Юлия Антонян

Социальная семиотика «мигрантских» церквей в Армении

Yulia Antonyan

The Social Semiotics of the "Migrant" Churches in Armenia

Yulia Antonyan — Yerevan State University (Armenia). yuliaantonyan@ysu.am

Based on a field study of the Gegharkunik region of Armenia, the research addresses the process of building new churches in the context of contemporary social and economic life of the Armenian village. The main characters of the research are initiators and sponsors of the church construction, represented by several social types and, in particular, the type of an affluent emigrant, who thus wants to be represented at their home village with a new status. Building a church usually becomes a social project, through which they construct a positive image of themselves, strengthen the personal and family influence among local authorities and business people, thus becoming a part of the local elites, while being outside physically. Each new church has a "legend" which clarifies motives of the donator referring to such values as his piety, mystical connection to the saints, deference to the memory of ancestors, and compassion to people's needs. The main places of cult in villages of the region have always been family shrines, usually constructed in a form of a small chapel and devoted to a saint-protector. Newly-constructed church, therefore, eventually takes on functions of such a family shrine, regardless its sizes.

Keywords: church, Armenian Apostolic Church, church construction, charity, gift exchange, cult of the saints, migrants, elite, power.

О чем может говорить резкий рост строительства церквей с точки зрения антропологии и социологии? Только ли о возросшей степени религиозности среди населения или о потребности людей принадлежать церкви не только номинально? Или дело вообще не в этом?

Антонян Ю. Социальная семиотика «мигрантских» церквей в Армении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 156-175.

Antonyan, Yulia (2016) "The Social Semiotics of the 'Migrant' Churches in Armenia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(2): 156-175.

Согласно информации, озвученной в мае 2015 года председателем Союза архитекторов Армении Мкртычем Минасяном, количество церквей в Армении, построенных с начала 1990-х гг., приближается к ста[1], причем большая их часть приходится на последнее десятилетие. Широкомасштабное строительство новых церквей — явление, распространенное не только в Армении. В бывших советских республиках, как, например, в России, Грузии и других, этот процесс получил не меньший, а даже больший масштаб. В связи с этим в последнее десятилетие вышел целый ряд работ, обсуждающих социальный и культурный контекст этого явления. Так, Т. Кельнер в своих работах о бизнесменах и церковных приходах в России рассмотрел пожертвования на строительство церквей в качестве одного из вариантов обмена дарами между церковью и предпринимателями, экономическая составляющая которого трактуется в терминах религиозной морали[2]. В своем исследовании российской приходской общины Д. Тошева обратилась к теме коллективного восстановления храма, как механизму создания приходской и общинной идентичности[3]. Обращаясь к явлению строительства новых церквей в Грузии, П. Маннинг, в частности, рассмотрел вопросы восприятия старого и нового в контексте дихотомизации сакрального и секулярного, духовного и материального, в какой-то мере противопоставляя функциональность старых церквей и святилищ и новых церквей, построенных с помощью олигархического капитала[4].

Один из номеров франкоязычного журнала *Archives de sciences sociales des religions*[5] целиком посвящен проблематике основания и строительства мест культа, где последние рассматриваются в контексте самых разнообразных ситуаций (этноконфессиональные конфликты и войны, мультикультурность, диаспора и миграция, экономический кризис, политические и националистические движения и т.д.). В вводной статье номера (автор С. Андезян) обо-

1. К сожалению, официальной статистики на этот счет мне не удалось найти.
2. Köllner, T. (2011) “Built with God or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of the Entrepreneurial Donations”, in J. Zigon J. (ed.) *Multiple Moralities and Religions and Post-Soviet Russia*, pp. 191–213. New York: Berghahn Books.
3. *Тошева Д.* От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь мир, 2011. С. 277–297.
4. Manning, P. (2008) “Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred Sublime, and Secular Objects”, *Ethnos* 73(3): 327–360.
5. Archives de sciences sociales des religions (2010), Juillet-Septembre, 151.

значены основные аспекты темы, вокруг которых объединены остальные статьи номера. Исследования, на основе которых они написаны, ограничены так называемыми религиями Книги (христианством, иудаизмом и исламом), в рамках которых, как отмечает С. Андезян, присутствует изначальный отказ от конкретной территориализации божественного присутствия и практикуется возведение культовых зданий, «переносящих» это присутствие через время и пространство. Эти строения являются маркерами политических образований и служат поддержкой коллективных идентичностей, так же как материализуют собой религиозные доктрины и конфликты между ними[6]. В целом эти и другие исследования проблемы основания, строительства и функционирования новых мест культа, в частности церквей, мечетей, приводят к основному выводу о том, что причины и факторы, стимулирующие этот процесс, находятся по большей части в области секулярного и инструментализируют сакральное в самых разнообразных культурных, социальных и политических контекстах.

Я уже обращалась к теме строительства церквей в своих публикациях, рассматривая ее, в частности, в рамках анализа дебатов о сакральности старых и новых церквей, соотношения личных мотивов и социальных причин финансирования церквей[7], а также рычагов и механизмов легитимации и поддержания власти крупных экономических и политических фигур[8]. В настоящей статье я попробую рассмотреть процесс строительства новых церквей в определенном социальном контексте — контексте миграций, в частности, акцентируя внимание на мигрантах как инициаторах и спонсорах церковного строительства — явлении, распространенном в Армении практически повсеместно.

