Алексей Ситников

Религиозная традиция в современном обществе: опыт теоретического анализа

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-233-254

Alexey Sitnikov

Religious Tradition in Today's Society: Theoretical Analysis

Alexey Sitnikov — Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). av.sitnikov@migsu.ranepa.ru

This article analyzes problems of preservation and reproduction of religious tradition in modern society using the example of Russian Orthodoxy. The author uses the apparatus of the phenomenological philosophy of A. Schutz to analyze the translation of "high" forms of tradition. P. Bourdieu's concept of habitus is used to describe the mechanism of the transmission of tradition in its "popular" manifestation. In the first case, the transfer of the semantic content of the tradition is realized under the conditions of the We-relationship in the immediate environment, where people are able to understand each other in the best possible way. In the second case, the concept of habitus allows us to describe how the tradition that has been developing for a long time within the community of believers remains at the level of practice, often not reaching the level of discourse and consciousness. Thus, a community of believers has various options for understanding and preserving the tradition: from attempts to penetrate the sense of the cultural heritage left by predecessors and to follow it today, to the preservation of the external manifestations of faith and the practices it presupposes in unchanged form. Therefore, religious tradition now appears in a variety of forms.

Keywords: religion, Orthodox Christianity, tradition, society, phenomenology, understanding, A. Schutz, habitus, religious practices, P. Bourdieu.

Религиозная традиция исследуется представителями разных научных дисциплин, существует множество подходов к этому понятию и попыток его определить. В них, так или иначе, рассматриваются проблемы преемственности и изменений в обществе, наследования каких-либо видов деятельности и ценностей от прошлого. Традицией считается то, что сохраняет устойчивость, дает людям ощущение преемственности и постоянства. Она постоянно производится и воспроизводится, претерпевая при этом изменения, которые не всегда полностью признаются теми, кто их совершает[1]. Наличие религиозной традиции способствует появлению у людей групповой идентичности, осознанию ими своего отличия от других групп. Возникающее благодаря традиции сообщество обладает определенным культурным багажом, унаследованным от предшественников. Он включает практики, вероучение и исторический опыт, владение которыми наделяет множество индивидов ощущением связанности и единства, а также причастности к древнему преданию. У них есть общий сакральный язык, ритуалы, символы, реликвии и т. д.

В настоящей статье анализ религиозной традиции будет основываться, прежде всего, на имеющихся исследованиях о российском православии. Некоторые сравнения с другими религиями позволят уточнить отдельные аспекты темы. Нами будет рассмотрены две теоретические модели, призванные объяснить, как в современном меняющемся мире существует и воспроизводится религиозная традиция. Почему она предстает во множестве различных образов? Может ли в сегодняшних условиях сообщество верующих придерживаться древней традиции в ее первозданном виде?

Кто является носителями религиозной традиции? Очевидно, что это очень неоднородная группа. Внутри нее можно выделить, во-первых, «продвинутых» носителей традиции (религиозных подвижников, священников, монахов и пр.) и, во-вторых, «обычных» прихожан с различной степенью воцерковленности и духовных запросов. М. Вебер отмечал, что

> люди различны по своей религиозной одаренности... не каждый наделен харизмой, необходимой для специфически религиозного образа жизни... Методично трудящиеся над собственным спасением религиозные виртуозы повсюду составляли в рамках общности верующих особое религиозное «сословие», которому часто была при-

1. Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 118. Oxford University Press.

> суща специфическая черта любого сословия — особый социальный престиж в кругу единоверцев[2].

При всей условности и некоторой упрощенности данное деление на «виртуозов», т. е. своеобразную духовную элиту, и «простецов», носителей «народной религии», широко распространено и, по всей видимости, не лишено оснований. Для изучения этих типов религиозности используются разные методы: этнологические и структуралистские часто применяют для изучения народной религии, подходящим для исследования мира «виртуозов» нередко считается феноменологическая философия. Мы последуем этому примеру и применим для анализа трансляции «высоких» форм традиции понятийный аппарат феноменологической философии А. Шюца, а для описания механизма передачи традиции в ее «низовых» проявлениях используем концепцию практических логик П. Бурдье, исследуя эвристические возможности последней. Нам представляется, что эти два совершенно разных теоретических подхода позволят увидеть важные стороны воспроизводства религиозной традиции, а их сопоставление приблизит к ответу на поставленные вопросы.

Модель «виртуозов»: воспроизводство духовных практик в ближнем окружении

Немалое количество аскетических и мистических текстов фиксируют и доносят до нас описания высших духовных состояний святых. Анализу содержания и условий достижения этого непосредственного опыта посвящена специальная литература[3]. Отметим некоторые выявленные исследователями черты, которые будут нам необходимы для дальнейшего анализа.

Осмысленность духовных практик — характерная черта православия[4]. Его духовной традиции «присущ отчетливый, ярко вы-

2. *Вебер М.* Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т.II. Общности. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017. С. 196.

3. Например, см.: *Зарин С.М. Аскетизм* по православно-христианскому учению. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1907; *Шпидлик Т.* Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М.: Издательство «Паолине», 2000; *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

4. Даже всевозможные священнодействия в христианстве имеют многочисленные вполне рациональные толкования, которые разъясняют их смысл и значение (см.

раженный импульс и даже пафос понимания и истолкования. Добываемый опыт подвига традиция стремится сделать осмысленным, проработанным, истолкованным, истолкованным исчерпывающе, до конца, лишь таким она соглашается его принять и включить в свой корпус»[5].

Исследователи замечают, что свойственная традиции духовная практика является общим достоянием, может осуществляться лишь в ее собственной духовной среде, ей присуща диалогическая проверка всеобщим или соборным опытом, а «удостоверение его истинности заключается в установлении его соборности»[6].

