трактовками и смещением акцентов в понимании феномена. Если оставить в стороне дискуссию о том, что выступало в качестве первичного основания для системы верований – миф (Я. Гримм, А. Н. Афанасьев, Э. Тайлор, Г. Спенсер, К. Леви-Строс и др.) или ритуал (Дж. Фрэзер, А. Ван Геннеп, У. Джеймс и др.), поскольку этот аспект проблемы стоит вне нашего исследования, то гораздо большего внимания заслуживает вопрос о том, какое значение имеет ритуал внутри религии как системы, что обязательно оказывает влияние на его восприятие верующими.

Социогуманитарная традиция в качестве ответа предлагает целый спектр классификаций ритуальных практик, где каждая концепция при помощи выбранного критерия указывает на роль культа (в его узком понимании, как деятельности, опосредованной представлениями о сакральных силах и направленной на них в какой-либо форме) и его предполагаемые социально-антропологические функции: «Когда классификация механизмов действия обрядов разработана, становится относительно легко понять смысл последовательности проводимых церемоний»⁹¹. Простейшим подразделением, ведущее начало из архаических представлений о культовой практике, является деление обрядов на «общественные» и «домашние», позднее в рамках религиозной традиции превращенное в «коллективные» и «групповые». Первые подходы классификационного анализа связанные с делением обрядом по принципу их воздействия, были предложены представителями антропологии. Практики разделялись на симпатические (гомеопатические) – связанные с воздействием одного вещества на другое на основе принципов мифологической партиципации, и контагиозные – связанные со способностью материи передавать свои свойства при разных видах контакта. Позднее к ним была добавлено представление о так называемых динамических обрядах, имеющих безличный характер, в противовес обрядам анимистического типа⁹². Очевидно, что такого рода классификация имела сугубо внешний по отношению к наблюдаемому явлению источник формирования, не уделяя внимания системе значений и смыслов, сопутствующих обряду. То же самое можно сказать о

⁹¹ Геннеп А., ван Указ. соч. С. 15.

⁹² Более подробно см.: Геннеп А., ван Указ. соч. С. 9-14.

подразделении обрядов на непосредственные и косвенные⁹³. Аналогичным образом для объяснения логики выбора объектов поклонения в архаических обществах были сконструированы понятия фетишизма, тотемизма и анимизма, уделяющие внимание внешним формам фиксации сакрального.

Более ориентированную на специфику обрядов систему классификации предложил Э. Дюркгейм, разделив ритуалы на запрещающие (отрицательные) и стимулирующие (положительные), одновременно способствующие сохранению мира как разделенного на профанную и сакральную части⁹⁴. Такой подход также был результатом внешней интерпретации наблюдаемых феноменов, поскольку учитывал только вектор интенции ритуала, наделяя обе группы обрядов одинаковым смыслом. Позднее А. ван Геннеп, под влиянием Дюркгейма, выделил в качестве особой группы ритуалов обряды перехода, связанные со стадиями жизни человека и представляющие с собой действия по инициации новых членов социума, значительно приблизившись к подходу, связанному с пониманием смыслов, конструирующих пространство традиционной культуры. М. Мосс⁹⁵ и А. Юбер⁹⁶ были склонны трактовать ритуал как средство связи между сакральным и профанным мирами, что дает вариант ответа на вопрос о природе ритуала, не поясняя, в чем внутренний смысл такого действия. Значение ритуала в культуре рассматривалось сторонниками функционалистского подхода, пишущими о компенсаторной (Б. Малиновский), консолидирующей (Э. Эванс-Притчард), экономической (Р. Ферз) функциях.

По нашему мнению, наиболее близко к пониманию значения и сути обрядовой практики подошел В. Тэрнер⁹⁷, не только ответивший на вопрос о структуре и функциях ритуальных практик, но и объяснивший, чем была обрядовая деятельность для носителя религиозного/мифологического мировоззрения. Согласно мнению английского антрополога, целью, которую преследует обрядовая деятельность, становится формирование так называемых коммунитас как эффективных общностей для сосуществования индивидов. Тем самым ритуал рассматривается не только как нацеленный на взаимодействие с сакральным началом, но и как имеющий огромное социальное значение, что, по нашему мнению, делает его и психологически необходимым для сообщества,

⁹³ Геннеп А., ван Указ. соч. С. 13.

⁹⁴ Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 9-68.

⁹⁵ Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М.: Наука, 1976.

⁹⁶ Hubert H., Moss M. Sacrifice: it's nature and function. Chicago-Press, 1964. 165 с.

⁹⁷ Тэрнер В. Указ. соч.

связанного с верой в высшие силы. «Социализация» символической нагрузки ритуала, общественный характер его подразумеваемых результатов дополнительно легитимируют сам ритуал и сохраняют его значимость даже в случае деформации изначального образно-символического ряда. Закрепленность обрядовой деятельности как разновидности социальных действий придает вероучительной системе статус социально значимого явления, замыкая этим круг формирования связанных с ритуалом значений и смыслов. Ритуал работает на консолидацию социума, порождая представление о том, что общество не может быть консолидировано без него и связанных с ним институтов и практик.

Отметим, что В. Тэрнер трактует ритуал как результат взаимодействия системы социальных статусов, что также укореняет обрядовую деятельность в социальной действительности, растворяя священное в социальном, создавая профанную объяснительную модель для сакральных структур и связей, мифологический переход от здешнего к потустороннему миру. Отталкиваясь от предлагаемой исследователем трактовки ритуала, предложим авторское понимание специфики религиозного и связанных с ней особенностей культовой практики.

Природа религии как социокультурной сферы, включающей в себя субъектов-последователей и систему социальных институтов и практик, является двойственной – связанной с потусторонним и посюсторонним мирами. Эта двойственность определяет и особенности культовой деятельности. В границах религии как подсистемы социума формируется особая картина мира, обусловленная естественным чувственным восприятием наиболее важных сторон пребывания человека в реальном мире, но в то же время укорененная в специфическом религиозном сознании, а потому – пронизанная опытом обращения к сакральному. Даже в ситуации переживания глубоко личностного опыта отношения веры не становятся только личным делом индивида. Поскольку религия существует как социальный институт, она выступает как средство регламентации индивидуальных предпочтений и способов их реализации в пространстве культуры. Формируется религиозная элита, присваивающая право установления координат религиозного пространства, приоритетов религиозного сознания и поведения коллектива и индивида. Поэтому религия существует не только как индивидуальная вера, но и как «средство воздействия на людей»⁹⁸ – как на групповом, так и на индивидуальном уровнях. Вера индивида всегда испытывает влияние внешней религиозной среды. Верующий становится

⁹⁸ Митрохин Л. Н. Религия и культура (философские очерки). М., 2000. С. 196.

участником культовых и внекультовых отношений, как в жизни религиозной общины, так и в будничной повседневности.

Отличительной чертой религиозного мировоззрения является свобода воли человека в мировоззренческом и поведенческом выборе. Человек, выделенный из окружающего мира, предстает как субъект, наделенный определенным объемом свобод. Благодаря свободе воли он способен определять свой жизненный путь и оказывать влияние на жизнь других людей и поэтому обязан следовать нравственному долгу. Такая идея выступает одним из защитных механизмов культуры против проявлений волюнтаризма. Эти механизмы конституируются на уровне вероучения и реализуются в деятельности религиозных институтов, особенно в функционировании религиозной общины.

Стремление избежать греха приводит к идее обязательного правильного выбора. Этот выбор помещает человека в систему религиозных связей с жесткой регламентацией как духовных, так и овеществленных форм религиозного поведения. Именно поэтому в культовой практике, наряду с обрядами, особое значение приобретает проповедь как способ наставления человека. Она выступает в качестве средства напоминания о связи со священным, существующих обязательствах перед Богом. С идеей свободы воли тесно связана проблема оправдания индивидом существования через покаяние. Пребыванию человека в религиозном пространстве способствует практика околоцерковной деятельности, а также воспроизводство генерированных религией представлений об окружающем мире в повседневной жизни, сквозь призму которых религия упорядочивает и вносит организующие начала в социальную жизнь верующего. Впрочем, имеет место и обратное воздействие, в котором повседневность вносит корректировки в религиозную жизнь.

Религия формирует образ человека как деятельного субъекта, наделенного преимуществами бытия по отношению к другим сотворенным субъектам, способного к частичному преодолению дистанции между ним и Богом, что находит свое выражение в возникновении мистических учений, и отчасти – в культовой практике. Обращение к сакральному определяет ряд особенностей религиозного сознания. Л. Н. Митрохин справедливо отмечает, что принципиальным отличием религиозного сознания от других типов является признание наличия обратной связи между чувственно осязаемой реальностью и сверхъестественным миром, что означает наделение этого мира способностью

оказывать решающее воздействие на земное, профанное бытие⁹⁹. Связь человека и сакрального начала понимается в религии как раз и навсегда заданная, определенная подчиненностью сакральному началу. Саму религию можно характеризовать как поиск и установление сакральных связей¹⁰⁰. Божественная деятельность осуществляется посредством действий человека. Одновременно вероучением обосновывается необходимость движения человеческой души к совершенству, выраженному в священном. Связь между человеком и Богом фиксируется в виде договора, устанавливающего основные канонические нормы и особенности культовой практики.

Верующий, находясь в окружении временно существующих вещей и преходящих ценностей, выстраивает стратегию религиозного и социального поведения через обращение к метафизическим сущностям. Человек тем самым обретает двойственное социальное бытие – направленное к спасению собственной души посредством духовного строительства и реализующееся через совокупность социальных практик в обществе. Внутри религии как институциализированного феномена формируется механизм включения в нее человека на мировоззренческом и поведенческом уровне. Мировоззренческая унификация осуществляется благодаря системе религиозных догматов. В них сосредоточена внутренняя сущность религии, выраженная в абсолютной божественной истине, в противовес ограниченным построениям человеческого мышления.

Определенная догматами, ориентированная на соблюдение освященных норм, религия выступает как статичное, инерционное начало в культурной жизни. Она в гораздо меньшей степени подвержена изменениям, нежели социум, и способна выступать в качестве консервативного начала во всех сферах социального пространства. В условиях традиционного общества религия выступает как консолидирующий элемент, способствующий сплочению коллектива, задающий основные параметры социальных взаимодействий. Поэтому в сознании последователей той или иной религиозной системы она может восприниматься как «средоточие культуры, выражающее и творящее ее специфику»¹⁰¹, реализуя интегрирующую функцию. Наличие противоречия между устоявшимися вероучительными положениями, нормами культового и околокультового поведения и меняющимися реалиями жизни общества ставит перед религией задачу адаптации к меняющимся условиям. Результатом

⁹⁹ Митрохин Л. Н. Указ. соч. С. 192.

¹⁰⁰ Пивоваров Д. В. Праксеология религии. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2010. С. 81.

¹⁰¹ Митрохин Л. Н. Указ. соч. С. 206.

разрешения этой проблемы становятся интенсивные реформационные процессы, зачастую приводящие к усилению фундаменталистских настроений, либо к компромиссу с конкурирующими формами мировоззрения.

Переход из профанного пространства в сакральное в религии уже не связан только с коллективной культовой практикой. Допускается индивидуальная форма осуществления обрядовой деятельности. На уровне личного религиозного опыта переход из профанного пространства в сакральное может быть осуществлен в процессе молитвы. Несмотря на важность содержания вероучений, им не исчерпываются все аспекты нахождения религии в культуре. Помимо формулирования норм человеческого поведения, религиозные установки включаются в процесс практической реализации человеческой деятельности, что ведет к их конвергенции с существующими экономическими устоями, этическими нормами, эстетическими представлениями, рациональными построениями.

Степень влияния религии на культурные процессы и ее место в социокультурном пространстве варьируются в зависимости от локальных и исторических вариантов культуры, однако неоспорим ее потенциал в формировании собственного культурного континуума. Именно в религиозной культуре в максимальной полноте выражаются все компоненты вероучительной системы. Сама по себе эта культура обладает способностью к внутренним изменениям, связанным со сменой культурно-исторического контекста, с одновременным сохранением сущностного ядра системы – совокупности религиозных догматов и базовых положений.

Объективное и субъективное в сформированном религией пространстве религиозных субъектов, отношений и институтов образуют целостное единство, при котором один компонент не может существовать без другого. Сформированная в рамках религиозного учения система представлений, значений и ценностей существует только через интериоризацию, ее переживание и осмысление, придание индивидуальных оттенков смысла. При этом субъект-носитель религиозной веры постоянно соотносит свой личный религиозный опыт и связанную с ним деятельность с имеющимися каноническими представлениями, нормами и принципами.

Культ служит связующим звеном между духовным и материальным аспектами бытия религии в культуре, имея в равной степени значение для индивида и общины как обеспечивающий связь между естественным и

сверхъестественным мирами¹⁰². Он, как и религиозный опыт, имеет значительный иррациональный компонент, т. е. обосновывается не на основании дискурса, а как способ эмоционального осознания связи с Богом, что способствует компенсированию ряда неосознаваемых и иррациональных потребностей человека. Не случайно Б. Малиновский писал: «Самый существенный для нас момент в магическом и религиозном ритуале – то, что он вступает в силу там, где не хватает знания. Обосновываемые участием сверхъестественных сил обряды вырастают из самой жизни, но это никогда не сводит на нет практические усилия человека»¹⁰³.

Будучи целостной и самодостаточной сферой культурной жизни, религиозная культура способна к осуществлению активного взаимодействия с нерелигиозными культурными формами, что приводит к разворачиванию интенсивных процессов взаимовлияния, коррекции ряда черт всех партнеров взаимодействия, появлению частично секуляризированных форм в границах религиозной культуры, а религиозных образов и смыслов – в рамках нерелигиозных секторов культурного пространства.

Часть исследователей справедливо полагает, что в религии стоит выделять две основных составляющие: исторически сложившуюся «сакральную», не подвергающуюся пересмотру и изменениям, и «социокультурную», связанную со всеми общественными и культурными изменениями и помогающую религии адаптироваться к современному миру¹⁰⁴. Основной долговременной тенденцией является увеличение «социокультурной» доли, связанной с процессами секуляризации. Трансформации религиозного пространства в равной степени могут затрагивать как область духовного строительства, конструирования системы смыслов и жизненных ценностей, так и сферу овеществленных результатов религиозной деятельности. В условиях развития светской культуры часть функций религии как социальной подсистемы может передаваться другим подсистемам и формам общественного сознания, а сама она начинает выступать как лишь один из вариантов мировосприятия и мироотношения¹⁰⁵.

Религиозное и светское в границах культурного пространства находятся в тесном взаимодействии, оказывая влияние на формирование картины мира,

¹⁰² Митрохин Л. Н. Указ. соч. С. 192.

¹⁰³ Цит. по: Муравьев Ю. Культура и религия: введение в проблематику. URL: http://scepstis.ru/library/id_3.html (Дата обращения 21.04. 2012).

¹⁰⁴ Балим Г.М., Рыжов В.П., Рыжов Ю.В. Проблемы системного анализа культуры. Таганрог, Изд-во ТРТУ, 2003. С.53.

¹⁰⁵ Там же. Указ. соч. С. 43.

выстраивание системы социальной иерархии, процессы освоения окружающего мира и структурирования самого социального континуума. В рамках каждой из культур, сформированных данными типами мировоззрения, возникают самостоятельные социальные феномены, конструируется система мировосприятия индивидов и коллективов, создается сложная система общественных взаимоотношений. Имея внутренние тенденции самостоятельного развития, светская и религиозная культуры выступают в качестве обоюдно влияющих факторов, способных частично трансформировать существующие установки, нормы, стереотипы, стратегии социального поведения, способы институционального оформления – как друг друга, так и культур, основанных на других принципах. Все это позволяет говорить о том, что религиозный и светский компоненты культуры являются факторами эволюции для сформировавшегося в социуме социокультурного пространства и существующих в его границах вероучительных феноменов.

Однако наличием религиозного мироотношения не исчерпывается вся совокупность мировоззренческих факторов, определяющих статус и значение ритуала в локальной культуре. Общим местом стало утверждение о том, что в социокультурном пространстве не существует чистых религиозных форм, все они подвергаются коррекции со стороны мифологического компонента в культуре. Исследователи отмечают: «Мифология лежит в основании всей человеческой культуры, в т. ч. материальной, т. к. буквально все основные виды деятельности людей освящены в древних преданиях (земледелие, охота, скотоводство, рыболовство, кузнечное дело, брак и семья, оборона от врагов, рождение и смерть)»¹⁰⁶.

Рассмотрим особенности мифосознания, потенциально трансформирующих обрядовую деятельность. В качестве способа восприятия окружающего мира миф конструирует для его носителей реальность, воспринимаемую как объективно данную, подчиняющую себе субъекта, соответствующую специфической логике бытия. Неслучайно «миф часто оценивают как универсальный способ человеческого мирочувствования»¹⁰⁷. Картина мира, формируемая мифом, включает все стороны действительности, которые могут быть охвачены человеческим восприятием. В границах мироздания не существует предметов и явлений, не могущих выступать в

¹⁰⁶ Кузнецов В. Г., Миронов В. В. Мифология // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М. Академический проект, 2006. С.647.

¹⁰⁷ Гуревич П. С. Религиоведение. М.- Воронеж: МПСИ, 2005. С.259.

качестве источника и основы для мифогенеза. С одной стороны, это свидетельствует о том, что миф является тотальной формой мировосприятия, способной вмещать и осваивать возникающие культурные новации. С другой стороны, непрерывно осуществляющийся процесс мифогенеза определяет то, что картина мира становится незавершенной – как пространственно, так и энергетически: миф по своей природе текуч и подвижен, он «трактует... о событиях»¹⁰⁸. Отсюда вытекает возможность расширения мифологического пространства, следующая за событиями в материальном мире. Неравновесное состояние мира в мифологическом представлении связано с тем, что космический порядок существует как балансирующий на грани борьбы хаотического и космического начал. Космос выступает в виде оформленной структуры, подчиняющейся законам существования и постоянно испытывающей разрушительное воздействие со стороны Хаоса. Таким образом, в мифологическом представлении мир выглядит как постоянно находящийся под угрозой причинения ущерба или деструкции, и первоочередной задачей субъектов-носителей мифологического сознания становится поддержание и воспроизводство космического континуума, на что и ориентирован ритуал в границах мифологической культуры¹⁰⁹.

Ритуал выступает как «строго упорядоченная и регулярно повторяющаяся общественная церемония, служащая для утверждения и передачи важнейших смыслов, имеющих решающее значение для жизни коллектива»¹¹⁰. Он представляет собой воплощение одной из самых ранних форм коммуницирования, по сути, являясь вариантом языка для традиционного общества и способствуя координированию социальной деятельности¹¹¹. В. И. Гараджа указывает, что «ритуал относится к области религиозной практики, ортопраксии, в то время как миф – к когнитивному компоненту религии, ортодоксии. Они связаны таким образом, что миф определяет границы понимания ритуала и дает ему обоснование, хотя это не обязательно на осознанном уровне»¹¹². Воспроизведение в ритуале события-архэ всегда имело своей целью воспроизведение и сохранение основных культурных смыслов, вне которых невозможно функционирование человеческого сообщества.

¹⁰⁸ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 5-216. С. 108.

¹⁰⁹ Более подробно см.: Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета, 1994; Элиаде М. Аспекты мифа. Академический проект, 2005.

¹¹⁰ Найдорф М. И. Введение в теорию культуры. Основные понятия культурологии. Одесса: Друк, 2005. С. 58.

¹¹¹ Там же. С. 58.

¹¹² Гараджа В. И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2010. 304 с. С.100.

М. И. Найдорф отмечает, что в условиях традиционной культуры именно ритуал как язык является наиболее эффективным интегратором¹¹³.

Благодаря постоянной связи с Космосом ничто в мифе не является обыденным. Каждое действие соотносится с сакральной, космической деятельностью, никогда не остается незамеченным. Человек мифа всегда существует на границе сакрального и профанного пространств. Миф живет через осмысление окружающего мира. Космогония никогда не завершается, она всегда происходит здесь и сейчас¹¹⁴, поскольку конец процесса мироустроения приводит к затуханию жизни в Космосе, ее постепенному свертыванию. Пока существует потенциально неосвоенное пространство или угроза нарушения космической структуры, миф остается жизнеспособным. Отчасти именно незавершенностью космогонического процесса можно объяснить и популярность циклической концепции времени в мифе, и непреходящую актуальность ритуала.

Вне зависимости от типа культуры и формы общественного развития для каждого индивида миф предстает как восприятие жизни конкретным субъектом¹¹⁵. Аналогичным образом, сам человек выступает как генератор мифологических событий разного уровня значимости. Формирование картины мира осуществляется на основе набора принципов, противопоставляющих миф другим формам мировоззрения¹¹⁶ и формирующих особую чувственную картину¹¹⁷. Прежде всего, это отсутствие представлений о принципиальном различии между материальным и духовным бытием. Материальное и духовное существуют для мифа в единстве, что открывает возможности сакрализации любого явления окружающего мира. Одновременно для мифа характерно использование качественных характеристик в описании окружающего мира (в противоположность количественным). В мифологическом сознании не существует принципиальных различий между неким общим началом и единичными проявлениями этого начала. Тождество общего и единичного позволяет использовать магию как средство воздействия на определенный объект: чтобы оказать влияние, достаточно сделать это по отношению к подобию существа или предмета. Ту же природу, основанную на качественном

¹¹³ Найдорф. М. И. Указ. соч. С. 58.

¹¹⁴ Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1994. С. 15.

¹¹⁵ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 411.

¹¹⁶ Подробный разбор специфических черт мифа см.: Хьюбнер К. Логика мифа. М., 1996; Лосев А. Ф. Диалектика мифа...; Найдыш В. М. Указ. соч. С. 383; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа...

¹¹⁷ Найдыш В. М. Мифология. М.: Кнорус, 2010. С. 388.

подходе, имеет отождествление целого и части: любой феномен выступает как неделимый микрокосм. Воздействие на такую целостность может осуществляться через какой-либо ее элемент, что также находит применение в границах магической и ритуальной практики. Отсутствие представлений о метафизическом приводит к тому, что мифологическое сознание и практика лишены «фидеистического общения» (обмена знаками трансцендентного свойства)¹¹⁸.

Миф допускает внутри сформированного им организма культуры возможность тесного сопряжения человека и Космоса. Это достигается благодаря представлению об отсутствии дистанции между знаком и денотатом, знаком и коннотатом. В мифологической трактовке пространства отсутствует понятие расстояния как пустоты, незаполненности. Часть предмета, будучи даже отделенной от него, все равно подразумевается как существующая целокупно с ним, что применимо как к отдельным сущностям, и ко всему Космосу в целом. Язык используется как средство для выявления актуальности этой связи. Слово выполняет не только функцию называния, но и включения частного феномена в определенную группу, единосущных ему.

Картина мифологического мировосприятия дополняется утверждением единства человека и Космоса, трактуемом в организмическом ключе: «В мифах только словесно обозначаются, но еще не противопоставляются части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины, соответственно, выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединимым»¹¹⁹. Субъект предстает как неотъемлемая часть космического действия и поэтому выстраивает собственное поведение в соответствии с принципами существования окружающего мира. Само понятие окружения становится условным, поскольку не существует противопоставления субъекта и объекта. Мир существует в едином ритме, которому подчиняются все создания. Для человека с доминирующим мифологическим типом сознания миф представляет собой изначальный механизм функционирования культуры, реальную действительность, охватывающую весь мир¹²⁰. Это целостная система

¹¹⁸ Мечковская Н. Б. Язык и религия. М.:ФАИР, 1998. 352 с. С. 77-78.

¹¹⁹ Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск. Изд-во Поморского государственного университета, 1998. С.92.

¹²⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа... С. 120.

мировосприятия, подчиняющаяся единому принципу и раскрывающаяся человеку в символических образах¹²¹. Принцип целостности соблюдается и в том случае, если мифология как совокупность частных мифологических сюжетов (мифологем) складывается из разрозненных идей и образов¹²².

Соблюдение обрядов и проведение праздников для представителей мифологической культуры является попыткой людей поддержать существующий миропорядок, повторением актов космизации, стремлением засвидетельствовать соблюдение правил существования и дать отпор Хаосу. Исполнение ритуала в мифологической культуре означает реализацию «принципа обратной связи», обеспечивающей восстановление единства и упорядоченности мира в том случае, если они нарушаются¹²³.

Основанная на мифологических принципах восприятия и освоения мира, культура определяет духовную основу социальных институтов традиционного общества¹²⁴, которая, в большинстве случаев, не подвергается критике в основных своих установлениях и формирует стратегию социального бытия всех общественных групп. Верным нам представляется утверждение о том, что «мифологические символы функционируют таким образом, чтобы личное и социальное поведение человека и мировоззрение взаимно поддерживали друг друга в рамках единой системы»¹²⁵. Существующий в границах мифологической культуры, индивид в своем социальном бытии действует как балансирующий, сочетающий в своей картине мира представления о Космосе, в который он помещен, и нормы поведения, необходимые для эффективного функционирования общества. Благодаря постоянному воспроизводству такого баланса социум существует в виде образования, гармоничного как для коллектива, так и для отдельного человека¹²⁶, в культуре достигается предсказуемость поведения групп и индивидов, формируется система стереотипного восприятия мира, обуславливается совокупность ритуальных действий, в том числе – и в сфере профанного, закладывается система табу на всех уровнях функционирования общества¹²⁷.

¹²¹ В. М. Найдыш связывает эту особенность мифологического сознания с особенностями функционирования человеческой психики, которая также основана на принципе целостности. См.: Найдыш В. М. Указ. соч. С. 386.

¹²² Токарев С. А. Ранние формы религии М.: Политиздат, 1990. С. 579-583.

¹²³ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: «Восточная литература» РАН, 2000. С. 170.

¹²⁴ Найдыш В. М. Указ. соч. С. 386.

¹²⁵ Мелетинский Е. М. Указ. соч. С. 169.

¹²⁶ Там же. С. 170.

¹²⁷ Митрохин Л. Н. Указ. соч. С. 193.

Мы утверждаем, что в рамках православной культовой практики в восприятии верующего должны сочетаться как религиозное, так и мифологическое отношение к обрядности, что определяет ее оценку верующим, способы реализации и место в системе религиозного/мифологического мировосприятия. Православие вынуждено было использовать мифологический инструментарий как для закрепления в регионе в период своего изначального распространения, так и в настоящее время, в условиях мировоззренческой конкуренции. Обращение к сохранившимся в источниках фактам и данным социологического исследования послужат этому подтверждением, выявляя потенциал как консервации, так и эволюции религиозного пространства региона.

ГЛАВА II. ПРАВОСЛАВИЕ ПРИКАМЬЯ В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИЙ И ВОЙН: ВЕРУЮЩИЙ И ЦЕРКОВЬ

Место культовой практики в жизни православного населения Прикамья в XX в. определилось в результате воздействия совокупности факторов разной природы, одним из которых стали определенные представления об образе жизни верующего и способах его отношения к священному. Будучи нечетко определенными для рядового верующего на каноническом и богословском уровнях, представления о характере обрядности, императивах участия в ней, необходимой частоте включения в культовую практику испытывали значительное влияние географического, экономического и социально-культурного факторов. С одной стороны, в среде мирян сложилась некая идеальная модель православного поведения, включающая многоаспектное участие в жизни прихода: «усердное посещение церкви (хотя бы по праздникам, если церковь отстояла далеко от селения), слушание слова Божия, активное участие в жизни прихода»¹²⁸. Для верующего нормальным считалось знакомство со священными книгами, возникшее в результате посещения образовательных учреждений и семейного воспитания, наличие представлений о формах и смысле проведения обрядов и таинств, соблюдение в быту набора определенных норм поведения.

Сформированная на уровне сознания клира, эта модель идеального или приближенного к идеалу верующего на практике не могла быть воплощена, несмотря на поддержку со стороны системы образования. Глубокому знанию канонов препятствовал сравнительно невысокий уровень грамотности населения, осуществлявшего коммуникацию в общине на уровне коротких связей (без системы социальных посредников), что стимулировало более интенсивное усвоение именно устной традиции как сочетания религиозных и мифологических представлений. Работа населения региона в ритме сельскохозяйственного производств, на отхожих промыслах и в торговых поездках выводила большинство мужчин из торгового сословия и крестьянства из системы регулярного посещения храмовых служб, что создавало специфическую сезонную активность прихожан по отношению к храму и осуществляемой в его границах обрядности. Наблюдения этнографов

¹²⁸ Миненко Н. А. Русское население Урала и Сибири и православная церковь (XVIII – XIX вв.) // Религия и церковь в Сибири: Сборник научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1995. С. 42.

подтверждали тот факт, что в храмы чаще ходили женщины, что наталкивало представителей дореволюционной науки на некорректные представления о том, что прихожанки «вообще ревностнее относятся к вере»¹²⁹, в то время как посещение церкви обуславливалось гендерной спецификой промышленного и сельскохозяйственного производства, а также традиционным распределением ролей в православной семье.

Суровый климат, плохие дороги и наличие значительного числа естественных препятствий (паводок, снежные заносы или слабо замерзшая река) зачастую делали невозможным путь до церкви даже для взрослого, здорового населения. Еще с эпохи Петра I было принято правило, что новая церковь строилась только в том случае, если приход мог доказать необходимость постройки – ветхое состояние имеющегося здания, либо отдаленное расположение ближайшего храма. В этом случае решающим было мнение епархиальных властей¹³⁰, не всегда имевших стимул для вкладывания дополнительных денежных средств. Такой подход не способствовал равномерному охвату церквями всей сельской местности Прикамья, делая физический путь к храму фактором формирования модели религиозного поведения.

Отсутствие в богословских текстах четких указаний на количество необходимых посещений за определенный промежуток времени приводило к игнорированию будничных служб как сельским, так и городским населением. М. М. Громько, изучая уровень воцерковленности прихожан¹³¹, отмечает активное посещение ими церквей исключительно в воскресенье и значимые праздники. В будни храмы пустовали: их посетителями были только заказавшие специальные требы (обедни) по исключительным поводам. Особняком стоял период великого поста, во время которого частота посещений вырастала, особенно на Страстной неделе. Значимость евангельских событий, соотносимых со временем поста и пасхи, служила достаточным стимулом для участия в обрядах. Однако и эта ситуация в большей мере была характерна для горожан. Крестьяне предпочитали отправлять к службе по очереди одного из членов семьи¹³², скорее всего, опираясь на мифологическое представление о тождестве части и целого: член семьи, приобщившийся к святым таинствам, служил своеобразным каналом для распространения священнодействия на остальных родственников.

¹²⁹ Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. С. 88.

¹³⁰ Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 103.

¹³¹ Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. С. 88-103.

¹³² Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 121

Такой подход не мог стать основанием для активного публичного религиозного поведения, одновременно подрывая и финансовое благополучие духовенства. До революции 1917 г. клир не смог предпринять ни одной эффективной меры по увеличению притока посетителей в храм – несмотря на учет производственной специфики, вроде сдвига времени литургии из-за графика летних сельскохозяйственных работ¹³³. Отчасти такая ситуация провоцировалась самими представителями духовенства. Священник, особенно в сельских приходах с фиксированным составом прихожан (который мог варьироваться в городских храмах, где верующий имел возможность выбора места проведения литургии), занимал значимое положение как авторитет в вопросах духовной жизни и нравственности. В противоречие вступало два обстоятельства – особое положение клира как более образованной группы людей, имеющих сан¹³⁴, и их бытовое поведение, не всегда соответствующее номинальному статусу. Дополнительными качествами, располагавшими к представителям клира и стимулирующими большую обрядовую активность, могли быть доступность священника в общении, готовность к исполнению треб и открытость по отношению к прихожанам. Очевидно, что «идеальные» батюшки встречались на Урале не намного чаще, чем пресловутые «идеальные» миряне, что также служило стимулом для усиления внехрамового характера православной веры и связанной с ней деятельности.

Неслучайно понимающие необходимость реформ отечественной церкви миряне одной из первоочередных задач считали интенсификацию участия рядовых верующих в жизни общины: «прихожанином следует считать только того, кто действительно стремился им быть, кто регулярно посещал церковь, участвовал в таинствах и платил взносы»¹³⁵. Низкий уровень посещаемости церковью сам по себе не выступал свидетельством равнодушия населения к религии, больше указывая на ту роль, которая делегировалась отечественному православию. С одной стороны, с ним связывались все значимые вехи гражданской жизни большинства населения, а с другой – к религии обращались чаще всего в экстремальных, либо экзистенциально сложных ситуациях.

Дополнительным стимулом к отходу мирян от церкви, как ни парадоксально, послужило развитие религиозного образования¹³⁶. Рост грамотности и появление доступной литературы на религиозные темы

¹³³ Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 254.

¹³⁴ Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. С. 98.

¹³⁵ Там же. С. 76.

¹³⁶ Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 15.

способствовали формированию своеобразной духовной независимости прихожан. К тому же, эта литература практически не уделяла внимания тому, что верующий должен быть частью сообщества единоверцев, ориентируя его на эскапизм в социальной жизни и индивидуальную сотериологию. Мирянин как персонаж нужен был православной церкви в большей степени как основание для финансового благополучия, нежели значимый фактор в развитии церковных и околоцерковных институтов. Он был лишен каких-либо прав в отношении регламентации религиозной жизни до принятия манифеста 1905 г.¹³⁷, будучи подчиненным только набору табу: согласно «Духовному регламенту» 1721 г., все православные не имели права защищать старообрядцев, организовывать в своих домах церкви, принимать у себя странствующих священников, крестить младенцев вне церкви, практиковать разного рода «суеверия»¹³⁸. Мы видим, что сам «Духовный регламент», как бы не относились к этому его составители, указывает на факт развитой в стране системы альтернативной обрядности, включавшей в себя весь необходимый верующему набор практик, включая и унаследованные от дохристианского периода. С уверенностью можно говорить о наличии сети «внештатных» клириков, по разным причинам вышедших из системы церковной иерархии, лиц, выполняющих обряды крещения над детьми, а также организаторов домашней культовой практики, которая в равной мере могла быть спровоцирована как плохой досягаемостью культового здания, так и низким авторитетом официального клира. Одновременно сложилась и альтернативная система обрядности так называемых сектантов, от баптистов до старообрядцев, также исподволь подрывающая авторитет Русской православной церкви Московского патриархата, что особенно проявилось в период после 1905 г., ознаменовавшийся антиклерикальными настроениями и стремлением к росту приходского самоуправления¹³⁹.

Храмы, принадлежавшие церкви Московского патриархата, к тому же посещались не только по религиозным основаниям, но и на основании мифологического отношения к окружающему миру. Из исследований дореволюционных этнографов известно, что деревенские миряне настаивали на регулярном богослужении в церкви по причине того, что храм укреплял их духовную связь с предками¹⁴⁰. Подтверждением влияния автохтонных верований на принесенное миссионерами учение стали «деревянные боги», описанные

¹³⁷ Там же. С. 30.

¹³⁸ Там же. С. 36-37.

¹³⁹ Там же. С. 63.

¹⁴⁰ Шевцова В. Ф. Указ. соч. С. 123.

самими проповедниками: «болваны истуканные, изваянные, издолбленные, вырезом вырезаемые»¹⁴¹. Статуи, воспринимаемые в границах не только религиозной, но и мифологической логики, считались одушевленными, непосредственными носителями сакрального начала, воплощением богов на земле, что приводило к поклонению непосредственно «идолу», вплоть до поднесения в качестве даров различных предметов¹⁴². Показательным можно считать случай, когда в Перми было принято решение забрать из деревни Верхнекамская для созданной картинной галереи несколько деревянных скульптур. Для того чтобы сделать перевозку комфортной, жители деревни уложили «богов» в специально сооруженные для перевозки гробы и накрыли холщевыми одеялами. В том же ряду стоит поверье, что скульптуры богов любят ходить по ночам, снашивая при этом обувь, что требует периодического дарения скульптуре новой пары обуви¹⁴³. Материальным субъектом, к которому применимо физическое воздействие, считалась и икона, по отношению к которой допускались действия магического характера: в случае отсутствия желаемого результата после молитвы изображение могли повесить вверх ногами¹⁴⁴.

Наиболее наглядно мифосознание проявляло себя в пространстве народного календаря. Каждое значимое событие православной жизни наряду с христианским содержанием получало и традиционно-вещественное осмысление. На Благовещение нельзя было чесать волосы, прясть, работать на земле, зато рекомендовалось выгребать золу из печи и гадать¹⁴⁵. О пасхе говорили, что в этот день стираются границы между мирами и открываются врата рая, поэтому все умершие в этот день обретали райское блаженство, что придавало главному христианскому празднику статус поворотного времени между двумя сезонами, столь важного для ряда дохристианских культур. Считалось, что наступает краткосрочный период для возможного контакта с потусторонним миром, становилась святой вся вода, и запрещалось спать, чтобы избежать впоследствии укусов комаров¹⁴⁶. Новыми смыслами наделялось приветствие «Христос Воскресе», на которое можно было отвечать по-разному в зависимости от того,

¹⁴¹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. 1203-1881 г. / Сост. чл. разных учен. о-в, дир. нар. уч-щ Перм. губ. Василий Шишонко; Изд. печ. на средства Губ. земства. Период 5 : Ч. 2. С 1695-1701 гг. Пермь : тип. Губ. зем. управы, 1887. 659 с. С.51.