* * *

Исходя из проблематики работ упомянутых выше авторов, церковное строительство можно рассматривать не просто как часть

6. Andésian, S. (2010) “Introduction: Procès de Foundation”, *Archives de sciences sociales des religions* 151: 10.
7. Antonyan, Yu. (2014) “Church, God and Society: Toward the Anthropology of Church Construction in Armenia”, in A. Agadjanian (ed.) *Armenian Christianity today*, pp. 35-56. Farnham, GB: Ashgate.
8. Antonyan, Yu. (2015) “Political Power and Church Construction in Armenia”, in A. Agadjanian, A. Jodicke, E. van Der Zveerde (eds.) *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, pp. 81-95. London & New-York: Routledge.

современных де-секуляризационных процессов, оно включает в себя множество аспектов, связанных с современными социальными, политическими и культурными процессами, иногда не имеющими прямого отношения к религии.

Социальный аспект. Строительство церкви в данном аспекте представляет собой социальную практику, тесно связанную, во-первых, с практиками власти и престижа, а во-вторых, с практиками и процессами организации и реорганизации общины. В данном случае представляет интерес социальное происхождение «строителя» (*ekeghetsi karutsogh* — строитель церкви, или *hovanavor* — покровитель), то есть инициатора и спонсора строительства, трансформация его места, статуса и роли в обществе, его социальные мотивации, роль и место построенной им церкви (акцент на слове «им») в общине, трансформации в социальной структуре общины[9] вследствие строительства церкви. В контексте этого аспекта важно и то, насколько и как община участвует в становлении новопостроенной церкви в качестве общинного сакрального места, какие процессы организации, самоорганизации и реорганизации общины имеют место при постройке новой церкви. В социальном аспекте можно рассматривать церковь/часовню как объект социального и ритуального обмена (например, церковь в обмен на привилегии и статус). Именно в этом контексте рассматриваются, к примеру, вклады российских бизнесменов в поддержку (в том числе и строительство) церквей у Тобиаса Кельнера[10].

Мифологический аспект. Здесь речь идет о том, как нарративы, сопровождающие строительство церкви или часовни, вписываются в местный мифо-религиозный контекст. В данном случае важны нарративы о чудесах, снах, видениях, чудесных исцелениях и т.д., сопровождающих появление нового сакрального места, которые обосновывают его легитимность как части местного сакрального пространства, наделяют его «именем», определяют его принадлежность местному этосу и социальной структуре (напри-

9. В контексте данной статьи под общиной в основном понимается население территориально-административной единицы (города, села), где строится (построена) церковь, за исключением описанного ниже случая строительства пятидесятнической церкви в с. Лчашен, где под общиной пятидесятников имеется в виду их группа, проживающая в этом селе.

10. Köllner, T. (2011) “Built with God or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of the Entrepreneurial Donations”.

мер, семье или роду), очерчивают функциональные рамки святыми, особенно в связи со святым, которому она посвящена.

Ритуально-символический аспект. В данном случае в центре вопрос о том, насколько церковь/часовня внешне и процессуально соответствует своей функции, какие ритуальные практики сопровождают ее строительство и дальнейшее использование, кто и какую роль играет в процессе легитимизации церкви как сакрального места, что может помешать этому процессу, степень, в которой контролируется «правильность» эксплуатации нового сакрального места и каковы практики контроля и ухода, насколько новая церковь с самого начала и впоследствии вписывается в местный ритуальный календарь, каков ее статус с точки зрения ритуального использования (например, насколько престижно в ней венчаться или крестить детей), какие внешние детали церкви могут предопределить ее дальнейшую ритуальную судьбу. В этом смысле представляет интерес уже упомянутая работа П. Маннинга о грузинских церквях, в которой сравниваются (в том числе и ретроспективно) нарративы, складывающиеся вокруг «старых» и «новых» церквей, определяющие наличие или отсутствие особых «духовных» качеств церкви в зависимости от степени ее древности[11].

Идеологический и репрезентативный аспекты. Этот аспект анализа затрагивает более глобальные уровни восприятия процесса строительства церквей в контексте религиозной, этнической и национальной идентичности, этнокультурной или цивилизационной репрезентации, а также на фоне шкалы ценностей (что более ценно: построить церковь или, например, бизнес-предприятие?). Этот аспект может затрагивать и межконфессиональные отношения, когда строительство церкви становится идеологическим инструментом соперничества религиозных групп или таковым в борьбе против религиозного инакомыслия. Сюда же можно отнести эксплуатацию процесса строительства церквей в политическом поле, для формирования соответствующего политического имиджа «спонсора» церкви.

Большинство этих аспектов, или даже все сразу, могут быть актуальными при антропологическом исследовании того или иного

11. Manning, P. (2008) “Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred Sublime, and Secular Objects”, *Ethnos* 73(3): 327-360. Здесь уместно привести устный комментарий Сильвии Серрано о том, что ситуация в Грузии несколько изменилась со времени написания данной статьи П. Маннингом, и новые церкви постепенно приобретают легитимность в глазах паствы.

частного случая, и только их детальное исследование может дать ответ, в частности, на следующие вопросы, актуальные конкретно для ситуации в Армении.

Почему при уменьшающемся вследствие миграции населении растет количество новопостроенных церквей?

Почему значительная часть тех, кто инвестирует в строительство церквей в Армении, не являются ее постоянными резидентами, а значит, с большой долей вероятности они не будут участвовать в ритуальной жизни церкви либо это участие будет эпизодическим и чисто символическим?

Почему при кажущейся высокой степени религиозности и декларируемой принадлежности к религиозной общине среди населения количество церквей, построенных на общинные средства и общинными силами, ничтожно мало?[12]

Почему подавляющее большинство новопостроенных церквей воспроизводят одни и те же традиционные формы и никогда не делаются попытки осовременить их архитектурные решения?

