Анна Недзьведзь

От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии

Anna Niedźwiedź

From «Folk Religiosity» to «Lived Religion»: Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion

Anna Niedźwiedź — Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University in Kraków (Poland). a.niedzwiedz@uj.edu.pl

This article analyses the problematic and debated terminology used specifically within Polish anthropology of religion and proposes new paths more relevant in current transnational and non-binary focused interpretative contexts. In the 1980s, when the anthropological turn in Polish ethnography/ethnology took place, «folk religiosity» was the most common term used in anthropological studies on religion within Polish academia (most of these studies focused on Catholicism in a rural setting). This article examines the historical contexts which led to the formation and popularization of this term. It also exposes its limitations and contestations. Other terms used and debated by Polish anthropologists, such as «folk-type religion», «religious culture», «popular religion», are discussed in relation to past and present debates within the Polish anthropology of religion. As a solution to overcoming the obstacles generated by the use of the «folk religiosity» concept, the author proposes to introduce the term «lived religion». The practical approach of «lived religion» goes beyond «folk» — «elite», «non-official» — «official» binaries. Coined within the French sociology of religion (as «religion vécue») and since the 1990s popularized in Anglo-Saxon anthropology, the term «lived religion» reflects new approaches within studies on religion(s). These focus on the practical dimension of religion as well as its materiality

Данный текст представляет собой перевод переработанной статьи Niedźwiedź, A. (2014) “Od religijności ludowej do religii przeżywanej”, B. Fatyga, R. Michalski (red.) *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, ss. 327-338. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

Недзьведзь А. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3. С. 172-188.

Niedźwiedź, Anna (2016) “From ‘Folk Religiosity’ to ‘Lived Religion’: Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 34(3): 172-188.

and sensuality. Interestingly, all these topics can be also traced in particular studies on Catholicism by Polish researchers.

Keywords: anthropology of religion, folk religion, popular religion, lived religion, Polish ethnology, terminological debate.

«Народная религиозность»: попытки описания

О ПОНЯТИИ «народная религиозность» польские исследователи в области гуманитарных и общественных наук спорят не один день. Классикой стало следующее утверждение социолога религии, богослова и одновременно католического священника Владислава Пивоварского: во введении к сборнику работ, посвященных «народной религиозности», он пишет, что «само понятие народной религиозности принадлежит к наиболее неясным как по содержанию, так и по охвату»[1]. Польские ученые, занимающиеся этнологией и культурной антропологией, в последние два десятилетия XX и начале XXI в., разумеется, прибегали к понятию «народной религиозности», пытаясь определить это явление, описать его и классифицировать. Эти попытки чаще всего заключались в перечислении характерных черт этой религиозности, которые сложились в рамках понятия «традиционная крестьянская культура XIX — начала XX века»[2]. Базовыми работами для этого направления следует считать прежде всего статью Рышарда Томицкого, опубликованную во втором томе коллективной монографии «Этнография Польши»[3], а также главу, посвященную религиозности, которая является частью монографии Людвика Стоммы

1. Piwowarski, W. (1983) "Wprowadzenie", w W. Piwowarski (red.) *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, s. 6. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
2. Эти временные рамки иногда расширяют, включая всю вторую половину XIX века и межвоенный период. Разумеется, само определение «польская деревня» может оказаться столь же спорным, что и «народная религиозность». Используя его в упрощенном и условном смысле, следует учитывать динамику периода разделов Польши и географические границы этих разделов, а также границы Польской Республики (Второй Речи Посполитой), которые охватывали этнически и религиозно неоднородные сообщества. Об этой дифференциации следует помнить, когда мы говорим о формировании чувства национальной принадлежности в крестьянской среде.
3. Tomicki, R. (1981) "Religijność ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. 2,* ss. 29-70. Wrocław: Ossolineum, Instytut Kultury Materialnej PAN.

«Культурная антропология польской деревни XIX века»[4]. Характерно, что оба текста озаглавлены одинаково: «Народная религиозность», — а их основным ориентиром является модель «народной культуры» или же «традиционной крестьянской культуры», которая соотносится с весьма конкретным историческим периодом и конкретным географическим пространством.