¹⁴² Власова О. М. Пермская деревянная скульптура: между востоком и западом. Пермь: Книжный мир, 2010. С. 6-7.

¹⁴³ Серебренников Н.Н. Пермская деревянная скульптура. Пермь: Пермское книжное издательство, 1967. С. 15.

¹⁴⁴ Там же. С. 17.

¹⁴⁵ Черных А. В. Русский народный календарь. Пермь: Издательство «Пушка», 2006. 368 с. С. 93.

¹⁴⁶ Там же. С. 106.

чего не хватало в семье¹⁴⁷. В Троицу в культе широко использовались березы, трактуемые как посредники в передвижении между мирами¹⁴⁸.

Вся совокупность этих обстоятельств придавала системе православной культовой практике вид специфического культурного явления, играющего роль не столько способа введения мирянина в религиозное пространство, сколько инструмента конструирования особой «народной религиозности», легитимирующего сложившиеся отношения в общине и, при необходимости, фиксирующего членство в сообществе верующих. Инструментальная природа обрядности позволяла ее редуцировать, деинституциализировать в интересах общины, подчинить ритму жизни населенного пункта и региона в целом. Отход от требований клира и адаптация православными верующими культа в своих интересах обратной стороной имели устойчивое закрепление сохранившихся компонентов обрядовой практики как неотъемлемой части повседневной жизни, консервирование священного внутри профанной деятельности для возможной актуализации в случае необходимости. Такую необходимость вызвали масштабные перемены в общественной жизни, отчетливо показавшие соотношение устойчивого и изменчивого в религиозном сознании жителей Прикамья.

Как известно, события 1917 г. стали толчком для изменения статуса православия как религии на территории страны. Из системы, реализующей титульную религиозность, оно превратилось в один из вариантов мировоззренческой позиции, неспособный конкурировать с господствующей идеологией в социальной сфере в силу утери административного ресурса. Постановления об отмене финансирования содержания храмов и священнослужителей и упразднение военного духовенства стали началом экономического давления на церковь как институт. Декрет об отделении церкви от государства и школы законодательно закрепил добровольных характер участия в обрядовой деятельности, секуляризовав систему записи актов гражданского состояния – той части обрядовых действий, которая была принудительно востребована до революции большинством населения. Кампания по изъятию церковных ценностей 1922 г. также имела деструктивный характер для всей системы осуществления обрядности в рамках храма, усугубившись в дальнейшем репрессиями по отношению к духовенству.

¹⁴⁷ Там же. С. 106.

¹⁴⁸ Там же. С. 133.

Еще одним стимулом к размыванию сложившейся системы отношений «церковь–прихожане» послужило создание в мае 1922 г. так называемой Православной российской церкви, представлявшей собой вариант реформирования отечественного православия в сторону модернизации обрядности и смягчения требований по отношению к духовенству. Новое движения в рамках Русской православной церкви позиционировало себя как лояльное к новой власти, позитивно принимающее предлагаемые ею новшества, готовое существовать в рамках редуцирования роли Церкви в общественной жизни. Это привело к расколу клира в стране в целом и на отдельных ее территориях, включая и Прикамье, что не могло не сказаться на религиозном поведении верующих. Как пишет Г. Штриккер, «обновленцы» предложили Советской власти сотрудничество, чем она охотно воспользовалась как возможностью ослабить, а может быть и уничтожить, Патриархию расколом»¹⁴⁹. Так новое движение получило признание органов власти, в то время как «староканоническая» церковь подверглась репрессиям, в ходе которых был арестован патриарх Тихон. Оно не могло возникнуть вне существования Советской власти, повлиявшей на структуру, методы работы и дискурс нового движения. Сама ориентация части верующих и священства на необходимые изменения в церковной жизни была вызвана протекающими в социуме процессами, но принципы работы и стратегии поведения клириков и мирян в обществе испытали очень сильное влияние советской социально-политической практики. Стоит отметить, что обновленческая церковь отличалась «свободой нравов» и, по этой логике, должна была быть привлекательной для части прихожан, особенно молодых.

К сожалению, в архивах не сохранились документы, позволяющие посмотреть на деятельность сторонников патриарха Тихона изнутри, поскольку вся имеющаяся информация исчерпывается следственными делами, а документы обновленческого движения ограничиваются периодом 1922-1927 гг. Нам остается только попытка реконструкции той ситуации в жизни православного сообщества, которая сложилась на территории региона в период между двумя мировыми войнами через призму взглядов представителей новой церкви. В этом могут помочь указы и постановления, официальная и личная переписка духовенства, прошения, докладные и жалобы. Написанные эмоциональным языком, со специфическим набором церковной и бытовой лексики, зачастую с

¹⁴⁹ Штриккер Г. Русская Православная Церковь в Советское время. М.: ПРОПИЛЕИ, 1995. С. 178.

нарушением норм орфографии и пунктуации, эти документы дают возможность понять насколько в этот период православная церковь была привлекательной для посещения верующими.

С одной стороны, их должна была стимулировать к посещению служб миссионерская работа, которая сосредоточилась в руках обновленцев¹⁵⁰ и включала не только попытки обращения «иноверцев», но и дискуссии с атеистами: «Лидер обновленчества протоиерей Н. В. Булдыгин за прошлый год провел не менее 20 диспутов только с безбожниками и сектантами»¹⁵¹. Тем более что новая церковь позиционировала себя в качестве свежей струи в застоявшемся воздухе церковных традиций: священники писали о том, что «запылившуюся нашу религию нужно очистить»¹⁵², утверждая, что в последнее время церковная жизнь находилась в параличе»¹⁵³.

Этому начинанию противостояла дезорганизация церковной структуры: «духовенство из Осинского уезда при отступе войск адмирала А. Колчака эвакуировалось в Сибирь поголовно, кажется 95%... С мая по декабрь 1920 приходы оставались без священников. ПЕУ поручило самим подыскивать клириков. На вакантные места стали выдвигать псаломщиков, дьяконов из заштата, уволенных за проступки... а за неимением таковых просто командировали в Пермь какого либо проходимца (грамотного) из голодающих центральных губерний... крестьяне прихожане не стали доверять им ни в чем относятся с иронией, а в некоторых приходах даже с грубой насмешкой, дают разные клички непристойные, обзывают «пудовиками», «мучными», «масляными» в виду того, что по словам крестьян получил место пастыря и сан священника за пуд муки, и тому подобные продукты. Во многих приходах священников и причт лишили голоса в приходских советах... состав приходского совета состоит из мужичков горланов, часто плохо верующих и зараженных даже сектантством... Благочинный Совет состоит из пяти оставшихся священников. Они взяли себе доходные приходы по 32-33 деревни. Сами не успевают с требами в отдаленные поселения. Совет берет с кандидатов взятки¹⁵⁴. В ряде мест крестьяне стали отказываться платить за требы, выгоняя

¹⁵⁰ Доклад миссионерского отдела на съезде духовенства и мирян Пермской епархии (17-18 июля 1928 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19. Л. 28.

¹⁵¹ Журнал съезда духовенства и мирян Пермской епархии (17-18 июля 1928 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19. Л. 4.

¹⁵² Прошение Уполномоченному от ВЦУ протоиерею о. Михаилу Трубину диакона Власьевской церкви села Ключиков Иоанна Автономова Зыкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 169. Л. 43.

¹⁵³ Особое мнение священника Н. Крылова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 40. Л. 21.

¹⁵⁴ Рапорт епископу Пермскому и Кунгурскому Сильвестру священника Еловской церкви Михаила Трубина. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 175. Л. 56-57.

несогласных с этим клириков и ставя более сговорчивых¹⁵⁵. Падение авторитета клира в сочетании с резко ухудшившимся материальным положением населения не могло служить стимулом в реорганизации культа по новому образцу, но не приводило к полному отказу от обрядности.

Письмо «в президиум» одного из сторонников обновленчества может служить иллюстрацией и утери церковью авторитетной позиции в среде крестьянства, и снижения уровня грамотности клириков, и наличия клубка проблем экономического и социального характера, нарушавших установившийся ход церковной жизни в целом и установленного порядка богослужений в частности: «Настоящим извещаю, что благополучно прибыл к месту служения с. Обвинского, с великим трудом добрался до села грязь непролазная, 7 верст шол пешком ночью хотел поспешить к Воскресению, утром послал звонить к утренне. Монашки сторожихи ответили что не кого не пускают без старосты, я пошел сам стучал 3 раза наконец открыли, «мы плохо слышим» был ответ. Утреню звонит не за что не стали конечно не просфор и не вина, пришел староста а притворился что не он, административными мерами к часам позвонили пришло людей человек 15, а затем больше стали прибывать, отслужил часы сказал проповедь и «властию мне данною» устроил всех, храм нетоплен дров нет, летний храм не закрыт, и рамы не вставлены, сей час же после часов все верующие и я вставили рамы отгородили летний храм, вина нехотелидавать да я знал что при обыске серебра у старосты дома нашли вина 3 б. тоже раскопал, просфорня отказалась печь просфоры, я спросил жалование получила за октябрь не будет печь отправлю в милицию, и дело вышло, дров взял слово с членов совета доставить чрез 2 дня, квартиры не было голодом как из Карагая так до 3х часов в воскресенье ничего не ел тоже заставил временно устроили, служить не с кем надо служить каждый день псаломщика нет, служу часы... чернил нет, прошу извинить»¹⁵⁶ (орфография сохранена – С. Р.). Как видно из письма, даже в сельских общинах с устойчивым составом прихожан общественные потрясения сыграли роль своеобразного антидота к увещаниям и требованиям клира, подтверждая подчиненность, а не главенство религиозной жизни по отношению к повседневности.

Данный случай в 1920-30 гг. нельзя считать единичным. В докладе комиссии Съезда представителей духовенства и мирян одного из округов епархии сообщалось о ситуации 1920–1923 гг.: «Епархиальный преосвященный

¹⁵⁵ Нечаев М. Г. Указ. соч. С. 115.

¹⁵⁶ Письмо в президиум ПЕУ священника Иоанна Власова от 3. 11. 1930. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д. 40. Л. 97.

содержался случайными добровольными пожертвованиями или приношениями продуктов (мука, печеный хлеб, сухари и т. д.). Кафедральный собор, как неимеющий определенного прихода, переживал и до сих пор переживает кризис. Общение приходов с епархиальным епископом и между собою стало ненормальным, т.к. печатный орган епархии (Пермские епархиальные ведомости) прекратил свое существование. Не получая никаких инструкций свыше, не зная часто, как протекает жизнь других приходов, каждый приход действовал сообразно местным условиям жизни. Престарелое духовенство и сироты духовенства влачили самое жалкое существование, не получая ни откуда поддержки»¹⁵⁷ (орфография сохранена – С. Р.).

Постоянные противоречия и проблемы стали нормой существования обновленческой церкви во всех аспектах церковной жизни, что, в первую очередь, было связано с изменениями в отправлении культа, за которые выступали реформаторы. Новаторские предложения касались введения института белого епископата, допущения повторного брака для духовенства, расположения алтаря внутри храма, перевода службы на современный русский язык, перехода на григорианский календарь, изменения текстов некоторых молитв в сочетании с ярко выраженной поддержкой новой власти. Закономерно столь радикальные изменения не встретили повсеместной поддержки, что привело к дальнейшему расколу клира, отразившемуся, не в последнюю очередь, на функционировании православных приходов и религиозной жизни прихожан.

Конфликты между сторонниками нововведений и консервативно настроенным духовенством на уровне отдельных приходов: «Священник в этой церкви служит по старому стилю, а диакон по новому, поэтому богослужения проходят по-разному»¹⁵⁸, что само по себе дискредитировало такие литургии в глазах знакомых с ходом богослужения прихожан. К проблемам организационного и информационного характера добавлялись экономические - требующие ремонта храмы, реквизируемые здания для содержания предметов культа. Незавидная финансовая участь части клириков, особенно сельского причта – «очень бедно, нет дров у священника. За службу на Вознесение получили 26 копеек»¹⁵⁹, неполный штат (священник без дьякона)¹⁶⁰ – приводили

¹⁵⁷ Доклад комиссии Съезда представителей духовенства и мирян 1го Пермского округа по вопросам общепархиального характера, имеющим быть рассмотренными на предстоящем Епархиальном собрании. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 57. Л. 5.

¹⁵⁸ Рапорт благочинного 3 Усольского округа священника Александра Маляхинского от 09. 1923. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д. 192. Л. 73.

¹⁵⁹ Докладная записка от 7.10.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19. Л. 99.

¹⁶⁰ Докладная записка от 7.10.1933. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19. Л. 110.

к сокращению штатного духовенства, в том числе, по собственному желанию: один клирик, будучи назначен в село Денисовка, отслужил пару обеден, собрал пожертвования и уехал, отправив в епархиальное управление заявление о переводе за штат¹⁶¹. Нежелающие уходить из рядов новой церкви – например, из-за допущения ею второбрачия священников, – активно писали прошения о переводе на приход поближе к Перми¹⁶². Менее предприимчивые священники начинали подрабатывать охотничьим промыслом¹⁶³ или пытались выжить за счет огорода, что приводило к свертыванию практики проведения треб, особенно, на дому.

Наличие в большинстве сельских церквей неполного штата, огромные налоги на духовенство, многодетность в сочетании с очень низким уровнем доходов, мобилизация прицела на лесозаготовки ставили тихоновское и обновленческое духовенство как социальную группу на грань выживания, заставляя искать новые источники заработков – «священник С. Удников от себя наценку делает на свечи 200%, на ладан 800%»¹⁶⁴, нарушать законы – «священник украл из церковных сумм 16 рублей 68 коп.» (вместо оплаты страховки, оплатил себе поезд из села)¹⁶⁵, менять социальный статус, а в случае невозможности этого – служить в чужих приходах¹⁶⁶, менять правила богослужения и отправления треб, игнорируя распоряжения сверху: ««Дьякон даже без меня уж начал служить в домах. Пропоеет Тропарь, скажет ектению, окропит водой, да разве это допустимо?»¹⁶⁷. Профанация отпращиваний культа становилась еще одним стимулом для отхода прихожан от церкви.

Свою роль сыграло и ухудшение морального облика клира, отмечаемое, и рядовыми верующими, и руководством: «много поступает сведений о том, что многие священно-церковно-служители позволяют себе 1) ношение советской одежды даже за богослужением во св. храме и при требосправлениях на домах прихожан, 2) курение табаку в сторожках и на папертях храмов, в домах прихожан и хождение с папиросами по улицам и 3) некоторые из них замечены в пьянстве, кумышкварении и т. д.»¹⁶⁸. Иногда о проступках сообщалось более подробно: «Священник Вл. Тудвасев пьет, бьет жену, материт верующих. В

¹⁶¹ Письмо благочинному Верещагинского района в ПЕУ от 5. 08. 1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29. Л. 56.

¹⁶² Письмо священника Иоанна Волкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 40. Л. 97.

¹⁶³ Прошение священника от 29.03.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 61. Л. 9.

¹⁶⁴ Рапорт Благочинному 3 округа Чердынского уезда протоиерею Ювеналию Копытову от причта и приходского Совета. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 215. Л. 156.

¹⁶⁵ Письмо исполнительного органа Шергинской церкви в ПЕУ. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д. 40. Л. 122.

¹⁶⁶ Рапорт благочинного 3 Усольского округа священника Александра Маляхинского от 09. 1923. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д. 192. Л. 100.

¹⁶⁷ Рапорт в ПЕУ благочинного 6 округа Пермского уезда протоиерея Сергея Удникова (май 1925). ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 160. Л. 37-38.

¹⁶⁸ Циркуляр Всем благочинным, настоятелям и причтам церквей Пермской епархии. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 15. Л. 25.

праздники ходит с пьяными мужиками и заводит «негодные споры»¹⁶⁹. Встречаются примеры явных психических отклонений у священнослужителей: «ест один хлеб, просит готовить ему из уже испорченных продуктов, дома ходит в «кольцонах» и «опаразитился»¹⁷⁰. Снижение уровня соответствия моральным требованиям сказывалось и на богослужебной практике: «В виду в нашей церкви многих беспорядков и пьянства нашими руководителями церкви как то, Настоятелем и старостой и не исполняющие некоторые требы. Священником Ив. Ивановым отпущено несколько человек без покаяния... да и много случаев было кроме того вымогательстве за покойников... он груб слишком»¹⁷¹ (орфография сохранена – *С. Р.*). Один из священнослужителей не явился на отпевание утонувшего ребенка, потому что «спал дома»¹⁷². Обратим внимание на тот факт, что это не рапорты советских служащих, и не жалобы недоброжелателей, а материалы внутренних церковных расследований, что позволяет говорить о достоверности получаемых сведений.

Особенно болезненными прегрешения духовенства были для обновленчества потому, что движение постоянно находилось в состоянии конкуренции за паству со сторонниками патриарха, которым прихожане отдавали явное предпочтение. Дефектный образ клирика служил дополнительным аргументом для противников новой Церкви, уверенных в преимуществе традиционной ритуальной практики и церковной жизни. Неслучайно протоиерей Сергей Удников писал одному из своих подчиненных: «Вы не заслужили уважения своих прихожан, подрывая свой авторитет тем, что пьете стаканами самогон, ходите в развышитой всеми цветами белой рубашке с галстуком на свадьбы, пляшете там, говорите всякие пошлости», сокрушаясь, что «факты выпивки за ним есть с последующими драчествами, пошлостями и пляской... «с бабами пошличает» (обвиняемый пытался все объяснить психологической травмой после ухода жены, что тоже стало возможным только в условиях деятельности обновленческой церкви)¹⁷³ (орфография сохранена – *С. Р.*). Прихожане одного из северных приходов обратились с просьбой заменить священника, который, будучи пьяным, потерял бархатную скуфью,

¹⁶⁹ Протокол Церковного Совета Аргинской Пророко-Ильинской церкви Нытвенского района от 28. 08. 1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29. Л. 103.

¹⁷⁰ Письмо архиепископу Михаилу от 8. 08. 1929. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 36. Л. 41.

¹⁷¹ Заявление архиепископу Пермскому Михаилу от учредителей Нытвенской Всесвятской кладбищенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 42. Л. 58

¹⁷² Допрос свидетелей по делу Протоиерея Ивановского в Нытвенской религиозной общине. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 42. Л. 109.

¹⁷³ Рапорт в ПЕУ Благочинного 6 округа Пермского уезда протоиерея Сергея Удникова от 23 .06. 1926. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 153. Л. 9.

превращенную небогатыми и предприимчивыми сельчанами в кисеты для табака¹⁷⁴.

Сохранилась одна примечательная история, наглядно характеризующая не только определенного священнослужителя, но и весь уклад церковной и сельской жизни того периода. Прихожане Путинской Успенской церкви пожаловались в епархиальное управление, что священник выпивает, не проводит службы и даже на Радоницу собрал деньги в храме и уехал служить в другую церковь¹⁷⁵. Очень интересной оказывается объяснительная клирика о том, что его «оклеветали, и жалоба написана старообрядцами, комсомольцами и скрытыми тихоновцами». Сам священнослужитель не отрицает, что иногда употребляет алкоголь, но делает это « у бывшего старосты... но пьянее его не был»¹⁷⁶. Это нестандартное оправдание подкрепляется внесенными в дело многочисленными положительными отзывами прихожан. Расследование епархиального управления показало, что и сам священник неплох, и на службу в другой храм уехал потому, что местная церковь стояла пустая – не привыкшие к раннему подъему после зимы прихожане просто проспали запланированную заутреню¹⁷⁷. Сам случай показателен во многих отношениях, но для нашего исследования наиболее важным является содержащееся в нем указание на нерегулярный характер богослужений в межвоенный период и снижение их важности для части православного сообщества.

Ввергнутые в сумбурные попытки реформирования местного православия, прихожане пытались сохранить закрепившиеся принципы взаимодействия с церковными институтами, в свою очередь, испытывая разрушительное давление со стороны «атеистической власти». В наибольшей мере эти события отразились на городских жителях и интеллигенции. Сельские верующие продолжали принимать участие в жизни своих приходов, воспроизводя модель религиозного поведения, установившуюся раньше, тем более что именно верующие продолжали составлять подавляющее большинство жителей провинциальной глубинки: в 1924 г. Шадринский окружной отдел ГПУ сообщал, что неверующие сельчане (преимущественно служащие, бывшие красноармейцы и молодежь) в совокупности составляли не более 10% от общего количества

¹⁷⁴ Прощение в ПЕУ церковного Совета Симонятской Петропавловской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 188. Л. 7.

¹⁷⁵ Заявление прихожан Путинской Успенской церкви от 24.05.1932. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117. Л. 19.

¹⁷⁶ Объяснительная священника Путинской Успенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117. Л. 24.

¹⁷⁷ Отзывы прихожан на священника Путинской Успенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117. Л. 26.

проживающих¹⁷⁸. Церковные праздники по-прежнему собирали полные церкви верующих: «Помню мне, как местному общественному работнику и интересующемуся их жизнью пришлось вместе с другими проникнуть незаметно в великий пост – в апреле месяце сего года на службу Городищенской церкви и недавно 5 ноября в празднование “Казанской божьей матери”, где было народа до 200 человек»¹⁷⁹.

Верующие, повзрослевшие в дореволюционный период, зачастую отличались хорошим знанием церковного календаря и порядка богослужения и готовы были отстаивать привычный уклад религиозной жизни. Дополнительным стимулом для этого была привычка к сохранению традиционных установлений во всем, в том числе – и в обрядности. У части верующих участие в обрядах и принятие таинств было неразрывно связано с нормальным течением жизни. Священник одной из церквей отказал прихожанке в причастии за совершение ею аборта и отказ прекратить адюльтер. Прихожанка отправилась в другую близлежащую церковь, где и получила причастие¹⁸⁰. Примечательно здесь не канонически верное поведение клирика, а действия верующей, свидетельствующие о важности для нее искомого таинства. Поэтому не кажется удивительной статистика того времени: «В приходе церкви завода Александровского в 1923 г. крестилось 176 человек на 600 работающих, а в 1924 – 214 человек на 300 работающих»¹⁸¹.

Сельский священник-«староканоничник» описывает ситуацию, связанную с введением нового стиля и инициированную одной из верующих, задавшей вопрос: «Батюшка, разве Христос неданосок был?» Я смущен вопросом, а она мне поясняет: «благовещение-то 25 марта по ст. ст., а рождество хочешь править на 13 дней раньше, стало быть ты Христа недоноском считаешь!» А после среди народа слухи и слухи: «народился антихрист, хочет праздники менять!» (орфография сохранена – *С. Р.*)¹⁸².

Прихожане не проявляли желания отказаться от привычного для них хода религиозной жизни и личного участия в ней, наоборот, их отталкивали попытки

¹⁷⁸ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 2. Д. 81. Л. 122. Цит. по: Булавин М. Указ. соч. С. 29.

¹⁷⁹ Протокол допроса свидетеля Третьякова С. В. от 19 ноября 1929 г. ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 14. Цит по: Казанков А. И. Указ. соч. С. 76.

¹⁸⁰ Рапорт священника Лядовской Вознесенской церкви Александра Кашина. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 78. Л. 59.

¹⁸¹ Отчет в ПЕУ Благочинного 1го Верхне-Камского округа священника Николая Плешивцева от 9.03. 1925. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 195. Л. 44.

¹⁸² Письмо архиепископу Пермскому Сергию от староканоничника – сельского священника Сергия Зеленцова, ст. Шаля, завод Сылва (июнь 1926 год). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 35.

внесения кардинальных изменений: «наше религиозное чувство не как не может с этим примириться, мы не как не можем себя приневолить отпраздновать известный праздник ранее на две недели того дня как мы измлада привыкли праздновать, наша душа не может примириться с тем, что-бы начать пост ранее и окончить его тоже ранее того срока когда он начинался и когда оканчивался в прежнее время это с одной стороны, а с другой то, что Единоверцы нашего Завода отправляют все праздники и посты по старому стилю и потому получилось такое печальное явление, что в праздники отправляемые по новому стилю, в храме нашем никого из молящихся не бывает, духовенство служит только само для себя, а когда мы искали бы молиться, то службы в храме не совершаются, отчего большинство нас идет в Единоверческую церковь»¹⁸³ (орфография сохранена – *С. Р.*).

Приведенные данные свидетельствуют о том, что среди прихожан в вопросах веры не всегда существовало полное безразличие, хотя снижение интереса к религии отмечали сами священнослужители¹⁸⁴. В докладах представители клира отмечают, что нередки случаи, когда верующие исповедуются у обновленцев, а причащаются потом у «тихоновцев»¹⁸⁵. Скупое документальное изложение не дает возможности понять, чем вызван такой выбор: более простым (или более дешевым) отпущением грехов в новой церкви или более важным для православного обрядом причащения, традиционно связываемым со староканоничниками, зато ясно указывает на значимость упомянутых треб.

Указанием на прагматический подход к участию в культовой практике служит упоминание о том, что венчание у обновленцев более популярно именно в силу его относительной дешевизны¹⁸⁶. С другой стороны, нередки и примеры обращения к тихоновцам при всех неудобствах такого поступка, что свидетельствует в пользу популярности традиционных служб: «Бывали примеры, что из с. Карагай отпевать и венчаться ездили за 10-15 верст в тихоновские приходы»¹⁸⁷. Нередки были случаи обращения к церкви и по мотивам психологического характера - «Я в Бога верю, но в церковь хожу. Почему хожу? Потому что я в церкви отдыхаю, там тишина, хорошая

¹⁸³ Приходской приговор от 22.10.1923 Бисеровской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 154. Л. 29.

¹⁸⁴ Благодичному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

¹⁸⁵ Доклад в Уральское областное митрополичье управление от 9.01.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-4.

¹⁸⁶ Доклад в Уральское областное митрополичье управление от 9.01.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-4.

¹⁸⁷ Доклад в ПЕМО. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 109. Л. 17.

обстановка там в головных уборах не сидят. Все вместе взятое действует на меня хорошо»¹⁸⁸. Борцы с религией признавали сохранение определенного уровня популярности богослужений, находя этому оправдание психологического характера: «Ходят в церковь, в частности, в деревне, потому что церковь представляет для них единственное развлечение, куда он может пойти, где он может со всеми свидеться, поговорить и т. д.»¹⁸⁹. Церковь отвечала и эстетическим потребностям сельчан, в отличие от предлагаемых советской властью мест досуга. На первом Уральском областном съезде Союза безбожников прозвучало следующее сравнение: «Церковь иллюминирована, пускают фейерверки, а в клубе грязь, темнота, хулиганство. И совершенно естественно – куда пойдет рабочий, даже будучи не религиозно настроенным?»¹⁹⁰. Отметим, что появление клубов и изб-читален не вызвало снижения уровня посещаемости служб, а закрытие церквей рассматривалось их прихожанами как бедствие. Церковь продолжала оставаться для части верующих инструментом, приспособленным к реалиям окружающей жизни, не превратившись в «нестойкое историческое образование»¹⁹¹.

В то же время отмечались случаи отказа от посещения литургии исключительно из соображений удобства: «в последнее время в часовню ходит мало народу; “Не будем, говорят, ходить и далеко и тесно, лучше дома станем молиться”»¹⁹², раннего времени проведения¹⁹³, прикрепления к другим приходам из-за нежелания далеко ходить на службу или переправляться через реку¹⁹⁴. Один из прикамских священников, сетуя на жадность местных прихожан и постоянные конфликты их с клиром из-за оплаты треб, отмечает: «пермяки крайне падки на деньги и стараются за труд священника заплатить как можно меньше... Если при пожертвовании берут с тарелки сдачу, то склонны взять больше, чем положили, ссылаясь на плохое знакомство с новыми деньгами, если платят хлебом, то кладут кусок, больше похожий на огрызок»¹⁹⁵.

¹⁸⁸ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 6. Д. 426. Л. 96. Цит. по: Булавин М. Указ. соч. С. 30.

¹⁸⁹ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 6. Д. 426. Л. 32. Цит. по: Булавин М. Указ. соч. С. 31.

¹⁹⁰ Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 6. Д. 426. Л. 132. Цит. по: Булавин М. Указ. соч. С. 31.

¹⁹¹ Булавин М. Указ. соч. С. 34.

¹⁹² Письмо председателю миссионерского подотдела протоиерею Григорию Орлову от 28.09.1926. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 75. Л. 51.

¹⁹³ Отзывы прихожан на священника. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 117. Л. 26 и далее.

¹⁹⁴ Ходатайства прихожан. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 77.

¹⁹⁵ Рапорт в ПЕУ председателя Благочиннического Совета церквей 3 Соликамского округа Усольского уезда священника Александра Маляхинского. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 192. Л. 97-100.

Прагматизм в сочетании с приверженностью традициям определял и тактику, и стратегию поведения приходских общин. Антагонизм между тихоновцами и обновленцами сочетался с высокой толерантностью к привычным системам вероисповедания: «Особенного антагонизма между православными и старообрядцами нет... старообрядцы посещают православный храм»¹⁹⁶. Этот факт свидетельствует о росте религиозного индифферентизма среди верующих, который исчезал только во время больших религиозных праздников, по-прежнему характеризовавшихся наплывом «богомольцев»¹⁹⁷.

Праздники в межвоенный период продолжали оставаться днями пиковой посещаемости храмов: на всенощных бдениях по афонскому уставу «народу было столько же сколько бывает в Рождество или Пасху. Приблизительно молящихся было до 600 человек. Причащалось же.. около 200 человек. Несмотря на то что Всенощные отходили в 3м часу ночи, а начинались в 6 ч. Вечера, молящиеся оставались до конца службы. Достоинно удивления и то что даже дети в возрасте от 7 до 14 лет всю службу были до конца в Храме и не спали. Всенощные происходили с общим пением всего народа»¹⁹⁸ (Орфография и пунктуация сохранены – *С. Р.*). Впрочем, это во многом зависело от расположения церковного здания. В некоторых монастырях в результате развала церковной жизни даже на большие праздники не приходило больше 10-15 человек¹⁹⁹. Само по себе число присутствующих также не могло считаться гарантией глубокого укоренения в вере: «часть жителей продолжают ходить в церковь по праздничным и воскресным дням по прежнему неопустительно, но уже большинство просто по привычке, лишь потому, что отцы деда их родились; не замечается в них ни искренняя молитва, ни благоговение к церкви и ее молитвенным обрядам, равно нет и христианского смирения; смотря на их можно заметить в некоторых случаях не только равнодушие, но несколько даже просто в молитвенным обрядам ими брезгливости»²⁰⁰ (орфография сохранена – *С. Р.*).

Популярным оставалось обращение для проведения обрядов, как к старообрядцам, так и к старцам, крестившим и отпевавшим в случае отсутствия

¹⁹⁶ Благочинному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

¹⁹⁷ Благочинному Верещагинского ц/р священнику О. П. Мальгинову настоятеля Никольской церкви д. Кулаковка рапорт 19.03.1931. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 41. Л. 89.

¹⁹⁸ Рапорт в ПЕУ священнику С. Удникова (Полазнинская церковь). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 160. Л. 9.

¹⁹⁹ Рапорт епископу Пермскому и Кунгурскому Сильвестру священника Еловской церкви Михаила Трубина. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 175. Л. 47-48; Доклад в Епископальный Совет при Пермском епархиальном архиерее и. о. священника при Нижне-Козмящской Осинского уезда Георгиевской церкви священника Ф. А. Букетова от 30.10.22. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 175. Л. 55.

²⁰⁰ Доклад в Епископальный Совет при Пермском епархиальном архиерее и. о. священника при Нижне-Козмящской Осинского уезда Георгиевской церкви священника Ф. А. Букетова от 30.10.22. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 175. Л. 54-55.

начетчиков²⁰¹. В случае официального членства прихода в обновленческой церкви и нежелания верующего приглашать для обряда назначенного ПЕУ (Пермское епархиальное управление – *С. Р.*) клирика, всегда находилась альтернатива: «Приход наводнен выселенцами из Южных и Центральных губерний, из коих – много духовенства – староцерковники, которые ходят по деревням за сбором и попутно агитируют против обновления; приход в полном смысле дезорганизован; есть монахи – священствующие совместны с белыми монахами по деревням, всяческими способами агитирующие против обновления и хождения в церковь, так что из многих деревень с разными требами верующие вовсе не обращаются – обслуживаются на местах тайным образом»²⁰².

Для верующих также было характерно сохранение мифологического компонента в восприятии религии. Неслучайно клирики отмечали, что «деревня сама по себе верит в Бога и верят по своему»²⁰³. Один из священников с возмущением вспоминал случаи отпевания суеверными людьми живых²⁰⁴. Ярким примером традиционного восприятия являлись так называемые «святые письма»: «Если у тебя идет кровь из носа имеет только приложить письмо то сейчас перестанет если этому письму не поверят то на пишите эти буквы на щепке или руке это никакое колдовство и никакая не приятельская не может повредить тебя буквы эти пять означают пять ран нашего Иисуса Христа. Кто это письмо при себе носит тому не вредит ни гром ни огонь ни вода..если женщина долго случится при рождении ребенка, то прикоснутся и прочитат над ней тогда родит она безовсякого заблуждения если уверует вечного дети будут счастливы в своей жизни земной кто это письмо имеет и верует» (орфография сохранена – *С. Р.*)²⁰⁵. В некоторых случаях народная мифология возникала на стыке православной и мусульманской традиций – ««здесь сохранились еще некоторые языческие обряды. Так передают, что в чистый понедельник в самом селе «гоняют шайтана». Сельчане сходятся, отбирают «старшаго», заявляют в с/совет и начинают ходить из дома в дом – разгул во всю... затем в поминальные дни на кладбище – «тризны» в полном смысле этого слова»²⁰⁶.

Свое воздействие оказывала проводимая государством антирелигиозная политика. Наблюдающий на службе изо дня в день только нескольких человек

²⁰¹ Докладная записка. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 97.

²⁰² Заявление архиепископу Пермскому Михаилу от учредителей Нытвенской Всесвятской кладбищенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 42. Л. 86.

²⁰³ По поводу организации Голубятской церковной приходской общины Союза Древле-Апостольской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 57. Л. 12.

²⁰⁴ Циркуляр Управляющего Пермской Епархией №783 от 15.10.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 52. Л. 16.

²⁰⁵ Святое письмо. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 91. Л. 20.

²⁰⁶ Письмо в Президиум архиепископу Николаю от 24.02.1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 151. Л. 152.

священник писал: «в народе развивается хладность веры, которая переходит в полнейший атеизм»²⁰⁷. Особенно эффективной были экономические рычаги воздействия. Неслучайно низкая посещаемость – «за службу на Вознесение получили 26 копеек. Мужики совсем не ходят. Женщины – очень редко. Дети по два года не крещены»²⁰⁸... Богослужения часто происходят в единственном лице (только священник)²⁰⁹» – напрямую связывалась обновленческим клиром с административным воздействием: «колхоз за крещение снимает три трудодня... Некоторые верующие открыто говорят: не променяем колхоз на церковь»²¹⁰. Особенно ярко это проявлялось в среде подростков и молодежи, уже не имеющих опыта религиозного образования и воспитания. Клирики с негодованием писали жалобы о том, что в церковной ограде молодое поколение занимается неподобающими вещами, вплоть до футбола: ««играющие подростки часто ведут себя непристойно, позволяя себе сквернословиться, курить на церковной паперти и проч., что производит очень неприятное впечатление, особенно во время богослужения»²¹¹. Появились случаи откровенной насмешки, хотя и осуждаемой частью традиционно настроенных прихожан: когда «В нашем народном доме завода Бисер одна из женщин надела священническое одеяние, начиная с подрясника и скуфьей черной, явилась на сцену пред публикой, после смеха – публика выразила порицание женщине и заведующему народным домом и просила впредь не глумиться над православною верою – «веры все свободны в Советской власти и государстве России»²¹².

Попытки внести изменения в церковную жизнь вместо стимула для обновления стали еще одним фактором перехода Русской православной церкви на новый этап существования – как части атеистического общества, одновременно во многом чужеродного ему и сросшегося с ним. Испытывающий постоянное давление атеистической пропаганды, теряющий грамотных пастырей, разочаровавшийся в предлагаемых ему изменениях православный сделал еще один шаг в сторону превращения его религии в привычное, мало обременительное, часто формальное и не афишируемое явление быта.

Провал обновленческого движения и административные успехи митрополита Сергия (Страгородского) стали толчком к процессам легализации

²⁰⁷ Ходатайство настоятеля Косогорского прихода (1929 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 75. Л. 112.

²⁰⁸ Доклад от 7.10.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 99.

²⁰⁹ Доклад от 7.10.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 110.

²¹⁰ Доклад от 7.10.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 10. Л. 99.

²¹¹ Протокол №37 заседания Приходского Совета Мотовилихинской Никольской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 49. Л. 73.

²¹² Рапорт благочинному от священника завода Бисер Михаила Шастина. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 78. Л. 55.