Уже при общем взгляде на эти вопросы можно понять, что церковь в их контексте фигурирует как материальный объект, наделенный определенными символическими и знаковыми характеристиками, которые делают его инструментом в сложной сети социальных взаимоотношений как между людьми, так и между людьми и богами. Проанализировав ниже несколько частных случаев строительства или реконструкции церквей в селах Гегаркуникского региона с точки зрения ряда отмеченных аспектов, я попытаюсь дать как можно более полную интерпретацию поставленных вопросов с точки зрения полевого материала.

Данная статья в основном основывается на полевых данных, собранных в 2014 г. в Гегаркуникском марзе (административном регионе) Армении, хотя для сравнения или более полной аргументации будут приведены и данные других марзов. Это один из наиболее богатых районов Армении в смысле разнообразных проявлений религиозности. Кроме того, он интересен своей социальной ситуацией как регион с одним из самых высоких в Армении уровнем сезонной миграции. Еще одной особенностью является наличие многочисленных общин иных религиозных направлений: харизматического христианства (пятидесятников), свидетелей Иеговы и физически исчезающих, но все еще сохра-

12. Здесь я могу сделать ссылку не только на обобщенные социологические исследования, но и на собственные опросы людей и наблюдения в поле.

няющих культурную память о себе традиционных религиозных групп молокан и субботников. Именно эти три фактора сыграли основную роль в выборе поля для анализа.

Хотя среди новопостроенных в Гегаркунике церквей с точки зрения инициативы и спонсорства есть разные их типы, акцент в данной статье будет сделан на церквях, построенных (то есть инициированных и профинансированных) мигрантами, во-первых, потому, что таких большинство, а во-вторых, именно эти случаи вызывают вопросы, поставленные выше. Кроме того, отмечу, что, кроме случаев строительства церкви с нуля, я принимала во внимание и случаи ремонта и реконструкции уже существующих старых церквей, так как в большинстве исследуемых ракурсов эти два явления совпадают в смысловом и знаковом контекстах.

Антропологи и социологи исследуют миграцию в качестве отдельной темы, в основном сосредотачиваясь на социальных и культурных практиках мигрантов в стране проживания, их стратегиях адаптации, социализации, инкультурации и т.д. Тем не менее в случаях, когда миграция принимает серьезные размеры, она из частного превращается в явление фоновое для страны исхода, что необходимо учитывать в исследованиях. Так, в некоторых селах Гегаркуникского региона в состоянии постоянной или временной (сезонной) миграции находится до двух третей населения. Это значит, что повседневная жизнь общины, ее социальные и культурные трансформации настолько тесно связаны с миграцией, что именно это явление предопределяет новый социально культурный облик села. В исследовании А. Тадевосяна о разных аспектах взаимосвязи миграции и повседневности, к примеру, наглядно продемонстрировано, как сезонная миграция формирует в селе новые иерархии, связанные с практиками престижности, создает новые типы и практики накопления социального и культурного капитала, производит перегруппировку рабочей силы, особенно мужской, приводит к трансформации гендерных ролей и традиционного института семьи[13]. Однако практики престижности у сезонных и постоянных мигрантов различны. Одна из целей сезонных мигрантов — заработав за границей денег, часто путем резкого понижения своего социального статуса и жестких материальных и физических ограничений, повысить свой

13. Tadevosyan, A. (2014) *Migration and Everyday Life: Movement Through Cultures and Practices*, pp. 95-107. Yerevan: Gitutiun.

личный статус в родном селе, как правило, в пределах семейно-родовой и возрастной групп посредством демонстрации основных признаков улучшенного материального благосостояния (покупка иномарки, золотых украшений, ремонт дома, обновление мебели, одежды, техники и т.д.)[14]. Что касается мигрантов, постоянно проживающих в стране эмиграции и лишь время от времени навещающих родное село, то практики престижности у них носят совершенно иной характер. Как правило, те, кто остались на постоянное жительство в другой стране, больше склонны каким-либо образом демонстрировать свой высокий социальный и материальный статус (настоящий или мнимый), которого им удалось достичь «там». Поскольку, приезжая на время к родственникам, они находятся на положении гостей, следовательно, демонстрация ремонта, автомобиля, техники для них скорее всего не актуальна либо недостаточна.

Вместо этого или в дополнение к этому, они стремятся каким-либо образом сделать так, чтобы их имя в селе носило знаковый характер, чтобы вместо статуса просто гостя (бывшего односельчанина с акцентом на слове «бывший») они получили статус почетного гостя, который дистанционно входит в местную элиту и даже занимает в ее структуре важную позицию. Это, как правило, достигается через позиционирование себя в качестве благотворителя, причем спонсирующего в основном публичные институции, которые связаны с базовыми ценностями, а потому находятся вне критики и которые способны создать более широкую огласку их имени (или имени их семьи) и таким образом резко изменить их место в локальной социальной структуре (даже не присутствуя в ней физически). Это чаще всего могут быть учреждения в сфере образования или религии, то есть школы и церкви, а также все, что с ними схоже функционально — часовни, святилища и т.д. По нашим наблюдениям, в Гегаркунике религиозная сфера имеет явный приоритет над образовательной. Так, многие благотворители начинают с постройки церкви и лишь затем переходят в иные сферы (см. пример ниже). Спонсирование может иметь разные уровни: от постройки церкви с нуля до реставрации уже имеющихся храмов или святилищ и оборудования/обновления интерьера путем дарения церковной утвари, предметов интерьера и культа, икон и т.д. И такая последо-

14. Tadevosyan, A. (2014) *Migration and Everyday Life: Movement Through Cultures and Practices*, pp. 95-107.

вательность действий не всегда связана только с религиозными мотивациями.