Оперируя данной моделью или основываясь на ней, стоит помнить по крайней мере о двух моментах. Во-первых, подобно всем моделям, эта, став инструментом, позволяющим делать научные обобщения и указывать на культурные процессы, представляет собой некое упрощение по отношению к гораздо более сложной и динамичной реальности. Современным антропологам и этнографам, воспитанным в уважении к полевым исследованиям и убежденным в их полифоничности, не нужно объяснять, что модели, как правило, стандартизируют неунифицированную действительность человеческого опыта и способы эмпирического познания мира людьми, особенно в таких деликатных темах, как религия, мировоззрение или религиозная чувствительность. Во-вторых, модель «традиционной крестьянской культуры» построена с опорой на знания в области истории и базируется прежде всего на корпусе классических народоведческих, этнографических и фольклористических источников с польской территории, среди которых ведущее место занимают монографии Оскара Кольберга и других народоведов, а также статьи, очерки и различные этнографические и фольклористические материалы, опубликованные в таких журналах, как: «Висла» (*Wisła*; выходил в 1887–1906 гг.), «Народ» (*Lud*; издавался с 1895 г.), «Сборник сообщений для отечественной антропологии» (*Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*; выходил в 1877–1895 гг.), «Материалы по антропологии, археологии и этнографии» (*Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*; выпускался в 1896–1919 гг.). Если вооружиться таким корпусом источников, то складывается весьма специфическое, зачастую избирательное и неточное, а также, как правило, оценочное и не лишенное идеологической подоплеки видение религиозных представлений крестьян, населявших в те годы территории, называемые «польскими».

Как Томицкий, так и Стомма, писавшие в 80-е годы прошлого века (в необычайно важный для польской этнологии и куль-

4. Stomma, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w,* ss. 204-232. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

турной антропологии период обращения к истокам, что отражалось как в тематике исследований, так и в применяемых теориях и методах), полностью осознавали эти ограничения. В обоих текстах содержатся толкования и своего рода попытки реконструкции мировоззрения крестьян, живших в небольших, самодостаточных, весьма изолированных сельских общинах, где быт был основан в первую очередь на сельском хозяйстве. Сакрализация собственного внутреннего мира, синкретическое объединение укоренившейся в аграрном мировоззрении «космической религии» (я привожу данный термин в том значении, какое ему присвоил Мирча Элиаде[5]) с христианскими богословскими представлениями, религиозная оценка пространства, времени, атмосферных явлений, природы, стихий и т.д., переживание через ритуализированные действия ощущения единства с целой вселенной, повсеместность и реальность сверхъестественного — вот упрочившиеся в польской науке составляющие «традиционной картины мира и человека», связанной с сельскими общинами того времени.

Дополнения к такому описанию «традиционной общины» и «традиционного мировоззрения» можно найти в более позднем тексте — вышедшем в 1918 году первом томе работы Уильяма И. Томаса и Флориана Знанецкого «Польский крестьянин в Европе и Америке» (*The Polish Peasant in Europe and America*), где есть глава, посвященная «религиозному и магическому поведению»[6]. Ярким примером современных исследований, действующих в рамках этой модели, служит издаваемый в настоящее время многотомный «Словарь народных стереотипов и символов» под редакцией Ежи Бартминьского[7].

Несомненно, путем реконструкции «традиционного мировоззрения» можно прийти к более глубокому пониманию человеческого поведения в определенных социальных, исторических и культурных контекстах. Процесс реконструкции позволяет раскрывать потаенные и неизученные слои символов и стереотипов,

5. Элиаде пишет о «космической религии» в смысле религиозного отношения к природе и сакрализации всего Космоса, который для религиозного человека — «реальный живой и священный организм». См.: Eliade, M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, s. 95. Warszawa: Wydawnictwo KR.

6. См. польское издание: Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976) *Chłop Polski w Europie i Ameryce, tom 1 Organizacja grupy pierwotnej*, ss. 174-228. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

7. См.: Bartmiński, J. (red.) (1996, 1999, 2012, 2012) *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 1* cz. 1-4. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

выявляя по крайней мере часть истоков различных типов поведения, представлений и нарративов, присутствующих в современной польской культуре, в том числе в повседневных способах проживания религии.

«Религиозная культура»

Отдавая дань уважения толкованиям, в которых главное место занимает реконструкция и моделирование, стоит внимательнее присмотреться к тем аспектам концепций Томицкого и Стоммы, которые касаются характеристики «традиционного мировоззрения» и «народной религиозности»[8]. Благодаря этим двум авторам, писавшим о «народной религиозности» в 80-е годы прошлого века, равно как и благодаря большой группе их последователей, мы можем говорить о тех чертах религиозности, которые выходят за пределы ограниченного во времени и пространстве концепта «традиционной народной религиозности» и которые могут быть применены для широкого антропологического и социологического анализа религии (также в современном польском обществе). Данный подход был во многом вдохновлен работой Стефана Чарновского «Религиозная культура польских селян» (*Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*). Классический текст Чарновского появился в 1937 году на страницах журнала «Знание и жизнь» (*Wiedza i Życie*), а каноническим для польских гуманитариев текстом стал уже как глава монографии, опубликованной после смерти автора под названием «Культура» (*Kultura*)[9]. Текст Чарновского можно прочитывать по-разному, поэтому ничуть не удивляют критические замечания, когда автора упрекают в чрезмерном упрощении, неопределенности и произвольности подхода, акценте на социальном толковании религиозных практик и убеждений при почти полном игнорировании их ин-