патриаршей церкви. Однако попытки созыва Собора и выборов нового патриарха привели к началу волны репрессий по отношению к духовенству всех уровней. Несмотря на подписание в июле 1927 г. так называемой «Декларации» митрополитом Сергием и восемью членами Временного патриаршего синода, со второй половины того же года партийные круги СССР принимают решение об ужесточении курса по отношению к религиозным организациям как чуждым новому социальному порядку. Подписанное в январе 1929 г. постановление «О мерах по усилению антирелигиозной работы» легитимировало давление на религиозные общины, дозволив им удовлетворять «религиозные потребности» верующих с применением набора регламентирующих правовых практик. Массовое закрытие храмов в сочетании с арестами епископов и духовенства в приходах было призвано спровоцировать свертывание религиозной деятельности по всей стране и стимулировать изменение менталитета граждан Советского Союза. Антицерковная деятельность обставлялась как идущая от самого населения, в связи с чем в рабочих коллективах Прикамья была организована череда собраний, результатом которых становилось ходатайство о закрытии местной церкви – как по причине востребованности ее построек для «более важных» целей, так и в связи с якобы пагубным влиянием на общество²¹³.

Антирелигиозная пропаганда и свертывание официальной культовой практики не привели к затуханию религиозной жизни, которая под нажимом внешних обстоятельств перешла в другие формы. Во многом это было обусловлено как традиционно большим значением для верующих внехрамового аспекта религиозности, так и давно сложившейся в условиях сурового климата, плохих дорог, общественных потрясений, вызванных войной и революцией системы альтернативной культовой практики. Бродячие монахи, старцы, начетчики, бабушки-крестилки способствовали как сохранению обрядового пространства, так и межпоколенной трансляции основных представлений в рамках «народного» православия.

Сохранившиеся храмы продолжали оставаться средоточием внимания верующих при необходимости проведения разного рода треб, несмотря на потенциальные репрессивные меры со стороны местных властей. В докладной записке Центральному совету Союза воинствующих безбожников о проведении I Пермской областной конференции в 1939 г. указывается, что в результате халатного отношения к антирелигиозной пропаганде «имеются групповые

²¹³ Например: Решение горисполкома от 20. 02. 1941. ГАПК. Ф. р1204. Оп. 3. Д. 118. Л 30.

крещения детей, ведут работу среди школьников бывшие монашки, имеются большие невыходы на работу колхозников в религиозные праздники»²¹⁴. Праздники по-прежнему консолидировали, хоть и по формальному принципу, сообщество верующих: «храм посещается молящимися от 70 до 200 и более, а в большие праздники бывает переполнен»²¹⁵. Примером непрекращающейся борьбы с вытеснением РПЦ из публичного пространства можно считать случай, произошедший в г. Чусовой: «церковники проявили яростное сопротивление, вели агитацию против закрытия церквей, искажали 124-ю статью сталинской конституции, причем поп ударил буханкой хлеба одну женщину, которая агитировала за закрытие церкви»²¹⁶. Интересен факт, что, отмечая Пасху, работники церковного культа совершали молебны, заходя в квартиры без приглашения хозяев, предлагая услуги для проведения религиозного обряда²¹⁷, отвечая предложением на наличие спроса. Официальная статистика, подтверждающая факт «атеизации» страны в целом и Прикамья в частности отражала состояние дел лишь в той части, которая касалась официальной стороны отношений между церковью, обществом и государством. Показательны результаты переписи 1937 г., согласно которой более половины граждан идентифицировали себя как верующие, несмотря на возможные проблемы на работе, и карьере и личной жизни²¹⁸.

В годы Великой Отечественной войны численного прироста прихожан не наблюдалось. Религиозный вопрос для общества и власти отодвинулся на второй план. Вместе с тем, ситуация на оккупированных территориях и заинтересованность в наличии союзников стимулировала правящие круги формально, на уровне конъюнктуры, изменить отношение к религиозным институтам и верующим. Поэтому отнюдь не случайным событием, хотя и напрямую не связанным с изменением стратегии развития советского государства стало подписание властью своеобразного «конкордата» с патриаршей церковью в 1943 г. Следствием подписания документа стало разрешение на открытие новых приходов, храмов, разного рода учебных

²¹⁴ Докладная записка центральному Совету СВБ о проведении первой Пермской Областной Конференции СВБ 27-28 ноября 1939 г. ГАНИ. Ф.105. Оп. 6. Д. 301. Л. 13.

²¹⁵ Письмо священника Чусовской церкви от 1. 04. 1936. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 157. Л. 12.

²¹⁶ Докладная записка центральному Совету СВБ о проведении первой Пермской Областной Конференции СВБ 27-28 ноября 1939 г. ГАНИ. Ф.105. Оп. 6. Д. 301. Л. 13.

²¹⁷ Докладная информация инструктору обкома ВКП(б). ГАНИ. Ф. 105. Оп. 14. Д. 486. Л. 9.

²¹⁸ Подробнее см.: Жиромская В. Б. Религиозность народа в 1937 году. (По материалам Всесоюзной переписи населения) // Исторический вестник. 2000. №5 (1). URL: http://www.krotov.info/history/20/1930/1937_zher.htm (Дата обращения 09.11.2016).

заведений и возрождение епархиальных управлений и монастырей. Формально РПЦ стала позиционироваться как получающая поддержку правительства по всем вопросам ее существования в СССР. На местах наиболее заметным результатом стало постепенное открытие тех храмов, которые сохранились после использования их под хозяйственные нужды Советской власти. Прикамье не стало исключением: еще в войну начинают функционировать единичные церкви как в областном центре, так и за его пределами²¹⁹. И в этом случае послабления в организации религиозной жизни имели формальный характер, а традиционная «официальная» культовая практика продолжала занимать маргинальное положение под давлением обстоятельств социальной природы.

²¹⁹ Марченко, 2015,

ГЛАВА III. ПОСЕЩЕНИЕ ХРАМОВ В ПРИКАМЬЕ В ЭПОХУ «ПОБЕДИВШЕГО АТЕИЗМА»

При внешнем рассмотрении культура советского государства в послевоенное время выглядит как, по преимуществу, светская. Благодаря административным мерам религиозное мироотношение не поддерживается на уровне системы образования, обрядность, связанная с социальным жизненным циклом, вытеснена из общественного пространства, выросло поколение людей, незнакомых со столетиями складывавшейся системой религиозного поведения. Позволяет ли совокупность таких условий воспринимать культуры региона (и страны в целом) как секулярную, подразумевающую отказ от разного рода элементов религиозных практик?

Под процессами секуляризации культуры мы подразумеваем обмирщение и достижение обществом и человеком состояния независимости от религиозных институтов, мышления и практики²²⁰. М. Ю. Смирнов отмечает, что «в современной социальной мысли наиболее распространено широкое понимание секуляризации – как процесса, сочетающего две основные составляющие: 1) устранение контроля и вмешательства со стороны религиозных организаций в дела государства и общества; 2) освобождение сознания и поведения людей от авторитарного влияния религиозных представлений, предписаний и норм»²²¹. Если первый аспект реализуем сравнительно легко - при наличии у государства технических возможностей выведения религиозных общин в маргинальное положение по отношению к социуму, то второй требует воздействия на психику индивида, продолжительного по времени и ориентированного на индивидуальные особенности верующего.

Секуляризация общества, насколько бы интенсивно она не разворачивалась, никогда не осуществляется в виде линейно направленного

²²⁰ Гараджа В. И. Указ. соч. С. 171. На с. 177 исследователь приводит три варианта трактовки понятия секуляризации: как утрата сакрального и угроза социальному; как вытеснение религиозного сознания научным; как одна из ступеней развития религии. Л. Шайнер выделяет целых шесть смыслов понятия секуляризации: упадок религии, ее приспособление к «миру», выдавливание религии из общества, трансформация религиозных верований и институтов в их светские альтернативы, десакрализация мира, переход от религиозного общества к светскому. См.: Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие // Социологические исследования. 2008. №8. С. 62-67. Более подробно см. анализ понятия секуляризация и секуляризма у: ван дер Зверде Э. Понимая секулярность // Государство. Религия. Церковь. 2012. №2 (30). С. 90-91.

²²¹ Смирнов М. Ю. Социология религии. Словарь. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. С. 241.

вытеснения религиозного начала из социокультурного пространства²²². Помимо того, что она протекает как длительный и постепенный процесс, ее интенсивность в разных сферах общественной жизни далеко не равномерна. В науке, субъекты которой составляют в некотором роде элитарную когнитивную группу, переход на светские основания происходит быстрее. В повседневной жизни, на бытовом уровне религия, подкрепленная мифологическими представлениями, закреплена в гораздо большей степени. Носитель религиозного сознания на обыденном уровне более защищен от научного подхода в восприятии и оценке окружающего мира, поскольку научное не находит в текущей жизни постоянного подтверждения, в отличие от того же мифологического опыта. Жители больших городов, особенно столичных, как правило, оказываются сильнее вовлечены в модернизационные процессы в культуре, частью которых является изменение статуса религии, чем обитатели провинции, и особенно – сельское население. Факторами, определяющими интенсивность секуляризации, являются также возраст, гендерная идентичность, уровень образования, род деятельности верующих.

Нельзя забывать и о психологических особенностях индивидуального сознания, в значительной мере определяющих открытость человека изменениям в пространстве культуры. К. Дobbелар справедливо отмечает, что секуляризация на социальном уровне необязательно связана с секуляризацией на индивидуальном уровне²²³. Если понимать ее как отделение одной мировоззренческой составляющей от другой, то в насильственной форме на уровне личности она невозможна, поскольку нарушает психическую целостность индивида. Единственный вариант существования в принудительно секуляризованной культуре для верующего – это секуляризованное телесное поведение с сохранением религиозности на уровне сознания. Это означает секулярность внешнего поведения личности и не является указанием на светский характер его мировоззрения.

Поэтому мы утверждаем, что секуляризацию нельзя трактовать как всеохватный по отношению к сфере общественной жизни процесс. Она обладает разной степенью интенсивности в различных точках социального пространства, формируя еще один тип культуры внутри культуры социума в целом. Носителем

²²² Мы оставляем в стороне критику существующих теорий секуляризации. Более подробно см.: Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. №1-2. С. 25-36.

²²³ Dobbelaere K. Op. cit. P. 239.

этого типа в чистом виде выступает узкая прослойка общества, чье восприятие светской культуры обусловлено совокупностью внешних и внутренних факторов. Обладатели светского сознания выступают трансляторами соответствующей системы ценностей и предпочтений, будучи способны вмещать в свое сознание элементы и других типов культур, и никогда не составляют в обществе культурное большинство.

Подтверждением этому является стабильность воспроизводства форм мифологического сознания и популярность религиозных идей, вне зависимости от экономических условий, политической конъюнктуры и достижения культурой новых этапов развития. В своей специфике светское начало в культуре не может существовать как изолированное и автономное. Будучи опосредованным в своем существовании мифологической и религиозной формами, оно несет на себе отпечаток их воздействия²²⁴. Поэтому мы трактуем светское как форму культуры, наделенную высоким креативным потенциалом, но крайней низкой возможностью трансляции и воспроизводства. Оно может быть рассмотрено как идеальная модель, являясь в культурной жизни скорее исключением, чем правилом. Именно эта особенность светскости обеспечила, на наш взгляд, провал политики секуляризации со стороны государства в том, что касается изменения сознания верующего в сторону его освобождения от религии как предрассудка и никому не нужного суеверия. Прессинг правового и организационного характера оказался неэффективным применительно к менталитету сообщества верующих, к тому же спровоцировав рост уже имеющихся внеинституциональных форм обрядности, а также новый виток мифологизации представлений о священном и сакральном. Транслируемые от поколения к поколению, каноны и догматы в условиях слабости системы религиозного образования и его, в основном, семейного характера все больше обрастали объяснительными конструктами мифологической природы, связанных как с местными традициями, так и меняющимся историко-культурным контекстом. Эти тенденции нашли свое отражение и в сфере отношения к культовой практике.

Значимым фактором, определяющим нормы и принципы культовой деятельности, становится ускоряющийся темп жизни, спровоцированный процессами экономического и демографического характера – рост городского населения и его образовательного уровня, стимулирующего рациональный

²²⁴ Яблоков И. Н. Религиоведение. М.: Гардарики, 2000. С. 461.

выбор индивида²²⁵, продолжающаяся индустриализация, определяющая график работы значительной части населения, практика распределения, приводящая к отрыву от привычных мест проживания, увеличение городских территорий на фоне минимального количества культовых зданий, либо их полного отсутствия.

Для того чтобы иметь представление об «обеспеченности» православных верующих культовыми зданиями, стоит обратиться к многочисленным справкам городских Советов депутатов трудящихся, подтверждающих отсутствие действующих церквей на территории города и, иногда, прилегающего к нему района. Полностью лишенными церквей оказались не только отдаленные территории - Красновишерский²²⁶, Черновской²²⁷, Кудымкарский²²⁸ районы, не только второй по величине город области – Березники, чей статус комсомольской новостройки на идеологическом уровне противоречил идее открытия храма²²⁹, но и Кунгур, традиционно воспринимавшийся как оплот православия в Прикамье²³⁰. Как справедливо отмечает Ж. Кормина, «советский гражданин имел право быть религиозным в своей частной жизни, но не в публичном пространстве»²³¹.

Всю эпоху «хрущевской оттепели» осуществлялось интенсивное сокращение количества православных приходов, принадлежавших Московскому патриархату РПЦ²³²: только в течение одного 1962 г. было снято с регистрации восемь, два прихода слиты в один²³³, и лапидарные тексты отчетов подают этот процесс как основную тенденцию в политике государства²³⁴. Некоторые храмы формально продолжали считаться действующими, но службы в них не проводились. В 1964 г. Уполномоченный в отчете отмечает, что уже в двенадцати городах и четырех районах области отсутствуют действующие храмы²³⁵, что означает продолжающееся свертывание официальной обрядовой деятельности.

²²⁵ Kisala R. Op. cit. P. 255-274.

²²⁶ Справка городского Совета депутатов трудящихся от 24 января 1949 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 6. Л. 22.

²²⁷ Там же. Л. 24.

²²⁸ Там же. Л. 29.

²²⁹ Там же. Л. 20.

²³⁰ Справка городского Совета депутатов трудящихся от 24 января 1949 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 6. Л. 19. Примечательно, что сведения по Кунгuru отличаются от документа к документу.: есть сведения о том, что в период с 1949 г. действующие церкви на территории города все-таки были. Возможной причиной расхождения в информации может являться желание представителей власти в отчетах Уполномоченному Совету по делам Русской православной церкви по Молотовской (Пермской) области выдать желаемое за действительное.

²³¹ Кормина Ж. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // Неприкосновенный запас. 2008 №3(59). URL: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_59/2683-ispolkomy-i-prikhody-religioznaja-zhizn.html (дата обращения 19. 01. 2017).

²³² Чумаченко Т. А. Указ. соч. С. 82-90.

²³³ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1961 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 12. Л. 15.

²³⁴ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 1.

²³⁵ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 9.

Сводная таблица действующих церквей в Пермской области за послевоенный период наглядно иллюстрирует сохранение общеадминистративной тенденции организационного вытеснения религиозного культа из социального пространства. Изначально церкви начали активно возвращать верующим – в 1942 г. было открыто 2 храма, в 1943 г. – 8, в 1944 г. – 21, в 1945 г. – 16, в 1946 г. – 6, в 1947 г. – 6, а всего 74, из которых 15 пришлось на города, 8 на поселки городского типа и 51 на село²³⁶, но потом этот процесс стал замедляться. На 1957 г. в области функционировало 57 церквей²³⁷, к 1959 г. их число выросло до 63, а в дальнейшем победила идея минимизирования количества действующих храмов как залог перестройки общественного сознания в сторону его освобождения от «ненужного» наследия.

Таблица 1. Динамика числа действующих храмов на территории Прикамья в послевоенный период.

	Количество храмов	Ежедневное служение	Периодически проводимое служение	Службы по праздникам и выходным дням	Службы не ведутся
1959 ²³⁸	63				
1960 ²³⁹	53	10	11	32	
1961 ²⁴⁰	51				
1962 ²⁴¹	46	8	14	20	4
1963 ²⁴²	41				
1964 - 1983 ²⁴³	41	6 (7)	11	24	

²³⁶ Справка о состоянии церковной жизни Русской православной церкви в области (1948 г.). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 8. Л. 3.

²³⁷ Информационный доклад за период с 1 января по 1 июля 1945. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 2. Л. 46.

²³⁸ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10. Л. 2.

²³⁹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10. Л. 2.

²⁴⁰ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1961 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 12. Л. 28.

²⁴¹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1962 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 13. Л. 31.

²⁴² Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 3.

²⁴³ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 9; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 2; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1966 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 6; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1967 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 43; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1968 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 83; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 1; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 24. Л. 5; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1971 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 4; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 1; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1973 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 100; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1974 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 155; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1975 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 67; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1976 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 134; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1977 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 155; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1978 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 10; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1979 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 53; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1980 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 114; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1981 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38. Л. 44; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1982 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38. Л. 78; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1983 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 13.

Эта ситуация оставалась неизменной, несмотря на постоянные попытки наиболее активных верующих вернуть культовое здание в сферу его прямого назначения. В равной мере такие обращения имели место в областном центре²⁴⁴ и на периферии²⁴⁵. В подавляющем большинстве случаев на требования приходил отказ областного руководства, вне зависимости от того, насколько длительной была кампания по возвращению церкви. В Березниках это заняло промежуток времени с 1962 по 1989 гг.²⁴⁶ и увенчалось успехом только в результате смены государственной политики по отношению к религии в эпоху перестройки. В качестве паллиативного решения верующие старались сохранить в целостности элементы внутриванной отделки в неработающих зданиях: в тех же Березниках после закрытия в 1962 г. одного из храмов остались неповрежденными иконостас и некоторые иконы. Пока церковь находилась в замурованном состоянии, прихожане мирились с фактом отсутствия служб. Однако, узнав о возможном разрушении здания, верующие начали писать жалобы и просить о возобновлении обрядовой деятельности²⁴⁷.

В архивах сохранилось несколько документов, детально описывающих ситуации с попытками прихожан вернуть здания церкви. Так, верующие Троицкого сельсовета Пермско-Сергинского района писали многочисленные письма по поводу переноса храма после его затопления, самое любопытное из которых приводится здесь (орфография сохранена – *С. Р.*): «Мытарства все окончены. Инстанции все использованы. Осталась одна надежда, на справедливость Советского Закона. С великим прискорбием прочитали это лукавое и лживое решение за №№ 178 и 52 П-Сергинского райисполкома и Молотовского Облисполкома. Благодарим. Дело, однако не в этом, что нет земли в с. Троице. Тут характерна другая, именно принципиальная сторона вопроса... С/совет говорит - есть земля. Это не королевство Монтэ-Карло. А Советская беспредельная земля. Обидно! Когда выдают лож за истину, да на бумаге с инициалами СССР. Какой позор! Эмблема Советского Государства, (СССР) в ореоле лжи. Позор! А Советские люди за эти 4 буквы на пулемет бросались, совершали вел. подвиги. Да, до этого могут прийти только такие «начальники», которые живут далеко от: Москвы, Советского Закона и от

²⁴⁴ Обращения верующих религиозной общины Всехсвятской Ново-Кладбищенской церкви. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 118. Л. 31-39.

²⁴⁵ Просьбы верующих поселка Пыскор. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 3.

²⁴⁶ Документы, уставные материалы, обращения (Зырянская церковь, г. Березники). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 129-130.

²⁴⁷ Письмо уполномоченного Совета П. Горбунова в Пермский областной комитет КПСС. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 1.

народа. Для которых «Конституция» не обязательна для исполнения. Или умер ее создатель, умерла и «Конституция» в 2^х исполкомах. Если умерла у них, то она не умерла в нашей душе, нашем р. кр. (рабоче-крестьянском – С. Р.) сердце, и не умрет уже во веки веков. Клянемся в этом! Ответ «Исполкомов» был встречен всеми верующими: с омерзением и негодованием. Затрепетал весь народ от ужаса, раздался общий плач его по всему р-ну. Склонились низко головы верующих, повисли мозолистые руки, как плети честных тружеников, и из тысячной груди, вырвался глухой стон от не выносимой обиды. И каждый говорил за что? За что?, так жестоко-немилосердно наказывают нас «Райисполкомовские и обисполкомовские» представители Советской власти! Нас жалких париев (Русских пр. людей). Разве мы не Советские люди, а отщепенцы Советского общества. Скажите – ответте честно? Какое Правительственное распоряжение на продолжении 36 лет не выполнил наш «Уральский народ», когда отказывал «П» «укажите дату? Или хлеб «Уральский горек, лес, уголь, руда и пр. и пр. плохое? за что казнят! Печально! Забыто все! Обидно за то! что они издеваются над народом, которого нужно только любить! Это заставляет говорить, голос безмерного человеческого горя, это вопль отчаяния и боли от безнадежного одиночества. Проповедуем о мире, но не все и не всегда имеем этот желанный мир, потому что обнаруживаем ВМЕСТО единения разделение. на наших и не наших. Почему такая точка зрения ист. у «НАШИХ» райисполкомов и обисполкомов «вер» непонятна! Нашим для клубов есть земля... В каим-то не нашим? Нет земли. А кто наш и не наш в Советском Союзе, мы не можем понять! Мы знаем, что мы все единая Советская семья во веки. Да, не надо, товарищи, обманываться, не надо закрывать глаза на действительность, надо прямо, честно и откровенно сказать, что такое полож. ужасно! Они на словах говорят одно, а на деле делают другое... пример. На собраниях говорят: «вы раб. колхозники теперь хозяева Своей страны все теперь ваше». Искренне, честно, нелицемерно верим этим словам. За что 36 лет боролись. А другой раз по нужде спросишь письменно своих начальников. ДАЙТЕ ЗЕМЛИ ДЛЯ ЦЕРКВИ. Получишь пакет, а там земли НЕТ! и НЕТ! Нам «Исполкомы» говорят: Вы молитесь, мы вам не запрещаем. Согласны! Разрешите ответить тоже формулой. Разрешите «НЕЗРИМО» сломать все дворцы культуры: театры, клубы кино. Мы Вам не запрещаем т. веселитесь. Слушайте оперу, смотрите кино и пр. увес. Нам умоляюще со слезами на глазах от печали скажут «2 исполкома» а где веселиться, все сломано? А там же

скажем, – где верующим молиться! Вот где правда! Которую никакими доводами неопровергнешь. Так в чем-же дело? Отчего эта непонятная враждебность? нелюбов? Мы страдаем от этого внутреннего раздора «непонашей вине», и который тянет нас в область страданий. А мы жаждем мира – мира просим! Разве народ в этом виноват, что его в прошлом научили вере. Боритесь! Но оружием честным. «Светом науки». Но не разного рода ухищрениями? Нельзя одним только ПОРЫВОМ вырвать из глубины организма того, что там глубоко и основательно засело, и посеяно на продолжении многих сотен лет. Примечание. Мы не против театров. Но колхоз не дает разрешение, на удовольствие, по причине той, что театры, так и церков в гор. Молотове за 70-100 к/метров, дорога дальняя, - не успеешь ко времени на колхозную работу, а потому и не ездим, нет время. Да, и там от игры одаренных «С.» артистов: заплачешь, прольешь невольные слезы. Когда поет артис в «одежде нашей крестьянской». «Сжальтесь!. Сжальтесь! Сеньоры! Отдайте дочь мою! Она Вам ненужна». Тяжело см., когда народ плачет! Дорогой друг «С.» народа Климентий Ефремович! Разве не с Вами боролись мы «За Советскую Власть, Конституцию Советский Закон»? Разве не с Вами защищали землю Русскую – Советскую от злобного врага? Какую работу не выполняли во имя любимой Родины: на полях, в рудниках, на реках в ледяной воде, при 40 град. морозе в лесу, и при нестерпимой жаре у домны и полях? И везде нам находилось первое место. Только нет кусочка земли – нет места для Церкви. Мы беспредельно верили и верим словам Коммунистической партии» что нет других интересов у Партии, как интересы народа» (забота о нем). А поэтому ждем справедливого решения... Великое спасибо Вам скажет «православный русский народ» за милосердие.²⁴⁸

Приведенное письмо примечательно не только благодаря колоритной стилистике и безумной орфографии. Текст дает представление о том, как позиционировал себя православный верующий в рамках социалистической культуры. Религия и связанная с нею культовая практика не рассматривались как существующие отдельно от системы так называемого социалистического строительства. В контексте нашего исследования наиболее интересной представляется просьба именно о храме как месте моления. Прошение служит указанием на то, что в рамках провинциальной культуры не сложилось

²⁴⁸ Жалоба общины верующих Гореновской церкви Троицкого сельсовета Пермско-Сергинского района Молотовской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 266. Л. 8 и далее.

представления об отношениях с богом как частном деле, осуществляемом в пространстве частного, не привязанном к набору внешних ритуальных действий. Поэтому закрытие храмов воспринимается как деструкция православной религии и связанной с ней культуры. Храм становится не просто закрепленным сакральным пространством, но и своеобразным *ultimum refugium* в условиях окружающего верующих безбожного, враждебного мира.

Очевидно, что, при всей развитости системы внехрамовой обрядности в Прикамье, некоторая часть верующих была убеждена в необходимости наличия фиксированного сакрального пространства, материального воплощения православия. Индикаторами того, чем, помимо места совершения обрядов, являлся храм для верующего жителя Пермской области в это время, служит совокупность связей, которую население выстраивало по отношению к культовому зданию и связанной с ним деятельности.

Первым, внешним, но обязательно требующим учета, параметром в данном случае выступает посещаемость служб. Не являясь исчерпывающим критерием для замера религиозности, она фиксирует не только факт наличия верующих в условиях декларируемого государственного атеизма, но и систему ценностей православного, игнорирующую возможные карательные меры в интересах соблюдения традиции религиозного поклонения и связанных с этим сотериологических чаяний.

Сравнительно небольшое количество проведенных наблюдателями того времени замеров в будние дни позволяет говорить о том, что для рассматриваемого периода сохраняется традиционная закономерность: церкви стоят пустыми с понедельника по пятницу, некоторый рост посещаемости приходится на конец недели, а особой популярностью храм пользуется в дни больших церковных праздников. Представляется, что доля именно традиционной мотивации в таком режиме посещения сравнительно невелика, поскольку идет постоянное сокращение числа носителей дореволюционных представлений о том, как должна осуществляться религиозная деятельность. Большое значение имела профессиональная занятость, поскольку с этим был связан и режим дня, и – в зависимости от места работы – декларируемое отношение к религии, напрямую влияющее на карьерный рост, повышение заработной платы и т. п. Существовали населенные пункты, где и воскресные дни не становились поводом прихода в церковь, поскольку уже почти не осталось верующих старшего поколения: священника из Молотова архиерей

принудил служить воскресные службы в селе Симонята, но оказалось, что «в некоторые воскресенья совсем никого не бывает»²⁴⁹. В 1970-1980 гг. отсутствие этой возрастной группы определяло «неявку» в церквях области. В будничные дни посещение храмов в наиболее крупных городах Прикамья (Пермь, Кунгур, Лысьва, Кизел) составляло от 100 до 300 человек ежедневно, в поселках городского типа – 50-70 человек, в небольших селах – от 7 до 20²⁵⁰, и эта ситуация сохраняется до начала 1980-х гг.²⁵¹

Значительную часть населения составляли граждане, индифферентно относящиеся к религии, как правило, родившиеся в 1950 гг. и позже. Они не застали ни период благоприятных условий для существования религии в сознании индивидов и групп, ни время масштабных антирелигиозных гонений, что определило безразличное отношение к религиозной сфере и обеспечило пустые церкви на период 1970-1980 гг.

Показательно, что в небольших городках и сельских населенных пунктах уровень посещения в будние дни был несколько выше, чем в краевом центре – если соотносить его с численностью населения. Вероятнее всего, это определялось как половозрастным составом населения (молодежь старалась уехать на работу и учебу в областной центр, а среди старшего поколения доля верующих была выше), так и локальными особенностями отдельных населенных пунктов: в «комсомольских» по характеру формирования населения Березниках было меньше желающих выезжать в единственную функционирующую в часе езды от города церковь, чем в долгоживущем Соликамске с его сложившимися приходами.

Думается, еще одной причиной большей популярности храмов в сельской местности мог быть уровень образования жителей, поскольку существовавшая система распределения приводила к тому, что в село возвращались имеющие высшее образование только по нескольким специальностям, и существовала целая система уклонения от распределения в сельскую местность после окончания вуза. Доминирующим большинством на всех службах выступали верующие старшего возраста, воспроизводящие привычное им отношение к религии с дореволюционных и ранних советских времен, среди которых

²⁴⁹ Информационно-отчетный доклад за период с 1 июля 1965 г. по 1 января 1956 г. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 26. Л. 111.

²⁵⁰ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 2; Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1966 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 6.

²⁵¹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1980 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 116.

мужчины составляли не более 15%. Оставшаяся часть – около 40-30% – была представлена женщинами среднего возраста при почти полном отсутствии молодежи и детей школьного возраста, за исключением членов семей духовенства. Последнее обстоятельство, на наш взгляд, тесно связано как с эффективно работающей на всех уровнях системой образования, так и достаточно неприглядным образом религии в советских искусстве, литературе и средствах массовой информации.

В течение всего послевоенного периода, вплоть до 1990 г., двенадцатые праздники характеризовались «взрывным» ростом числа посетителей, вне зависимости от местонахождения храма - в городской или сельской местности. Пики посещаемости приходились на пасхальную всеобщую, литургию в Вербное воскресенье, службы на Троицу, Покров и Николин день в декабре. Характерны имеющиеся сведения по областному центру: «В первый день Пасхи в двух церквях – Новокладбищенской и Слудском Соборе было примерно 8-9 тысяч чел., с 6 по 12 мая в кассы храмов поступило около 300 тысяч рублей»²⁵². В дальнейшем, судя по архивным данным, ситуация не претерпела принципиальных изменений. На пасхальные службы собиралось от семи до девяти тысяч человек в Перми, до шести тысяч – в райцентрах²⁵³. Уполномоченный специально в отчете за 1963 г. отмечает, что в праздничные дни церкви переполнены молящимися, в особо крупных церквях приходится служить по две обедни. По области число желающих принять участие в таких действиях достигало 25 000²⁵⁴. В Перми в начале 1960 гг. в пасхальных службах ежегодно принимало участие от пяти до семи тысяч человек²⁵⁵, причем молящиеся, как правило, не помещались в здания церквей²⁵⁶. На празднование Троицы летом 1964 г. служения шли с 6 до 23 часов, и за это время церкви посетило более пятнадцати тысяч верующих. В одной Лысьве в 1960 гг. на праздничные богослужения приходит до 2000 человек (пусть, в большинстве – женщины старше 50 лет), на Крещение (в которое церкви посетило четыре тысячи человек) раздается 2580 литров воды (несмотря на то, что клирики старались выдавать воду ограниченно, часть верующих ходила за водой

²⁵² Информационный доклад за период с 1 января по 1 июля 1945. ГАПК. Ф. р-1025. Оп.2. д.2. Л. 48.

²⁵³ Информация о проведении религиозного праздника «Пасхи». ГАПК. Ф. р-1025. Оп.2. Д.5. Л. 55-56, 63.

²⁵⁴ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1966 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 6.

²⁵⁵ Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории г. Перми. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 22.

²⁵⁶ Справка П. С. Горбунова о прошедшем религиозном празднике Пасха и Радонице в церквях г. Перми (1964 г.). ГАПК. Ф. р-1024. Оп. 2. Д. 5. Л.

к проруби самостоятельно)²⁵⁷. Одинаковые показатели позволяют говорить о некой матрице представлений, воспроизводимой с минимальными отклонениями православными верующими региона.

Верующие старшей возрастной группы были наиболее активными посетителями храмов и в будни, и в праздники²⁵⁸, с некоторыми исключениями. Если в среднем по области активными участниками обрядов были на 60-70% женщины среднего возраста, то в Перми, Кунгуре, Лысьве, Чермозе, Осе, Кизеле, Чернушинском, Ильинском и Ордынском районах службы отличались не только высокой посещаемостью в целом, но и значительным количеством молодежи²⁵⁹. Для работников партийных органов прискорбным становился еще и тот факт, что в сельской местности религиозные праздники праздновались не только большим количеством участников и более активно, чем в городах, но и еще и сопровождались длительным пьянством участников мужского пола²⁶⁰. Так, в 1959 г. в колхозе «40 лет Октября» Антипинского сельсовета Чердынского района бригада из 60 человек на Троицу три дня не выходила на работу из-за «коллективной пьянки»²⁶¹. Информационная записка рисует красочную и очень наглядную картину городского быта на пасху: «накануне пасхи «в банях вечером были единицы, в кинотеатрах также совершенно свободно, можно было купить любой билет, тогда как в обычные субботы и воскресные дни в банях массовые очереди, а в кинотеатрах также не достанешь билета». И ниже автор текста отмечает, что «в первый день праздника и последующие много было пьяных и после первого же дня увеличилось посещение клиник с разными травмами и увечьями, полученными в драках»²⁶², по преимуществу, в рабочей среде.

Помимо присутствия в храме во время наиболее значимых событий религиозной жизни важным для верующих продолжало оставаться участие в обрядах, связанных с жизненным циклом человека – рождение, бракосочетание и смерть. Религиозное в этом случае приобретало и мифологические черты,

²⁵⁷ Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 209.

²⁵⁸ Справка по ознакомлению и проверке деятельности служителей культа и других церковников, церквей с Телес и д. Курилово Ордынского района. ГАПК.Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Д. 37.

²⁵⁹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 1. Л. 8.

²⁶⁰ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 9; Справка о деятельности церкви и служителей культа в селе Звереве Чернушинского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 121.

²⁶¹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Молотовской области. ГАПК. Ф. р-1204. оп. 2. Д. 6. Л. 70.

²⁶² Информационная записка о прошедшем религиозном празднике «Пасха». ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 26. Л. 18.

охватывая не только сферу отношений человека с богом, но и весь жизненный путь. Наличие уже развитой светской системы записи обрядов гражданского существования не смогло вытеснить церковную обрядность для значительной части граждан Прикамья, как и в других частях атеистического государства²⁶³. К сожалению, у нас нет возможности сопоставить данные о том, посещали ли участники этих обрядов храмовые службы. Но само соотношение количества родившихся, умерших и венчающихся может служить свидетельством того, насколько популярным было обращение в церковь для граждан социалистического государства.

Данные информационных отчетов свидетельствуют о том, что в Прикамье в течение всего послевоенного периода не было даже незначительного уменьшения количества совершенных обрядов жизненного цикла, несмотря на небольшое число действующих церквей. До 1960 г. крестили до 50% детей, отпевали до 70% покойников. В отчете за 1963 г. указано, что в течение года во время разного рода обрядов в храмах по области присутствовало 65 000 человек²⁶⁴. Начиная с 1967 г. отчетливо прослеживается рост количества крещений (до 9% в среднем за год) во всех районах области, за исключением тех, где компактно проживало мусульманское население²⁶⁵. В конце 1960 гг. наблюдатели отмечали хоть и незначительный, но устойчивый рост объема обрядовой деятельности не только в Перми, но и райцентрах области. С 1966 по 1972 гг. количество обрядов крещения, проведенных над школьниками и взрослыми, выросло в семь раз²⁶⁶. Стоит отметить тот факт, что крестили не только новорожденных, но и подростков и взрослых людей, иногда – детей одновременно с родителями; венчались не только молодожены, но и давно состоящие в браке супруги, то есть речь уже шла о сознательном выборе в пользу прохождения обряда.

Популярность традиционной обрядности среди советских граждан подтверждалась и статистикой работы церковных лавок: уменьшение числа храмов не привело к снижению расхода и продажи свечей – наиболее популярного элемента культовой практики²⁶⁷. Постоянно фиксировались случаи перепродажи с приличной наценкой обручальных колец и крестиков как

²⁶³ Аналогичные данные по Волгоградской области см.: Хвостова Г. Указ. соч.

²⁶⁴ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 8.

²⁶⁵ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1967 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 18. Л. 65.

²⁶⁶ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 4.

²⁶⁷ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10. Л. 22.

непременных атрибутов православного культа. Очень популярным было использование «святой воды», думается, в силу возможности ее применения вне постоянного посещения церкви. По области на праздновании Крещения в 1963 г. раздали 950 ведер (9 500 литров) «святой воды», несмотря на то, что выдавали по четверти литра, осчастливив около 30 000 человек²⁶⁸. В 1964 г. «водопотребление» еще увеличивается (15 000 литров), хотя соблюдается норма бесплатной выдачи – пол-литра в руки. К 1979 г. ситуация принципиально не меняется – на рождественские торжества в один день в области храмы посетило десять тысяч человек и было роздано 10 200 литров «святой воды». Чтобы получить воду, граждане близлежащих районов готовы были ехать в областной центр даже из далеко отстоящих населенных пунктов. Наблюдатели отмечают весьма эмоциональное поведение верующих во время раздачи – крики, давка, разного рода оскорбления, восклицания «не давай без очереди», «нахалка», «идиотка», «ирод», «бочка отъелась»²⁶⁹, что говорит не только об общем уровне воспитания посетителей храмов, но и о значимости получаемого для участников праздника

В таблице ниже можно видеть динамику основных видов индивидуальной обрядности на территории Прикамья²⁷⁰.