Мотивация строительства церкви является одной из наиболее важных проблем в контексте данного исследования. Как правило, она не только должна отражать позитивный облик и имидж спонсора, но и стать базой для имиджа самой церкви. Посему оформление мотива в определенный нарратив, сопровождающий «легенду» церкви, — обязательная часть процесса. В большинстве случаев мотивации связаны с неожиданным мистическим выявлением особой миссии этого человека (через сон или видение). Таким образом, миссия благотворителя выражается в мистической связи его со святыми, которые и требуют постройки церкви/святилища. Эта мотивация не просто облагораживает, она придает человеку ореол святости, исключительности, избранности, что в конечном итоге резко влияет на его статус и восприятие в селе. Мотивом постройки святилища/церкви может быть дань уважения к памяти предков, исполнение их желания, мечты. Так, к примеру, церковь в селе Кохб Тавушского марза, по свидетельству ее архитектора, была построена мигрантом, бывшим жителем села в память об отце, который мечтал иметь в селе церковь. В с. Сарухан Гегаркуникского марза, пример которого описан ниже, тоже встречаются случаи восстановления/строительства родовой святыни в память предков. Еще одной характерной мотивацией может быть обет, данный Богу или святому в благодарность за ожидаемую или уже оказанную услугу (обеспечение успеха в делах, выздоровление от болезни, спасение жизни). Церковь Григора Лусаворича в с. Кармир была построена бывшим жителей села, мигрантом, с надеждой на исцеление. Пещерное святилище св. Ованеса неподалеку от г. Гавар тоже было реконструировано мигрантами, выжившими после аварии на чужбине.

Однако мотивационные нарративы не включают в себя социальные цели и мотивы этой деятельности, о которых мигранты не могли не помышлять, и об этом свидетельствует ряд деталей (подробная ктиторская надпись на церкви, вовлечение в процесс строительства и торжеств по основанию и открытию церкви духовной и властной элит села и марза, активное привлечение внимания односельчан к новопостроенной церкви и т.д.). Исходя из этого, можно предположить, что социальным мотивом постройки новых церквей часто становится не просто желание продемонстрировать свой материальный достаток и новый статус в стране эмиграции, но скорее стремление воспользоваться теми

возможностями, которые создает строительство церкви в контексте приобретения власти и высокого статуса на родине.

Попробуем проиллюстрировать вышесказанное на примере процессов реконструкции и строительства двух больших церквей в с. Сарухан. Село Сарухан Гегаркуникского региона — одно из наиболее крупных и старейших сел в Армении. В селе на данный момент имеется одна действующая церковь, одна строящаяся и одна реконструированная часовня св. Тухманука, довольно крупная и сопоставимая по своим размерам с церковью. Ныне действующая церковь св. Геворка, построенная в 1830 г. переселенцами из Баязета, была в 2008 г. основательно реставрирована мигрантом из села Усиком Петросяном, живущим на Украине. Новую же церковь Богородицы в центре строит тоже мигрант, Араик Аветисян, обосновавшийся в Казахстане. Оба этих мигранта — успешные бизнесмены, которые к тому же координируют большую часть мигрантских потоков из села. К сожалению, ни того, ни другого нам застать не удалось, они хоть и приезжают на родину время от времени, но не часто. Однако мы поговорили с рабочими, строящими церковь, некоторыми жителями села и взяли развернутое интервью у местного священника, отца Нерсеса, который владеет наиболее полной информацией о процессе и деталях строительства церквей.

Отец Нерсес очень тесно следит за всеми событиями в селе, так или иначе связанными с почитанием святынь, в том числе появлением новых. Судя по интервью, он сам испытывает живой интерес к любым проявлениям сакрального, даже тем, которые обычно не приветствуются официальной церковью. Отец Нерсес родом из Эчмиадзина, но за несколько лет работы священником в селе успел хорошо изучить местное население, его особенности, особенно в сфере религиозного. Согласно его сообщению, история двух церквей следующая. Один из мигрантов будто бы еще в детстве, работая пастухом и видя заброшенную, полуразрушенную церковь, дал обет, что если Господь пошлет ему успеха и денег, то он обязательно восстановит эту церковь. И когда он разбогател, то решил выполнить свой обет. Что касается второго мигранта, то, как рассказал отец Нерсес, ему было видение о Богоматери, после чего он решил построить церковь Богоматери в родном селе. Епископ, с которым он поделился своим желанием, посоветовал ему восстановить разрушенную имеющуюся церковь (это было до того, как объявился мигрант, давший обет). Однако тот отказался, мотивируя тем, что церковь известна под именем св.

Геворка, а ему явилась Богоматерь и, следовательно, новая церковь должна быть посвящена именно ей.

Самым интересным в этой истории является последовательность событий. Первый мигрант вспомнил о том, что дал обет реконструировать церковь, именно тогда, когда началось строительство новой церкви его «соперником». Их можно условно назвать соперниками потому, что из всей когорты мигрантов они оказались наиболее успешными и в какой-то мере скрыто соревнуются, демонстрируя свои финансовые и социальные возможности. Они оба физически не живут в селе, и их бизнес (в основном строительство и торговля) связан с селом только косвенно, через рабочую силу, поставщиком которой оно является[15].