8. Как я уже упоминала выше, в традиционной народной культуре все, связанное с представлениями о мире, космосе и природе, было тесно переплетено с религиозными переживаниями, формировавшимися в рамках христианских представлений. Нередко в литературе сосуществуют определения «традиционное мировоззрение» и «народная религиозность». Первый термин, как правило, понимается более широко — как общее отношение к миру, природе, к человеческим общностям и к человеку, в то время как второй термин, как правило, указывает на мировоззрение и практики, определяемые конфессиональными факторами.

9. Czarnowski, S. (1938) *Kultura*, ss. 149-186. Warszawa: "Wiedza i Życie"; см. также: Czarnowski, S. (1956) *Dzieła, t. 1. Studia z historii kultury*, ss. 88-107. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

дивидуального измерения[10]. Действительно, как отмечают некоторые критики, краткий очерк Чарновского не основан на его собственных эмпирических исследованиях, а рассматриваемая на тридцати страницах весьма серьезная проблема в силу обстоятельств освещена лишь в общих чертах. Кроме того, патерналистски и оценочно звучащие формулировки о том, что религиозный опыт крестьян — поверхностный или «наивный», могут вызывать отторжение у современного читателя[11]. Однако, несмотря на очевидные упущения, именно текст Чарновского читают студенты в рамках вводных курсов, посвященных не только «традиционной крестьянской культуре», но и антропологии религии. И это далеко не случайный выбор текста для чтения в рамках этих курсов. На мой взгляд, работа Чарновского достойна внимания, потому что она содержит по крайней мере несколько подсказок, помогающих лучше понимать самые последние тенденции современных антропологических поисков, связанных с религией (в том числе и внутри польского дискурса о религии).

«Религиозная культура данного сообщества — это не то же самое, что исповедуемая им религия»[12], — эту фразу, которой открывается эссе Чарновского, знает наизусть, пожалуй, каждый исследователь, которому пришлось заниматься народным католицизмом в Польше. Чарновский, когда пишет о католицизме крестьян, очень четко обозначает свою позицию исследователя общества, который, интерпретируя религию и пытаясь ее понять (в этом месте, впрочем, Чарновский употребляет по преимуществу общие фразы, выходя за границы католицизма и даже христианства), сосредоточивается не столько на ее официальном измерении, сколько на ее «фактически существующих»[13] формах. Кроме того, для Чарновского «религиозная культура» — это образец религиозного поведения, преобладающий в определенной со-

10. См., например: Łuczewski, M. (2007) "Popular Religion as Morality, Interpretation and Process", *Ethnologia Polona* 28: 5-21.

11. Магдалена Зовчак также считает, что использование Чарновским таких выражений, как «наивный сенсуализм» или «ритуализм магического характера», а также его суждения о том, что среди польских крестьян «мистические импульсы» были большой редкостью, свидетельствуют о «симпатии ученого-агностика к индивидуализму, об усугублении им стереотипных представлений о народной религиозности как о чем-то ритуальном, магическом и чувственном». См.: Zowczak, M. (2000) *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, s. 29. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

12. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 151.

13. Ibid., s. 155.

циальной группе и «преобразующий [религию. — *А.Н.*] для личного пользования»[14].

Представляется, что после некоторого уточнения термин «религиозная культура» может стать для гуманитарных и социальных наук хорошим инструментом интерпретации и исследовательской категорией, намного более полезной, чем «народная религиозность». В последнее время это отлично показала Камила Баранецка-Ольшевска, которая в своем обширном исследовании, посвященном современным мистериям страстей Христовых в Польше (на основе — что важно — развернутых и многолетних этнографических полевых исследований), активно оперирует понятием «религиозной культуры». Она отошла от обозначенной Чарновским дихотомии учения и практики и, избегая поисков какого-либо культурного «образца», указала, что понятие «религиозной культуры» может вмещать в себя «религиозную жизнь в том виде, в каком она проявляется в культуре», включая сюда как «религию в смысле вероисповедания», так и «религиозную идентичность индивида»[15].