²⁶⁸ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 8.

²⁶⁹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 10.

²⁷⁰ Данные по статистике обрядности см.: Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории г. Перми. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 23–24; Справка о совершенных религиозных обрядах по районам г. Перми за первое полугодие 1964 – 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 33; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10. Л. 19; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области на 1 января 1961 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 12. Л. 22; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1962 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 13. Л. 15; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 26; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 18; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1966 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 9; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1967 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 43; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1968 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 82; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 4; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 24. Л. 16; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1971 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 11; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 10; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1973 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 100; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1974 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 155; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1974 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 17; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1975 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 73; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1976 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 134; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1977 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 160; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1978 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 12; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1979 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 42; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1980 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 112;

Таблица 2. Обрядовая статистика за 1957 – 1990 гг.

Церковная обрядность	1957	1958	1959	1960						
Крещено (чел)	51,4%	44,8%	30,4%	30,5%						
Венчалось (пар)	13,8%	10,9%	7,2%	5,3%						
Отпето (чел)	34,4%	29,8%	32,2%	29,7%						
Церковная обрядность	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970
Крещено (чел)	27,8%	25%	24,9%	23,6%	16,6%	21%	26%	22%	21,6%	н/д
Венчалось (пар)	н/д	0,4%	2,8%	1,4%	2,4%	2,6%	3,1%	3,2%	2,6%	н/д
Отпето (чел)	28,9%	30,9%	25,2%	27,3%	14%	15%	н/д	н/д	н/д	н/д
Церковная обрядность	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Крещено (чел)	21,1%	21,7%	н/д	19,9%	17,8%	16%	16%	14,8%	15,7%	н/д
Венчалось (пар)	2,9%	н/д	н/д	2,9%	2,9%	2,5%	2,17%	2,1%	н/д	н/д
Отпето (чел)	17%	17,7%	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д
Церковная обрядность	1981	1982	1983	1984	1985	1986				
Крещено (чел)	22,2%	20%	17,6%	11,7%	10,5%	н/д				
Венчалось (пар)	2,5%	2,3%	2,5%	2,8%	1,4%	3,1%				
Отпето (чел)	62,5%	66,7%	61,7%	61,6%	61,7%	н/д				

Большая популярность отпевания по отношению к другим обрядам жизненного цикла, по нашему мнению, была связана с тем, что, во-первых, покойник уже ничем не рисковал в социальном плане при проведении обряда, а во-вторых – за счет сравнительно большого количества заочных отпеваний, т. е. необязательно относящихся к недавно почившим и умершим на территории области. Наименьшим успехом пользовалось венчание, что также не является случайным – как мероприятие оно в наибольшей мере демонстративно в плане

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1981 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38. Л. 49; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1982 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38. Л. 78; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1983 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 13, 30; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1984 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 40; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1985 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 56; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1986 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 59; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1987 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 105; Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1989 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39. Л. 156; Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 52; Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 53; Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 54; Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК, ф. р-1204, оп. 3, д. 55. Информация по церквям на 1990 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 41.

проявления индивидуальной религиозности, не может быть оправдано незрелым возрастом, произволом старших родственников, стереотипным поведением. Спад количества крещений к середине 1980 гг. может быть объяснен целым рядом независимых и взаимосвязанных факторов – уходом поколения, считавшего крещение обязательным, ростом религиозного индифферентизма, отражавшегося на отношении к крещению новорожденных, уменьшением числа крещений со стороны взрослого населения (уже прошли обряд крещения те, кто по разным причинам, будучи детьми, не подвергался обряду в 1930–1940 гг.). Представляется, что увеличение числа крещений в начале 1980 гг. связано и с постепенным размыванием идеологической системы в стране.

На протяжении всего послевоенного периода сохранившиеся сведения по Пермской области в целом соответствуют данным по отдельным регионам Прикамья. Работники Лысьвенского горисполкома в отчете в областной центр с огорчением отмечали, что за 1969 г. было окрещено 16,5% родившихся детей, активно шло венчание пожилых пар, а отпевания, особенно заочные, с 1956 г. выросли в два раза²⁷¹. В июне – июле 1972 г. в Чердынском и Уинском районах были отмечены случаи крещения целыми семьями. В отдельные воскресные дни количество крестившихся в одном селе могло достигать пятидесяти человек. В связи с популярностью обряда некоторые религиозные общины ввели льготы для семейных крещений. Например, в городе Добрянка в случае крещения сразу троих третьего крестили бесплатно²⁷². Примечательно, что факт прохождения обряда, особенно, крещения, необязательно зависел от партийной принадлежности человека. В 1960 гг. отмечалась целая серия крещений членами партии своих детей: в г. Оса – три члена КПСС и два члена ВЛКСМ, в г. Кунгуре – девять членов КПСС и 18 членов ВЛКСМ, в г. Чусовой – пять членов КПСС и 28 членов ВЛКСМ, в поселке Ильинский – шесть членов и два кандидата в члены КПСС и 11 членов ВЛКСМ, в поселке Чермоз – три члена КПСС и два члена ВЛКСМ²⁷³. В Чусовском районе в 1969 г. окрестили детей пять членов ВЛКСМ и один кандидат в члены КПСС²⁷⁴, и этот список можно продолжать. За 1972-73 гг. 29 членов КПСС были исключены, более 60 получили взыскания за открывшиеся факты крещения детей. Известны случаи

²⁷¹ Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 209.

²⁷² Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 8. Л. 4.

²⁷³ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1962 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 13. Л. 40-46.

²⁷⁴ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19. Л. 18.

обращения коммуниста к священнику за соборованием и раскаяние по вступлению в ряды КПСС (колхоз «Серп и Молот», д. Ельник)²⁷⁵.

Впрочем, стоит отметить, что частенько, особенно в небольших населенных пунктах, крещение совершалось бабушками детей, а родители, узнав о случившемся постфактум, долго писали объяснительные и оправдывались на партийных и комсомольских собраниях. Зафиксированы ситуации, когда молодежь поддавалась уговорам старших в психологически затруднительной ситуации: когда комсомолка, боясь родов, под влиянием матери прошла обряд крещения²⁷⁶. Очень популярным был шантаж со стороны старшего поколения, основанный на том, что с некрещеными детьми никто дома заниматься не будет, что создавало много проблем в условиях нехватки яслей и детских садов²⁷⁷. Нередки были и случаи крещения ребенка подставными родителями²⁷⁸. Стремясь избежать порицания на работе, пермяки крестились в других регионах СССР (не только в близко расположенном Свердловске, но и в Саратове, Гомеле)²⁷⁹. Особенно такое поведение было характерно для коммунистов и комсомольцев, стремившихся на момент совершения обряда скрыть свое служебное и партийное положение. Впрочем, с такими же мотивами и в Прикамье приезжают граждане со всех концов СССР. Метрические книги храмов фиксируют наличие желающих участвовать в обрядах из Кировской, Свердловской и Магаданской областей, Башкирской АССР, городов Братска, Петропавловска-Камчатского, Иркутска, Кишинева²⁸⁰.

Видя готовность верующих участвовать в жизни церкви, последняя идет им навстречу, включая в церковную жизнь и события гражданского календаря. В некоторых храмах специальный молебен посвящался началу учебного года в школах²⁸¹, священнослужители охотно читали проповеди «на потребу дня», уходя из-под контроля церковных советов²⁸². В свое время один из пермских владык даже отправил послание настоятелям сельских приходов о том, что в

²⁷⁵ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1959 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 6. Л. 78.

²⁷⁶ Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 241.

²⁷⁷ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 29.

²⁷⁸ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 10.

²⁷⁹ Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 241.

²⁸⁰ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 6.

²⁸¹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14. Л. 9.

²⁸² Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 18. Л. 65.

связи с сельскохозяйственными работами в июле утренние службы следует начинать с шести часов утра, а вечерние – только по окончании рабочего дня²⁸³.

Массовое участие в обрядах и стремление через прохождение крещения на формальном уровне закрепиться в лоне православной церкви не становилось залогом активного участия в религиозной жизни в целом и изменения принципов поведения в обществе. Неслучайно духовенство послевоенного периода не было склонно идеализировать паству, утверждая, что «почти все верующие сейчас «обрядоверы», Библию не знают, в религии не разбираются»²⁸⁴, очень часто крестные родители сами не умеют даже перекреститься²⁸⁵. Священник села Егва в 1977 г. в беседе с представителем власти жаловался: «Сейчас верующие не те, они ходят в церковь, когда есть свободное время, а не потому, что его тянет в храм. Ну, еще сказывается сила привычки, но не внутренний зов и христианская преданность, как это было раньше»²⁸⁶. В данном высказывании стоит обратить внимание на указание на привычность участия в культовой практике: еще живо и готово посещать храм поколение, чей менталитет был сформирован не исключительно под влиянием советской идеологии.

Священники отмечали, что верующие предпочитают заказные обеды и дорогие свечи, пытаясь внешними факторами подчеркнуть свою глубокую религиозность. Протоиерей М. Лукканен приводил пример того, что на западе страны при отпевании умершего на гроб прикрепляют четыре свечи, в то время как в Прикамье «лепится до сорока и более», а если отпевают одновременно несколько покойников, то возникает соревнование – кто поставит больше свечей²⁸⁷. Упор именно на обрядность отмечают и представители власти: «Ознакомлением установлено, что значит, число граждан в церковь на моления не ходят, а приходят раз в год взять «святой воды», на всякий случай «мать-старуха, бабушка заказали, животные или человек заболел побрызгать и полегчает»²⁸⁸.

Встречалось и чрезмерно прикладное отношение к участию в культовой практике. Направленные из областного центра наблюдатели на местах отмечали,

²⁸³ Послание архиепископа Николая настоятелям сельских приходов. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 66. Л. 100.

²⁸⁴ Интервью с протоиереем М. Лукканеном. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 65.

²⁸⁵ Интервью с протоиереем М. Лукканеном (2). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 10.

²⁸⁶ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1977 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 164.

²⁸⁷ Отчет М. Г. Писманика о беседе с протоиереем М. Лукканеном. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 9. Л. 63.

²⁸⁸ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 10.

что «там, где в населенных пунктах материально живут плохо, из этих сел и деревень церковь не посещают и с требами к себе не приглашают: «Если идти в церковь нужны деньги или продукты, а у нас лишнего нет»»²⁸⁹. Явно мифосознанием была обеспечена популярность одних предметов культа по отношению к другим: «иконки правда покупают и особенно Николая Чудотворца, ему почему то предпочтение, а богоматерь и спаситель лежат»²⁹⁰ (орфография сохранена – С. Р.).

Возможность участия в обрядах в действующих храмах вместе с политикой государства по вытеснению религии из культурного пространства не смогли вытеснить развитую систему альтернативной обрядности. Местные власти и духовенство регулярно сообщали о проведении разнообразных мероприятий, не одобренных светскими и церковными институциями. Десятилетиями культивировавшееся поклонение святым источникам, крещение детей без священника посредством старцев и бабушек-крестилок, привлечение к обрядам погребения начетчиков продолжали оставаться визитной карточкой прикамского православия. В 1961 г. на территории области было выявлено три незарегистрированные группы верующих (г. Чайковский, Верещагинский и Гайнский районы), которые самораспустились под нажимом агитаторов²⁹¹. Накануне Ильина дня 1 августа 1963 г. вблизи деревни Малахово Большесосновского района у «святого ключа» было зафиксировано богослужение, с выносом икон, пением акафистов и сбором пожертвований, в котором приняли участие жители близлежащих деревень²⁹². Организаторы действия – староста Ромашовской церкви Очерского района, просвирня и сторожика – признались, что проводят данное мероприятие уже третий год подряд. По словам «доброжелателей», участие в нем принимали старики и старухи, а место для обряда было выбрано потому, что раньше там находилась часовня, снесенная еще до Великой Отечественной войны²⁹³.

Объектами поклонения могли быть и отдельные деревья, целые лесные массивы, скопления камней: «Монахини обожествили этот лес, молятся на деревья... “смотрите грешные вон на этой сосне лик чудотворца, вот голова,

²⁸⁹ Справка о положении и деятельности церквей в области от 28. 02. 1951. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 10. Л. 33.

²⁹⁰ Информационно-отчетный доклад за период с 1 января по 1 июля 1956 г. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 30. Л. 17.

²⁹¹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1962 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 13. Л. 16.

²⁹² Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19. Л. 114.

²⁹³ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19. Л. 116-117.

нос, глаза, борода”... выбирают камешки.. и показывают друг другу “вот смотри в этой ямке на крестообразном камушке Спаситель”, другая кричит – богоматерь с младенцем, третья – вот истинный лик “Николая Чудотворца”»²⁹⁴. Аллюзии к идее поклонения священным рощам очевидны, но в данном случае мы наблюдаем трансформацию этого культа за счет внесения в него христианских образов. Тем самым становится возможным говорить не о «двоеверии» как совмещении разных вер, а о влиянии православия на автохтонные верования, в народном сознании дающие такие варианты синтеза.

К середине 1960-х гг. в области было выявлено одиннадцать таких «святых» мест и источников²⁹⁵, регулярно становившихся центрами проведения разного рода народных обрядов. Имела место даже сакрализация односельчанина: сохранился рассказ о верующем, носящем белую одежду и тапочки, которого считали «за святой дух» и постоянно обращались за исцелением²⁹⁶, реанимируя традицию уважительного отношения к юродивым.

Отчасти альтернативное осуществление культовой практики поддерживалось неофициальными «представителями» православия. В докладе за первый квартал 1946 г. упоминается, что в деревне Коршуново Оханского района «монахиня Серафима собирала у себя верующих и проводила обряды, говоря что «Синодальная церковь и священники – все это не настоящее, организовано Советской властью. Ходите ко мне для удовлетворения души и слушать молитву Христову»²⁹⁷. Возможно речь идет о действующих на территории Прикамья представителей хлыстовства, но нам важнее в этой истории сам факт наличия слушателей у самозваной проповедницы. Уполномоченный в отчете за 1964 г. пишет о том, что ряде районов города служения проводят разного рода проходимцы и бывшие монашествующие, не состоящие на регистрации: «все эти кликуши и фонатики (орфография сохранена – С. Р.) умеют влезать в душу верующих и предлагать свои услуги, берут деньги с верующих и немалые, они во многом опаснее служителей культа». Служащие Епархиального управления объясняли сложившуюся ситуацию тем, что «зарегистрированному духовенству служить на кладбищах не разрешается, а разные лица, не имеющие сана, служат,

²⁹⁴ Справка о церковном празднике в селе Кольцово Верхне-Муллинского района от 20. 08. 1954. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 23. Л. 37.

²⁹⁵ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15. Л. 10.

²⁹⁶ Справка по ознакомлению с церковной деятельностью в селе Верхний Буй Куединского района и селе Звереве Чернушинского района. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 26. Л. 6.

²⁹⁷ Информационный доклад за период с 20. 01 по 1.04. 1946. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 2.

и к ним мер пресечения никто не принимает»²⁹⁸. Представители власти в отмечают, что почти в каждом крупном населенном пункте много «начетчиков и сектантов», которые на дому у себя и верующих исполняют различные обряды»²⁹⁹. Популярность «неофициального клира» в Прикамье в советское время находит параллели и в других регионах страны³⁰⁰, свидетельствуя о том, что «советское» православие представлялось настоящим, истинным далеко не всем членам православного сообщества.

В некоторых случаях верующими сохранялась каноническая форма обряда, но переносилось место его проведения. Чаще всего это было проведение богослужения на частных квартирах. В докладной записке 1956 г. сообщается о гражданине, оборудовавшем частный молельный дом и много лет совершавшем требы, не имея сана священника³⁰¹. В селе Бизяр в 1965 г. была зафиксирована группа верующих, руководила которой простая женщина, знающая каноны и на этом основании исполняющая должность священника³⁰². В ночь с 25 на 26 апреля 1970 г. в селе Тис Лысьвенского района была отмечена поминальная служба, где помимо родственников присутствовало десять посторонних, приглашенных, по их словам, просто с улицы³⁰³.

Думается, такая практика в большинстве случаев была спровоцирована отсутствием близко расположенного действующего храма и священнослужителя, хотя могла быть связана и с недовольством священником. С мая 1961 г. духовенство было лишено прав по управлению приходами и финансово-хозяйственной деятельности и переведено на твердые оклады, в церквях заведена квитанционная система, что привело к падению доходов части духовенства, снижению активности и заинтересованности в служении³⁰⁴. Клер начал отправлять требы на дому³⁰⁵, избегая выдачи квитанций и присваивая

²⁹⁸ Справка о прошедшем религиозном празднике Троица. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 30.

²⁹⁹ Справка о деятельности церкви и служителей культа в селе Звереве Чернушинского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 117; Секретное письмо Уполномоченного Совета по делам религий секретаря райисполкома по Кудымкарскому району. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 3. Л. 278.

³⁰⁰ Сибирева О. Православная религиозность в позднем СССР. Пример Шацкого района Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2010, №5(73). URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz-73-5-2010/7680-pravoslavnaya-religioznost-v-pozdnem-sssr-primer-shackogo-rajona-ryazanskoj-oblasti.html> (дата обращения 19. 01. 2017).

³⁰¹ Докладная Уполномоченному Совету по делам РПЦ при Молотовском облисполкоме Горбунову П. С. от 8.05.1956. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 25. Л. 13.

³⁰² Справка о проверке группы верующих, собирающихся на моление в с. Бизяр Бизярского сельсовета Пермского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 34-35.

³⁰³ Справка секретаря Лысьвенского райисполкома. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 206.

³⁰⁴ Информационный отчет за 1962 г... Л. 14.

³⁰⁵ Справка о нарушениях законодательства о культах. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 31.

оплату³⁰⁶. Значительная часть служителей культа в силу малограмотности вообще не читала проповеди³⁰⁷. Были случаи, когда в церковь привозили покойника, а извещенный «дежурный» священник не являлся на отпевание³⁰⁸. На одного из священников прихожане жаловались, что он «плохо служит, требы не правит, отслужит обедню кое-как и сразу из церкви бежит играть в шахматы, футбол, в клуб играть на баяне»³⁰⁹.

Были примеры и противоположного характера. Одно из священников предлагалось снять с регистрации за установление монастырского служения в церкви, привлечение к прислуживанию и пению в хоре детей, подготовку молодежи к семинарии, недовольство тем, что причащают и исповедуют некрещеных³¹⁰. Он же заставлял дьякона читать по служебнику «все, что посвящено Романовым», крестил детей без ведома родителей, «всегда стремился проникнуть в семью коммуниста»³¹¹. Другой клирик организовал привоз святых мощей из Киева³¹². Очевидно, что наличие добросовестных пастырей в ряде церквей не решало общей кадровой проблемы по области и стимулировало поиск альтернативных способов реализации религиозных потребностей верующих. Примечательно, что в г. Верещагино этот дефицит привел к тому, что верующие стали посещать старообрядческую церковь, и часть из них сменила в результате религиозную принадлежность³¹³.

В некоторых случаях обрядовая деятельность выходила из под контроля церкви и благодаря предприимчивости граждан. В 1970 г. руководство Оханского района с возмущением докладывало, что сторожика одной из церквей «систематически торгует предметами культа», а приезжие торговцы при необходимости с комфортом останавливаются в доме священника³¹⁴. Верующие церкви Нижней Курьи жаловались уполномоченному, что монашка Варвара, выполняющая обязанности звонаря, «зарабатывает большие деньги», молясь на кладбищах, читая на могилах и по домам, проводя частные ночные богослужения. По словам прихожан, тем же самым занимался и дьякон храма³¹⁵. Широкое

³⁰⁶ Справка по ознакомлению и проверке деятельности служителей культа и других церковников, церковью с. Телес и д. Курилово Ординского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5. Л. 37.

³⁰⁷ Информационный отчет за 1964 г... Л. 23.

³⁰⁸ Докладная записка о религиозной ситуации в Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 101. Л. 19.

³⁰⁹ Информационный отчет за 1964 г... Л. 12.

³¹⁰ Докладная записка о причинах снятия священников с регистрации. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10. Л. 6.

³¹¹ Там же. Л. 6.

³¹² Там же. Л. 8.

³¹³ Информация Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 6. Л. 146.

³¹⁴ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 26.

³¹⁵ Письмо П. С. Горбунову от верующих Заборской церкви (Нижняя Курья). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 213. Л. 131-132.

хождение имели так называемые «святые письма», распространяемые, теми же верующими, которые посещали храмовые службы³¹⁶. Женщины-активистки переписывали их, распевали хором со всеми желающими около храма, а каждый праздник еще и организовывали водное крещение у «святых мест»³¹⁷.

Имеющиеся данные за 1970-1980 гг. (см. таблицы в приложении), показывают, что в период застоя принципы участия верующих в религиозной жизни региона не претерпели значимых изменений. Практически неизменным оставался половозрастной состав присутствующих на службах – незначительное количество мужчин, молодежи и детей; доминирование женщин; огромный перевес верующих старше пятидесяти лет. Другое дело, что рассматривать собранные наблюдателями данные как репрезентативные представляется не вполне правомерным. Прежде всего, нельзя не учитывать возможность искажения данных в сторону уменьшения числа присутствующих в храме – для создания желаемой для руководства картины в районе или городе, поскольку наблюдателями выступали, как правило, представители партийных организаций. Нельзя игнорировать и возможность недобросовестного подсчета, особенно в условиях большого скопления людей. К сожалению, часть отчетов при указании на число посетивших службу использует только выражение «полный храм», в некоторых вообще отсутствуют данные об общем числе присутствующих.

Однако даже при условии абсолютно точной информации, приводимой в отчетах, ее нельзя считать полной, поскольку будничные службы обычно игнорировались как объекты наблюдения. Сверка дат посещений с православным календарем показала, что в фокусе внимания оказывались двенадцатые праздники и даты, наиболее популярные в местном православном сообществе. Единичные случаи наблюдений в будни не могут быть достаточными для заключения выводов о повседневном участии в культовой практике. Сами объекты наблюдения – церкви – присутствуют по принципу случайной выборки (две церкви областного центра, несколько пригородных, парочка райцентров и ряд сел), количество зафиксированных посещений также является результатов волеизъявления руководителей соответствующих структур и наблюдателей. В результате мы имеем пять–шесть наблюдений по одному храму

³¹⁶ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19. Л. 123.

³¹⁷ Информационный отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20. Л. 26.

и развернутую подробную сводку по другому. Этот факт не дает возможности делать обобщения, заставляя ограничиваться выводами частного характера.

Анализ цифр посещаемости показывает, что среди великих праздников для прихожан не было абсолютно приоритетных. Несомненно, чаще всего в этом отношении лидировали пасхальные всенощная и утренняя литургия, а также служба в Троицу. Вместе с тем, в ряде случаев участие в службе на Благовещение или Николу летнего оказывалось более популярным. Вероятно, число присутствующих на богослужениях варьировалось от года к году, но ни по одному храму мы не имеем полной картины наблюдений даже по самым значимым для православия датам. Сопоставление численности посещений одного и того же праздника по годам не дает возможности выявления закономерностей роста/снижения/стагнации или колебаний волнообразного характера, определенных социокультурной и политической ситуацией в стране. Можно с уверенностью сказать, что службы, связанные со светскими поводами (день победы) пользовались не меньшей популярностью, а ряд посещений в обычные выходные дни по количеству прихожан успешно конкурировали с праздничными днями. Приходится с сожалением отметить, что некоторые дни, характеризующиеся наплывом посетителей, никак не атрибутированы наблюдателями и не коррелируют с календарем праздников. Поэтому остается открытым вопрос о том, вызвано ли это было приездом правящего архиерея, появлением чудотворных икон и других почитаемых предметов культа, либо особенностью местной традиции. Однозначно то, что церкви послевоенного периода на территории Прикамья не стояли пустыми, становясь объектами посещения в наибольшей мере в праздничные дни, но воспроизводилось это состояние благодаря верующим, имевшим детский и юношеский опыт религиозной жизни. Антирелигиозная политика советского государства не привела к полному вытеснению религии, но поспособствовала нарушению преемственности самой традиции религиозного почитания, сформировав возрастные группы как индифферентных к религии граждан, так и верующих, выводящих религиозное поведение исключительно в сферу личной жизни, что определило будничную пустоту православных храмов.

Можно сказать, что православное пространство региона в послевоенный период не претерпело принципиальных изменений в плане того, что можно назвать локальным хронотопом. Сохранившаяся привязанность к православию как образу жизни и ориентиру в социальном поведении воспроизводилась,

несмотря на развал кадровой системы по подбору духовенства, нерегулярно функционирующим церквям и постоянному прессингу со стороны светских властей. Идентификация себя как православного и связанное с этим участие в культовой практике осуществлялись, в большинстве случаев, на уровне стереотипного поведения, вне противопоставления себя социалистическому обществу. По-прежнему продолжала играть свою роль межпоколенная трансляция представлений о месте религии в жизни человека, приводившая к сохранению, пусть и в мифологизированном виде основных положений религиозного учения, также стимулировавших формальную самоидентификацию верующих с православием. Интенсивное участие населения как официальной, так и спонтанно осуществляемой культовой практике не позволяет говорить не только о декларируемой «победе атеизма» на территории западного Урала, но даже о некоем спаде традиционной религиозности, который мог бы стать своеобразной точкой отсчета для диагностирования впоследствии «религиозного ренессанса».

Мониторинг православия (1972 – 1988 гг.)
Церковь в г. Чермоз [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 200]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
7.01.72 (Рождество)	Ок. 200	25	175	-	-	10	40	150
19.01.72 (Крещение)	180	20	160	-	-	15	-	-
7.04.73 (Благовещение)	210	80	130	1	-	-	15	194
29.04.73 (Пасха, ночь)	250	50	200	-	20	40	60	130
17.06.73 (Троица)	200	70	130	-	-	-	25	175
14.04.74 (Пасха, утро)	250	50	200	-	-	-	75	175
4.05.75 (Пасха, ночь)	220	60	160	-	-	15	45	180
10.04.77 (Пасха, ночь)	200	50	150	-	-	10	50	140
14.10.77 (утро)	160	45	115	-	-	25	50	85
8.01.78	160	65	95	-	-	-	30	130
6.04.80 (Пасха, ночь)	100	35	65	-	-	15	-	85
15.05.80 (Вознесение)	120	30	90	-	-	-	-	120
14.10.80 (Покров)	125	10	115	-	-	-	-	125
26.04.81 (Пасха, ночь)	100	35	65	-	-	15	-	85
6.01.82 (Сочельник)	75	5	70	-	-	-	-	75
12.04.82 (Страстная)	85	25	60	-	-	-	-	85
18.04.82 (Пасха, ночь)	230	50	180	-	-	-	-	230
19.01.83 (Крещение)	150	20	130	-	-	-	-	150

Церковь в с. Ильинское [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 201-202]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
7.04.71 (Благовещение)	Ок. 200	2-5%	95- 98%	-	3%	1%	14%	82%
6.06.71 (утро)	250- 300	20	-	-	2	-	5	Б-во
2.08.71 (Ильин день)	400	20	-	6	1	2	30	361
21.09.71 (Рождество Богородицы)	116	3	107	6	-	-	28	82
14.11.71	87	4	81	2	-	-	2	83
7.01.72 (Рождество)	180	12	168	-	-	-	20	148
19.01.72 (Крещение)	250	12	238	-	-	4	3	-
21.09.72 (Рождество Богородицы)	200	15	185	-	-	1	79	120
14.10.72 (Покров)	Ок. 200	-	Б-во	2	1	2	-	Б-во
7.04.73 (Благовещение)	450	21	124	-	-	2-5	5-7	140
22.05.73 (утро)	180	12	168	2	-	1	8	169
7.06.73 (Вознесение)	280	21	252	7	-	12	15	283
2.08.74 (Ильин день)	-	33	-	10	4	3	-	-
3.04.77 (Вербное вс.)	260	40	220	-	4	10	50	196
10.04.77 (Пасха, ночь)	350	100	250	-	10	90	70	180
14.10.77 (Покров)	200	30	170	-	-	21	18	180
30.04.78 (Пасха, ночь)	410	120	290	-	40	190	10	190
5.04.80 (Пасха, ночь)	250	20	130	2	8	20	90	130
15.05.80 (Вознес., утро)	159	14	145	-	-	5	13	141
14.10.80 (Покров)	300	30	270	3	-	2	6	290
7.04.82 (Благовещение)	240	5	235	-	-	-	4	230
17.04.82 (Пасха, ночь)	320	26	294	-	9	12	100	199
18.04.82 (Пасха, утро)	260	15	245	-	1	5	80	174
18.01.83 (Сочельник)	100	8	92-93	4	2	3	30-40	60-70
19.01.83 (Крещение)	200	11	-	3	1	31	90- 100	100
8.05.83 (Пасха, ночь)	240	40	200	-	25	15	20	180

Церковь в с. Верхний Буй [ГАПК, Ф, р-1204, Оп. 3, Д. 214]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
20.11.73 (Михайлов день, вечерня)	23	4	19	-	-	-	-	23
21.11.73 (Михайлов день, заутреня)	32	6	28	-	-	-	-	32
3.12.73 (Введение в храм, вечерня)	53	4	49	-	-	-	2	51
4.12.73 (Введение в храм, заутреня)	53	4	49	-	-	-	2	51
13.04.74 (Пасха, ночь)	Ок. 350	Ок. 70	Ок. 280	-	-	25	120	230
14.04.74 (Пасха, утро)	80	10	70	-	-	5	20	55
24.04.76 (Пасха, ночь)	Ок. 150	15	135	-	-	-	40	110
13.06.76 (Троица)	60	7	53	-	-	-	11	49

Церковь в с. Егва [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 216]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
4.10.73 (Воздвижение Креста Господня)	60	6	54	1	2	-	6	55
4.11.73 (Казанская зимняя)	200	20	170	8	2	20	20	160
18.01.79 (Сочельник)	Ок. 120	10	110	-	-	1	Ок. 30	Ок. 80
6.04.80 (Пасха, ночь)	250	8	248	-	-	5	50	195
18.04.82 (Пасха, ночь)	157	40	117	-	-	12	45	100
7.07.82 (Троица)	42	2	40	2	-	-	2	42

Нытвенская кладбищенская церковь [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 230]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
22.05.73 (Никола летний)	100- 110	13-14	87-96	2	2	-	15	95- 100
17.06.73 (Троица)	150- 180	12	140- 170	5	3	-	50	90- 100
14.07.73 (вечер)	40-50	2	38-48	1	1	-	2	35-45
20.11.81 (Михайлов день, вечер)	95	2	75	-	-	-	15	80
21.11.81 (Михайлов день, утро)	120	Ок. 30	Ок. 90	6	1	10	45	70

Свято-Иоанновская церковь, с. Курилово

[ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 237, л. 19]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
29.04.78 (Пасха, ночь)	84	18	66	2	-	-	2	82
8.06.78 (Вознесение)	71	7	64	-	-	-	2	69
12.06.78 (утро)	30	3	27	-	-	-	3	27
7.07.78 (Иоанн Предтеча)	40	10	30	-	-	2	-	38
27.09.78 (Воздвижение Креста)	62	13	49	1	-	-	-	61
14.10.78 (Покров)	120	21	99	-	-	-	3	117
7.04.80 (Благовещение)	180	40	140	-	-	-	10	170
12.07.80 (Петра и Павла)	90	6	84	-	6	1	1	82
21.09.80 (Рождество Богородицы)	120	5	115	2	-	-	1	117
28.09.80 (Воздвижение Креста)	80	3	77	3	-	1	2	74
14.10.80 (Покров)	98	4	94	1	-	3	2	93
4.11.80 (Казанская)	80	3	74	1	2	-	1	76
19.12.80 (Никола зимний)	90	8	82	1	-	-	1	80

Церковь Рождества Богородицы, с. Беляевка [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 240]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
22.05.73 (Никола летний)	41	4	37	-	-	-	-	41
25.04.76 (Пасха, ночь)	122	32	90	8	-	12	50	72
13.06.76 (Троица)	110	15	90	1	1	1	40	67
19.08.77 (Преображение)	21	3	18	-	-	-	2	19
6.04.80 (Пасха, ночь)	76	16	60	-	-	-	5	71
4.11.80 (Казанская)	32	2	30	-	-	-	6	26
4.12.80 (Введение в храм)	59	8	51	1	-	-	-	58
26.04.81 (Пасха, утро)	210	22	188	-	15	16	39	140
22.05.81 (Никола летний)	18	4	14	-	-	-	1	17
14.6.81 (Троица)	60	5	55	2	-	-	5	55

Петропавловская церковь, с. Таборы [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 245]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
5.12.71 (Введение в храм)	60	8	52	-	-	-	20%	80%
22.05.73 (Никола летний)	89	6	83	1	-	-	15	74
17.06.73 (Троица)	112	12	100	1	-	-	97	15
1.07.73 (утро)	42	7	35	1	-	-	30	17
15.07.73 (утро)	23	3	20	-	-	-	15	8
19.12.75 (Никола зимний)	79	7	72	-	-	2	2	77
24.04.76 (Пасха, ночь)	220	20	200	-	1	3	6	210
3.06.76 (Вознесение)	160	7	150	1	2	-	2	155
13.06.76 (Троица)	70	5	60	2	3	4	7	54
10.04.77 (Пасха, ночь)	190	32	158	-	2	20	18	150
21.09.77 (Рождество Богородицы)	23	3	20	-	-	-	9	14
14.10.77 (Покров)	54	14	40	-	-	4	18	36
6.12.77 (утро)	32	4	28	-	-	-	4	28
18.12.77 (Никола зимний)	60	8	52	-	-	-	20	40
1.04.79 (утро)	80	12	68	-	-	-	28	52
7.04.79 (Благовещение)	130	7	122	1	-	-	8	121
10.06.79 (Троица)	130	7	123	4	-	-	1	125
12.06.79 (утро)	190	15	175	4	1	2	6	177
6.04.80 (Страстная, утро)	76	16	60	-	-	-	5	71
7.04.80 (Пасха, утро)	80	5	75	-	-	-	15	65
15.05.80 (Вознесения)	109	9	100	-	-	-	15	94
17.09.80 (утро)	57	3	54	-	-	-	14	43
14.10.80 (Покров)	120	6	114	-	-	-	40	80
4.11.80 (Казанская)	105	5	100	-	-	-	24	87
19.12.80 (Никола зимний)	105	8	97	-	-	-	-	105

Церковь Казанской Божией Матери, г. Оса [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, д. 241]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
18.06.72 (утро)	400	10	-	30	15	10	30	-
7.10.73 (день)	200	6	-	10	2	-	5	-
2.05.74 (вечер)	6	-	6	-	-	-	-	6
8.06.74 (утро)	60	3	-	2	-	-	-	-
4.12.74 (Введение в храм)	400	30	370	-	-	-	-	400
4.05.75 (Пасха, ночь)	400	45-50	300- 350	-	-	-	100	-
13.05.75 (утро)	400	30	370	5	-	-	100	300
18.05.75 (утро)	120	15	105	2	-	-	20	100
3.08.75 (день)	300	8	292	5	1	-	10	50
13.12.75 (утро)	60	6	54	-	-	-	-	60
7.04.78 (Благовещение)	250	35	215	3	-	-	20	230
28.04.78 (Страстная, день)	250	22	-	2	3	-	10	235
27.09.78 (Воздвижение Креста)	150	20	130	6	2	-	10	140
6.04.80 (Пасха, ночь)	230	30	200	-	1	8	15- 20	Ок. 200
7.04.80 (Пасха, утро)	80-85	7	-	1	-	5	20- 30	50-60
19.01.82 (Крещение)	230	12	218	-	-	-	1-2	-
7.04.82 (Благовещение)	280	50	230	-	-	8	40	232
18.04.82 (Пасха, ночь)	230	50	180	-	-	30	20	180
31.10.82 (утро)	Ок. 120	Ок. 20	100	9	8	15	15	90
14.11.82 (Казанская)	210	15	195	6	4	12	12	180

Церковь с. Гамово [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 256]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
4.12.71 (Введение в храм)	52	4	48	-	1	-	4	48
19.01.72 (Крещение)	130	18	112	1	1	-	-	128
7.01.72 (Рождество)	68	19	49	-	1	1	15	51
6.01.73 (Сочельник)	Ок. 106	6	100	-	-	-	50	56
19.01.73 (Крещение)	40	2	38	-	-	-	-	40
29.04.73 (Пасха, утро)	Ок. 300	Ок. 35	-	-	1	20	50	230
22.05.73 (Никола летний)	Ок. 100	10	90	-	-	-	-	100
19.01.75 (Крещение, вечер)	150	26	134	-	-	-	-	150
19.01.75 (Крещение, утро)	100	10	90	2	-	-	Ок. 20	Ок. 80
7.01.76 (Рождество)	150	16	134	4	-	2	10	130
21.09.77 (Рождество Бгородицы)	40	4	36	2	-	-	10	30
30.04.77 (утро)	Ок. 300	Ок. 20	280	-	-	20	20	150
18.06.78 (Троица)	Ок. 200	10	190	2	-	-	20	180
12.07.78 (Петра и Павла)	Ок. 100	10	90	1	-	-	-	100
14.01.79 (Обрезание Господне)	70-80	10	60-70	2	-	-	-	60-80
19.01.79 (Крещение)	Ок. 150	Ок. 20	130	5	-	10	20	120
15.02.79 (Сретение)	120	10-15	Ок. 100	3	-	-	10	100
7.04.79 (Благовещение)	100	10	90	3	-	-	30	70
6.04.80 (Пасха, ночь)	350	90	260	-	-	20	30	300
7.04.80 (Пасха, утро)	80	3	77	3	-	-	-	77
15.05.80 (Вознесение)	60	10	50	5	-	-	40	45
25.05.80 (Троица)	280	60	220	25	-	20	120	115
6.06.82 (Троица)	Ок. 300	30	270	-	-	-	30	270
26.04.81 (Пасха, ночь)	500	50	450	-	-	50	100	350
14.06.81 (Троица)	300	30	270	10	-	-	50	250
15.06.81 (Духов день)	200	20	180	-	-	-	-	-