О том, что строительство церкви является личным социальным проектом, свидетельствуют дальнейшие действия благотворителя. После того как У. Петросян отреставрировал церковь и заасфальтировал пространство вокруг нее, он обратился к мэру села с просьбой предоставить ему список важнейших проблем села сроком лет на десять, которые он может помочь решить. На что мэр ответил ему, что как он может дать план на десять лет, когда он сам избран всего лишь на пять. Это очень характерное соотношение, когда разбогатевший мигрант считает себя благодетелем села, а местные власти — лишь своими помощниками, тогда как мэр, наоборот, склонен смотреть на него, как на свой личный фонд, благодаря деньгам которого он может укрепить свой авторитет и власть. В конечном итоге подобное сотрудничество, несмотря на разницу восприятий, может оказаться взаимовыгодным в социальном плане. Такую же ситуацию удалось обнаружить, к примеру, и в селе Гарни Котайкского марза, где бизнесмен-мигрант, тоже воспринимаемый местной властью в качестве будущего «фонда» для села, в первую очередь строит церковь непосредственно рядом со своим домом, прямо за крепостными стенами известного языческого храма, являющегося главной достопримечательностью и источником дохода этого села. Таким образом, церковь, несмотря на личные и семейные мотивации, становится в какой-то мере визитной карточной мигранта-предпринимателя в том, что он делает заявку на обладание опреде-

15. Согласно моему предположению, которое еще надо подтвердить дополнительными исследованиями, координация миграционных потоков тоже в какой-то мере является проявлением власти, к которой стремятся состоятельные мигранты.

ленной финансовой мощью, делясь которой с местными властями он претендует на свою долю влияния в селе.

Второй мигрант-благотворитель в с. Сарухан, усилиями которого строится новая церковь довольно внушительных размеров, пока подобных заявок не делал, однако через некоторое время, когда будет закончено строительство и у него появятся свободные средства, вполне возможно, что соперничество за влияние будет обострено. Уже сейчас можно заметить ряд характерных особенностей. Так, за строительством номинально следит его двоюродный брат и его друзья из села, которые держатся группой по типу «братвы» (*akhperutyun*), и их поведение и манера общаться с людьми выдает желание продемонстрировать их «важность»[16]. При этом нанятая для строительных работ бригада никакого отношения к селу не имеет, это бригада из Гюмри, имеющая определенную репутацию в сфере строительства церквей, которая, по словам священника, строила в Эчмиадзине часовню для крещения (*мкртаран*), что придает вес и престиж будущей церкви. Мастер, который стоит во главе бригады, по кличке Базальт Ашот — потомственный строитель, специализирующийся на духовных постройках:

> Они честные, богобоязненные люди, ленинаканцы (Ленинакан — советское название г. Гюмри) — прирожденные строители, умеют, что называется, «разговаривать с камнем». Базальт Ашот говорит мне: «Браток, отец Нерсес джан, вот я захожу в церковь, зажигаю свечи и ожидаю, что за то, как я работаю над домом Божьим, мне воздастся. А если я буду цемент красть и просить Бога послать мне здоровье, так он пошлет разве? Не пошлет. (Из интервью с о. Нерсесом.)

Отец Нерсес, рассуждая о мотивациях состоятельных спонсоров церквей, выразился следующим образом:

> Обычно, когда в старину строили церкви, ограничивались надписью на одном хачкаре «Помни князя такого-то». Сейчас пишут имя, фамилию, всю историю. История хороша, конечно, для истории, но многие сейчас строят церкви исходя из тщеславия. Пусть то, что я сказал, не прозвучит в адрес Араика и Усика, церковь для них ценность, так как один дал обет, а другому было видение. Но многие строят, лишь бы потом сказали: «Молодец, что смог церковь построить!». Один в память отца строит, другой — брата, чтобы по-

16. Это было заметно в общении, в частности, с нами, исследователями.

мнили и повторяли, молодец, мол... Но церковь все равно — благо, она останется стоять и люди будут приходить туда молиться.

Тем не менее «благородные» мотивации помогают не только спонсору, но и самой церкви состояться в качестве сакрального места. Так, интересно, что в незаконченной церкви Богоматери, которую строит Араик Аветисян, согласно своему мистическому видению, уже активно зажигают свечи, хотя она не только не освящена, но и не закончены основные строительные работы по возведению стен и кровли. Как поясняет отец Нерсес, будто бы свечи стали зажигать сами рабочие, а их примеру последовали сельчане. Рабочие же ссылаются на сельчан, которые приходят и зажигают свечи.

Итак, две полноценные церкви вскоре будут функционировать в селе, две трети населения которого практически постоянно находятся вне его границ, региона и страны. На кого рассчитаны эти церкви? Насколько острым ожидается соперничество за паству? Ответ на этот вопрос тесно связан с особенностями восприятия функциональности церкви в исследуемой социально-культурной среде.

Чтобы понять всю гамму отношений к церкви в армянском селе, стоит пояснить, что религиозная жизнь в селе в течение многих советских десятилетий была сосредоточена на семейных и родовых святынях, которые продолжают доминировать в качестве сакральных мест и сейчас. По большей части это небольшие по размеру (часто высотой не более 2 м, а площадью — 1.5–2 кв. м) каменные или бетонные часовенки, расположенные на территории приусадебного участка или непосредственно примыкающие к дому. Центром такой святыни (*сурб* или *матур* по арм.) является какой-либо сакральный предмет, воплощающий собой святого: обломок *хачкара*, рукописная книга или ее часть, происхождение которых связано с чудесной историей (спасением во время резни, обнаружением в земле вследствие видения или сна). Почитание подобных святынь, однако, не ограничивается одной только семьей или родом, туда ходят и соседи и даже паломники из других сел, особенно если святыня прославилась чудотворством или излечением каких-то болезней[17]. Достаточно сказать, что таких

17. По поводу родовых и домашних святилищ существуют следующие публикации: *Марутян Х.* «Տան սուրբ» երևույթը. Ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները. [Феномен «домашних святых»: история и современные проявления] // Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա. /խմբ/. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Ե.:

святынь может быть от 5–6 до нескольких десятков на одно село. Более того, в последнее время они активно продолжают возникать, чему опять же способствует явление миграции. Многие мигранты, не будучи в состоянии вкладывать в строительство большие деньги, ограничиваются ремонтом, перестройкой семейных святынь или постройкой новых. Из исследованных нами святынь почти каждая вторая была построена или реконструирована мигрантом, постоянным или сезонным.