«Проживаемая религия»

Интерпретируемая таким образом «религиозная культура» становится понятием, очень близким к весьма ценимой сегодня этнографами (но также и исследователями из других областей) и всесторонне используемой концепции «проживаемой религии» (*франц.*: *la religion vécue*; *англ.*: *lived religion*), которая появилась первоначально во французской социологии, а в международный оборот была введена благодаря работам американских авторов[16]. Растущая среди этнографов популярность понятия «проживаемой религии» показывает, насколько оно соответствует специфике полевого материала, получаемого в рамках углубленных антропологических исследований религиозной тематики. Концепция «проживаемой религии», то есть индивидуальных и коллективных религиозных практик, а также религии, толкуемой так,

14.Czarnowski, S. *Kultura*, s. 152.

15. Baraniecka-Olszewska, K. (2013) *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, s. 46. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.

16. См., например: Hall, D.D. (red.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. Стоит отметить, что термин «проживаемая религия» также используется в исторических исследованиях. В частности, в указанной только что публикации; ее редактор Дэвид Д. Холл сам является историком.

как переживают ее конкретные индивиды и сообщества, включает в себя как индивидуальный религиозный опыт, так и, безусловно, общественные формы проживания религии. Как и переосмысленная Баранецкой-Ольшевской «религиозная культура», «проживаемая религия» позволяет выйти за рамки дихотомий, которые, особенно в английском языке, связаны с термином «народная религия» (*англ. popular religion*). Дихотомии эти таковы: элитарное против народного/обывательского или родное/первичное против приобретенного/миссионерского (вторая часть чаще всего понимается как христианская составляющая)[17]. В работах польских авторов подобные дихотомии обычно использовались для дефиниции «народной религиозности» и определения ее границ. Показательно, что, несмотря на присутствие таких оппозиций в тексте Чарновского, что связано со спецификой его понимания «народной религиозной культуры»[18], в выводах польского ученого есть ценные мысли, указывающие на неуместность этих разделений для ряда случаев, то есть мысли, близкие современным исследованиям «проживаемой религии»[19].

Концепт «проживаемой религии», который по определению отсылает к практике, призывает исследователей обратить особое внимание на телесный опыт и, в частности, на физический опыт контакта со священным и его материальные концептуализации и манифестации. У Чарновского предзнаменование такого подхода можно найти в акценте на сенсуализме религиозного опыта, а особенно — в указании на его конкретные проявления, связанные с иконопочитанием. По словам этого автора, изображения святых «для нашего народа нечто большее, чем изображения. Они являются символами в самом буквальном смысле, то есть предметами, определяющими суть изображаемого персонажа и заключающими его в себе»[20]. Неслучайно именно эти

17. Hall, D.D. (1997) "Introduction", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, pp. vii-ix. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

18. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 151.

19. В работах англосаксонских авторов, особенно в исследованиях фольклора, бытует также термин *vernacular religion* (что можно перевести как «местная религия»). Сторонники термина *vernacular religion* подчеркивают, что он делает акцент как на связи религии с языком, практикой и опытом, так и на местном географическом и культурном контексте религиозных традиций. См.: Primiano, L.N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54(1): 236-243; Bowman, M. (2003) "Vernacular Religion and Nature: The 'Bible of the Folk' Tradition in Newfoundland", *Folklore* 114(3): 285-295.

20. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 171.

слова Чарновского много лет спустя приводятся в антропологических исследованиях, посвященных отношению человека и иконы в контексте современных католических практик в Польше[21], а их эквиваленты можно найти во многих работах иностранных ученых, занимающихся ролью и значением иконы, в том числе так называемым визуальным благочестием (*англ. visual piety*) в различных культурных контекстах[22].

Здесь стоит обратить внимание на развитие концепции сенсуализма, предложенной Иоанной Токарской-Бакир. Вдохновленная работой Чарновского, она сопоставила ее с давними этнографическими источниками и с собственным полевым материалом и предложила дополнить категорию сенсуализма понятием «неразличения» (*Nichtunterscheidung*)[23] в понимании Ханса-Георга Гадамера[24]. Благодаря этому оказалось возможным углубить понятие сенсуализма, которое у Чарновского рассмотрено довольно кратко и, кроме того, бывает снабжено прилагательным «наивный»[25], что не только создает дистанцию по отношению к чувственным проявлениям благочестия, но и указывает на их «ущербность» и «духовную недоразвитость» по сравнению с более «утонченными» формами религиозности. «Чувственное неразличение» позволяет выйти за рамки заложенной в концеп-

21. См., например: Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Praca Naukowych Universitas. См. также: Niedźwiedź, A. (2005) *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

22. См., например: Morgan, D. (1998) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; Freedberg, D. (2005) *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; Orsi, R.A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, Oxford: Princeton University Press; Notermans, C. (2009) "Connecting the Living and the Dead: Re-membering the Family through Marian Devotion", in A.-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 135-147. Farnham & Burlington: Ashgate.