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
6.07.82 (утро)	150	30	120	-	-	-	20	130
19.01.82 (Крещение)	100	20	80	2	-	-	20	80
18.04.82 (Пасха, ночь)	250	40	210	-	-	20	50	180
7.01.84 (Рождество)	65	15	50	-	-	5	20	40
19.01.84 (Крещение)	300	6	294	4	-	-	190	200
14.03.84 (утро)	108	4	104	2	-	2	20	80
27.05.84 (утро)	116	7	103	6	-	35	30	51
15.04.84 (Вербное)	240	10	230	4	-	40	80	120
21.06.86 (Троица)	90	3	87	-	-	-	-	90
18.04.87 (Пасха, ночь)	380	20	360	-	-	50	60	-
6.01.75 (Сочельник)	250	25	225	2	1	-	-	-
7.01.75 (Крещение)	70	8	62	-	-	-	5	65
18.04.76 (Пасха, ночь)	300	120	180	3	-	100	70	127

Пророко-Ильинская церковь, п. Юг [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 263]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
21.09.77 (Рождество Богородицы)	80	15	62	-	-	-	-	80
14.10.77 (Покров)	89	9	80	2	-	-	30	57
21.09.78 (Рождество Богородицы)	150	30	120	5	-	8	15	122
6.04.80 (Страстная, день)	400	150	250	-	-	60	-	190
7.04.80 (Пасха, утро)	300	75	225	-	-	13	-	-
9.05.80 (День победы)	120	28	92	-	-	2	50	68
22.06.86 (Начало ВОВ)	300	50	250	12	2	15	80	201

Иоанно-Предтеченская церковь, с. Курашим [ГАПК, Ф, р-1204, Оп. 3, Д. 264]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
7.12.79 (утро)	5	10%	90%	-	-	-	10%	90%
19.12.79 (Никола зимний)	40	5%	95%	-	-	-	10	30
15.05.80 (Вознесение)	70	3	67	1	-	-	5-7	-
4.12.80 (Введение в храм)	40	2	38	-	-	-	10%	90%
7.04.82 (Благовещение)	80	11	69	-	-	-	10	70
11.04.82(Вербное)	79	3	76	2	-	3	20	54
18.04.82 (Пасха, ночь)	147	13	134	-	-	27	41	79
11.06.86 (Вознесение, накануне)	60	4	56	1	-	-	6	53
21.06.86 (Родительская суббота)	100	4	96	-	-	-	10	90
22.06.86 (Троица)	120	5	115	2	-	2	20	96

Церковь в с. Троица [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 266]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
18.04.67	210	12	188	-	-	2	10	198
7.01.71 (Рождество)	207	16	191	-	-	-	12	195
4.12.71 (Введение в храм)	110	7	103	-	-	1	4	105
7.01.72 (Рождество)	220	18	202	-	1	2	16	200
19.01.72 (Крещение)	180	8	172	-	1	-	20	160
2.08.72 (Ильин день)	210	13	197	-	2	2	5	201
7.01.73 (Рождество)	250	13	237	-	2	5	20	225
29.04.73 (Пасха, утро)	340	14	326	-	2	-	20	320
4.05.73	40	3	37	-	-	-	2	38
7.04.73 (Благовещение)	220	14	206	-	-	2	10	208
8.04.73	240	11	229	-	2	3	-	235
22.05.73 (Никола летний)	170	8	162	2	1	-	12	158
7.06.73 (Вознесение, утро)	310	15	295	1	1	2	10	296
1.07.73	110	9	101	2	3	11	10	89
17.06.73 (Троица)	170	6	164	-	2	1	10	157
7.07.73 (Иоанн Предтеча)	130	10	120	1	1	-	5	123
12.07.73 (Петра и Павла)	120	8	112	1	1	-	2	116
16.08.75	96	5	91	-	1	-	4	88
6.04.75(Благовещение, накануне)	160	10	150	-	4	-	5	151
7.04.75 (Благовещение)	268	8	260	-	3	2	6	1257
27.4.75 (Страстная)	310	12	298	-	5	2	10	293
4.05.75 (Пасха, ночь)	320	11	309	-	4	7	15	294
13.05.75	210	24	186	-	-	20	25	165
12.06.75 (Вознесение)	240	1	239	-	2	-	25	232
21.06.75 (Родительская суббота)	310	6	304	-	-	10	15	285
22.06.75 (Троица)	180	9	171	-	2	10	10	158
28.08.75 (Успение)	210	6	204	-	2	4	10	194
19.12.75 (Никола зимний)	162	4	158	1	2	-	2	157
26.12.75	50	-	50	-	-	-	-	50
7.01.76 (Рождество)	210	5	205	2	2	-	20	186
21.03.76	126	4	122	2	2	-	7	115
25.04.76 (Пасха, утро)	307	22	285	-	-	12	20	275
2.08.76 (Ильин день)	310	4	306	6	1	-	2	301
7.01.77 (Рождество)	150	6	144	-	1	2	10	137
14.01.77 (Обрезание Господне)	110	2	108	-	-	-	4	106
2.08.77 (Ильин день)	300	8	292	-	2	2	10	286
21.09.77 (Рождество Богородицы)	85	5	80	-	-	-	2	83

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
19.12.77 (Никола зимний)	240	6	234	-	1	-	10	229
7.01.78 (Рождество)	220	10	210	-	2	-	10	108
19.01.78 (Крещение)	260	10	250	-	-	2	8	250
30.04.78 (Пасха, утро)	240	25	215	-	2	4	10	224
18.06.78 (Троица)	110	11	99	-	-	5	12	93
12.06.78 (Петров день)	227	10	217	-	1	-	5	223
21.11.78 (Михайлов день)	110	2	108	-	-	3	5	102
7.01.79 (Рождество)	110	2	108	2	1	-	2	105
19.01.79 (Крещение)	180	3	177	-	-	-	10	170
22.04.79 (Пасха, утро)	22	-	22	-	-	-	-	22
12.06.79 (Петров день)	170	3	167	1	2	-	15	152
2.08.79 (Ильин день)	210	5	205	3	2	5	20	180
27.09.79 (Воздвижение Креста)	210	7	203	-	-	-	2	7
19.10.79	80	3	77	-	1	-	-	79
7.01.80 (Крещение)	110	4	106	-	2	-	10	108
19.12.80 (Никола зимний)	140	6	134	-	-	2	8	130
6.04.80 (Пасха)	250	18	232	2	-	10	40	198
7.04.80 (Благовещение)	110	3	107	2	-	5	17	86
15.05.80 (Вознесение)	80	2	78	1	-	1	-	78
22.05.80 (Никола летний)	65	3	62	-	1	-	-	64
4.05.80	185	5	180	-	-	2	40	143
25.05.80 (Троица)	82	4	78	-	-	2	10	70
2.08.80 (Ильин день)	165	3	162	-	2	-	22	118
28.09.80 (Воздвижение Креста)	36	1	35	-	-	-	4	32
4.12.80 (Введение в храм)	86	2	84	-	-	1	5	78
7.01.81 (Крещение)	122	2	120	-	-	2	15	103
7.04.81 (Благовещение)	184	6	178	-	-	-	12	172
26.04.81 (Пасха, утро)	210	8	202	-	-	8	15	187
14.07.81	88	1	87	-	-	6	10	72
2.08.81 (Ильин день)	210	4	206	-	2	8	20	180
11.04.82 (Вербное)	210	2	208	-	1	5	9	195
18.04.82 (Пасха, ночь)	240	11	229	-	2	10	15	217
21.06.86 (Родительская суббота)	98	5	93	-	-	-	25	73
22.06.86 (Троица)	35	2	33	-	-	-	-	35
18.04.87 (Пасха, ночь)	78	23	55	-	-	12	17	61
7.04.88 (Благовещение)	210	3	207	-	1	10	25	174

Свято-Симеоновская церковь, д. Старково и Поздино (перенос)

[ГАПК, Ф, р-1204, Оп. 3, Д.277]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
27.08.71 (Успение)	137	5	125	5	2	-	11	119
6.06.71 (Троица)	62	6	56	-	1	-	2	60
25.04.76 (Пасха, утро)	150	10	137	-	3	-	6	141

Михайло-Архангельская церковь, с. Шлыки [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 291]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
12.06.73 (утро)	60	6	54	-	-	-	1	59
1.07.73 (утро)	48	3	45	-	-	-	2	46
19.01.77 (Крещение)	210	6	204	-	1	-	5	204
30.05.77 (Троица)	230	9	221	-	1	-	40	170
28.08.77 (Успение)	200	10	250	2	-	6	10	242

Свято-Николаевский храм, Пермь, Нижняя Курья

[ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 100]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
1.03.87 (утро)	150			-	-	20	70	60
19.04.87 (Пасха, ночь)	300			-	2	25	-	275
15.05.88 (утро)	115			-	-	8	59	48
12.06.88 (Петров день)	210			7	-	15	25	170

[ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 99]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
7.01.72 (Рождество)	100	15	85	-	-	1	10	89
19.01.72 (Крещение)	115	10	105	-	-	-	25	90
9.04.72 (Пасха, ночь)	550	145	405	-	-	35%	250	300
28.05.72 (Троица)	200	30	170	-	-	-	50	150
12.06.72 (Петров день)	260					20		
24.09.72	180			-	-	10		
1.10.72	200				-	18		
19.12.72 (Никола зимний)	250	30	220	1	-	4	7	239
7.04.73 (Благовещение)	700	50	650	2	-	1	200	500
18.04.73 (утро)	290	140	150	2	-	-	110	180
29.04.73 (Пасха, ночь)	1500	500	1000	-	10	80	400	1010
8.05.73 (утро)	320	85	235	-	-	8	114	198
22.05.73 (Никола летний)	280	110	170	2	-	-	80	200
17.06.73 (Троица)	250	106	144	1	-	-	75	175
28.10.73 (утро)	300	30	270	5	-	-	50	250
4.12.73 (Введение в храм, утро)	300	50	250		-	-	30	270
19.12.73 (Никола зимний)	270	90	180	3	4	-	12	258
7.01.74 (приезд архиерея, вечер)	160	55	105	5	10	20	60	85
19.01.74 (Крещение)	220	70	150	5	-	10	45	175
17.03.74 (утро)	90	20	70	-	-	1	15	74
24.03.74 (утро)	200	100	100	2	2	10	40	146
7.04.74 (Благовещение)	240	65	175	1	-	2	70	170
8.04.74 (утро)	500							
14.04.74 (Пасха, ночь; +1500 чел. в р-не церкви)	420	125	295	-	-	20	120	300
30.11.74 (утро)	500	40	460	-	-	2	30	468
7.12.74 (утро)	380	23	357	-	-	-	90	290
26.01.75 (утро)	320	90	230	-	-	30	110	180

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
8.03.75 (утро)	Ок. 200	49	Ок. 150	-	-	-	Ок. 80	Ок. 120
21.09.75 (Рождество Богородицы)	305	117	188	15	2	5	94	211
2.11.75 (утро)	160	30	130	-	-	-	40	120
4.11.75 (Казанская)	238	41	197	7	-	-	87	151
7.12.75 (утро)	286	78	208	5	-	-	110	176
1.02.76 (утро)	180	23	157	-	-	8	90	82
23.05.76 (утро)	260	15	245	-	-	27	180	53
12.01.77 (утро)	70	20	50	-	-	-	10	60
14.08.77 (утро)	285	81	204	-	-	24	102	159
17.12.77 (утро)	210	5	200	-	-	4	15	180
7.01.78 (Крещение)	700	20	Ок. 680	-	-	1	15	Б-во
22.04.78 (Вербное)	270	6	Б-во	10	4	5		Б-во
15.06.78	Ок. 250	5	Б-во	-	-	-		Б-во
3.11.78 (Казанская, накануне)	Ок. 170	11		6	-	-	30	
15.01.79 (Обрезание Господне)	Ок. 250	10	Б-во	6	2	-	Ок. 30	Б-во
7.04.79 (Благовещение)	Ок. 150	37	113	-	-	9	39	111

[ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 101]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
30.03.80 (Вербное)	800							
7.04.80 (Благовещение)	700							
21.09.80 (юбилей Куликова, утро)	800	200	600	20	-	8	192	610
13.06.81 (Родительская суббота)	1000							
14.06.81 (Троица)	500	27	315	-	-	49	103	190
15.06.81 (Духов день)	250							
18.10.81 (утро)	Ок. 200	32	Ост.	30	1	38	15	Ост.
13.01.83 (утро)	75	15	60	-	-	-	20	55

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
17.04.83 (Страстная)	500	150	350	-	-	-	200	300
22.04.84 (Пасха, утро)	500	200	300	-	2	20	70	410
20.06.84 (утро)	60	-	60	1	-	2	8	49
13.07.84 (утро)	25			-	-	-	5	20
4.08.84 (утро)	60			-	3	-	5	52
2.09.84 (утро)	97			-	-	4	60	33
18.11.84 (утро)	290			-	-	7	100	183
4.08.85 (утро) (Марии Магдалины)	150			-	-	35	70	45
14.10.85 (Покров)	260			-	-	20	100	140
24.11.85 (утро)	180			-	-	15	60	105
15.02.86 (Сретение)	170			-	-	24	85	60
7.04.86 (Благовещение)	120			-	-	7	33	80
4.05.86 (Пасха, утро)	250			-	2	20	80	150

Свято-Троицкий кафедральный собор, Пермь
[ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 110, 111]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
24.11.73 (утро)	300	25-30	270	2	-	15	20%	
23.02.74 (утро)	80	12		8	3	15	Много	Б-во
24.03.74 (утро)			Б-во	10	10-15	Ок. 100		
31.03.74 (утро)	450	20		8-10	15-17	25-30	40%	Б-во
7.04.74 (Благовещение)	600- 700	30%	70%	-	Ок. 30	Ок. 40	50	1880
13.04.74 (Пасха, ночь)	2500	300	2200	-	-	20	30%	70%
21.09.74 (Рождество Богородицы)	2500	500	2000	-	6-7	20	Мало	Б-во
13.10.74 (утро)		25%	75%	Ок. 20	Ок. 10	-	25%	75%
27.10.74 (утро)	$\frac{3}{4}$ собора	10%	90%	-	9	0,2%	32	
9.11.74 (день)	60	14	46	8	5	28	25%	70%
12.10.74 (утро)			99%	-	-	5%	25%	65%
2.02.75 (утро)	Полн.	25%	75%	15-20	10	10%	20%	80%
15.02.75 (Сретение)	Полн.	50		1	2	100	10- 15%	80- 85%
8.03.75 (Родительская суббота)	Полн.	10%	90%	3-4	2	2-3%		80%
9.03.75	Полн.	20%	80%	15	15	50		
19.03.75	1350	5%	95%	1%	0,5%	20%	500	2000
3.05.75 (Пасха, ночь)	2500	300	2200	-	-	25	150	1850
2.08.75 (Ильин день)	Ок. 2000	200	1800	-	-	50		
21.09.75 (Рождество Богородицы)	Полн.	25%	75%	20	15	Мало	5%	95%
27.09.75 (Воздвижение Креса)	Полн.	60	99%	Ок. 12	-	Ок. 10	10%	90%
12.10.75 (утро)	Полн.	10%	90%	2	5	Ок. 15	5%	Ост.
14.10.75 (Покров)	Полн.	50		2	1	Ок. 10	39%	59%
4.12.75 (Введение в храм)	Полн.	5%	95%	1	1	2%		Б-во
7.01.76 (Рождество)	>1000	22	Б-во	6	4	-		
18.01.76 (Сочельник)	Полн.	15%	75%	30	-	Мало		
22.02.76	>2000	50		15	5	Ок. 20	29%	70%
20.03.76		10%	90%	-	-	1%	40%	60%

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
18.04.76 (Страстная)	Полн.	Мало	Б-во	20	15	Мало	300	2150
24.04.76 (Пасха, ночь)	2500	300	2200	-	-	50	Б-во	
9.05.76 (День Победы)	Полн.			5	Ок.		25%	75%
					10			
24.10.76	Полн.	15%	85%	20-25	15	Мало	Из остав.	
28.11.76	1500	15%	85%	5	4	10%	25%	75%
19.12.76 (Никола зимний)	>1000	Ок. 50		-	-	4	<112	Б-во
9.04.77 (Пасха, ночь)	Ок.	Ок.		-	-	20	-	Б-во
	3000	100						
9.05.77 (День Победы)	Ок.	Ок.		-	Ок.	Ок. 50	Ок.	Ок.
	1500	100			10		200	1300
29.05.7 (Троица, день)	800- 1000	До 70		-	<10	Ок. 50	<300	Ост.
31.07.77	130	30%	70%	>30	3	90%	10%	
2.08.77 (Ильин, утро)	2000	400	1600	50	30	100	700	1100
21.08.77 (утро)	1500	40	1460	30	10	50		
28.08.74 (Успение)	Полн.	20%	80%	1	-	15%	40%	45%
21.09.77 (Рождество Богородицы)	Полн.	35%	65%	5-7	-	-	45%	55%
30.09.77 (утро)	1350	2%	98%	5%	1%	2%		
9.10.77 (утро)	Полн.	Ок. 25		-	2	2%	25%	Ост.
14.10.77 (Покров)	Полн.	50		1	1	30	40	
6.11.77 (утро)	Полн.	10%	90%	5	6	5%		
18.12.77 (Никола зимний)	400	80	320	3	6	25	200	150
8.03.78 (утро)	300- 350	20-25	Ост.	-	-	5-7	Б-во	
7.04.78 (Благовещение)	500	100	400	-	2	150	200	150
16.04.78 (утро)	Полн.	30%	70%	40-50	20	15%	30%	55%
29.04.78 (Пасха, ночь)	$\frac{3}{4}$	30%	70%	-	-		15%	60%
	собора							
29.04.78 (Пасха, утро)	Ок.					500- 600		
	2000							
9.05.78 (День Победы)	Ок.	5%	95%	5	-	5%	20%	75%
	1200							
28.08.78 (Успение)	Полн.	2%	98%	1	2	10	10%	Ост.
14.10.78 (Покров)	1600	300	1300	20	8	200	600	750
10.12.78 (утро)	2000	500	1500	4	-	200	800	1000
24.12.78 (утро)	1300	1,5%	98,5%	0,5%	0,1%	2%		
13.04.85 (Пасха, ночь)	3000					30%	Б-во	
21.11.85 (Михайлов день)	300	1%	99%	-	-		100	Б-во

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
18.01.86 (Сочельник)	700	15			-	-		
7.04.87 (Благовещение)	700- 800			4		Мало		Б-во

Всехсвятская церковь, Пермь [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 119]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
28.04.73 (Пасха, ночь)	Ок. 650	15- 20%	80- 85%	-	8-10	Ок. 20	20- 25%	Ост.
22.05.73 (Никола летний)	300-350	50	300	8	-	8	30	Ост.
17.06.73 (Троица)	Ок. 3000	10%		-	-	1-2		
1.07.73	Ок. 500	45%	50%	5	1	12	50	
7.01.74 (Рождество)	600	50	550	10	3	2	40	560
8.01.74	Очень много			Мало				
7.04.74 (Благовещение)	Ок. 650	120- 140		3	4	60-70	100- 150	Ок. 400
13.04.74 (Пасха, ночь)	Ок. 850	30- 35%		5	12	50	250	500
21.09.74 (Рождество Богородицы)	Ок. 650	70	580	4	7	Ок. 30	100- 120	Ок. 500
27.09.74 (Воздвижение Креста)	400	25		5	-	12	250	150
4.05.75 (Пасха, ночь)	450	100	350	4	4	20		
23.11.75 (всенощ.)	200	11	189	-	1	6	25	168
22.11.75 (вечер)	280	15	265	-	4	3	40	237
4.12.75 (Введение в храм)	450	50		4	2	Мало	150	200
10.12.75	130	10	120	2	-	4	40	84
2.01.76	300	50	250	1	-		70	209
4.01.76	Ок. 500	100	400	-	-	2	170	О. 330
7.01.76 (Крещение)	550	50	500	1	4	8	110	440
12.01.76	Ок. 500	30	450	-	2-	5	50	420
29.02.76 (вечер)	140	15		-	-	3	20-30	120
13.06.76 (Троица)	750	20%	80%	-	-	6		
12.06.76 (Родительская суббота))	500	5%	95%	10	-	-	-	
24.10.76	150	10- 15%	85- 90%	1%	0,5%	20%	20%	60%
5.12.76 (Введение в храм)	500	40	460	-	1	14	180	320
4.01.77	Ок. 500	70-80	400- 420	-	-		100- 130	Б-во
12.01.77	Ок. 500	30	450	-	2	5	50	420
27.02.77	500	40-60	440- 450	-	1	-	100- 150	350- 400

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
26.08.77	60-70	5	55	4	7	4	40	20
28.08.77 (Успение)	350-400	15%	85%	12-15	5-6	40-50	30-35%	65%
21.09.77 (Рождество Богородицы)	500	150		-	3	26	50	271
9.10.77	300	40		Ок. 20	2			
30.10.77 (утро)	190	32	158	-	1	17	50	122
4.11.77 (Казанская)	700	15-17				-		Б-во
14.11.76 (Мученики)	Ок. 500	Ок. 40		14	-	3	40%	Ост.
15.11.76 (Мученики)	130	29	101	2	2	13	60	53
21.11.76(Михайлов день)	40	2	38	-	1	-	20	20
9.12.77 (вечер)	92	5	87	-	-	1	1	90
11.12.77	500	27	470	-	6	10		440-450
18.12.77(утро, вскр.)	550	25			3	9	45%	
24.12.77(утро)	550	Ок. 30		-		8		Б-во
19.01.83 (Крещение)	Ок. 1000	198	802	-	-	Ок. 20	35%	65%
21.09.83 (Рождество Богородицы)	>200	30				15	Б-во	
19.12.84 (Никола зимний, вечер)	100	6	94	-	-	-		
19.12.84 (Никола зимний, утро)	Ок. 800					3	15	80%
21.12.84 (утро)	60		Б-во	1	-	-		Б-во
23.12.84 (утро, вскр.)	100	2	Б-во					Б-во
23.12.84 (вечер)	60-80					3		Б-во
25.12.84 (утро)	100				1	1	20	Б-во
26.12.84 (утро)	100	6-7		-	-	-	Неск.	Б-во
28.12.84 (утро)	Ок. 250	5-6	Б-во					Б-во
29.12.84 (утро, сб.)	100	10%	90%	-	1	1	15%	Б-во
29.12.84 (вечер)	120	12		1	1	1		Б-во
19.01.87 (Крещение)	1500-2000		Б-во					Б-во

Церковь с. Общий Рудник [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 141, л. 95]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
07.75	40	12	26	-	-	1	15	24
19.11.75 (утро)	80-90	10			2	2	20-30	50-60
6.04.80 (Пасха, ночь)	230	40-50	160-180	-	6-7	15-20	60-70	140-160
7.04.80 (Благовещение)	150	1	149	-	2	-	20-25	120
9.05.80 (День Победы)	100-120	20-25	80-95	-	-	20-25	30-40	50-55
15.05.80 (Вознесение)	50-60	10-15	40-45	-	-	8-10	15-20	25-30
21.09.80 (Рождество Богородицы)	230-250	20	210-230	3	4	25-30	50-60	155-160

Церковь г. Добрянка [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 143]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
14.10.72 (Покров)	300	13	287	5	-	-	17	283
28.10.72 (Мученики)	732	30	700	2	3	37	300	400
4.11.72 (Казанская)	400	25	350	10	-	2	20	370
19.12.72 (Никола зимний)	700	220	480	-	-	150	250	300
20.08.73 (утро)	250	24	208	4	7	3	13	223

Церковь с, Плотниково [ГАПК, Ф, р-1204, Оп. 3, Д. 180]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30-50	Ст. 50
4.11.76 (Казанская, утро)	70	5	65	2	-	-	2	Б-во
29.05.76 (Троица, утро)	120	7	100	5	1	-	-	Б-во
19.12.77 (Никола, обед)	300	10		-	-	-	единицы	Б-во

Свято-Никольская церковь, г. Чусовой [ГАПК, Ф. р-1204, Оп. 3, Д. 174]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
4.12.71 (Введение в храм, утро)	280	19	261	-	2	2	12	266
7.01.72 (Рождество)	240	27	213	-	-	8	10	212
19.01.72 (Крещение)	350	20		-	-	2	25	223
22.05.72 (Никола летний)	270	21	249	-	4	12	40	214
22.05.73 (Никола летний)	280	19	261	-	-	2	12	266
17.06.73 (Троица)	320	27	303	-	-	-	50	270
1.07.73	270	19	251	3	-	7	13	250
15.07.73	300	17	283	-	-	7	23	270
4.05.75 (Пасха, ночь)	350	62	285	-	3	10	150	190
13.05.75 (утро)	300- 350	21	280- 300	-	-	18	280	50
4.11.75 (Казанская)	270- 320	25-30	240- 290	2	-	7-9	29- 40	240- 290
14.09.77 (Воздвижение Креста, утро)	485	32	453	-	-	5	115	370
18.09.77 (утро)	71	25	46	-	-	9	25	37
14.10.77 (Покров)	450	28	422	-	-	-	130	320
19.11.77 (утро)	450	17	433	-	-	-	122	328

Церковь с. Васильевское Ильинского р-на
[ГАПК, Ф, р-1204, Оп. 3, Д. 198, л. 105]

Дата	Всего	Муж.	Жен.	Дошк.	Шк.	Мол.	30- 50	Ст. 50
6.06.71 (Троица)	28	3	25	-	-	-	7	21
19.01.72 (Крещение)	37	6	31	-	-	-	4	33
6.04.73 (Благовещение, накануне)	25	2	23	-	-	-	1	24
3.05.75 (Пасха, ночь)	56	5	51	-	-	-	12	39
22.06.75 (Троица)	39	5	34	-	-	-	8	31
9.04.77 (Пасха, ночь)	58	6	52	-	-	-	22	36
14.10.77 (Покров)	60	2	58	-	-	-	20	40
18.12.77 (Никола зимний)	86	1	85	-	-	-	5	80
29.04.78 (Пасха, ночь)	61	5	55	-	-	-	18	43
6.04.80 (Пасха, ночь)	102	32	70	-	11	27	24	40
7.04.80 (Благовещение)	71	3	68	-	-	-	11	60

ГЛАВА IV. ПРАВОСЛАВНЫЕ В ХРАМАХ Г. ПЕРМИ: МОТИВЫ, ФАКТОРЫ И ОПРАВДАНИЯ

Ситуация в Прикамье для РПЦ в организационном плане начинает меняться в благоприятную сторону, как и в других регионах, после 1987 г. В 1989 г. насчитывалось уже 54 зарегистрированных прихода³¹⁸, а в 1990 г. 79³¹⁹. В 1991 г. при Пермском епархиальном управлении создается благотворительная и просветительская организация Братство Святителя Стефана Великопермского, ориентированная на распространение православия, помощь верующим по реституции и восстановлению храмов, патриотическое воспитание и пропаганду здорового образа жизни³²⁰. К 1995 г. на территории области была сформирована сеть воскресных школ. Весной 1996 г. в трех учреждениях Управления исполнения наказаний открыты православные храмы, во все остальных были созданы молельные комнаты³²¹. К началу 1998 г. на территории региона было зарегистрировано уже 160 приходов³²². В это же время были возобновлены крестные ходы, при восстановленном Белогорском мужском монастыре организованы Варлаамовские чтения. Сам монастырь за 1999 г. посетило 80 000 паломников³²³. Развернулась серия семинаров духовного общества «Панагия», в областном центре открылись духовная библиотека, воскресная и регентская школы, катехизаторские курсы. В настоящее время Пермская епархия, недавно реорганизованная в митрополию, прилагает значительные усилия для активного функционирования различных точек религиозного пространства. Иллюстрацией эффективности этого процесса является ситуация в краевом центре.

В отношении осуществления обрядовой деятельности и привлечения к участию в ней верующих наиболее наглядным становится темп роста числа зданий культового назначения на территории города и интенсивность их работы - более сорока храмов и часовен только на территории города. Только

³¹⁸ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1987 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 65. Л. 152.

³¹⁹ Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1987 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 65. Л. 167.

³²⁰ Информация о создании Братства Святителя Стефана Великопермского. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 116. Л. 6.

³²¹ Справка о работе в ИТУ представителей религиозных конфессий по состоянию на 1 мая 1996 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 4. Л. 87.

³²² Справка о религиозной ситуации в Пермской области в 1997 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 61. Л. 178.

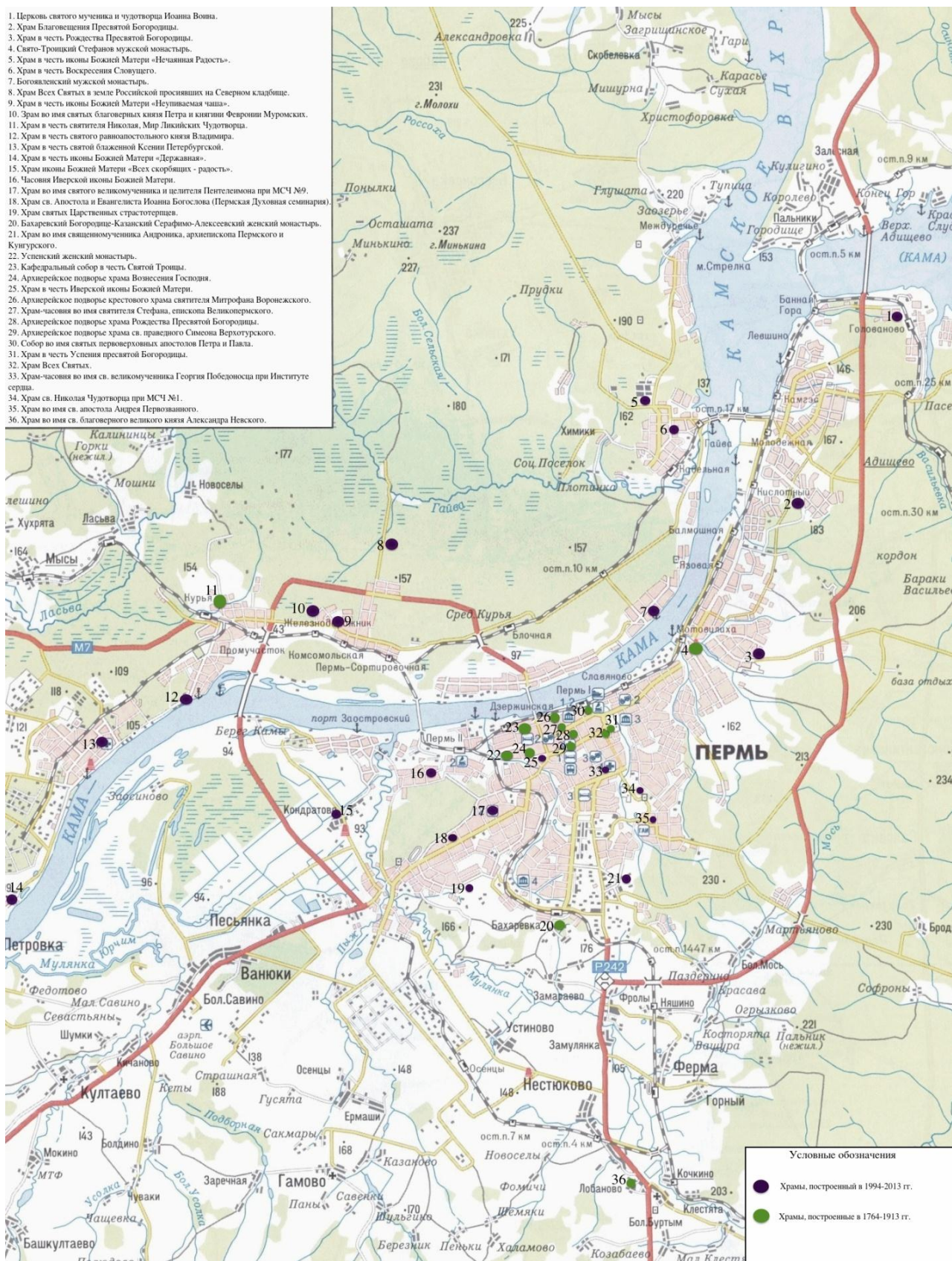
³²³ Письмо президента фонда «Белая гора» В. И. Рыбакина. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 79. Л. 8.

тринадцать из них, почти все расположенные в центре, были построены в дореволюционный период, остальные появились с 1994 по 2016 гг. Всплеск строительства церквей приходится на нулевые годы нового века, с начала которого была открыта треть ныне действующих храмов. Характерной чертой пермского храмового строительства стала тенденция обеспечения культовыми зданиями отдаленных районов города, что значимо для мегаполиса протяженностью около 90 км.

Несмотря на ведущееся храмовое строительство и реконструкцию старых зданий, Пермь нельзя считать городом, в котором все территории в равной мере насыщены объектами для проведения служб. Жители всех шести районов имеют возможности посетить церковь, не покидая границ своей части города, но сама сетка расположения церквей является неплотной. Так, храмы открыты на всех городских кладбищах, сравнительно плотно они расположены в старой части города (Мотовилиха) и районе, который в дореволюционный период являлся городским центром. Гораздо меньше храмовых построек в сравнительно новых районах (Индустриальный, Кировский), либо подвергшихся масштабной перестройке микрорайонах (Садовый, Парковый, Нагорный). Отчасти потребность в храмах перекрывается открытием домовых церквей и часовен при учреждениях, больницах и тюрьмах. Впрочем, ведомственные храмы не стоит рассматривать как потенциально восполняющие потребность в участии в обрядах, поскольку они либо не могут быть наполнены посетителями со стороны в силу пропускного режима, либо расположены не вполне удобно для посещения (внутри больничного городка или городской семинарии), часто незаметны для постороннего глаза.

Расположение храмов на карте г. Перми

1. Церковь святого мученика и чудотворца Иоанна Вонна.
2. Храм Благовещения Пресвятой Богородицы.
3. Храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы.
4. Свято-Троицкий Стефанов мужской монастырь.
5. Храм в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость».
6. Храм в честь Воскресения Слоущего.
7. Боговалянский мужской монастырь.
8. Храм Всех Святых в земле Российской просиявших на Северном кладбище.
9. Храм в честь иконы Божией Матери «Неупыслимая чаща».
10. Храм во имя святых благоверных князя Петра и княгини Февронии Муромских.
11. Храм в честь святителя Николая, Мир Ликийских Чудотворца.
12. Храм в честь святого равноапостольного князя Владимира.
13. Храм в честь святой благоверной Ксении Петербургской.
14. Храм в честь иконы Божией Матери «Державная».
15. Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих - радость».
16. Часовня Иверской иконы Божией Матери.
17. Храм во имя святого великомученика и целителя Пелтелимона при МСЧ №9.
18. Храм св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова (Пермская Духовная семинария).
19. Храм святых Царственных страстотерпцев.
20. Бахаревский Богородице-Казанский Серафимо-Алексеевский женский монастырь.
21. Храм во имя священномученика Андроника, архиепископа Пермского и Кургузского.
22. Успенский женский монастырь.
23. Кафедральный собор в честь Святой Троицы.
24. Архирейское подворье храма Вознесения Господня.
25. Храм в честь Иверской иконы Божией Матери.
26. Архирейское подворье крестового храма святителя Митрофана Воронежского.
27. Храм-часовня во имя святителя Стефана, епископа Великопермского.
28. Архирейское подворье храма Рождества Пресвятой Богородицы.
29. Архирейское подворье храма св. праведного Симеона Верхотурского.
30. Собор во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла.
31. Храм в честь Успения пресвятой Богородицы.
32. Храм Всех Святых.
33. Храм-часовня во имя св. великомученика Георгия Победоносца при Институте сердца.
34. Храм св. Николая Чудотворца при МСЧ №1.
35. Храм во имя св. апостола Андрея Первозванного.
36. Храм во имя св. благоверного великого князя Александра Невского.