Культовые практики, сложившиеся в связи с почитанием домашних или родовых святынь, — зажигание свечей и приношение даров святыне (в том числе и жертвоприношения) вне зависимости от ее статуса в официальной церковной иерархии, с легкостью переносятся и на открывающиеся церкви, как старые, так и новые. Фактически, то, насколько церковь достроена, готова ли она ритуально к выполнению своих функций, не имеет никакого значения, так как в восприятии сельчан важна не постройка, а само место, где обнаружена связь, например, с Богоматерью, что функционально роднит ее с родовыми и домашними святилищами. И это «родство» проявляется на самых разных уровнях.

Вот, к примеру, несмотря на публичный и официальный статус церкви, реконструированной Усиком Петросяном, он сам и члены его семьи, тем не менее тоже, видимо, воспринимают ее в семейном контексте. Так, брат Усика как-то вследствие каких-то личных переживаний увидел во сне церковь, и по пробуждении тут же сел в машину и несколько суток с Украины ехал в Армению, чтобы, даже не заходя к родным, прийти в «свою» церковь. В селе Ацарат семья покойного благотворителя-мигранта, отремонтировавшего крышу местной церкви, хоть и давно уже не живет в селе, но постоянно приезжает летом и продолжает вкладывать в нее средства в виде подарков, деталей интерьера, картин, воспринимая церковь как «свою», «семейную» святыню. Важно то, что благотворитель стал вкладывать в эту церковь после того, как был избран ее *кавором*, т.е. крестным отцом — функция, обычно ежегодно возлагаемая на уважаемых, автори-

Հայաստան [Армянские святые и святилища / Под ред. С. Арутюняна, А. Калантаряна. Ереван: Хаястан], 2001. էջ 337-347.; *Степанян Г.* Ստեփանյան Գ. Իրականի և անիրականի սահմանագծին. «Տան սրբերի» հայտվելու ձևերը տնեցիներին [На границе реальности и нереальности: пути открытия «домашних святых» жителям] // Հարությունյան Ս., Մարության Հ., Հոբոսյան Ս., Հայրապետյան Թ., Աբրահամյան Լ. /խմբ/. Ավանդականը և արդիականը Հայոց մշակույթում [Традиция и современность в армянской культуре / Под ред. С. Арутюняна, А. Марутяна, С. Хобосяна, Т. Айрапетян, Л. Абрамяна], XVI, Ե.: Գիտություն, 2014. էջ 249-257.

тетных и состоятельных людей и состоящая в том, что во время праздника водосвятия, справляемого 6 января вместе с Рождеством, *кавор,* или, точнее, *хачкавор* («крестный отец креста»), принимает из рук священника крест, вынимаемый из воды, что означает, что от него ожидается покровительство церкви на текущий год. Фактически семья бывшего *хачкавора* тем не менее продолжает патронировать церковь, поддерживая тем самым память о своем отце и авторитет своей семьи. Однако уже тот факт, что человек избран *хачкавором* церкви, говорит о его влиятельности в местном социальном и политическом пространстве, это очень престижная функция, закрепляющая высокий статус кандидата. Избрание происходит с «дальним прицелом», взамен на определенные финансовые и общественные обязательства (финансовая поддержка церкви и священника, общественные жертвоприношения и т.д.).

Истории о том, как мигранты строят или восстанавливают церкви, встречаются практически в каждом селе. Тем не менее в последнее время с ними активно «спорят» представители местной власти и бизнеса (зачастую соединенные в одном лице). Иногда члены общины активно участвуют в строительных работах в качестве оплачиваемой рабочей силы, а иногда, очень редко и бесплатно, в качестве вклада, как, например, при реконструкции церкви в с. Кармир (хотя и там основной объем работ и стройматериалы были оплачены одним человеком, инициировавшим реконструкцию). Но случаи восстановления церкви общинными же усилиями, на деньги, собранные народом или предоставленные хотя бы группой спонсоров, представляющих общину, нам не встречались. Однако в этом контексте стоит рассмотреть пример с. Лчашен, где строительство армянской апостольской церкви рассматривалось мэром села, инициировавшим его, в качестве общинной инициативы, так как основные средства были взяты мэром из сельского бюджета. Однако в реальности само строительство опять-таки тесно связано с личностью мэра, так как, по его словам и словам его односельчан, построить церковь в селе было его давней мечтой, однако он в бытность свою мигрантом оказался не столь удачливым и не накопил значительных денежных средств, но зато, сделав карьеру в качестве мэра и получив доступ к общинным деньгам, усмотрел в этом возможность исполнить свою мечту. Он лично заправляет строительством, для которого нанял строительную фирму.

Однако прежде чем рассуждать о правомерности термина «общинная инициатива» в данном случае, непременно надо упомянуть тот факт, что в том же селе уже имеется прецедент строительства протестантской (пятидесятнической) церкви, в котором физически участвовала вся община пятидесятников, внося свой посильный труд в это мероприятие. И именно в контексте этого события реализация «мечты» мэра скорее явилась реакцией на появление пятидесятнической церкви, а ссылка на «общинное желание и средства» — вероятно, также «ответом» на организацию общинного участия протестантов. При этом налицо два совершенно разных понимания термина «община». Если у пятидесятников общиной называется группа собратьев по религии, то в понимании других жителей села и у мэра — это чисто административная единица. В первом случае общинным вкладом считался физический труд каждого члена, а во втором — официальный общинный бюджет, которым управляет фактически мэр села.