23. Неразличение — это понятие Ханса-Георга Гадамера из его работы «Истина и метод». Неразличение относится к предложенной Гадамером теории образа как презентации, основанной на специфических взаимоотношениях между первообразом и тем, что представляется. Неразличение презентации от того, что презентуется (представляется), образа от образования составляет по Гадамеру «существенную черту всякого опыта в образе» (Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, s. 132. Tübingen). — *Примеч. ред.*

24. Tokarska-Bakir, J. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych,* ss. 229-230.

25. См. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 168.

те «наивного сенсуализма» дихотомии высоких и низких форм религии, выводя исследователей в пространство «проживаемой религии». В такой трактовке объектом изучения становятся отношения между человеком и иконой или другими предметами, а также выстраиваемые благодаря этим отношениям связи между людьми и святыми, или — говоря более обобщенно — между людьми и священным. На понимаемое таким образом «чувственное неразличение» я ссылаюсь в своей работе, посвященной Ченстоховской иконе Божией Матери[26].

В антропологических исследованиях религии весомую роль играют, в частности, поиски культурных механизмов, формирующих религию и различные ее проявления. Кроме того, изучаются сообщества и отношения в социуме, выраженные через религиозные символы, либо выстроенные с помощью религиозных сюжетов; анализируются проявления отношений власти и насилия в контексте религии, а также способы упорядочивания мира через вплетение религиозных категорий в гендерные, этнические, расовые и т.д. представления. Не порывая с вышеуказанными направлениями исследований, концепция «проживаемой религии» фокусируется на изменчивости и разнообразии человеческого поведения. Как отмечает Даниэль Эрвье-Леже, «“проживаемая религия” — по определению текуча, мобильна и не полностью структурирована»[27]. Воспринимаемая подобным образом религия оказывается тем, что «случается» в человеческой жизнедеятельности. Такой подход оказывает существенное влияние на отношение исследователя к локальной специфике и на выбор концептуальных средств, призванных описать сложную и динамичную реальность.

Новые точки зрения — новые вопросы

Сегодня — по крайней мере польским ученым — стоит всерьез задуматься над обоснованностью использования термина «народная религиозность» в контекстах, отличающихся от традиционной сельской общины конца XIX — начала XX века. В свое время я была готова принять концепт «религиозность народного типа» (*religijności typu ludowego*) как возможное решение терминологи-

26. См.: Niedźwiedź, A. *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, ss. 231-282.

27. Hervieu-Léger, D. (1997) “‘What Scripture Tells Me’: Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal”, in D.D. Hall (ed.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, p. 22. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ческих и методологических проблем, связанных с изучением различных проявлений современной католической религиозности в Польше[28]. Сейчас же мне кажется, что эта идея — исторически важная, так как она отсылает к одному из самых существенных прорывов в польской этнологической мысли — исчерпала свой потенциал. Понятие «религиозность народного типа» лишь подкрепляет дихотомии «высокая»/«низкая»; «глубокая»/«поверхностная»; «одухотворенная» или «интеллектуальная»/«магическая»[29]. Конечно, данное понятие все еще может использоваться для интерпретации современных источников; в том числе для понимания устойчивых представлений и повторяемого поведения, коренящихся в традиционном крестьянском восприятии мира[30]. Однако и в этом случае оно по-прежнему остается производным от термина «народная религиозность» и имеет, соответственно, ограниченную применимость. Кроме того, перевод термина «религиозность народного типа» на иностранные языки представляет некоторую проблему. К примеру, английский термин *religiosity of a folk-type* (который я решила использовать при подготовке английской версии моей книги о Ченстоховской иконе Божией Матери[31]) может скорее внести путаницу, чем служить ясности. Важно и то, что спорность термина не исчерпывается языковым уровнем, а относится к географически, исторически и социально ограниченному диапазону использования данного понятия. Его вполне можно приложить к реальности Центральной и Восточной Европы, при необходимости — расширить на некоторые другие регионы Европы. Конечно, и при таком использовании

28. См.: Niedźwiedź, A. *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskie*, s. 232.