Однако сама по себе плотность расположения церквей на территории города не является основным мотивом и импульсом в выборе стратегии участия верующих в обрядах, того факта, что посещаемость культовых зданий, не вырастая, не имеет и тенденций к снижению³²⁴. В пространстве православного города действует ряд факторов, определяющих интенсивность функционирования храма и его популярность у прихожан. Многообразие мотивов и предпосылок участия в обрядовой деятельности обусловлено уже тем обстоятельством, что современное православное сообщество имело и имеет различные источники для пополнения своих рядов³²⁵.

Весьма значимым в условиях большого города является расстояние до церкви и тесно связанный с этим фактор затраченного времени. Отдаленные от центра культовые здания крайне редко посещаются верующими, живущими в других районах города: «поскольку я здесь живу, естественно, куда же я могу ходить?»³²⁶. Это не означает, что для прихожанина местный храм лучше, чем остальные: «он близко, а так бы я ходила в другую церковь, мне нравится Слуцкая церковь»³²⁷; «нет, я в определенную церковь... Да, я хожу как бы вот, допустим, сейчас поближе у нас к дому есть, но для меня не столь важна именно конкретная церковь, потому что мы... Церковь — это дом божий, и мы идем туда... к Богу, а не именно вот, конкретно что привязывает, но сейчас местоположение привязывает, то есть далеко куда-то не поедешь, а так — нет. Данный приход вот — конкретно нет. Без разницы куда... прийти»³²⁸.

Важную роль играют и особенности городского «ландшафта». Наличие жилых массивов рядом с храмом, близость к месту работы, развитость системы коммуникаций и транспорта обуславливают стабильность приходской общины храма. Одна из информанток пояснила, что ездит в храм в другом районе отчасти потому, что ей удобнее сесть на трамвай рядом с домом, нежели переходить дорогу и использовать автобус для посещения храма, расположенного недалеко от ее микрорайона. Удобство попадания на службу формирует устойчивую привычку, в которой играют свою роль и комфорт дороги, и стереотипность поведения верующего: «Ну, вот много лет уже, вот как бы туда ходим уже. Мне кажется, что он ближе от дома, как бы сел, доехал, пересадок не надо делать. Ну, вот, в общем-то, так-то да, в основном туда и ходим все... Ну, вот я тогда и не

³²⁴ Синелина Ю. Ю. Указ соч. С. 159.

³²⁵ Степанянц М. Указ соч.

³²⁶ Интервью С. И-й.

³²⁷ Интервью Н.К-й.

³²⁸ Интервью К. К-й.

могу так вот сравнивать. Потому что ходишь все в один храм. Ну, бывала вот я и в других, на 1905 года. Там как бы вот мужской монастырь. Там бывала. Ну, как-то сравнивать мне даже и не приходило в голову. Мне кажется, что туда, куда я хожу всегда, что как-то он ближе, понятнее, как-то вот меня туда и тянет, куда я хожу»³²⁹. Важно и расположение церкви в границах городского ландшафта: в храме, находящемся внутри монастырского комплекса, прихожан меньше, чем в городском, более доступным на психологическом уровне для человека, нерегулярно посещающего церковь.

Вместительность здания также определяет масштаб посещения. Особенно данный фактор имеет значение в праздничные дни: небольшие периферийные храмы не могут вместить всех желающих, которые вынуждены обращаться в более крупные, требующие выделения дополнительного времени для посещения церкви: «Нет, церковь всегда разная. Вначале был Никольский собор, так как именно там была воскресная школа. Но потом мы находили более привлекательные места, где не так много народу»³³⁰; «думаю, что стоит на Троицу стоит прийти в церковь. Там народа не так много, в отличие, допустим, от Пасхи или от Рождества. Праздник хороший такой, элитный, приятный. Ну, если бы тебе кто-то другой отвечал, он бы тебе сказал: «Обязательно на праздник всех праздников Пасху сходить или на Рождество». Ну, в основном на Пасху. Да, наверно, важно, но народу так много и толкучка – меня это немного раздражает. Поэтому я бы посоветовал на Троицу сходить в какой-нибудь сельский приход, где народу поменьше»³³¹. Одна из респонденток отметила, что не может ходить в большие храмы, поскольку они «слишком пафосные»³³².

Комфортность пребывания прихожан в храме определяется и микроклиматом: если в здании душно, или очень холодно, возникает стимул посещения другого храма, если он расположен сравнительно недалеко. Говоря о микроклимате, нельзя не упомянуть и ситуацию с погодой. В ясный и теплый день на службу в храм приходит больше посетителей, чем в дождь и холод. С климатическим фактором связана и сезонная динамика функционирования церквей, принципиально не изменившаяся за последние полтора века³³³.

Невозможно не учитывать и эстетические характеристики архитектурных сооружений, также оказывающие влияние на популярность храма. Неслучайно

³²⁹ Интервью А. К-й

³³⁰ Интервью А. И-ва

³³¹ Интервью Ю. М-й

³³² Беседа от 07. 01. 2017 (из архива автора).

³³³ Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков... С. 88.

епископ Иринарх в епархиальном докладе замечал: «Принадлежности для совершения Таинств, особенно купель и венцы, должны быть новыми и выглядеть красиво. Иногда в наших храмах, в особенности сельских, священники используют такую утварь, которую, пожалуй, можно найти только на свалке металлолома»³³⁴. Красивые старинные церкви пользуются большей популярностью среди верующих, чем современные и простые в оформлении: «собор очень нравится своей вот... компактностью такой, приятно очень. Ну, где бываю – стараюсь зайти всегда в церковь, хоть где-то вот немножко постоять, даже службы нету, но постоять, свечку поставить... тянет, тянет»³³⁵.

Отчасти действует фактор, так называемой, «намоленности» старых храмов, в котором сочетается как сложившаяся традиция посещения, так и некая магическая составляющая: представление о том, что молитва формирует особую энергетику. Автору доводилось слышать высказывания верующих о том, что невозможно посещать церковь, в здании которой ранее находилось кафе, а рядом – хоккейная «коробка»: «Слудская церковь как бы считается намоленная. И она старая уже, и я хожу в нее. Мне в ней больше нравится!.. потому что есть церкви старые, которые...у них все там старое уже, и народу много прошло через эти церкви, а есть церкви новые, и как-то не очень уютно, там, в них»³³⁶. Само понятие намоленности может складываться из разных характеристик: «зависит от того, какой народ туда ходит: или у него это искренне или он туда ради политеса это делает или это модно, так тоже бывает... оценка идёт людей, которые приходят – их видишь всё равно, для чего они туда ходят: или вот показать какой я благостный или какой-то, ну, тяга есть, и он об этом просто не говорит, у него это... ну, на лице есть, ему... его тянет. Ему это необходимо. Потому что иначе никак»³³⁷. Аргументом в пользу храма может стать и повод для его основания: «Не более благословенные, а более... почитаемые, скажем, когда церковь строится, вот храмы создаются, строятся именно людьми... там, люди, допустим, там с этой церковью связано вот какие-то события важные. Может быть, именно более почитаемые, а благословенна, мне кажется, любая церковь, благословенна, потому что это дом божий, мы туда идем»³³⁸. Представления о намоленности иногда усиливаются, вплоть до

³³⁴ Епархиальный доклад от 24. 02 2010. URL: bishop-irinarkh.ru/index.php?...article...10...24-2010 (дата обращения 19. 01. 2017)

³³⁵ Интервью С. Б-на

³³⁶ Интервью Н. К-й.

³³⁷ Интервью С. Б-на

³³⁸ Интервью К. К-й

придания предметам культа магических свойств, когда охранительный потенциал воспринимается как реализующийся материально: «Полузаброшенная деревня, часовня. Кто-то разбил окно в часовне, и бабушки поставили самую лучшую икону в проем окна разбитого, чтобы охраняла часовню»³³⁹.

«Намоленность» места связывается и с атрибутами культовой деятельности: (ответ на вопрос, есть ли разница, где покупать предметы для обряда и что посещать – *С. Р.*) «Для меня нет никакой разницы, но я знаю людей, которые имеют такой взгляд на вещи»³⁴⁰. Иногда встречается диверсификация отношения к атрибутам культа – что-то кажется важным в плане топологической привязки, другие же аспекты культа воспринимаются индифферентно по источнику происхождения: «Я считаю, что нет никакой разницы между приходами. И тем более «благословенными» или «неблагословенными» их называть странно... вот святую воду лучше брать в проверенных ключах со святой водой, место не так принципиально. Где покупать свечи и иконы – не так важно, церковь есть церковь, в любом случае»³⁴¹. В Прикамье популярным местом забора святой воды является Белогорский монастырь³⁴², воспринимаемый как воплощение святости, несмотря на все кадровые перестановки в руководстве и затянувшееся восстановление монастырского комплекса.

Важным фактором, определяющим популярность храма среди верующих, является социальный портрет клириков. Личность священника, уровень грамотности клира, отношение к прихожанам и нравственный портрет оказывают значительное влияние на интенсивность посещения храма и поведение прихожан, впрочем, не всегда однозначное: известны случаи, когда священник одного из крупных храмов был негативно охарактеризован одной частью прихожан за грубость выражений при общении и пользовался большим уважением другой части, трактующей грубость как необходимую строгость. Несомненно, что вежливость в разговоре, готовность выслушать и понять прихожанина, активное взаимодействие с отдельными группами верующих (пожилые люди, молодежь) стимулируют рост популярности клира, а, следовательно, – и интенсивность посещения храма: «есть церкви, храмы, где, скажем, где сильные такие духовные батюшки, такие есть, скажем, в поселке

³³⁹ Деревня Лягушино, Больше-Сосновский район .1994 г. (Из архива автора).

³⁴⁰ Интервью К. П-ва

³⁴¹ Интервью 12. 06. 2016 Ю. Я-о

³⁴² Интервью 08.06.2016 Ю. Я-о.

Юг, там отец Пётр, к нему чуть ли не со всей России приезжают... Потом, можно отметить Богоявленский монастырь в Верхней Курье, там отец Стефан, тоже там, духовно, скажем, опытный батюшка»³⁴³. Весомым обстоятельством становится наличие духовника: «Переходила... за своим духовником. Куда его посылали, в какие храмы, туда и переходила»³⁴⁴.

Значим и психологический портрет священника, наличие эмпатии к нему как потенциальному собеседнику: «один только был и есть на слуху это отец Борис. От него веяло какой-то теплотой, и... хотелось, значит, идти в этот приход, потому что... вот как-то доверялось ему полностью. Доверие какое-то было»³⁴⁵. Духовник может восприниматься как человек, решающий глубоко интимные вопросы, поэтому соответствующий набору определенных требований: «Нет, нет, конечно, нет (отвечая на вопрос, к любому ли священнику можно пойти на исповедь – *С. Р.*). Нет, не ко всем. Не ко всем. То есть, мне надо видеть, какой человек, его глаза увидеть. Он готов принять моё вот это всё нутро – пожалуйста, я приду. А если видно, что он как работу свою делает, ну, как стоматолог: пришёл, в рот посмотрел, сплюньте и уйдите – мне это не надо»³⁴⁶. Выбор на таких основаниях, по нашему мнению, связан с эмансипацией религиозного сознания, уверенностью индивида в том, что внутри религиозного пространства должно быть комфортно.

Нарушение или прерывание хода службы работает на создание негативного имиджа причта и храма, что непременно отмечается и постоянными прихожанами, и случайными посетителями: «Во время службы священник прервал свою молитву, чтобы ответить на телефонный звонок. Разговор священника с его таинственным собеседником длился около десяти минут. После разговора, священник, не обращая внимания на недовольство прихожан, продолжил свою молитву с того места, где он прервался»³⁴⁷; «Батюшка стоял впереди, спиной ко всем и в руке у него виднелся чёрный телефон, который он, видимо, не отпускал из руки. Читал молитвы он очень неразборчиво и откровенно халтурил, потому что я ещё ходила на службу в семинарию, где читали очень четко, громко, что даже можно было понять текст»³⁴⁸; «батюшка, когда шёл с ладаном, громко ногой отодвигал табуретку, которая мешалась ему

³⁴³ Интервью О. А-й

³⁴⁴ Интервью К. П-ва

³⁴⁵ Интервью А. Ф-й.

³⁴⁶ Интервью С. Б-на

³⁴⁷ Церковь при Богоявленском мужском монастыре (май-июнь 2015).

³⁴⁸ Храм Святого Великомученика целителя Пантелеймона (26 мая 2016)

на дороге. Примерно в середине службы у него зазвонил телефон с мелодией «Приорита» за алтарем, он прервался, зашел за алтарь, не закрыв дверцу, ответил быстро и вышел обратно»³⁴⁹. Такой же эффект имеют и недочеты других участников служения: «Певчие – женщина средних лет и женщина среднего возраста... сбивались при чтении, делали друг другу подсказки, один раз даже подсказку делал священник»³⁵⁰.

Прихожане охотно делятся и примерами аморального, с их точки зрения, поведения священников: «к сожалению, был священник, я верила ему определенное время. Семья. На исповеди я ему ничего не говорила, кроме общих слов. Этот человек, не буду сейчас озвучивать не приход, где он, не имя его. Не мое дело. Рассказывал почему-то именно мне и маме о том, как приходят прихожане и в каких грехах сознаются, и такие, весьма личные и интимные, и все это было рассказано нам. И я просто понимала, что все то, что расскажу я, будет рассказано кому-то еще. Меня это просто убивало. В итоге с ним связи разорвались. Сейчас я общаюсь с совершенно другим человеком. Это нечасто. Он живет за городом. По этому человеку я знаю, что могу верить, он ко мне относится снисходительно»³⁵¹. Нравственные правила, по мнению некоторых верующих, должны распространяться на всех работников храма: «Все зависит от людей в церкви, они все, в основном, правильные, то есть, как правило, люди все это поддерживают, это главное, чтобы в церкви работали правильные люди»³⁵².

Психологическая обстановка в храме, по нашему мнению, является одним из наиболее влиятельных факторов интенсивности функционирования здания: «Ну, как чем нравится... Удобно. Люди располагают. Те, даже которые, вот все равно, прежде чем зайти в церковь, ты покупаешь и свечи, какие-то пишешь записки об упокоении. Пишешь о здравии записку. Ну, естественно, вот это вот отношение людей, и это тоже многое значит. Так которые вот стоят люди и тебя встречают, и объяснят. Пусть ты не знаешь по какой-то причине, какая-то вот ситуация. Не знаешь, кому поставить свечку – тоже можно обратиться, и тебе тоже расскажут, что за здравие вот сюда вот ставится, об упокоении – сюда. То есть, вот именно располагающее... отношение людей, поэтому очень, очень приятно, очень хорошо общаться»³⁵³. «Церковные бабушки», строгие требования к внешнему виду, наличие юродивых, расположение на территории

³⁴⁹ Храм Святого Великомученика целителя Пантелеймона (27 мая 2016)

³⁵⁰ Храм-часовня Иверской иконы Божьей матери (19.12.2014)

³⁵¹ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

³⁵² Интервью С. И-й.

³⁵³ Интервью К. К-й

медицинского учреждения или системы ФСИН – из всего этого складывается уровень комфортности: «в первую очередь он встречается с уборщицей, с регистратором в лавке, со сторожем, с кем угодно, пока там встретится со священником. Он заходит, ему надо свечку купить, а регистратор так ответит... он соприкасается с невежеством, там с откровенным может хамством, вот, например, уборщица убирается, проходит человек, и он в грязной обуви и она ему: "ты куда там прешь!"»³⁵⁴.

Позволим привести себе большую выдержку из интервью с дьяконом одного из популярных городских храмов, показывающую, что и духовенство осознает значимость психологических факторов в деле привлечения верующих в церковь: «Ну, мы это пресекаем. Но конкретно вот у нас в храме. Ну, в принципе, сколько я сейчас знаю, почти во всех городских храмах это уже почти изжито, но отдельные экземпляры есть. Вот у нас конкретно есть парочка, я знаю, их все время приструнивают. Они кидаются, там, бегают, че-то учат. Ну, это как бы, сто процентов это нигде никогда не изживешь. Но вот такого принципиально, я говорю, если ты сейчас зайдешь в городской храм, вот даже, без платка, и там, в штанах, ну, никто тебе, вот, с огромной вероятностью, никто на тебя не бросится. Но ты можешь напасть на отдельный экземпляр, такой бабушке. Но, понимаешь, все зависит от тебя, если ты пришла все-таки помолиться, почему ты себя так чувствуешь некомфортно? Потому что ты пришла как в гости. А ты же должна понимать, что Господь всех любит... Ты-то тушуешься из-за того, что у тебя совесть нечиста. Ты, получается, ты, как чувствуешь, ты пришла, ты как бы Богу что-то должна. Вот, в этом ведь проблема, не в этой бабушке. Потому что, если ты пришла спокойно, ты сказала: «Успокойся, иди вон там свечки свои туркай», – там, да, и не лезь ко мне». И все. А они же, они же, такие трусливые тоже, эти бабульки. Вот, которые больше всех учат, они же сами такие, это. Ты ей скажи только, скажи, иди отсюда вообще, сейчас я тебе еще там дам. Она от твоей наглости опешит и пойдет, там, может, слезки пустит. Но все будет честно. И поэтому у нас настоятель... он очень это не любит. То есть, и он этих бабушек, он очень жестко смиряет. Он ей сразу говорит, сама знаешь, там, потому что я тебе больше скажу, вот такие бабушки, которые кидаются, они сами жили как попало, там, знаешь, коммунистки-комсомолки были. И потом, знаешь, под старую задницу, уже пришли в храм и пытаются из себя что-то корчить. Женщина, допустим, которая

³⁵⁴ Интервью со священником от 14.09.2015 Ю. Я-о.

ходила в храм всю жизнь, да, или как там, или она, допустим, могла не ходить, но она пришла в храм с правильными пониманиями, она действительно духовной жизнью занимается, да она увидит молодую девушку в храме - она порадуется, скажет: Господи, слава Богу, вот, еще одна пришла. Там что-нибудь, помолится. Вот это так, а поэтому, а кто кидается, они, они сами себя показывают, что они такие. И с этим все борются, ведь сейчас, я вот сколько знаю, в центральных храмах, вот у меня почти знакомых настоятелей, вот, и у нас эти... и очень жестко с этим. Ну, отдельные экземпляры есть»³⁵⁵.

Нельзя игнорировать в качестве фактора посещения службы и роль рекомендаций знакомых, которые особенно значимы для верующего с доминированием традиционных элементов в сознании. Данный фактор пересекается с другими в плане персонального и эстетического аспектов, а также внутреннего ощущения посетителя. Этот выбор не всегда рационализирован: «Это из глубины откуда-то идет, и нравится – не нравится, где-то батюшка нравится, где-то чисто внешне вот, составляющая церкви, так, ее оформление, например, да. Зайдешь в иной приход, и прямо вот какой-то свежестью дует, вот, навеивает, и там хочется быть, а есть такие, в которых долго не задерживаешься»³⁵⁶.

Особняком стоят верующие, чей выбор храма обусловлен внутренним эмоциональным состоянием: «Да нет, это не зависит от того, есть у тебя рядом она или буквально вот, в соседней комнате, не... не от этого надо... не такая. Т. е., вот захотелось тебе вот что-то вот, чего-то вот тебе, даже не можешь это словами объяснить – идёшь. Стоишь. А там нас бывает такая, знаешь... по башке стукнули! Вот уж тогда и идёшь, и бежишь. Вот уж тогда и стоишь. Так что бывает»³⁵⁷. Хотя данные характеристики очень индивидуальны, но и они вносят свой вклад в интенсивность функционирования храмов и поведение отдельных прихожан.

Особое значение имеют организационные характеристики храма и связанного с ним прихода. Уровень информационного обеспечения становится одним из решающих факторов посещения для части молодых прихожан и людей среднего возраста. Очень малое количество храмов имеют свои сайты, и еще меньшее число из них содержит актуальную, вовремя обновляемую информацию. Зачастую единственным способ узнать расписание богослужений – сходить

³⁵⁵ Интервью с дьяконом Храма Всех Святых Ю. Я-о

³⁵⁶ Интервью А. Ф-й.

³⁵⁷ Интервью С. Б-на.

предварительно в храм, так как даже по телефону не всегда даются верные сведения. Это не вполне удобно для современного человека, психологически настроенного на возможность быстрого получения любой необходимой информации. Напрямую с удобством связан и график проведения служб: «я еще езжу, например, в храм поселка Юг, потому что там мне очень нравится батюшка Петр, который проводит ночные службы»³⁵⁸. Во время проведения мониторинга конфессиональной ситуации в регионе выяснилось, что совсем немногие храмы ведут службы по стабильному расписанию. В небольших, расположенных далеко от центра церквях будничные богослужения не проводятся вовсе, за исключением особых случаев (например, в церковь привозят значимые предметы культа). Даже службы в выходные дни не во всех храмах постоянны во временном отношении, что дополнительно повышает требования верующих к информационному обеспечению культовой деятельности. Неожиданные отмены служб также не способствуют росту популярности храма: «Начала службы ожидали две бабушки, но священнослужитель не пришел»³⁵⁹. Немалое значение имеет и продолжительность службы, что осознается духовенством митрополии на всех уровнях: «Богослужение должно быть уставным, неспешным, но в то же время его не следует чрезмерно затягивать. Следует помнить, что наша паства состоит не только из людей пенсионного возраста, которым некуда спешить»³⁶⁰.

Сюда же стоит отнести так называемый административный фактор, выражающийся в нехватке клириков: «в Пермской епархии практически 30% из числа несамодостаточных храмов, приписанных к соседним приходам для духовно-пастырского окормления духовенством, не имеет для богослужений своих штатных священников»³⁶¹. Периодически некоторые храмы стоят закрытые из-за отпуска священника. Существует практика окормления одним иереем двух или трех приходов, иногда расположенных в противоположных частях города, что также сказывается на графике проведения служб. В некоторых храмах, имеющих активное приходское ядро активистов, прихожане приноровились справляться этим обстоятельством: «Количество прихожан – двенадцать человек, все из них женщины. Возраст – 40-60 лет. В храме бывают часто, хорошо знакомы с расписанием. При отсутствии священника совершают панихиды самостоятельно»³⁶².

³⁵⁸ Интервью С. И-й.

³⁵⁹ Отчет о посещении храма Петра и Февронии от 27.11.14.

³⁶⁰ Епархиальный доклад от 24. 02 2010...

³⁶¹ Епархиальный доклад от 24. 02 2010...

³⁶² Храм священномученика Андроника, архиепископа Пермского и Кунгурского. 18.10.14.

Устраивающий прихожан батюшка также не всегда является гарантией активной жизни прихода как сообщества и привлекательности храма. Это, в первую очередь, связано с традиционной для епархиального руководства тактикой перевода священников с прихода на приход по разным соображениям. За постсоветский период основными причинами для кадровых перестановок были желание владыки дать приближенному лицу приход побогаче и постатусней, стремление обезглавить те общины, где прихожане сильно консолидированы вокруг клирика³⁶³, наказание тех, чье поведение идет вразрез с требованиями местной церковной иерархии³⁶⁴.

Наличие сопровождающих структур также во многом влияет на формирование прихода. Воскресные школы, школы ремесел, популярные в последнее время клубы разного вида единоборств – все это привлекает внимание к храму и стимулирует формирование устойчивой группы постоянных прихожан. Среди стимулирующих посещение факторов стоит отметить наличие местночтимых святынь как объектов особого уважения со стороны верующих. В современном пермском храме некоторые иконы ассоциируются с успехом в деятельности светского характера (например, стабильно посещается храм, вынесенный за городскую черту, в деревне Кондратово Пермского района, в котором одна из икон считается помогающей успешно совершать сделки с недвижимостью).

В настоящее время важным стал и финансовый аспект, касающийся, в первую очередь, обрядовой части. Стоимость обрядов также часто определяет выбор храма для их проведения. Для значительной части прихожан расходы, связанные с культовой практикой, представляются значимыми для семейного бюджета, что приводит к предпочтению более дешевого храма (в конце финансово нестабильных 1990 гг. горожане частенько выбирали для крещения детей сельские храмы, где разница в стоимости обрядов могла быть значительно ниже), либо в целом осуждению финансовой деятельности РПЦ: «Я хочу сказать, что, честно говоря, я не большой любитель ходить в данное заведение... Не потому, что у меня какая-то отрицательная позиция, и это вот в последнее время... Раньше я ходила довольно часто, с большим удовольствием, с большой верой, но в последнее время церковь стала приобретать какие-то товарно-

³⁶³ Имеется в виду случай со священником из с. Троица, чья популярность у прихожан вызвала недовольство правящего архиерея и замену лояльным клириком.

³⁶⁴ Подробнее см.: Рязанова С. В. Православная элита Прикамья в XXI веке // Академические исследования и концептуализация религии в XXI в.: традиции и новые вызовы. Сборник материалов Третьего конгресса российских исследователей религии. Т. 3. Владимир: Аркаим, 2016.

денежные отношения, услуги, вот это вот высшее духовное предназначение стало теряться... на самом деле, в церкви присутствовал особый дух. Сейчас очень обидно, что туда не могут прийти люди неимущие. Но могут, но элементарно процедуры, так сказать, молитвы за своих близких, они не могут попросить, они не могут поставить свечку, т. е., это довольно дорого. Таким образом, церковь стала для избранных, и я, собственно говоря, очень против данного происшествия, потому что я считаю, что церковь, прежде всего, должна быть для людей, которые испытывают какие-то трудности... церковь должна быть все же для людей, а не для избранных, собственно говоря, для тех, кто может заплатить за эти услуги, поэтому я сейчас не вижу большого смысла в посещении церкви»³⁶⁵.

Монетизация треб воспринимается как ненужная модернизация культа, снижающая его значимость для веры: «Особенно когда смотришь на цены этих э-э... свечек и прочее, кажется: зачем, ребята, вам это? Этого не должно быть. То есть, такие услуги религиозные, просто удивляешься: зачем это вам? Ну, как говорится, это – не наше дело, я туда не лезу»³⁶⁶. Болезненно платность услуг воспринимается при персонификации образа церкви в лице конкретного клирика: «Как только тогда, когда батюшка не приходит ко мне и не говорит: "Мы оказываем людям услуги, и это стоит столько-то". Я с таким человеком была знакома, который вызвал мое некоторое возмущение. Все-таки батюшка должен брать по мере возможности»³⁶⁷.

В пространстве храма неприятие прихожанами идеи обогащения церкви и непонимание значения покупки предметов культа как пожертвования приводит к конфликтам с причтом: «Продавщица в церковной лавке сделала замечание прихожанину, что свечи, купленные вне храма, не являются жертвой Господу – их категорически запрещается ставить в храме. Мужчина сказал, что это тоже храмовая свеча, ему все равно, поставил свечу и ушел»³⁶⁸. Для части размышляющих верующих идея «бедной церкви» вообще является очень значимой, поэтому и неприятие ряда сторон церковной жизни и обрядности объясняется через посыл о неприемлемости политики накопительства.

В большинстве случаев в выборе храма играет роль не один фактор, а их совокупность: «На сегодняшний день я чаще всего посещаю церковь

³⁶⁵ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

³⁶⁶ Интервью С. Б-на.

³⁶⁷ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

³⁶⁸ Собор Петра и Павла 27. 05. 2015.

Преображения Господня. Она находится недалеко от меня и моего дома, и поэтому я могу спокойно утром или после работы, не теряя много времени, прийти на службу или просто помолиться. До этого я посещал церковь Рождества Пресвятой Богородицы. Я сменил приход, так как переехал, прежняя церковь находилась достаточно далеко, и еще потому, что церковь Преображения Господня построена недавно, и она больше привлекла меня. В новой церкви большая территория, есть сувенирная лавка, само посещение... мне нравится. Конечно, я, бывает, посещаю и другие приходы, особенно когда нахожусь за пределами своего города»³⁶⁹.

Есть и осознанное отношение к практике выбора прихода, связанное именно с мировоззрением, отношением веры: «я не являюсь членом какого-либо прихода и не принадлежу ни к каким сектам. То есть, я могу зайти в любую православную церковь, независимо от города, независимо, собственно говоря, от людей, которые там будут, поэтому для меня не суть важно, где и как расположена церковь, Бог, он, собственно говоря, он един... Я думаю, что не существует более или менее благословенных церквей, мест, где Бог нас лучше или хуже слышит»³⁷⁰; «все приходы равны. Все это – дома Божьи. В любом из них ты можешь прийти, молиться, разговаривать с Богом»³⁷¹; «чаще посещаю церковь в своем городе, а не в Перми. Но, если получается, хожу и в другие церкви»³⁷².

В некоторых случаях открыто декларируется прагматически-ситуативный выбор: «хожу по мере того, что, как говорится, попадёт по дороге»³⁷³; «в другие храмы хожу, если так удобнее»³⁷⁴; «если мы одной веры, оно одинаково»³⁷⁵. Встречается и вариант отношения, включающий в себя и следование нормам поведения, которые требует церковь, и универсалистское отношение к месту поклонения: «каждая церковь — это дом Божий. И в храм мы идем общаться с Господом. Нет, никакой разницы нет, где брать святую воду, покупать свечи и иконы, так как в любом храме все освещается сошествием святого Духа. А покупать свечи «на стороне», считаю неприемлемым, потому как, покупая свечи, мы совершаем жертву Богу, и необходимо вносить свою лепту в храм, а не коммерсантам»³⁷⁶.

³⁶⁹ Интервью Е. М-й.

³⁷⁰ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

³⁷¹ Интервью А. И-ва.

³⁷² Интервью 12.06.2016 Ю. Я-о.

³⁷³ Интервью С. Б-на.

³⁷⁴ Интервью Я. Н-й

³⁷⁵ Интервью О. А-й

³⁷⁶ Интервью от 28. 09. 15 Ю. Я-о.

С учетом указанных обстоятельств мы рассмотрим количественные параметры функционирования православной общины, свидетельствующие не о реальной воцерковленности верующих, а об особенностях местного православия и, скорее всего, православия, аффилированного к РПЦ МП, в стране в целом.

Представляется резонным разделить существующие на территории города храмы на три категории: занимающие центральное положение – удобные для посещения, с полноценным набором служб и укомплектованным штатом священников, как правило, отличающиеся и высоким уровнем оформления интерьера храма; находящиеся в районах, примыкающих к центру – меньшие по размеру, в большей степени привязанные к микрорайону, в котором они расположены, более скромные в плане внутренней отделки, зато имеющие более стабильный состав прихожан; периферийные храмы – находящиеся в отдаленных районах города, связанные с затруднительным способом достижения, не всегда в полной мере приспособленные к проведению службы (помещение, переделанное из строительного вагончика, что определяет совсем малую вместимость; храм, перестроенный из ангара и поэтому лишенный нормальной вентиляции и совершенно непривлекательный снаружи; церковь, занимающая обычный деревенский дом, что определяется одинаково небольшие размеры притвора и основной части), зато предоставляющие для жителей удаленных микрорайонов отличную возможность посещения служб рядом с домом. Именно третья категория храмов характеризуется абсолютно устойчивым составом прихожан и дает незначительные колебания по шкале «будни-выходные».

Расположенные в центре или достаточно близко к центру города храмы по своим размерам, популярности и доступности обречены на «текучку» прихожан. Довольно большое число посетителей в церквях этой группы связано с тем, что церковь предоставляет возможность посещения не только поздней (абсолютно неудобной для работающих), но и ранней литургии, обеспечивает ежедневное богослужение, не закрывается в случае отъезда священника в отпуск или по неотложным делам благодаря полной укомплектованности штата. В таких храмах слабо выражена прослойка так называемых «бабушек», из-за большого количества посетителей не имеющих возможности контролировать религиозное поведение и внешний вид всех прихожан. Последнее обстоятельство определяет тот факт, что в центральных храмах очень слабо воспроизводится «православный дресс-код» - велик шанс встретить женщину в брюках или очень

короткой юбке, сравнительно небольшое количество присутствующих участвует в исполнении песнопений, высок процент «захожан», фактически только отмечающихся во время службы и почти разу ее покидающих: «подходит женщина одна, точнее, зашла в храм и без платка, и в брюках. Я ее попросила одеть платок и юбку. Она мне удивленно: ”Зачем, а что Богу так лучше?” Вот и ответила ей: “потому что так надо”. Вот она не смогла ее убедить, объяснить, а та фыркнула и ушла, даже свечку не стала ставить»³⁷⁷.

Если принять центральные храмы за крайнюю точку спектра в палитре православных богослужебных учреждений, то противоположную позицию занимают периферийные храмы, очень схожие с сельскими. Стабильный состав посетителей («У нас два храма, в двух храмах мы служим, и оба храма наполнены людьми, а вот в воскресенье мало людей. Ну как мало, относительно, как в обычный воскресный день, но это свои уже, которые, знаете, точно приходят каждое воскресенье») ³⁷⁸ провоцирует повышенное внимание к новичкам, соблюдению норм одежды и правил поведения во время службы. В качестве своеобразной компенсации «уставного» характера посещений храм может предлагать, например, бесплатные свечи, а его прихожане - помощь для новичка во вхождении в религиозное пространство. В рамках таких приходов внутри городской среды воспроизводится православие, которое Н. Митрохин определяет как «сельское» – «более пожилое, однозначно женское и бедное, но сохраняющее традиции»³⁷⁹. У. К. Руф и Д. Р. Хоуг отмечают, что именно такие, «локально ориентированные», верующие оказываются наиболее тесно включены в систему обрядности как формирующую локальную общину³⁸⁰.

Храмы второй группы, в большей мере ориентированные на локальное посещение, представляют собой промежуточный вариант между «демократизмом» и обезличенностью центральных храмов и своеобразной геттоизированностью и регламентированностью периферийных. Наблюдатель в равной мере может остаться незамеченным, либо получить уточняющие вопросы о себе, замечания и советы по «правильному» поведению от постоянных посетителей.

Прихожане сами осознают, что в большинстве городских храмов нет ни устойчивого приходского коллектива, ни реальных возможностей для

³⁷⁷ Интервью со священником от 14.09.2015 Ю. Я-о.

³⁷⁸ Интервью со священником от 14.09.2015 Ю. Я-о.

³⁷⁹ Митрохин Н. Русская православная церковь в России в 2000--2008 годах: очерк некоторых структурных проблем...

³⁸⁰ Цит. по: Stump R. W. Op. cit. P. 212

свободного выбора в посещении храма: «у нас, в нашем селе как бы один храм, так бывает, что да, приезжаем там, либо в город в какую-то церковь, либо там еще куда-нибудь, ну, чаще всего в тот... где мы живем, да, но бывает, как бы куда-то в другие тоже места... ну, сейчас у нас... практически нет таких приходов, где вот люди, прихожане конкретно в него ходят, может быть, один или два на весь город, есть, скажем, храм Симеона Верхотурского на Пушкина, вот там, по-моему, как-то вот это более сохранилось, что вот там приход, он своей жизнью живет, там, может, ну, человек тридцать, там храм небольшой, ну, там человек тридцать-сорок ходит, как бы, ну там, и они больше в другие не ходят, ну, чужой редко кто заходит... нет такого, что, ну, приходы в таком традиционном смысле слова сохранились... бывает, едешь в город по делам в выходной, потом, ну, и какой храм ближе, в такой идешь, то есть, нет там таких предпочтений, особых»³⁸¹. Верующий допенсионного возраста, в основном, слишком занят профессиональной и обыденной деятельностью, чтобы осознанно принимать решение о подходящем для него приходе и тратить значительную часть времени на дорогу. Поэтому только «сельские» церкви продолжают оставаться оплотами традиционных форм участия прихожан в коллективной обрядности.

Эта ситуация подтверждается и клириками: «А у нас какая специфика храма? Он находится в центре города. У нас есть такое название – «захожане». Есть прихожане, а есть захожане. Ну, зашел, свечку поставил, помолился, ушел. Вот у нас есть какое-то ядро прихожан. Они постоянно, на праздники, там, в воскресенье, на неделе могут прийти, еще что-то. Но и при этом, поскольку мы находимся в центре города, город миллионный все-таки, у нас очень много захожан. Т. е., они пришли там, ну, на праздники, или просто им интересно. Человек, бывает, три раза в год ходит в храм, он в один храм сходит. И всегда какой-то баланс есть. Есть какое-то ядро, есть захожане. Вот из ядра, из прихожан постоянных, у нас вот они помогают свечки убирать. В праздники там большой наплыв людей. Там в храме особенно грязно – помогают убирать. Либо идет какая-то подготовка к празднику, мы, допустим, Храм украшаем, там, цветами. Люди участвуют. Иногда даже просим там, каких-то не очень активных прихожан. Ну, их чтобы подтянуть немножко. Вот, поэтому помогают. А, допустим, в деревне какой-нибудь если, там где-то на окраине, победнее, то там вот этой активности больше, безвозмездной. То есть, батюшка там, он вынужден

³⁸¹ Интервью О. А-й

подтягивать прихожан, чтоб они что-то делали. А у нас в некотором смысле, вот эти нужды, они как бы удовлетворены, собственно, то бывают перегрузки, вот, там особенно на большие какие-то праздники»³⁸².