* * *

Вышеприведенные материалы позволяют предположить, что представления о тесной связи святыни с семейными, родовыми корнями, восприятие церкви или святыни как объекта индивидуального или семейного «обмена» с богом и святыми до сих пор актуальны и делают постройку церкви сугубо индивидуальным предприятием и средством достижения престижа и высокого личного статуса, распространяющегося впоследствии на семью и род.

С точки зрения манифестации повседневной религиозности община при наличии большого количества семейных и родовых святынь по большому счету не особо нуждается в церкви, как в месте отправления культа. Фактически большую часть времени все реконструированные и новопостроенные церкви функционируют так же, как и остальные локальные святилища. Только три из нескольких десятков сельских церквей Гегаркуникской епархии имеют своего постоянного священника (в епархии их всего 7, включая епископа[18]), а посему церковные ритуалы в них проводят крайне редко, например, литургию служат в лучшем случае раз в месяц, а в большинстве случаев — раз в несколько месяцев или реже, а обряды венчания, крещения и отпевания произво-

18. Регион бедный, малонаселенный, священником там быть крайне невыгодно в чисто материальном плане.

дятся по мере надобности. Если кто-то хочет заказать крещение или венчание в конкретной церкви, звонят одному из священников и договариваются об определенном дне и часе. В остальных случаях церковь посещают те, кто живет поблизости, рассматривая ее как одну из локальных святынь, и отправление культа ограничивается зажиганием свечей и подношением подарков, как это принято в случае с остальными святилищами. Соответственно, святой, именем которого названа церковь, занимает свое место в ряду других святых, которым посвящены локальные святилища села. Причем сила и популярность святого никак не зависят от величины, дороговизны или ритуальной легитимности ассоциируемой с ним постройки.

Поэтому тот факт, что в селе, где большую часть года отсутствуют до двух третей населения, построены или строятся сразу несколько церквей и часовен, не содержит в себе ничего удивительного, поскольку семейных, родовых, локальных святилищ мало не бывает. Их возникновение зависит не от того, насколько они необходимы людям в ритуальном смысле, а насколько они необходимы святым, с которыми люди вступают в индивидуальные взаимовыгодные отношения, особенно если от этих отношений зависит их социальное положение в обществе и материальное благополучие, а для мигрантов они означают возможность виртуального возвращения в родное село с гораздо более высоким, нежели раньше, социальным статусом.

* * *

Таким образом, исследуя современное строительство церквей, мы встречаемся с целым рядом социальных и культурных факторов, которые позволяют по-иному рассмотреть и интерпретировать этот феномен. Наш материал позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, массовое строительство церквей совсем не означает качественное изменение повседневной религиозности, так как функционирование новых церквей, за отсутствием постоянного священнослужителя и интегрированности в институциональную сеть Армянской апостольской церкви, во многих случаях мало или практически ничем не отличается от местных (*vernacular*) культовых мест. Особенно похожи мотивации их постройки, и разница зачастую в том, на что у строителя хватило денег: на небольшую часовню для домашнего или родового свя-

того или на церковь. В упомянутом с. Сарухан, к примеру, можно обнаружить культовую постройку размером с обычную часовню (т.е. примерно метра два на два с половиной), в которой сооружен и освящен алтарь. Это значит, что постройка имеет статус церкви и теоретически в ней можно отправлять основные обряды. Однако об этом мало кто из посетителей имеет понятие, и часовня функционирует исключительно как семейно-родовое святилище. Подобную функцию в большинстве своем имеют и гораздо более крупные церкви, новопостроенные и старые.

Во-вторых, строительство церкви в большинстве случаев (за очень редким исключением) воспринимается как индивидуальное предприятие, инициированное по личным мотивам. В своем исследовании культа святых Питер Браун как раз пишет о том, как возникал христианский ландшафт через почитание мертвых, через строительство святилищ на месте захоронений святых, многие из которых имели семейно-родовое значение[19]. Общинный аспект строительства церкви как места общинной консолидации, совместного отправления культа, поддержания общинного духа практически отсутствует в исследованном нами регионе, тогда как характер православной или протестантской религиозности отводит значительно большее место общинному участию в постройке церкви как в физическом, так и материальном аспектах. В Армении речь идет не только о распространенности индивидуальной благотворительности, а о целенаправленном желании связать церковь с именем конкретного человека или его семьи. Это показывает то, насколько значимой может быть постройка церкви в контексте его социального статуса. Особенную знаковость она приобретает в случае с мигрантами или уроженцами диаспоры, для которых это реальный способ укорениться на бывшей или символической родине с гораздо более высоким личным или семейным статусом, нежели тот, которым они обладали до сих пор или обладают в стране проживания.

И наконец, в-третьих, постройка церкви меньше всего обусловлена реальными нуждами религиозности общины. Никто при постройке церкви не обращает внимания на то, сколько реально верующих имеется в селе/городе, насколько церковь будет востребована людьми, особенно если есть уже в наличии другая церковь. Для Армянской апостольской церкви каждое новое здание церкви означает ее символическое присутствие, символическую

19. Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints*, pp. 1-22. Chicago: University of Chicago Press.

экспансию ее влияния, вне зависимости от того, насколько активно эта новая церковь будет функционировать. В сотрудничестве «строителей» церквей и ААЦ ясно просматривается удачное сочетание идеологических и индивидуальных мотиваций, связующим звеном между которыми служат особенности религиозной идентичности армян, для которых (как это многократно отмечалось в самых разных исследованиях на тему армянской этноконфессиональной идентичности[20]) религия во многих случаях практически сливается с этничностью и становится основным инструментов поддержания идентичности. У мигрантов и уроженцев диаспоры это слияние ощущается гораздо сильнее и более выпукло. Зачастую (но, конечно, не во всех случаях) именно с этим фактором — поддержанием и демонстрацией «правильной» идентичности — связана тенденция воспроизводства одних и тех же форм и конструкций, признанных «традиционными»[21].