29. На эту тему см. также: Zowczak, M. (2008) "Między tradycją a komercją", *Miesięcznik ZNAK* 3: 38. Этот же вопрос затрагивает Магдалена Любаньская, которая, кроме того, обращает внимание на еще одну дихотомию, порождаемую понятием «народная религиозность»: каноническое и неканоническое. См.: Lubańska, M. (2007) "Problemy etnograficznych badań nad religijnością", w M.Lubańska (red.) *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim,* p. 12. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DiG.

30. Надо обратить внимание на то, что многие проявления религии часто упрощенно сводились к «народной религиозности», тогда как на самом деле крестьянская религия во многом определялась также особенностями средневекового богословия, рыцарской культуры, иногда чертами сарматской культуры и т.д. Это соображение я привожу далее в тексте. См. также: Bukraba-Rylska, I. (2008) "Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy", *Miesięcznik ZNAK* 3: 17.

31. См.: Niedźwiedź, A. (2010) *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*, p. 140. Kraków: Jagiellonian University Press.

всякий раз необходимо ссылаться на конкретные контексты и помнить, что в польской литературе этот термин был введен прежде всего в отношении христианской религии в ее католическом варианте. Однако его использование для анализа другого религиозного ландшафта хотя и возможно, но все же требует существенного критического переосмысления[32].

Представляется, что при рассмотрении вопросов религиозности в современном мире даже в тех случаях, когда речь идет о территориях, на которых господствует католицизм (как в Польше), использование концепции «проживаемой религии» или же переформулированной концепции «религиозной культуры» дает более широкие познавательные возможности, чем рассуждения о «народной религиозности»[33]. Это можно проиллюстрировать на примере культа Девы Марии, который и ныне очень популярен среди польских католиков. Часто о проявлениях народного почитания Богоматери пишут или говорят в терминах «народной религиозности»; в публицистических дискуссиях появляются и такие термины, как «магическая религиозность» и даже «религиозный китч». Такие ярлыки обедняют анализ этого насыщенного и многообразного культа.

Между тем, наряду с укорененными в традиционном крестьянском мировоззрении представлениями и формами поведения, в богатых и разнообразных формах польского культа Девы Марии с легкостью можно увидеть источники, относящиеся к другим культурным и историческим контекстам. Например, явно преобладающие в образе Марии сюжеты страстей (Магдалена Зовчак пишет даже о «Страстях Марии»[34]), многочисленные апокрифические сюжеты, связанные со страданиями Матери Иисуса, уходят корнями в средневековое богословие и религиозность. К религиозности после Тридентского собора могут относиться (постоянно присутствующие в повседневном мышлении и в ка-

32. О данной проблеме в отношении христиан восточного обряда пишет, например, Магдалена Любаньская (Lubańska, M. “Problemy etnograficznych badań nad religijnością”).

33. Терминологический выход за конфессиональные границы особенно важен в свете современных транснациональных и трансрелигиозных связей, в условиях которых индивиды — как люди, проживающие в Польше, так и многочисленные польские эмигранты, разбросанные по всему миру — существуют повседневно. Люди формируют свою религиозную идентичность в контексте этих связей. Примечательно, что порой эта идентичность строится в оппозиции к какому-либо конкретному вероисповеданию; более того, все чаще такая идентичность возникает в оппозиции к религии вообще.

34. См.: Zowczak, M. “Między tradycją a komercją”, s. 394.

толических проповедях) представления о санктуариях как о «богородичных твердынях». Использование хоругвей с образом Богоматери и популярность нашейных медальонов, на которых изображена Дева Мария, отсылают к сюжетам из рыцарской или сарматской[35] культуры, а также к эпохе формирования польского национального сознания в период разделов Польши.

В свою очередь, об элементах барокко и шляхетском быте можно говорить в случае очень сложного и театрализованного празднования чина погребения Пресвятой Богородицы в Кальварии-Зебжидовской, о чем в свое время писала Иоланта Луговская[36]. А к стародавнему городскому быту отсылают некоторые возрождающиеся в наши дни братства во имя Девы Марии. Кроме того, в культе Богородицы в настоящее время присутствуют элементы национально-политических мифов межвоенного периода (например, рассказ о «чуде на Висле»[37]).