Очевидно, что функционирование прихода и менталитет прихожан в значительной мере обусловлены жизненным укладом, а тот, в немалой степени, жизненным укладом. Мегаполис задает ритмы, принципиально отличающиеся от течения жизни райцентров и небольших поселков, формируя способы отношения к религиозному за счет особенностей производственной жизни, расстояний, которые регулярно вынужден преодолевать прихожанин, специфики городской застройки, не всегда способствующей близкому знакомству и взаимопониманию людей. Будучи дополненными непреодолимым конфликтом поколений и дистанцией между сложившимися социальными группами в плане образования, дохода и отношения к жизни, эти обстоятельства препятствуют складыванию устойчивых по составу православных приходов и определяют особенности взаимоотношения прихожан и клира.

Показателем, косвенно свидетельствующим об особенностях российского православия в целом и его пермского варианта в частности, являются половозрастные параметры сообщества посетителей храмов. При подсчете мы старались учитывать всех, посещающих службу, вне зависимости от того, пришли ли они в храм вовремя и достояли ли службу до конца, без учета храмового персонала и певчих. Проведенный анализ позволил выделить внутри пермского православного сообщества отдельные группы верующих, различающихся по способу участия в религиозной деятельности, что позволяет делать косвенные выводы и о мотивах выбранной модели религиозного поведения. Приводимые параллельно с анализом количественных данных отрывки из интервью с клиром и мирянами призваны служить иллюстрацией, либо оттенять особенности пермской стратегии посещения церкви православными.

Анализ собранных наблюдений показал, что в обычные дни посещаемость храмов, особенно утренних служб, крайне низка, (как и в других регионах России)³⁸³, что отчасти объясняется режимом работы молодежи и людей среднего возраста и находит оправдание у клириков: «Есть люди, которые работают... Церковь же, так сказать, все равно я не говорю, что это так строго, так сказать. Конечно, нужно придерживаться, само собой, воскресного дня, когда, если не работаешь, не лениться, а вставать, идти, чтоб здесь, в храме

³⁸² Интервью с дьяконом Храма Всех Святых Ю. Я-о.

³⁸³ Kaariainen K. Op. cit. P. 42.

Божием, где незримо сам Господь присутствует, мы получали благословение его»³⁸⁴. Даже в центральных больших храмах с трудом набирается чуть больше тридцати человек. В пригороде большинство церквей по этой причине отменило будничные служения: «Придя в церковь утром, я обнаружил, что калитка закрыта. Я стоял и ждал, что она все-таки откроется. Через минут пять-десять из церкви вышел молодой человек и ушел на задний двор. Я посмотрел расписание у входа, и никаких изменений там не было. Простояв двадцать минут, церковь не открылась и народ не приходил. Я ушел домой. Я пришел вечером, и церковь была открыта. Войдя в неё, я увидел, что внутри никого нет. Через некоторое время ко мне подошла одна из работниц храма. Я спросил про богослужение. Она мне сказала, что в будни богослужения не проводят, так как приходит мало народу или не приходит вообще»³⁸⁵.

Вместе с тем, некоторые храмы предлагают, как уже упоминалось, раннюю литургию, которую при желании можно посетить перед работой, и этой возможностью, а также неплохой сетью церквей, в настоящее время пользуются те, кто убежден в необходимости регулярного посещения служб: «Когда не могу доехать до своего храма, если праздник в будний день, то я иду в любой храм, который рядом с моей работой»³⁸⁶. Только треть посетителей выстаивает службу от начала до конца: «некоторые люди часто посещают храм, но они там только формально находятся, а сами мыслями дома там, в своих делах»³⁸⁷, детей стараются приводить ближе к концу, к причастию.

Резкий всплеск посещаемости приходится на праздники (о необходимости этого уверенно говорят все респонденты, вне зависимости от исполняемой ими роли в приходе), но и в этом случае сохраняется «заходной» характер посещений, формальное участие и, судя по всему, минимальная степень осознанности происходящего в храме большинством прихожан: «Вот есть такие люди, которые приходят в церковь свечку ставят, считают, что они ходят в церковь»³⁸⁸. Православный праздник становится аналогом светских мероприятий такого рода, консолидирующим социум вне зависимости от уровня воцерковленности верующего. Стоит отметить, что такая ситуация характерна не только для Прикамья, а в целом для страны, что, в немалой степени, связано с отсутствием канонических требований к обязательной частоте посещений³⁸⁹.

³⁸⁴ Интервью со священником от 15.10. 2015 Ю. Я-о.

³⁸⁵ Спасо-Преображенская церковь г. Пермь, село Гамово 27. 05. 2016.

³⁸⁶ Интервью с бывшим преподавателем православной гимназии от 18. 10. 2015 Ю. Я-о.

³⁸⁷ Интервью со служащей при церкви от 22. 09. 2015 Ю. Я-о.

³⁸⁸ Интервью со священником от 14.09. 2015 Ю. Я-о.

³⁸⁹ Titarenko L. Op. cit. P. 247.

Общим местом для всех храмов, вне зависимости от места расположения на территории города, является невысокий процент посещающих мужчин, вне зависимости от возраста, что совпадает с данными по другим регионам³⁹⁰. Исключение составляют большие праздники – тут доля посетителей мужского пола может вырасти с 25 до 33-35% – и всенощная на Пасху. В последнем случае наиболее вероятными причинами представляются не только осознание значимости самого великого праздника, но и фактор безопасности: служба начинается достаточно поздно, затемно, заканчивается среди ночи (даже если верующие присутствовали на ней от начала до конца, что характерно только для половины прихожан), поэтому возникает вопрос о безопасности пути домой. В обычные дни мужчины работоспособного возраста заняты своим основным родом деятельности (до сих пор для Прикамья мужчина-домохозяин – большая редкость), а существующий график служб – заутреня в 8-9 и до 9-10, вечерня с 17-18 часов – почти не оставляют возможности для посещения их работающими гражданами. Незначительное количество очень пожилых мужчин, по нашему мнению, связано и с низкой продолжительностью жизни мужской части населения по сравнению с женской.

Можно с уверенностью утверждать, что почти вся совокупность «реально воцерковленных» граждан представлена женщинами. До настоящего времени ни один фактор (объем участия в производстве, воспитание детей, узость спектра социальных контактов и др.), определяющий этот гендерный дисбаланс, не оказался абсолютно убедительным для объяснения³⁹¹. Дети принимают участие в службах, но составляют незначительную долю присутствующих. Подростков в храмах, как правило, нет. Дошкольники и младшие школьники приходят на богослужение с родителями, вынуждая последних периодически отвлекаться от участия в службе в силу неспособности детей выстоять полтора-два часа на ногах, не отвлекаясь. Больше всего детей на службе в момент осуществления причастия, поскольку значительная часть родителей воспринимает таинство как оберег от болезней, а не возможность осуществления духовного самосовершенствования³⁹². Мы полагаем, что ребенок чаще всего является членом православного сообщества неосознанно или под влиянием родителей, что позволяет не учитывать детское поведение при анализе специфики местной

³⁹⁰ Религиозность Владимирской области. Указ. соч. С. 70; Митрохин Н., Сибирева О. Указ. соч.; Митрохин Н. Русская православная церковь в России в 2000-2008 годах...

³⁹¹ Stump R. W. Op. cit. P. 211.

³⁹² Архимандрит Аввакум. Детопричастие. URL: <http://pravtoday.ru/category/mnenie/page/3/> (дата обращения 19. 01. 2017)

общины верующих: «При помазании один из мальчиков в возрасте примерно десяти лет сказал батюшке: “Я некрещеный”»³⁹³. Присутствие детей на службе в гораздо большей мере отражает специфику религиозности их родителей или опекунов, а игнорирование служб подростками доказывает, что религиозность в этом возрасте регламентируется теми же психологическими механизмами, что и взгляды, и поведение в других сферах социального пространства.

Что касается женщин как основного контингента посетителей храмов, то они представлены всеми возрастными категориями - начиная с 18-20 лет и заканчивая глубоко пожилыми прихожанками. В соответствии с трудоспособным возрастом, молодые чаще присутствуют на праздничных и выходных богослужениях, а пожилые дамы составляют неременный костяк участников служб вне зависимости от даты: «И христиане должны все ходить в храм Божий, духовную жизнь свою вести, ну да, конечно. Потому что, без этого как христианин может спасти свою душу? Тогда, вообще, зачем он крестился? Это какая-то формальность что ли получается, что мы покрестили своих детей, внуков, а духовную жизнь свою как-то не ведем и не помним? Ну, где-то там, в старости, доживем и будем ходить в храм Божий. Но, увы, приходят люди, которые уже немощны, не могут ни молиться, ни поститься»³⁹⁴.

Данные половозрастные характеристики являются неизменными для храмов Перми, независимо от времени года. Отчасти это объясняется характером занятости населения мегаполиса, минимально связанного с изменением сезонов. Некоторое исключение представляет собой время отпусков и работ на дачном участке, что могло бы привести к уменьшению количества посетителей служб, особенно в выходные дни. Однако проведенные в течение четырех лет наблюдения показали, что численность посетителей в значительной мере зависит от погодно-климатических условий: практически в два раза упала посещаемость в храмах первой и второй группы (т. е. имеющих больший процент «захожан») в осенне-зимний период по сравнению с весенне-летним временем.

Редкие посещения приводят к возникновению разного рода казусов и конфликтов, связанных как с литургическим невежеством прихожан, так и с самостоятельно сконструированными требованиями некоторых работников при храмах. Наиболее распространено «школьное поведение» – шум, разговоры, шуршание сумками, игнорирование замечаний причта, приводящее к такого же

³⁹³ 20 мая 2015 Храм в честь Иверской иконы Божией Матери

³⁹⁴ Интервью со священником от 15.10. 2015 Ю. Я-о.

рода мерам: священники просто удаляют часть присутствующих со службы³⁹⁵. Проблемы возникают и в случае прихода прихожан с детьми: «Ближе к концу службы женщина, которая продает свечи в храме, сделала замечание маленькой девочке: пока ее мама, вероятно, заказывала молитвы, девочка зажгла свечу, через некоторое время поставила ее. Женщина при храме возмутилась, что ребенок устроит пожар. Мать девочки оскорбилась, попросила продавщицу свечей выйти с ней в притвор, там повысила голос так, что в храме было слышно! Она говорила, что они пришли сюда с чистыми сердцами, не нужно так высокомерно делать замечание ее дочери, и вообще она сейчас пойдет и пожалуется священнослужителю на то, что их здесь оскорбляют. После этого она вернулась в храм, дала ребенку зажечь еще одну свечу и недолго стояла службу»³⁹⁶.

Встречаются примеры поведения, сложные в интерпретации для внешнего наблюдателя: «Одна из женщин, которая находилась внутри храма, сняла свою обувь и, положив на пол книжку, встала ногами на нее и стояла до конца службы»³⁹⁷. Негативную реакцию вызывают требования катехизации крестных родителей и тех, кто желает окреститься во взрослом возрасте: «Мы вот ребенка хотим крестить, а сейчас все так строго стало. Одежду специальную требуют, крестным собеседование проводят. А мы так, знаем что-то, а там прям досконально все спрашивают. Что за бред вообще, раньше такого не было»³⁹⁸.

Неосведомленность в вопросах культового характера приводит к возникновению мифосюжетов, замещающих достоверную информацию: «Мы же тут недавно водой святой отравились... После того, как услышала, что скоро, для того, чтобы покрестить ребенка, нужно будет сдавать экзамены какие-то, то пошла в церковь. Сказали, что пока ничего не ввели, поэтому хочу поскорее покрестить, а то я особо ничего не знаю. Зашли в нашу церковь, на Старцева. Решила купить воды святой. Взяли две бутылки: полтора литра и маленькую. На улице было жарко, решили попить, ну, святая же! Мы и не подумали, что может быть что-то не так. Все, на следующий день разговариваю с сестрой (с ней ходили в церковь), она рассказывает, что ей плохо было вчера, я ей говорю, что мне тоже! А кушаем мы с ней разную еду, я на диете, и из одинакового только воды попили, ладно, хоть ребенка не напоили... продается она там, дак я и подумала, что пить. Потом уже, когда подруге рассказала, – она мне сказала, что

³⁹⁵ Успения Божьей матери. Пасха. Утренняя литургия (20. 04. 2014)

³⁹⁶ Собор Петра и Павла (06. 06. 2015).

³⁹⁷ Храм в честь Иверской иконы Божией Матери 20 мая 2015

³⁹⁸ Беседа с респондентом. (из архива автора).

ее пить опасно»³⁹⁹. Одна из респондентов уверена, что точно знает, к каким иконам надо подходить в храме: это Пантелеймон, «потому что лечит», Богоматерь и Николай-чудотворец, потому «что он самый популярный»⁴⁰⁰.

Анализ интервью с верующими показал, что большинство из них осознанно выбирает стратегию посещения храма, различаются лишь аргументы по легитимации этой стратегии. Потенциальные (и реальные) прихожане делятся на три группы – регулярно посещающие церковь, выбирающиеся в храм по большим праздникам – «обязательно посещаем по воскресеньям, в остальное время по возможности»⁴⁰¹, и почти не попадающие туда: «посещаю редко, даже очень редко. Пожалуй, раза два в год»⁴⁰². Каждый из них находит свое объяснение такой модели участия в культовой практике – от обоснования, почему в церковь надо ходить регулярно до признания, что религиозное занимает не самую большую часть жизни: «Ну, верим где-то там глубоко. Ну, очень глубоко. Но стараемся маленько-то соблюдать приличие-то»⁴⁰³.

Большинство верующих приходят на службу только в большие праздники, полагая, что в такие дни это действительно важно: «Я считаю себя православным, потому что стараюсь соблюдать церковные праздники...Посещаю церковь.. стою службы, ставлю свечки и прошу у господ бога..»; «это необходимо для поддержания веры внутри каждого человека»; «обязательно, чтобы не забыть, кто мы и откуда пошли»; «праздники и обряды более реальны и ощутимы»⁴⁰⁴.

Второе место по значимости посещаемости в представлениях прихожан занимают выходные дни. Представляется, что обоснования такого рода являются результатами воспроизведения традиционных представлений и стереотипного мышления: «родители отмечают... и я заодно». Согласимся с О. Сибиревой и Н. Митрохиным, что «участие в сельском празднике, поездка на источник, купание в Иордани, поход в храм за святой водой на Крещение, освящение куличей на Пасху или поклонение привезенной святыне отнюдь не предполагают регулярного посещения храма и чаще всего вызваны интересом к поддержанию «народных традиций», заботой о здоровье или воспринимаются как занимательное времяпрепровождение. Можно утверждать, что для части

³⁹⁹ Беседа с респондентом (из архива автора).

⁴⁰⁰ Беседа от 07. 01. 2017 (из архива автора).

⁴⁰¹ Интервью Я. Н-й

⁴⁰² Интервью А. И-ва

⁴⁰³ Интервью Н. К-й.

⁴⁰⁴ Данные анкетирования (из архива автора).

населения именно это, а не систематическое посещение предусмотренных церковным уставом служб, является формой исповедания православной веры»⁴⁰⁵. Отметим, однако, что и при таком подходе на пасхальную всенощную (по данным на 2014 г.) как наиболее значимую для православного службу приходит не более полутора процентов населения краевого центра.

Однако среди посещающих храм регулярно можно выделить верующих, делающих это не только на основе сложившегося стереотипа и набора так называемых «прикладных знаний»: «стараюсь каждое воскресение, <как> положено, ну <как> бы, в церкви считается, что воскресный день, он самый главный день недели, т. е. утром литургия, и, как на все православные, вот должны вот на этой литургии присутствовать, ну и желательно, чтоб причащались... надо, по идее, еще в субботу, суббота, как в православии сутки начинаются там не утром, а вечером предыдущего дня, т. е., как бы получается, воскресный день, он в субботу вечером начинается, т. е., вечерняя служба, потом утром утренняя служба, как бы если идешь на утреннюю, то, по идее, должен и на вечернюю сходить тоже, потому что это как такой цельный круг богослужебный дневной»⁴⁰⁶.

Примечательно, что чаще всего опрашиваемые уверены, что бывают в церкви редко, воспринимая это как неправильную ситуацию: «конечно, грех, чаще надо бы ходить, да»⁴⁰⁷. В представлении пермских православных существует набор дат, в которые очень желательно оказаться в храме: «Обязательные – это Пасха, Рождество. Ну, потом годовщина смерти близких или, там, например, дни рождения»⁴⁰⁸; «в основном, по праздникам и когда дни рождения у близких людей, которых уже нет в живых. Обязательно нужно ходить на рождественскую и пасхальную службы»⁴⁰⁹, «обязательным посещение храма считаю все воскресные дни, большие и двенадцатые праздники»⁴¹⁰, «для меня, как и для других моих верующих, наверно самые важные праздники это (задумался) это по сути все церковные, которые бывают в году»⁴¹¹; «ну, крещение Рождества Христова. Это вообще вот, я считаю, надо обязательно. Пасха — наш вообще такой вот святой праздник. Ну, в такие вот нужно как бы обязательно... посещение церкви... вот... здесь надо. Но тоже, бывает вот

⁴⁰⁵ Митрохин Н., Сибирева О. Указ. соч.

⁴⁰⁶ Интервью О. А-й

⁴⁰⁷ Интервью О. А-й

⁴⁰⁸ Интервью К. П-ва

⁴⁰⁹ Интервью 12.06. 2016 Ю. Я-о.

⁴¹⁰ Интервью от 28. 09. 15 Ю. Я-о.

⁴¹¹ Интервью Е. М-й

(*вздыхает*), не всегда получается. Вот работаешь и с сожалением думаешь: "Вот люди-то там сейчас стоят вот, а ты не можешь (*смеется*) прийти, обратиться к Господу, но Господь, Он же всех видит, всех слышит, поэтому, я думаю, что простит (*смеется*)»⁴¹².

Среди оправданий редкому посещению почти никогда не звучит обращение к каноническим нормам или ссылки на авторитет священника. Чаще всего верующие апеллируют к занятости по работе - «Очень много дел, и, бывает, из-за работы не успеваю порой, когда хочется прийти»⁴¹³; «Я посещаю церковь два раза в месяц, но иногда из-за работы не могу присутствовать на службах. Конечно, я бы хотел посещать церковь как можно чаще, но в виду своей семейной, сменного графика это никак не удастся»⁴¹⁴, и высокому темпу жизни в городе: «Нечасто (*вздыхает*). Хотелось бы чаще, но вот часто не получается. Но сейчас связано, конечно, все еще и с нашим образом жизни: работа (*смеется*), поэтому дом, семья, работа — не всегда получается. Очень бы хотелось чаще. Я потому и смотрю, что бабушек чаще в церкви увидишь — именно вот преклонного возраста, уже только потому, что у них есть вот это время. У нас пока никакого времени. Мы себе не всегда принадлежим»⁴¹⁵; «здесь играет очень много факторов. Это, конечно, и лень, и нежелание, но вот пока дети учатся в воскресной школе, раз в месяц мы точно ходим. А летом-то там дачный сезон, поэтому не всегда получается... видишь, в силу и лени своей не получается. Как вот встать с утра? Надо же встать с утра, особенно в воскресенье. В основном же все ходят на воскресные службы, и ты должна с утра в воскресенье встать. А если ты идешь на причастие, ты не должна кушать. Это тяжело, то есть заставить себя встать рано, собраться, поехать куда-то. Тяжело. Когда с семьей идём, у меня ребенок младший говорит: «Опять стоять два часа?» Ей восемь лет, и она такая. Ей в этом отношении тяжело. А так хотелось бы пойти, потому что это все равно такое ощущение. И силы прибавляются. Надо над собой ведь работать»⁴¹⁶. Среднестатистический посетитель храма в отношении редкого участия в коллективных обрядах сформировал позицию «это не грех, это вопрос времени в нынешних реалиях»⁴¹⁷.

Непосещение служб не всегда рассматривается как дефект религиозного поведения, особенно в случае наличия внешних обстоятельств, препятствующих

⁴¹² Интервью К. К-й

⁴¹³ Интервью С. И-й

⁴¹⁴ Интервью Е. М-й

⁴¹⁵ Интервью К. К-й

⁴¹⁶ Интервью М. Э-й

⁴¹⁷ Интервью А. Ж-ва

участию в обрядовой деятельности: «В зависимости от причины непосещения храма стоит определять, было ли это грехом или нет. Если это работа, болезнь, забота о детях или больных, то я не считаю это грехом. Если же нежелание и лень, то, безусловно, это есть грех»⁴¹⁸, «если у тебя есть свободное время, свободный вечер, и ты просто не идешь в церковь из-за лени или придумываешь еще какие-то отговорки – это неправильно, это уже грех»⁴¹⁹; «да, среди, как бы, списка грехов такой есть, что это вот не я считаю, это вот церковь так считает, там, в принципе, не скажу, что он самый тяжёлый, но это да, грех»⁴²⁰; «бывают такие ситуации, что человек даже не пошел на службу, но при этом он дома молился. Очень молился и, конечно, может быть даже это будет гораздо важнее, чем, например, он стоял в храме и при этом думал о чем-то там о своем, о каких-то проблемах, а не молился Богу. Поэтому здесь так однозначно ответить нельзя. Я не могу судить и сказать грех это или... Ну, наверное, грех, если никакой причины нет»⁴²¹; «не могу сказать, что это самый страшный грех, но все-таки. Естественно, если человек старается искупить отсутствие на службах домашними, домашними молитвами, то это другое дело»⁴²², «это не грех. Другое дело – справиться с грехом проще, когда ты чаще посещаешь храм»⁴²³. Весомым аргументом отсутствия на службе представляется нездоровье: «Если человек в состоянии ходить в храм, он здоров, может сам передвигаться, то для такого человека, наверное, да»⁴²⁴ (хотя сама респондент ходит, по ее словам, только по потребности – С. Р.).

В ряде случаев намеки интервьюера на императивность посещения храма встречали негативную реакцию верующих: «Что значит «обязательные»? Никто не говорит, что ты обязан прийти в Пасху. Я хожу на Пасху и когда мне нужен совет от священника»⁴²⁵. Более приемлемым прихожанам представляется учет своих внутренних потребностей в участии в службах: «Ну, у меня вот нет прям такого, что мне обязательно нужно ходить каждый выходной, и я больше на свое внутреннее состояние ориентируюсь, когда отправляюсь в храм. Ну, или в какой-то большой праздник»⁴²⁶. При этом вполне допускается, что неверующие также могут посещать (или не посещать) церковь по своему желанию: «Ну, если уже человек не верует, то как его в храм-то потащишь? Грех это для него или не

⁴¹⁸ Интервью от 28. 09. 15 Ю. Я-о.

⁴¹⁹ Интервью С. И-й

⁴²⁰ Интервью О. А-й

⁴²¹ Интервью С. И-й

⁴²² Интервью Е. М-й

⁴²³ Интервью А. И-ва

⁴²⁴ Интервью К. П-ва

⁴²⁵ Интервью А. И-ва

⁴²⁶ Интервью К. П-ва

грех? Не все же верующие люди»⁴²⁷. Примечательно, что приведенный здесь ответ соответствовал вопросу о том, насколько неправильно отказываться от посещения храма и подразумевал обязательно данного действия только для воцерковленных людей, однако стереотип восприятия православия как части именно культурной жизни привел к расширению группы потенциальных православных до всех пермяков.

Примечательно, что немалое число респондентов рассматривают посещение церкви как добровольное действие, не связанное напрямую с полнотой и правильностью веры: «Можно собственно быть человеком верующим и не посещать церковь. Вообще в наше время сложилась плохая тенденция, что люди, которые посещают церковь, еще сегодня могут поставить свечку за здоровье, а завтра из близких убить, украсть у них самое дорогое... поэтому я вполне могу попросить людей поставить свечку, помолиться за близких.. собственно говоря, все необходимое я провожу у себя дома»⁴²⁸. Домашняя молитва воспринимается как подходящая замена коллективной обрядности: «я дома тут так же, иконушки у меня есть, я тут так же молитвы читаю, акафисты. Чтоб самое главное - вера была, а если придешь в церковь и будешь думать о другом или еще чего разговаривать, увлекаться, толку никакого не будет, лучше, когда чего-то не можешь, то дома, тогда можно посидеть, помолиться и сосредоточиться, и тоже польза будет»⁴²⁹; «да нет, это не будет грех, потому что, скажем, у меня есть дома иконостас, т. е. я поставила те иконы, которые я считаю, что они мне помогают, поддерживают, и молюсь я каждый день. Это утром начинается, обязательно с молитвы, и поэтому я к Богу могу обращаться, ведь, в принципе, не находясь в церкви. Поэтому нет, это не грех»⁴³⁰; «может быть, люди дома молятся ежедневно. Может быть, некоторые по своим физическим данным не могут прийти в церковь. Всякие же есть люди. Нет, не считаю, что прямо вот, если в храм не ходить, так это грех. Может, он дома молится все время, так ведь может быть. Есть люди, которые ходить не могут или не видят, например. Ну, куда пойдешь, в какой храм? Может, человек один живет»⁴³¹.

Современный православный уверен, что «количество посещений храма, оно как бы не добавляет благодати-то, если у тебя... Душа у самого на определенный

⁴²⁷ Интервью А. К-й

⁴²⁸ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

⁴²⁹ Интервью А. М-й

⁴³⁰ Интервью К. К-й

⁴³¹ Интервью А. К-й

лад не настроена... в церкви нет вообще ничего обязательного, т. е., как бы хочешь, да, делай там, никто тебя там заставлять тебя там исповедоваться, причащаться не будет там, если душа к этому расположена, да, как бы есть желание твое – ну да, нет – ну твоё же хуже, грубо говоря»⁴³²; «в первую очередь человек должен быть верующим внутри себя, он не должен всё выставлять это напоказ, если у него нет времени для того, чтобы сходить в церковь, он может помолиться дома, и от этого ничего не изменится, главное, чтобы религия была непосредственно внутри него, чтобы он верил»⁴³³; «вера должна быть в душе и совсем необязательно очень часто (акцент на слове) посещать церковь. Это для меня»⁴³⁴; «ну, не прям грех это, возможно, все равно как бы, ну чувствуешь, ну, ответственность за то, что ты не ходишь, но прям вот не хочется как-то говорить, что это прям грех. Да стоит лишний раз помолиться, конечно, но если нет возможности ходить в церковь, ну, ничего с этим не поделаешь»⁴³⁵.

При этом верующий, как правило, пытается адаптировать для себя неререформируемые церковные нормы, что приводит к вынесению регулярного участия в культовой практике в область монашеской жизни: «Посещать чаще? Ну, это, если стать монахиней (смеется). Пока мирские дела все же не позволяют»⁴³⁶. В условиях ускоряющегося темпа жизни, высокой степени занятости верующие выдвигают суждения, вызывающие аллюзии с западной реформаторской традицией (орфография сохранена – *С. Р.*): «отмечать желательно, но необязательно»; «главное, чтобы верующий человек был собой и придерживался моральных норм, нравственности и взглядов религии»; «для меня важнее моральное поведение человека»; «каждый человек видит сам хочет он участвовать в обрядах или нет»; «каждый должен делать выбор сам... лично я не обязан»; «в первую очередь вера, а обряды.. уже потом»⁴³⁷.

В крайних случаях верующий готов поменять не только место поклонения, но и конфессию, исходя из внутренней убежденности в идентичности всех ветвей христианства: «Я вон посещаю курсы катехизации католической церкви. На мой взгляд, это практически одно и то же, просто у нас византийские каноны, ну, содержание, имеющее немного другую форму. А у них то же самое, соответственно, имеющее другую форму»⁴³⁸. По нашему мнению, в таких

⁴³² Интервью О. А-й

⁴³³ Интервью С. С-ва.

⁴³⁴ Интервью А. Ф-й

⁴³⁵ Интервью П. Р-й

⁴³⁶ Интервью от 28. 09. 15

⁴³⁷ Данные анкетирования (из архива автора).

⁴³⁸ Интервью Ю. М-й

случаях можно говорить о создании своеобразного собственного богословия, формирующего для индивида приемлемый вариант православного поведения и веры: «я сам когда-то учился в православной гимназии, и, по-моему, это какой-то крошечный ад был. Я вот это для себя так запомнил. Это просто угнетение с самого раннего возраста. Тебе с детства говорят: “Нельзя вот это, нельзя это, нельзя это и это тоже нельзя”. Зато ты должен ходить в храм и каждое воскресенье просыпаться, ты должен соблюдать пост. На неокрепшие умы сразу навязываются определённые догмы, определённые мировоззренческие установки. Ну, хотя про мировоззренческие установки не так уж и против, уж лучше он, ребенок руководствуется установками православными, нежели выживание на улице и прочее. Но с другой стороны, это ломает свободу выбора. И я как бы на себе это чувствую, потому что меня крестили в бессознательном возрасте, с самого детства в меня... не то что...«вдалбливали», неправильно будет сказать. Меня воспитывали и всегда говорили, что верно, а что неправильно, и то, что нужно быть благочестивым православным христианином, и все прочее. И из-за этого я чувствую, что я связь с христианством как бы теряю, потому что духовный опыт накапливается определенный... и... ты делаешь другие выводы. Но меня не отпускает тот факт, что я родился и вырос в определенной обстановке, в православной среде»⁴³⁹. Как видно из текста, респондент одновременно и недоволен предлагаемым ему образом жизни, и не готов отказаться от православия как мировоззрения и образа жизни, несмотря на светское окружение и существующую возможность выбора религии в обществе. Отметим, что данный случай резкого неприятия части православных норм оказался единичным в массиве опрошенных.

Представляется, что позиция верующих в отношении посещения церкви формируется на стыке двух мировоззренческих составляющих. Мифосознание задает представление о том, что посещать храм – «положено», поэтому сама по себе такая необходимость никем не оспаривается. При этом элементы секулярного мироотношения в восприятии индивида позволяют находить аргументы в пользу необязательности участия в обрядовой деятельности. Любопытно, что в этой схеме не находится места для религиозной аргументации, что подтверждает выдвинутое нами положение об элитарности религиозного сознания, сложности его воспроизведения для православных в чистом виде.

⁴³⁹ Интервью Ю. М-й

Любопытна позиция некоторых представителей духовенства в вопросе императивности и частоты посещения церкви: «Считается, ну, вот, нормой каждое воскресение, ну, каждая воскресная служба. Двенадцать великих праздников – это Рождество, Пасха, Успение, ну вот, все знают, эти праздники, их двенадцать. Пасха она, вообще даже она не входит, она тринадцатая – праздников праздник. То есть это двенадцатые праздники, это называется, двунадесять, как бы двенадцать. Ну, это что вот - Рождество, Успение пресвятой Богородицы, Сретение – вот такие. Вот эти праздники, каждая воскресная служба, ну и еще, приветствуется там, вот у каждого есть день ангела, ну и какие-то, вот великий пост бывает, тоже особенные службы – они только, вот, великопостные, тоже раз в год. Вот такие службы. Это считается какой-то минимум... И священник, он постоянно как бы прихожан должен побуждать. Но мы не контролируем это никаким образом. Ну, мы видим, ну, то есть, если, допустим, человек ходил, мы его знаем давно, и он там что-то сачканул – ну, мы можем его спросить. Ну, потому что он на виду, потому что мы его видим. А, допустим, вот ты приходишь, мы же... тебя так не запомнишь, сходу никто тебя не будет спрашивать, когда ты была последний раз в храме. Если ты захочешь причаститься и пойдешь к батюшке на исповедь, он тебя спросит, как ты давно причащались. Ну, чтоб понять как, какое твое устройство, как тебе что лучше посоветовать. Поэтому, ну, это, ну, вообще как бы вот, не наш храм, а это учение Церкви... И редкое посещение храма - оно, ну, не осуждается... Ну, как бы мягко-то сказать, не порицается, ну, не поощряется... ты должна и сама молиться дома, но периодически ты должна, как какой-то эталон, ты должна и в обществе помолиться, то есть себя показать и на других посмотреть, из-за этого мы говорим, что минимум должен быть, в праздники должна. Если чаще ходишь, то это твой выбор. Иногда бывает так, что человек ходит часто слишком в Храм, в ущерб какой-то своей деятельности, допустим, семейной. И мы можем это локально порицать, ну, вот как улетевшая тетка, ходит-уходит, а у нее дома дети и мужик недоволен, он приходит – покушать не готово, дома не убрано, а она, видите ли, замолилась, ну, я встречал таких, немного таких экземпляров, ну, я ей лично говорю: «Ну, че ты тут, это, иди домой, шуруй, делай дела свои, че ты тут трешься?»⁴⁴⁰.

Есть и более лаконичные формулировки от батюшек: «Каждый определяет сам, вот каждый определяется сам, потому что многие говорят “В Пасху там, в

⁴⁴⁰ Интервью с дьяконом Храма Всех Святых Ю. Я-о.

Рождество надо''. Человек сам должен определить. Это уже совсем другая тема. Если твой праздник, то ты идешь»⁴⁴¹. Современный клирик зачастую осознает, что религиозное сознание не напрямую связано с религиозным поведением: «Просто я думаю, что у верующего человека есть потребность в частой, в частой, и даже постоянной, молитве, соответственно, в посещении храма. Да? Как бы, вот. А уж что является грехом, а что нет, это... как бы... Тем более, что есть все, кто ходит в церковь и молятся, и не все, кто не ходит, не молится»⁴⁴².

Предпочтение свободного выбора определенной группы прихожан сказывается и на определении мест почитания: «для каждого верующего есть те места, в которых даже, быть может, не расположена церковь, т. е. для них они не менее будут являться святыми, это зависит от энергетики. Каждый, собственно говоря, находит в своем месте свое благословение и даже можно взять воду на обычном источнике вот так, и она будет являться более целебна, чем освященная вода. На самом деле, святая вода – эта вода, которая заряжена положительной энергией, мы также можем прочесть домашнюю молитву сами, и эта вода будет не менее священной, чем взятая в каком-то определенном месте... можно взять воду из крана и верить, что она святая, то есть, для меня абсолютно нет места, для меня важнее, кто эту воду принесет и с какими мыслями»⁴⁴³.

Таким образом, традиционный для региона культ святых источников получает дополнительную легитимацию в рамках рационального дискурса, что дает возможность его закрепления и среди групп населения с высоким уровнем образования: «Я только не понимаю, когда иконы продают в магазинах или перекупают, скупают, я считаю, что это не очень хорошо, а в любой церкви оно все освящено, там можно брать»⁴⁴⁴; «В принципе у меня нету надобности этого делать, у меня своя есть икона есть (неразборчиво начало названия иконы)... старинная, ещё дореволюционная. Т. е., мне как-то... потребности нету, вот конкретно что-то покупать, мне достаточно поставить этой иконе, которая в храме. Дома у меня есть икона»⁴⁴⁵. Наиболее модернизированным нам показался вариант поклонения, предложенный одной из опрошенных – она вообще никогда не посещает церковь, но ради поступления дочери купила «специальную икону» и скачала молитву в интернете, честно признавшись, что делает так только тогда, «когда ей что-то очень нужно»⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ Интервью 07. 06. 2016 со священником Ю. Я-о.

⁴⁴² Интервью Е. К-й со священником

⁴⁴³ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

⁴⁴⁴ Интервью С. И-й

⁴⁴⁵ Интервью С. Б-на

⁴⁴⁶ Беседа от 07. 01. 2017 (из архива автора).

Итогом иногда становится набор представлений эклектического характера, где архаическая вера в чудеса сочетается с допущением свободного выбора формы и объекта поклонения: «Вот я тоже считаю, что можно покупать или не покупать. Есть иконы, которые передаются из поколения в поколение, т.е. они, в общем-то, намоленные. Положительно у меня у самой, казалось бы, простая иконка от мамы, святой Матронушки, которую я очень почитаю, она действительно творит чудеса. Она делает то, что не могут сделать, так скажем, другие, другие вещи иконы, так что я не считаю, что это принципиально... Главное, чтоб не была замусорена душа»⁴⁴⁷. Есть и более «секуляризированные» суждения: «чаще всего люди ходят в храм, когда у них что-либо случается в жизни, какие-нибудь... нуу... печальные события, а в принципе, в храм стоит ходить и в радужные дни, то есть когда у тебя случилось что-то хорошее»⁴⁴⁸.

Очевидно, что в границах православного сообщества сложился своеобразный плюрализм мнений по поводу того, насколько факт идентификации с религиозными структурами или группами способен определить особенности мироотношения и образа жизни. Современный православный находится в центре своеобразного распятия, которое складывается из-за внешней несовместимости сложившихся традиционных представлений о том, кто такой настоящий верующий, дополненных набором мифологем разного происхождения и, в некоторых ситуациях, прессингом православного окружения, с сильно изменившимися за последнее столетие условиями существования индивида в социальном пространстве. Из ментальности православного сообщества не удален образ монашествующего как некоего идеала религиозной жизни, что заставляет одновременно и испытывать во многом надуманную вину по поводу собственного несовершенства в вопросах веры, и приписывать возможность и обязательность православного поведения исключительно насельникам монастырей. Восприятие коллективной культовой практики как обязательной части существования верующего, при этом практически не реализованной на уровне присутствия, создает два образа православия. Первый включает в себя уверенность в тесной связи религии, культурного наследия и традиционных норм жизни; совокупность идеалов, к которым должен стремиться каждый человек, заботящийся о своей душе; веру в магическую силу предлагаемых как церковью, так и носителями альтернативных форм обрядности, действий священного характера. Второй нагружен сложно выполнимыми, но императивно

⁴⁴⁷ Интервью от 09.06.2016 Ю. Я-о.