Библиография / References

Тошева Д. От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источники приходской идентичности // Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь мир, 2011. С. 277–297.

Марутян А. «Տան սուրբ» երևույթը. Ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները [Феномен «домашних святых»: история и современные проявления] // Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա. /խմբ/. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Ե.:

20. См., например, Abrahamyan, L. (2006) *Armenian Identity in a Changing World*, p. 112. Costa Mesa, CA: Mazda; Siekierski, K. (2010) "Religious and National Identitites in Post-Soviet Armenia", in I. Borowik, M. Zawila (eds.) *Religions and Identities in Transition*, pp. 155-157. Krakow: Nomos.

21. Вопрос о том, почему в архитектурных решениях новопостроенных церквей доминируют формы, считающиеся традиционными, не затронут в тексте в должной мере, так как ответ на него требует привлечения более широкого материала, нежели тот, на который опирается данная статья. В частности, в апреле 2013 года в Ереване был организован трехдневный форум, посвященный именно этой теме, в котором принимали участие все ведущие архитекторы, которые вовлечены в проектирование новых церквей. По этому поводу было высказано большое количество мнений, в том числе и противоречивых, однако вопрос о модернизации форм так и остался открытым. Одно из широко озвученных мнений о необходимости воспроизводства традиционных конструкций лежало в плоскости функциональности и символики церкви, другое — в плоскости идентичности, то есть, если говорить более конкретно, речь шла о сохранении «узнаваемости» армянской церкви на фоне других, ее внешней уникальности, соответствия распространенным стереотипам ее восприятия. При этом попытки осмыслить, какой именно исторический этап эволюции архитектурных форм армянской церкви является «традиционным» и почему, так и не было сделано.

Հայաստան [Армянские святые и святилища / Под ред. С. Арутюняна, А. Калантаряна. Ереван: Хаястан], 2001. էջ 337-347.

Степанян Г. Ստեփանյան Գ. Իրականի և անիրականի սահմանագծին. «Տան սրբերի» հայտվելու ձևերը տնեցիներին [На границе реальности и нереальности: пути открытия «домашних святых» жителям] // Հարությունյան Ս., Մարության Հ., Հոբոսյան Ս., Հայրապետյան Թ., Աբրահամյան Լ. /խմբ/. Ավանդականը և արդիականը Հայոց մշակույթում [Традиция и современность в армянской культуре / Под ред. С. Арутюняна, А. Марутяна, С. Хобосяна, Т. Айрапетян, Л. Абрамяна], XVI, Ե.: Գիտություն, 2014. էջ 249-257.

Abrahamyan, L. (2006) *Armenian Identity in a Changing World*. Costa Mesa, CA: Mazda.

Andésian, S. (2010) "Introduction: Procès de foundation", *Archives de sciences sociales des religions* 151: 10.

Antonyan, Yu. (2014) "Church, God and Society: Toward the Anthropology of Church Construction in Armenia", in A. Agadjanian (ed.) *Armenian Christianity Today*, pp. 35-56. Farnham, GB: Ashgate.

Antonyan, Yu. (2015) "Political Power and Church Construction in Armenia", in A. Agadjanian, A. Jodicke, E. van Der Zveerde (eds.) *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*, pp. 81-95. London & New-York: Routledge.

Archives de sciences sociales des religions (2010), Juillet-Septembre, 151.

Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press.

Köllner, T. (2011) "Built with God or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of the Entrepreneurial Donations", in J. Zigon (ed.) *Multiple Moralities and Religions and Post-Soviet Russia*, pp. 191–213. New York: Berghahn Books.

Manning, P. (2008) "Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred Sublime, and Secular Objects", *Ethnos* 73(3): 327-360.

Marutian, Kh. (2001) "'Dan so'wrp' er&o'wh't'y. Ago'wnqneri harcy & merorh'a trs&o'ro'wmnery" [The phenomenon of the "home saint": origins and contemporary manifestations], in S. Arutiunian, A. Kalantarian (eds) Hah'o'c srpery & srpavah'rery [Armenian saints and sanctuaries], pp. 337-347. Yerevan: Hayastan.

Siekierski, K. (2010) "Religious and National Identitites in Post-Soviet Armenia", in I. Borowik, M. Zawila (eds.) *Religions and Identities in Transition*, pp. 155-157. Krakow: Nomos.

Stepanian, G. (2014) "Sdep'anh'an K. Iragani & aniragani sahmanakdzin. «Dan srperi" hah'dvelo'w tz&ery dnecinerin" [On the borderline of the real and irreal: ways the "home saints" reveal themselves to the houshold members], in S. Atuiunian, A. Marutian, S. Hobosian, T. Ayrapetian, L. Abrahamian (eds) *Avantagany & artiagany Hah'o'c mshago'wh't'o'wm* [Tradition and modernity in Armenian culture]. Vol. XVI, pp. 249-257. Yerevan: Gitutiun.

Tadevosyan, A. (2014) *Migration and Everyday Life: Movement through Cultures and Practices*. Yerevan: Gitutiun.

Tosheva, D. (2011) "Ot vosstanovleniia khrama k sozdaniiu obshchiny: samoogranichenie i material'nye trudnosti kak istochniki prikhodskoi identichnosti," [From church rebuilding to the creation of a community: material shortage as a source of parish identity], in A. Agadzhanian, K. Russele (eds.) *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti,* pp. 277-297. Moscow: Ves' mir.