Без труда можно также найти связь со многими культурными и социальными контекстами периода Польской Народной Республики[38], который в значительной степени сформировал сегодняшний польский католицизм и способы его восприятия (что важно, на этот же период пришлась реформа литургии, связанная со Вторым Ватиканским собором). Массовые богослужения под открытом небом, перенесение списков Ченстоховской иконы Божией Матери, «папские мессы», в которых также были важны богородичные элементы и символы, возрождение пеших паломничеств на дальние расстояния по местам особого почитания Пречистой Девы Марии (в первую очередь в Ченстохову) — все это указывает на особенности нынешнего польского католицизма. В современном богородичном культе можно найти также различные течения, связанные с популярной и глобальной культурой, а также с современными средствами массовой информации (ин-

35. «Сарматизм» — идеология польской шляхты периода барокко (XVI–XVII вв.), постулировавшая якобы сарматское (а не славянское) происхождение дворянства Речи Посполитой. — *Примеч. ред.*

36. См.: Ługowska, J. (1986) "Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Literatura Ludowa* 3(XXX): 3-20.

37. Варшавская битва (1920), известная также как «Чудо на Висле», — одно из ключевых сражений советско-польской войны 1919—1921 гг., в котором Польша смогла остановить наступление Красной армии. Исход Варшавской битвы привел к сохранению Польшей независимости. По Рижскому мирному договору к Польше отошли обширные территории Западной Украины и Западной Белоруссии. — *Примеч. перев.*

38. 1944–1989 гг. — *Примеч. ред.*

терактивные сайты святых мест, книги прошений к Богоматери, доступные онлайн, онлайн-паломничества или, наконец, феномен «Радио Мария»[39] и особой идеологической общности на основе продвижения культа Девы Марии через средства массовой информации: радио, телевидение, интернет).

Несомненно, практикуемый сегодня в Польше богородичный культ чрезвычайно разнообразен, богат и многогранен, а следовательно, требует особого исследовательского подхода. Если присмотреться повнимательнее к тому, *как* Богородицу воспринимают люди, для которых она *является* важной фигурой или в некоторых случаях *становится таковой*, то мы подойдем к проблеме с другой точки зрения и зададим другие вопросы, нежели те, которые навязывает перспектива исследования «народной религиозности» и ее проявлений в современном обществе[40].

Кроме того, не менее важно и то, что установка на исследование «проживаемой религии», отсылающая к культурной антропологии, ставит в центр внимания вопрос о региональных особенностях, что требует изучения этнографических данных. Исследование местной специфики и умение исследователя сопереживать (сочувствовать) является здесь, как мне кажется, ключевым моментом. О необходимости такой открытости к региональным особенностям писала, среди прочих, Инга Кузьма, которая занималась темой современной женской религиозности, связанной с культом Девы Марии. Кузьма успешно избежала простого навешивания ярлыков, напрашивающегося само собой, если брать за основу модель «народной религиозности». В результате автор, вдохновленный эмпирической антропологией, предоставила читателям возможность заглянуть в мир внутренних переживаний и частных биографий, в которых рядом с религиозными чувствами проживаются и усваиваются представления, связанные с женственностью и семьей[41]. Этот пример показывает, какое поле возможностей открывается перед исследователями религии в современной Польше.

39. «Радио Мария» основано в 1991 году монахом ордена редемптористов Тадеушем Рыдзыком. Радио считается рупором консервативных и малообразованных слоев населения, как правило, пенсионного возраста. — *Примеч. ред.*

40. На эту тему см., например: Niedźwiedź, A. (2012) “Matka Boska przeżywana, rozmowę przepr. Artur Sporniak i Marcin Żyła”, *Tygodnik Powszechny* 34: 5-6.

41. Kuźma, I. (2008) *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Исследования в духе «проживаемой религии» вовсе не обязательно сводить к вопросу о религиозном переживании. Как показывают многочисленные современные работы, этот подход можно с успехом сочетать с иными подходами, касающимися вопросов выстраивания пространства, архитектуры и символов; создания коллективных нарративов; проблематики власти, политики; ритуала и перформативности; материальной, чувственной составляющей переживаний; наконец, индивидуальной, гендерной, социальной и национальной идентичностей.

В заключение есть смысл привести слова голландского антрополога Вилли Янсен, которая во введении к одной из новейших коллективных публикаций, посвященных паломничеству в Европе[42], дала целый перечень сюжетов, которые раскрываются перед исследователем благодаря концепции «проживаемой религии»:

> Находясь в русле практического поворота в антропологии, эта книга фокусируется на «проживаемой религии», на том, во что люди действительно верят, и что они делают, и как это формирует разные идентичности. Мы отказываемся от априорного определения религии, вместо этого приглашая наших респондентов к формулированию своих собственных идей о паломничестве. В наших исследованиях мы сталкиваемся с неверующими туристами, зажигающими свечи для души, мусульманами, приглашающими христианских паломников на трапезу к себе в мечети, женщинами, приносящими менструальную кровь на католический алтарь, расположенный в пещере. Мы описываем эти случаи, чтобы показать большое разнообразие типов паломников и смыслов, в эти паломничества вкладываемых; мы рассматриваем мотивации, которые стоят за ритуалами, остерегаясь выносить какое-либо суждение о том, являются ли эти путешествующие «настоящими» паломниками или же является ли менструальный ритуал, совершаемый для Матери-Земли, «настоящей» религиозной практикой. Для наших изысканий неважно, подпадают ли такие практики под ортодоксальное или общепринятое понимание религии; не важны для нас и богословские различия между верованиями, одобренными церковью, и народными представлениями[43].