⁴⁴⁸ Интервью Ю. В-ва

возложенными обязанностями по реальному включению в религиозное пространство; осложнен невозможностью отказа от рационального анализа происходящего в церкви и вокруг нее; скорректирован благодаря обстоятельствам личной и общественной жизни и особенностям региональной культуры. Сам верующий на практике реализует тот вариант обращения к религии, который западные исследователи называют «символической религиозностью» (Х. Дж. Ганс) или «культурной религией» (Н. Дж. Демерат), предполагающей включение в религиозную культуру и использование символических рядов ее пространства вне обязательного формального обращения к обрядовой стороне религиозной жизни⁴⁴⁹.

Религия в сознании православных верующих еще не превратилась в «частное дело» каждого, частично будучи замещенной традициями мифоритуального отношения к сакральному⁴⁵⁰. Нежелание некритично следовать требованиям, которые заставляют выходить из зоны комфортного существования, низкий уровень осведомленности в вероучительных и литургических вопросах и возможность выбора модели религиозного поведения приводят к увеличению разрыва между должным и реальным в представлениях отдельного верующего. Модернизация культуры стимулирует его к отказу от институциональной религиозности⁴⁵¹. Поскольку выбор в пользу удобного способа религиозного поведения всегда подкреплен условиями существования в обществе, постоянно растет число верующих, предпочитающих индивидуальное корректирование стиля религиозной жизни и представлений о православии в целом, мировоззренчески основанное на принципах «лоскутности» (К. Добеллар)⁴⁵² и фактически осуществляющей свободное творчество религиозных норм по отношению к обрядности (А. Агаджанян, К. Русселе)⁴⁵³. В этих обстоятельствах участие в культовой практике все больше превращается в периодически воспроизводимый ритуал вспоминания о своей принадлежности к традиции, психологически необходимый тем верующим, для которых формирование религиозной идентичности – не вопрос самостоятельного определения, а способ подтвердить свое членство в сообществе.

⁴⁴⁹ Mitchell C. Op. cit. P. 1139.

⁴⁵⁰ Смирнов М. Ю. Мифоритуальный образ русского православия // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. Москва-Орел-Ливны: изд-во Новоспасского монастыря- изд-во «Спасское дело», 2015. С. 367 – 392.

⁴⁵¹ Borovik I. Op. cit/ P. 242.

⁴⁵² Dobbelaere K. Op. cit. 230.

⁴⁵³ Агаджанян А. Русселе К. Указ. соч. С. 15.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Всесторонне охарактеризовать православие в Прикамье – практически невыполнимая задача для одного исследователя. Множественность ракурсов восприятия и неисчислимость занимательных деталей невозможно охватить в одной исследовательской модели, препарировать при помощи одной методологии. Эта книга была задумана как попытка уделить внимание наиболее заявляющей о себе и, одновременно, наиболее запутанной стороне религиозного пространства региона – стратегиям и специфике культового поведения верующих. Попытка ответить на вопрос о том, является ли ритуал критерием «вероучительной» ориентации в модернизированном социуме⁴⁵⁴.

Сравнительно поздно христианизированное, Прикамье не избежало судьбы территорий, куда религиозное было принесено за счет силового воздействия. Неминуемая трансформация насильственно насаждаемых идей и образов стала причиной закрепления в представлении верующего не выверенного в догматических спорах православного канона, воплощенного в совершенном ритуале, напоминающем о Боге, а упрощенной картины взаимоотношений человека и священного начала. П. Бергер определяет это как «приблизительность» и «одомашнивание» религиозного опыта при его закреплении в традиции, поскольку он только так может быть выражен средствами языка и вписан в обыденную жизнь⁴⁵⁵. Полотно православного восприятия включило в себя идею необходимости помнить о сверхъестественном начале, всемогущем, но очень далеком. Вставшая посредником между верующим и Абсолютом церковь не приблизила прихожанина к божественному через обряд, зато превратила культовую деятельность в невидимый поводок, одновременно служащий и путеводной нитью в жизненных неурядицах. Поводок был легитимирован всем традиционным укладом жизни и со временем превратился в закрепленную схему поведения и мироотношения индивида. Сложность восприятия ритуала и невысокий уровень религиозной грамотности стимулировали самостоятельность истолкований значения и места ритуала в жизни⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Bell K. *Ritual theory, ritual practice*. N. Y.- Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 19

⁴⁵⁵ Berger P. L. *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious confirmation*. N. Y.: Anchor Press, 1979. P. 49.

⁴⁵⁶ Gladigow B. *Complexity // Theorizing rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Ed. by J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg *Numen Book Series Studies in the History of Religions*. Leiden-Boston: Brill, 2006. P. 494

Для большинства эта схема обеспечила уверенность в важности и необходимости периодического присутствия в церковном пространстве, освободив от богословских сложностей в понимании отношений Бога и мира. Прагматически-прикладное отношение к церкви и всему, что с ней связано, сочеталось со ставшими привычными, годами воспроизводимыми, атрибутами религиозной жизни – обрядами, службами, праздниками. Ежедневно воспроизводимый литургический канон стал восприниматься как один из гарантов стабильности человеческого существования. Православная церковь однообразным языком говорила с прихожанином о вечном, и это однообразие ответным жестом возвращалось приверженностью к традиции, отождествляемой с религиозным началом. Формально определенное каноническими нормами, участие в религиозной жизни сообщества в ходе истории обросло мифами и интерпретациями, переплелось с повседневностью, стало жизненным «ритуалом», если понимать под ним обязательную последовательность необходимых для человека и общества действий.

Нельзя говорить о том, что православное сообщество Прикамья не претерпело изменений в век непрекращающихся революций и войн. Традиционный уклад провинциальных городов и сельской местности, бывшей оплотом устоявшихся форм поведения и мироотношения, в ходе двадцатого века все больше поддавался напору модернизационных изменений, помещая и сообщества, и отдельных людей в ситуацию постоянного выбора – политического, социального, нравственного. Теряющая имущество, людей и систему устоявшихся взаимоотношений с окружающим миром, православная церковь смогла остаться в бытовой культуре и умах именно воспроизводством обрядности в привычных для прихожан формах. Недостатки внутренней церковной жизни, проблемы во взаимоотношениях клира и приходских активистов, несоответствие декларируемого и реального поведения верующих не смогли сыграть роль убедительных аргументов в пользу реформирования отечественного православия. Инициированные революционными событиями реформы были направлены, во многом, именно на внешнюю, культовую сторону православной жизни, на то, что воспринималось как ценное именно благодаря своей неизменности. Провал деятельности «новой церкви», сокрушительный, несмотря на наличие административной поддержки, стал еще одним доказательством приоритетности формальной стороны религиозной жизни, в которую вовлечены прихожане, по отношению к любым доводам догматического, рационального и политического характера.

Участие в культовой практике для православных верующих Прикамья продолжало оставаться одним из наиболее значимых религиозных действий и в развернувшихся репрессиях по отношению к религиозным организациям и сообществам. Продолжая обращаться к религии в минуты жизненных потрясений и для проведения обрядов жизненного цикла, верующие активно сопротивлялись массовому закрытию храмов, зачастую игнорируя возможные последствия социального характера. На фоне выведения обрядности в ряд маргинальных явлений дополнительный стимул для развития получила альтернативная культовая практика, позволяющая избегать обострения конфликтов с органами светского управления и компенсировать недовольство недостатками официального духовенства. Процесс насильственной «атеизации» населения до начала Великой Отечественной войны осуществлялся, таким образом, лишь на уровне публичного функционирования РПЦ МП в центре и на местах, стимулируя постепенное увеличение слоя индифферентно религиозного населения, в силу особенностей воспитания, образования и образа жизни игнорирующего религию, но не противостоящего ей. Сформировался особый тип верующего, с устойчивой, но неактуализированной религиозной идентичностью, возникшей на основе воспроизводства традиционного отношения к церкви и культу, которое внесло вклад в формирование культурного фона и акцентировалось в любых ситуациях социального вызова – от переписи населения до репрессий.

Декларируемая оттепель в отношениях государства и церкви, обозначенная фактом конкордата в годы войны, не имела принципиального значения для осуществления православной культовой практики на территории Западного Урала. К внешне значимым изменениям стоит отнести лишь открытие некоторого количества храмов и официальное возобновление отправления служб и обрядов. Альтернативная обрядовая практика продолжала оставаться серьезным конкурентом по отношению к епархиальной церковной системе. Не произошло никаких значимых трансформаций в восприятии храма и религиозного действия самими прихожанами, кроме того, что по-прежнему продолжали размываться как духовенство как консолидированная и корпоративно сплоченная группа, так и сообщество верующих, все больше подчиняющееся изменениям ритма социальной жизни. Обрядность продолжала оставаться связующим звеном между церковью как материальным воплощением религиозного начала и носителями православного сознания, с окончательной

утерей верующими даже номинального членства в приходских общинах и базовых представлений об основах веры. Советский православный послевоенного периода сочетал в своем восприятии неразрывную связь с религией в историческом контексте с выделением ей в реальной жизни только места для фестивально-карнавальных, необременительно-праздничных форм. Превращение участия в обрядовой деятельности в вариант социальной игры, не до конца осознаваемой по сути, но от которой не стоит отказываться ни в коем случае, во многом способствовало сохранению элементов религиозной идентичности в самоидентификации значительного числа жителей Прикамья вплоть до начала перестроечных реформ. Православие изменилось, но сохранило за собой традиционное место в представлении верующего⁴⁵⁷.

Процессы в религиозной сфере, которые развернулись в регионе в конце 1980 гг., можно назвать религиозным ренессансом только в той части, которая касается реставрации сети культовых зданий и интенсификации в проведении служб и обрядов в храмах. Реституция старых культовых комплексов и возрождение монастырской жизни были дополнены развернувшимся, особенно после 2000 г., строительством новых церквей в краевом центре и за его пределами. Вместе с тем, это не стало толчком для количественного роста посещающих церковь и не изменило представлений об обрядности как исключительном действии, желательном для верующего, но далеко необязательном в исполнении. Празднично-заходной характер посещения храма в мировоззренческом плане закрепился в индивидуальном сознании на уровне развернутой системы оправданий, с одной стороны, и самостоятельных интерпретаций выбранной стратегии публичного религиозного поведения, с другой. Т. Гюнтер очень точно объясняет такую модель участия, указывая, что ритуал сам по себе не требует осознанного отношения, гораздо более важной является вовлеченность в него как действие⁴⁵⁸. При отсутствии жесткого мировоззренческого контроля такое «неосознанное» участие и выступает источником для множественности трактовок канона, содержания культа и связанных с ними мировосприятия и образа жизни. Многообразие взглядов на религию в сочетании с отсутствием жестких границ у православного сообщества, включающем в себя традиционалистов, мистиков, скептиков и маргиналов, позволяют самому сообществу оставаться жизнеспособным⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Asad T. Op. cit. P. 112.

⁴⁵⁸ Thomas G. Communication // Theorizing rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts... P. 334.

⁴⁵⁹ Bell K. Ritual theory, ritual practice. N. Y.- Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 184.

При сохранении традиционных, исторически сложившихся моделей участия в культовой практике и принципов соблюдения религиозных норм во всех аспектах жизни верующего в настоящее время православное сообщество Прикамья сформировало широкий спектр позиций по отношению к самой церкви и выдвигаемым ею требованиям по отношению к прихожанам. Если на уровне социального действия, заметного для окружения единоверцев, рядовой верующий в большинстве случаев стремится к стереотипному поведению и воспроизведению устоявшейся традиции, то в мировоззренческом плане можно наблюдать элементы как реформистского, так и секулярного отношения к православию. Избегавшая Реформации в западном понимании, русская православная церковь сталкивается с ней в точечных вариантах изменений, на уровне отдельного прихожанина. Приходится признать, что «единство любой церкви или конфессии представляет собой социальную иллюзию»⁴⁶⁰ не только на уровне теологов и клириков, каждый верующий на уровне своего дискурса, конструирует религиозное пространство.

В настоящее время открытым остается вопрос о том, сможет ли сумма индивидуальных изменений привести к принципиальным изменениям в культовой практике и связанной с ней системе бытового поведения. Толчком в этом направлении становится расширение группы думающих верующих, отказывающихся от механического воспроизведения церковных требований и конструирующих собственные, вынесенные за пределы храма, версии современного православия. Ход событий покажет, останется ли православное сообщество консолидированным вокруг ригидной системы официальной православной иерархии со всеми связанными управленческими, финансовыми и культовыми особенностями, декларирующим свое единство, аморфной на периферии структуры, либо превратится в конгломерат разнообразных моделей отечественного православия, реализуемых на уровне отдельных специфичных сообществ с ярко выраженной, осознанно сконструированной конфессиональной идентичностью.

⁴⁶⁰ Панченко А. А.: «...на практике провести границу между церковным и народным православием (как, впрочем, и католицизмом, исламом и т. п.) невозможно»...

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Годовой информационный отчет Уполномоченного Совета за 1980 г. ГАНИ. Ф. 105. Оп. 325. Д. 19.

Дознание о проступках против благоповедения и интересов Церкви псаломщика-священника Иакова Митяшева. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29.

Доклад благочинного 3 Соликамского округа священника Александра Маляхинского о желательных улучшениях в благочинническом институте. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 192.

Доклад в ПЕУ. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 121.

Доклад комиссии Съезда представителей духовенства и мирян 1го Пермского округа по вопросам общепархиального характера, имеющим быть рассмотренными на предстоящем Епархиальном собрании. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 57.

Доклад миссионерского отдела на съезде духовенства и мирян Пермской епархии (17-18 июля 1928 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19.

Докладная записка от 7.10.1933. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19.

Докладная записка центральному Совету СВБ о проведении первой Пермской Областной Конференции СВБ 27-28 ноября 1939 г. ГАНИ. Ф.105. Оп. 6. Д. 301.

Докладная информация инструктору обкома ВКП(б). ГАНИ. Ф. 105. Оп. 14. Д. 486.

Документы, уставные материалы, обращения (Зырянская церковь, г. Березники). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 129-130.

Донесение архиепископу Николаю. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 159.

Допрос свидетелей по делу Протоиерея Ивановского в Нытвенской религиозной общине. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 42.

Журнал съезда духовенства и мирян Пермской епархии (17-18 июля 1928 г.) ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 19.

Заявление архиепископу Пермскому Михаилу от учредителей Нытвенской Всесвятской кладбищенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 42.

Заявление в ПЕУ приходского совета Голубятской церкви Добрянского района (1926 г.). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 153.

Заявление Председателю ПЕУ Члена Церковно-ревизионной комиссии с. Юрича Усольского уезда И. Г. Ефремова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 192.

Заявление прихожан. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 31.

Заявление прихожан Путинской Успенской церкви от 24.05.1932. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117.

Заявление причта Чусовской Ксеньевской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д.40.

Заявление причта Майкорской Богоявленской церкви о частом пьянстве дьякона. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 82.

Интервью с протоиереем М. Лукканеном. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19.

Интервью с протоиереем М. Лукканеном (2). ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 10.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1961 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 12

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1962 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 13.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1963 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 14.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1964 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 15.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 16.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1966 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1967 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1968 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 19.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 21.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 24.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1971 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 27.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1972 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1973 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1974 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 29.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1975 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1976 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1977 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 32.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1978 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1979 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1980 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 33.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1981 г. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1982 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 38.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1983 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1984 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1985 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за первую половину 1986 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1987 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1988 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 65.

Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1989 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 39

Информация о создании Братства Святителя Стефана Великопермского. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 116.

Информация по церквям на 1990 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 4.1

Информация Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 6.

Обращения верующих религиозной общины Всехсвятской Ново-Кладбищенской церкви. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 118.

Объяснительная записка С. Т. Ермакова. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20

Объяснительная священника Путинской Успенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117.

Особое мнение священника Н. Крылова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д.40.

Отзывы прихожан на священника Путинской Успенской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д.117.

Отчет Кизеловского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19.

Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20.

Отчет М. Г. Писманика о беседе с протоиереем М. Лукканеном. ГАПК. Д. р-1204. Оп. 3. Д. 9.

Отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19.

Отчет Чусовского райисполкома за второе полугодие 1969 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 19.

Отчет Чусовского райисполкома за 1970 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20.

Письмо архиепископу Михаилу от 8. 08. 1929. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 36.

Письмо архиепископу от священника от 18. 07. 25. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 157.

Письмо Архиепископу от священника Михаила Подьянова от 14. 07. 1925. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 167.

Письмо благочинного Добрянского района протоиерея С. Удникова в ПЕУ. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 30.

Письмо благочинному Верещагинского района в ПЕУ от 5. 08. 1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29.

Письмо благочинному четвертого округа Верещагинского и Очерского районов прот. О. Иоанну Мичкову от настоятеля Дворецкой Свято-Николаевской церкви Очерского района протоиерея Д. Винокурова от 23. 06. 1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 28.

Письмо в ПЕУ от прихожан Паийской заводской Свято-Троицкой церкви от 4.01.1924. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 93.

Письмо в ПЕУ от священника Николая Павлова от 14. 05. 28). ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 28.

Письмо в ПЕУ священника С. Удникова. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 160.

Письмо в президиум ПЕУ священника Иоанна Власова от 3. 11. 1930. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д.40.

Письмо исполнительного органа Шергинской церкви в ПЕУ. ГАПК. Ф. р–1. Оп. 1. Д.40.

Письмо президента фонда «Белая гора» В. И. Рыбакина. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 79.

Письмо прихожанки в ПЕУ. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 75.

Письмо Протоиерею иерея села Дворум от 19. 4. 1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 75.

Письмо протоиерея Иоанна Мичкова в ПЕУ. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29.

Письмо священника Иоанна Волкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д.40.

Письмо уполномоченного Совета П. Горбунова в Пермский областной комитет КПСС. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Послание архиепископа Николая настоятелям сельских приходов. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 66.

Постановление ПЕУ от 2 сентября 1928 г. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 30.

Почтительный рапорт ПЕУ Благодичного 2го Оханского округа Пермской епархии протоиерея Николая Фастрицкого. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 153.

Протокол №31 собрания Приходского совета Чусовской Ксеньевской церкви от 13 июля 1924 г. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д.40.

Протокол дознания дьякона А. М. Булычева. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 28.

Протокол объединенного собрания членов Президиума Союза общин и членов управления. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 23.

Протокол Церковного Совета Аргинской Пророко-Ильинской церкви Нытвенского района от 28. 08. 1928. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 29.

Протоколы об изнасиловании двух женщин. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 151.

Прошение о переводе за штат. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д.40.

Письмо священника. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 75.

Пояснительная записка к статистическому отчету о деятельности религиозных объединений Пермской области в 1987 г. ГАНИ. Ф. 105. Оп. 341. Д. 420.

Просьбы верующих поселка Пыскор. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Прошение в ПЕУ церковного Совета Симонятской Петропавловской церкви. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 188.

Прошение священника от 29.03.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 61.

Прошение Уполномоченному от ВЦУ протоиерею о. Михаилу Трубину диакона Власьевской церкви села Ключиков Иоанна Автономова Зыкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 169.

Рапорт Благочинного 6 округа Пермского уезда протоиерея С. Удникова. ГАПК. Ф. р – 1. Оп. 1. Д. 151.

Рапорт Благочинному 3 округа Чердынского уезда протоиерею Ювеналию Копытову от причта и приходского Совета. ГАПК. Ф. р -.1. Оп.1. Д. 215.

Рапорт благочинного 3 Усольского округа священника Александра Маляхинского от 09. 1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 192.

Рапорт в ПЕУ. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 75.

Рапорт в ПЕУ благочинного II Осинского округа протоиерея И. Мичкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 180.

Рапорт в ПЕУ Благочинного 2-ого Оханского уезда протоиерея Николая Фастрицкого от 28.02. 1925. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 183.

Рапорт в ПЕУ Благочинного 6 округа Пермского уезда священника Сергия Удникова (май 1925). ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 160.

Рапорт в ПЕУ Благочинного 6 округа Пермского уезда протоиерея Сергия Удникова от 23.06. 1926. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 153.

Рапорт в ПЕУ священника Голубятской Успенской церкви о. Иоанна Волкова. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 153.

Рапорт в ПЕУ протоиерея Александра Маляхинского. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 199.

Рапорт епископу Пермскому и кунгурскому Сильвестру священника Еловской церкви Михаила Трубина. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 175.

Рапорт Николаю, епископу Кунгурскому, священника Редихорской Николаевской церкви Чердынского уезда Павла Засухина. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 207.

Рапорт протоиерея Петра Киселева в ПЕУ (Новокладбищенская церковь Перми). ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 42.

Распоряжение ПЕУ по борьбе с тихоновщиной. ГАПК. Ф. р-1. Оп.1. Д. 123.

Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 52.

Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 53.

Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 54.

Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 55.

Секретное письмо Уполномоченного Совета по делам религий секретаря райисполкома по Кудымкарскому району. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 3.

Справка городского Совета депутатов трудящихся от 24 января 1949 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 6.

Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории г. Перми. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории области. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 18.

Справка о деятельности церкви и служителей культа в селе Звереве Чернушинского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о нарушениях законодательства о культах. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о проверке группы верующих, собирающихся на моление в с. Бизяр Бизярского сельсовета Пермского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о прошедшем религиозном празднике Пасха и Радонице в церквях г. Перми П. С. Горбунова. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о прошедшем религиозном празднике Троица. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка о работе в ИТУ представителей религиозных конфессий по состоянию на 1 мая 1996 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 4.

Справка о религиозной ситуации в Пермской области в 1997 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 3. Д. 61.

Справка о совершенных религиозных обрядах по районам г. Перми за первое полугодие 1964 – 1965 г. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка по ознакомлению и проверке деятельности служителей культа и других церковников, церквей с. Телес и д. Курилово Ординского района. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 5.

Справка секретаря Лысьвенского райисполкома. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 20.

Циркуляр ВЦУ 12.02.1923. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 14.

Циркуляр Всем благочинным, настоятелям и причтам церквей Пермской епархии. ГАПК. Ф. р-1. Оп. 1. Д. 15.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Агаджанян А. Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. С. 11–32.

Агафонов П. Н. Архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник. Изд. 2-е, доп. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1996. 71 с.

Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии в 1918-1928 гг. Ч. 1. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1997. 66 с.

Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии в 1928-1965 гг. Век государственного атеизма. Ч. 2. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1997. 75 с.

Агафонов П. Н. Епископы Пермской епархии в 1918-1928 гг. Век государственного атеизма. Ч. 1. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1997. 39 с.

Агафонов П. Н. Епископы Пермской епархии в 1928-1965 гг. Век государственного атеизма. Ч. 2. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1997. 39 с.

Агафонов П. Н. Эволюция государственно-церковных отношений в 1920-1929 гг.: на материале Пермской епархии. Дисс. на соискание ученой степени канд. ист. н. Пермь, 2002. 212 с.

Архимандрит Аввакум. Детопричастие. URL: <http://pravtoday.ru/category/mnenie/page/3/> (дата обращения 19. 01. 2017)

Астахова Л. С. Бабушки в православных приходах // Социология. 2006. №1. С. 59-62.

Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск. Изд-во Поморского государственного университета, 1998. 297 с.

Балим Г.М., Рыжов В.П., Рыжов Ю.В. Проблемы системного анализа культуры. Таганрог, Изд-во ТРТУ, 2003. 126 с.

Булавин М. В. Факторы сохранения крестьянской религиозности в период 1920-х гг. (На материалах Среднего Урала) // Государство, общество, церковь в истории России XXвека: Материалы VI Международной научной конференции. (Иваново, 7-8 февраля 2007). Иваново: Изд-во Иван. гос. ун-та, 2007. С. 29-34.

Власова О. М. Пермская деревянная скульптура: между востоком и западом. Пермь: Книжный мир, 2010. 152 с.

Вяткин В. В. Пермские архипастыри-новомученики. Пермь, 2000. 60 с.

Гараджа В. И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2010. 304 с.

Геннеп А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Пер. с франц. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М.: Наука, 1976.

Гуревич П. С. Религиоведение. М.- Воронеж: МПСИ, 2005. 694 с.

Дубин Б. «Легкое бремя: массовое православие в России 1990-2000-х годов // Религиозные практики в современной России. М.: 2006. С. 68- 88.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. Пер. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 9-68.

Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1994.

Зверде Э. ван дер Понимая секулярность // Государство. Религия. Церковь. 2012. №2 (30). С. 90-91.

Жидкова Е. Антирелигиозная кампания времен "оттепели" в Куйбышевской области // «Неприкосновенный запас» 2008, №3(59). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/zh12.html> (дата обращения 09.11.2016).

Жиромская В. Б. Религиозность народа в 1937 году. (По материалам Всесоюзной переписи населения) // Исторический вестник. 2000. №5 (1). URL: http://www.krotov.info/history/20/1930/1937_zher.htm (дата обращения 09.11.2016).

Каарияйнен К. Фурман Д. Старые церкви, новые верующие. М., 2000. 248 с.

Казанков А. И. Время местное: хроники провинциальной повседневности. Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2016. 163 с.

Ковалев Е. М., Штейнберг И. Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. М.: «Логос», 1999. 384 с.

Коначева С. А. Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации // Трансформация идентификационных структур в современной России. Под ред. Т. Г. Стефаненко. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. С. 82-105.

Кормина Ж. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // «Неприкосновенный запас». 2008 №3(59). URL: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_59/2683-ispolkomy-i-prikhody-religioznaja-zhizn.html (дата обращения 19. 01. 2017).

Кормина Ж. В., Штырков С. А. Православные версии советского прошлого: политики памяти в ритуалах коммеморации. URL: <http://pandia.ru/text/77/315/37753.php> (дата обращения 20.10.2016).

Кузнецов В. Г., Миронов В. В. Мифология // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М. Академический проект, 2006. С.647.

Лавринов В. В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 335 с.

Лавринов В. В. Очерки истории обновленческого раскола на Урале. (1922-1945 гг.). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2007. 308 с.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 5-216.

Марченко А. Н. Епископы пермской епархии эпохи «хрущевских гонений» на Русскую православную церковь (1958-1964 гг.): очерки церковно-государственных отношений. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011. 280 с.

Марченко А. Н. Защитник Отечества и Веры Христовой: жизнеописание подвижника православной веры Александра (Толстопятова), архиепископа Молотовского, Пермского и Соликамского. М.: «Астер», 2005. 148 с.

Марченко А. «Хрущевская церковная реформа»: очерки государственно-церковных отношений (1958-1964 гг. (по материалам архивов Уральского региона). Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2007. 198 с.

Марченко А. Н. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны (1941-1945). М., 2015,

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.

Мечковская Н. Б. Язык и религия. М.:ФАИР, 1998. 352 с.

Миненко Н. А. Русское население Урала и Сибири и православная церковь (XVIII – XIX вв.) // Религия и церковь в Сибири: Сборник научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1995. 42 с.

Митрохин Л. Н. Религия и культура (философские очерки). М., 2000. 318 с.

Митрохин Н. Русская православная церковь в России в 2000--2008 годах: очерк некоторых структурных проблем // Неприкосновенный запас. 2009. №1(63). URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/-63/3567-russkaja-pravoslavnaj-a-cerkov-v-rossii.html> (дата обращения 19. 01. 2017).

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛО, 2004. 656 с.

Митрохин Н. Русская православная церковь – итоги десятилетия // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/mit35.html> (дата обращения 19. 01. 2017).

Митрохин Н. Сибирева О. «Не бойся, малое стадо!». Об оценке численности православных верующих на материале полевых исследований в Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2007, №1 (51). URL: http://www.intelros.ru/2007/05/29/nikolajj_mitrokhin_olga_sibireva_ne_bojjsja_malo_e_stado_ob_ocenke_chislennosti_pравoslavnykh_verujushhikh_na_materiale_polevykh_issledovaniij_v_rjazanskojj_oblasti.html (дата обращения 19. 01. 2017).

Муравьев Ю. Культура и религия: введение в проблематику. URL: http://scepis.ru/library/id_3.html (дата обращения 21.04. 2012).

Найдорф М. И. Введение в теорию культуры. Основные понятия культурологии. Одесса: Друк, 2005. 192 с.

Найдыш В. М. Мифология. М.: Кнорус, 2010. 432 с.

Нечаев М. Г. Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922 гг. Пермь: Изд-во ПГПУ, Изд-во УрГУ, 2004. 335 с.

Новикова А. Заметки о тюремной религиозности // Неприкосновенный запас. 2004. №4 (36). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/nov17.html> (дата обращения 20. 01. 2017)

Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 308 с.

Панченко А. А. «...на практике провести границу между церковным и народным православием (как, впрочем, и католицизмом, исламом и т. п.) невозможно». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/411298.html> (дата обращения 15.11.2013).

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М.: ОГИ, 2004. 541 с.

Пивоваров Д. В. Праксеология религии. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2010.

Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Мат-лы Всеросс. науч-практ. конф. ИИА УрО РАН. Екатеринбург: изд-во Екатеринбургской епархии. 2010. 382 с.

Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. 363 с.

Прикамский народный собор памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия. Пермь, 2009. 218 с.

Прикамский народный собор памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия. Пермь, 2013. 240 с.

Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография. Под ред. Е. И. Аринина. В 2 тт. Владимир: изд-во Влад. гос. ун-та. 2013.

Рязанова С. В. Диалог Запада и Востока и феномен неоориенталистских культов. Дисс. на соискание уч. ст. канд. филос. н. На правах рукописи. Пермь, 1998. 184 с.

Рязанова С. В. Категориальный аппарат религиоведения: границы, принципы, парадигмы // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2013. Т. 13. №1. С. 37-50.

Рязанова С. В., Зубарева Е. А. Методы исследования РПЦ в провинции: проблемы и перспективы // Практична философия. 2014. №3 (53). С. 35-37.

Рязанова С. В., Михалева А. В. Феномен женской религиозности в постсоветском обществе: региональный аспект. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011. 240 с.

Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. №1-2. С. 25-36.

Серебрянников Н. Н. Пермская деревянная скульптура. Пермь: Пермское книжное издательство, 1967. 103 с.

Сибирева О. Православная религиозность в позднем СССР. Пример Шацкого района Рязанской области // «Неприкосновенный запас» 2010, №5 (73). URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz-73-5-2010/7680-pravoslavnaya-religioznost-v-pozdnem-sssr-primer-shackogo-rajona-ryazanskoj-oblasti.html> (дата обращения 19.01.2017).

Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян. 1989-2012 // Памяти Юлии Юрьевны Синелиной. Научные труды, воспоминания. М.: ИСПИ РАН, 2014. С. 146-168.

Сколько и какие верующие есть в России. URL: <http://newchristianity.ucoz.ru/news/2009-07-27-34> (дата обращения 21.11.2010).

Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 2 (2). С. 145 – 153.

Смирнов М. Ю. Мифоритуальный образ русского православия // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. Москва-Орел-Ливны: изд-во Новоспасского монастыря- изд-во «Спасское дело», 2015. С. 367 – 392.

Смирнов М. Ю. Социология религии. Словарь. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. 412 с.

Социологическое ведомство оперативных исследователей. URL: <http://svoi.org/index.php?newsid=143> (дата обращения 27.10.2016).

Степанянц М. Этноконфессиональные процессы в современной России: ислам // Неприкосновенный запас. 2002. № 6 (26). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/mariettt.html> (дата обращения 19. 01. 2017)

Тарусин М. Исследование «Религия и общество». URL: http://www.religare.ru/2_34822.html (дата обращения 18.10.2016);

Терентьев Д. «Это мы, Господи!». Кто такие «настоящие» и «ненастоящие» верующие. URL: http://www.religare.ru/2_22953.html (дата обращения 18.10.2016).

Тиле К. Основные принципы науки о религии. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/02.php (дата обращения 06.03.2011).

Токарев С. А. Ранние формы религии М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М. «Восточная литература», 1983. 86 с.

Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие // Социологические исследования. 2008. №8. С. 62-67.

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования, №6 (2005). С. 35-45.

Филатов С., Струкова А. От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. 2003. № 6 (32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/filat3.html> (дата обращения 18.10.2016).

Хвостова Г. Использование социалистической обрядности для преодоления религиозности населения // Неприкосновенный запас. 2010. №5 (73). URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz-73-5-2010/7681-ispolzovanie-socialisticheskoy-obryadnosti-dlya-preodoleniya-religioznosti-naseleniya.html> (дата обращения 19. 01. 2017).

Хун У. Содом и Гоморра в Куйбышеве: трансформация православной легенды // Неприкосновенный запас» 2012, №6 (86).

Хюбнер К. Логика мифа. М., 1996.

Черных А. В. Русский народный календарь. Пермь: Издательство «Пушка», 2006. 368 с.

Чеснокова В. Тесным путем. URL: http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm (дата обращения 13.08.2011).

Чумаченко Т. А. Государство и Русская православная церковь в 1958-1964 годах: новая политическая война с религией, Церковью и верующими // Вестник ЧелГУ. 2014. №19 (348). С. 82-90.

Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917. СПб.: «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2010. 488 с.

Шишонко В. Н. Пермская летопись. 1203-1881 г. / Сост. чл. разных учен. о-в, дир. нар. уч-щ Перм. губ. Василий Шишонко; Изд. печ. на средства Губ. земства. Период 5 : Ч. 2. С 1695-1701 гг. Пермь : тип. Губ. зем. управы, 1887. 659 с.

Штриккер Г. Русская Православная Церковь в Советское время. М.: ПРОПИЛЕИ, 1995. 400 с.

Элиаде М. Аспекты мифа. Академический проект, 2005.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002. 464 с.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета, 1994.

Яблоков И. Н. Религиоведение. М.: Гардарики, 2000. 536 с.

Яжиньская К. Русская православная церковь как часть государства и общества // Неприкосновенный запас. 2013. №4 (90). URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/4-2013/20952-russkaya-pravoslavnaya-cerkov-kak-chast-gosudarstva-i-obschestva.html> (дата обращения 19. 01. 2017).

Asad T. The Construction of Religion as an Anthropological Category // A reader in the anthropology of religion. Michael Lambek ed. Pp. 110-126.

Bell K. Ritual theory, ritual practice. N. Y.- Oxford: Oxford University Press, 1992. 270 p.

Berger P. L. The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious confirmation. N. Y.: Anchor Press, 1979.

Beyer P. Religion in the global society. London-N. Y.: Routledge, 2006. 337 p.

Borovik I. Institutional and private religion in Poland 1990-1994 // New religious phenomena in Central and Eastern Europe. Krakow: Nomos, 1997. P. 235-255.

Dobbelaere K. Assessing secularization theory // New Approaches to the Study of Religion. Berlin, 2004. Vol. 2. P. 229-253.

Hubert H., Moss M. Sacrifice: it's nature and function. Chicago-Press, 1964. 165 с.

Johnson M. A Silent conspiracy? Some ethical issues of participant observation in nursing research. International Journal of Nursing Studies. 1992. №29. P. 213–223.

Kaariainen K. Religiousness in Russia after the Collapse of Communism // Social Compass. 1999. №46 (1). P. 35–46.

Kippenberg H. G. Religious History, Displaced by Modernity // Religions in the Disenchanted World. *Numen*. 2000. Vol. 47. №3. pp. 221-243.

Kisala R. Urbanization and religion // New Approaches to the Study of Religion. Berlin, 2004. Vol. 2. P. 255–274.

Mitchell C. The Religious Content of Ethnic Identities // *Sociology*. 2006. BSA Publications Ltd. Vol. 40(6). P. 1135–1152.

Satlow M. L. Disappearing categories: using categories in the study of religion // *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 17, No. 4 (2005), pp. 287-298.

Stump R. W. Regional Variations in the Determinants of Religious Participation // *Review of Religious Research*, Vol. 27, No. 3, (Mar., 1986), pp. 208-225.

Theorizing rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts. *Ed. by J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg* *Numen Book Series Studies in the History of Religions*. Leiden-Boston: Brill, 2006. 804 p.

Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing Post-Communist Transformation in Russia, Belarus and Ukrain // *Social Compass*. 2008. №55 (2). P. 237–254.

Waddington D. Participant observation // *Essential guide to qualitative methods in organizational research*. Edited by C. Cassell and G. Symon. SAGE. London, 2004. P. 154-164.

Список сокращений

ГАНИ - Пермский государственный архив новейшей истории

ГАПК – Государственный архив Пермского края

Научное издание

Рязанова Светлана Владимировна

**«Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»:
посещение церкви в современном пермском православном сообществе**

Монография

Технический редактор: Н. В. Злобина

Подписано в печать 30. 05. 2018. Формат 60x84/16
Усл. печ. л. 10. Тираж 500 экз. Заказ 14/2018

Редакционно-издательский отдел
Управления научно-исследовательской деятельности
Пермского государственного института культуры
614000, Пермь, ул. Пермь, ул. Советская, 102, оф. 101

Отпечатано в типографии «Новопринт».
614000, г. Пермь, ул. Клименко, 1, оф. 9
тел.: (342) 204 5 992