42. Jansen, W., Notermans, C. (ed.) (2012) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. Farnham & Burlington: Ashgate.

43. Jansen, W. (2012) "Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Notermans (ed.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, p. 5. Farnham & Burlington: Ashgate.

Я думаю, пришло время начать дискуссии по поводу вышеприведенной цитаты — через призму польской антропологии и со ссылками на локальные исследования. Это особенно важно сегодня, так как польское общество и поляки живут в условиях динамично развивающихся транснациональных, трансрелигиозных и трансденоминационных связей, они живут в условиях, когда люди все чаще делают антиденоминационный выбор, отказываясь от религии или от принадлежности к какой-либо конкретной конфессии и церкви. Кроме того, следует понимать, что доминирующий в Польше католицизм также претерпевает изменения и имеет множество обличий и течений, классифицировать которые с помощью термина «народная религиозность» или «элитарная / высокая религиозность» вряд ли уместно. Если мы примем новую точку зрения и начнем задавать новые вопросы, то у нас есть хорошие шансы услышать новые ответы.

Перевод с польского Татьяны Кречко

Библиография / References

Baraniecka-Olszewska, K. (2013) *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.

Bartmiński, J. (red.) (1996, 1999, 2012, 2012) *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 1* cz. 1-4. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bowman, M. (2003) "Vernacular Religion and Nature: The 'Bible of the Folk' Tradition in Newfoundland", *Folklore* 114(3): 285-295.

Bukraba-Rylska, I. (2008) "Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy", *Miesięcznik ZNAK* 3: 11-30.

Czarnowski, S. (1938) *Kultura*. Warszawa: "Wiedza i Życie".

Czarnowski, S. (1956) *Dzieła*, t. 1. *Studia z historii kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Eliade, M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Freedberg, D. (2005) *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Gadamer, H.-G. (1960) Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik. Tubingen.

Hall, D.D. (red.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Hall, D.D. (1997) "Introduction", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, pp. vii-xiii. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Hervieu-Léger, D. (1997) "'What Scripture Tells Me': Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America:*

Toward a History of Practice, pp. 22-40. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Jansen, W. (2012) "Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Notermans (ed.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1-18. Farnham & Burlington: Ashgate.

Jansen, W., Notermans, C. (ed.) (2012) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. Farnham & Burlington: Ashgate.

Kuźma, I. (2008) *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Lubańska, M. (2007) "Problemy etnograficznych badań nad religijnością", w M.Lubańska (red.) *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim,* pp. 7-31 Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DiG.

Łuczewski, M. (2007) "Popular Religion as Morality, Interpretation and Process", *Ethnologia Polona* 28: 5-21.

Ługowska, J. (1986) "Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Literatura Ludowa* 3(XXX): 3-20.

Morgan, D. (1998) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

Niedźwiedź, A. (2005) *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Niedźwiedź, A. (2010) *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*. Kraków: Jagiellonian University Press.

Niedźwiedź, A. (2012) "Matka Boska przeżywana, rozmowę przepr. Artur Sporniak i Marcin Żyła", *Tygodnik Powszechny* 34: 5-6.

Notermans, C. (2009) "Connecting the Living and the Dead: Re-membering the Family through Marian Devotion", in A.-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 135-147. Farnham & Burlington: Ashgate.

Orsi, R.A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Piwowarski, W. (1983) "Wprowadzenie", w W. Piwowarski (red.) *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, ss. 5-19. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Primiano, L.N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54(1): 236-243.

Stomma, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976) *Chłop Polski w Europie i Ameryce, tom 1 Organizacja grupy pierwotnej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Praca Naukowych Universitas.

Tomicki, R. (1981) "Religijność ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. 2,* ss. 29-70. Wrocław: Ossolineum, Instytut Kultury Materialnej PAN.

Zowczak, M. (2000) *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Zowczak, M. (2008) "Między tradycją a komercją", *Miesięcznik ZNAK* 3: 31-44.