Традиция всегда была очень внимательна к вопросу о способах, механизмах и путях своей передачи и воспроизводства. Внутри нее имеется институт духовного руководства, наставничества, который относится к непременным и изначальным условиям наличия и продолжения традиции. Отношения учитель–ученик играют первостепенную роль во всех направлениях духовной практики, «через отношение с наставником осуществляется введение в опыт, научение опыту»[7]. Практики духовного наставничества были разнообразными, но отношения с живым носителем традиции являлось обязательным условием[8].

Отметив эти найденные исследователями черты православной традиции, мы обратимся далее к феноменологической философии А. Шюца, чтобы построить модель, объясняющую механизм передачи, воспроизводства религиозной традиции на уровне духовной элиты. Шюц вводит понятия ближайшего и более широкого окружения, которым присуща разная степень взаимопонимания людей. Индивиды, находящиеся в ближайшем окружении, сосуществуют во времени и пространстве. Они, как говорит Шюц, «стареют вместе». Их сознания синхронизированы и ориентированы друг на друга. У них одна и та же среда, изначально задан

например: *Борнер Р.* Византийские толкования VII-XV веков на Божественную литургию. М.: Изд-во ПСТГУ; культурный центр «Духовная библиотека», 2015. С. 27).

5. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. С. 252.

6. Там же. С. 247.

7. Там же. С. 227.

8. Иеромонах (ныне — митрополит) Иларион (Алфеев) отмечает, что «в IX–XI вв. в Византии существовала и имела широкое распространение практика духовного руководства мирянами со стороны нерукоположенных монахов, эта практика включала принятие исповеди монахами, не имеющими духовного сана» (*Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998. С. 166).

общий интерсубъективный мир. Они обоюдно переживают своего партнера и осмысляют совместный опыт. Эти социальные отношения ближайшего окружения Шюц называет мы–отношения (*We-relationship*). Только находящиеся в них люди вправе считать, что они вполне понимают друг друга, поскольку можно приравнять самоистолкование переживания одного человека к соответствующему самоистолкованию переживания его партнера. Их интерпретационные схемы почти тождественны, и, что очень важно, у тех, кто живет в мы–отношениях, существует принципиальная возможность задать друг другу вопрос, уточняющий подлинность понимания.

Ближнему окружению А. Шюц противопоставляет отношения широкого окружения. В них действующие лица анонимны, и из-за отдаленности они располагают опосредованным опытом. Их взаимная соотнесенность в реальности отсутствует, а существует лишь в воображении. Поэтому они доступны друг другу только путем типизации. Широкое социальное окружение предстает в виде стандартных типов, т.е. людей, которые ведут себя «типичным» образом. Им приписывается специфическое поведение, их деятельность воспринимается как типичная и функциональная (например, типичный святой, типичный старец, священнослужитель).

Участники отношений широкого окружения делают умозаключения о чужих процессах сознания на основе опосредованного вывода, опирающегося на предшествующий и изначально обретенный в ближайшем окружении опыт мы–отношений. Совокупность полученного в ближайшем окружении опыта и созданные на его основе идеальные типы являются интерпретативными схемами для более широкого окружения и переносятся в него. А. Шюц полагает, что если бы человек не располагал полученным в ближайшем окружении опытом синхронно осуществимого постижения, то он бы не смог понимать более широкое окружение. По мнению Шюца, любая интерпретация с помощью типической конструкции носит вероятностный характер и обусловлена багажом опыта, имеющимся у наблюдателя на момент ее создания. Чем дальше интерпретации отходят от живой связи мы–отношений, тем больше оснований сомневаться относительно того, «действительно ли безусловно предполагаемое имеет место»[9].

9. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 902, 931.

Феноменологическая концепция А. Шюца показывает, почему передача религиозной традиции в наиболее полном и сохранном виде реализуется в условиях социальных отношений ближайшего окружения. Поддерживающие их люди находятся в мы–отношениях, способны наилучшим образом понять друг друга, у них одна и та же среда, совместный опыт, одинаковые интерпретационные схемы. Усвоение традиции от ее носителя в непосредственном общении образует живую цепочку преемственности: от учителя к ученику, от духовника к послушнику, от наставника к мюриду (в исламе). Об этом написана классическая статья В.С. Семенцова о механизме передачи традиционной религиозной культуры:

> Она передается от одного человека к другому, священный текст, при всем безграничном к нему уважении, играл в обучении скорее подчиненную, инструментальную роль; главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению... Существо трансляции традиционной культуры состоит в том, что с помощью ряда специальных приемов духовная личность учителя возрождается в ученике. В тех случаях, когда эта передача личности имеет место, культура воспроизводится, в противном случае — нет[10].

В соответствии с нашей моделью целью и предназначением религиозной инфраструктуры (монастыри, приходские храмы, духовные школы и т.п.) является создание условий для сохранения и развития практики духовничества и наставничества, когда вокруг узкого сообщества «религиозных виртуозов» формируется более широкий примыкающий к ним слой, из которого рекрутируются последователи, «духовные чада», развивается коммуникация на личном уровне между кругом причастных традиции и обществом в целом. В таком случае духовная традиция имеет широкое влияние, служит этическим ориентиром, становится значимым фактором жизни общества.

10. *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 8.

В этих же целях включения наибольшего числа верующих в аутентичную традицию существует институт профессиональных священнослужителей, которые наделены правом определять, что является подлинной верой и практикой, что в ней более важно, а что менее. Они уполномочены интерпретировать доктрину и традицию в контексте изменения культурных и социальных условий[11]. Прежде чем выступать для религиозных общин авторитетными хранителями традиции, будущие священнослужители должны (в идеальном случае) пройти обучение, предполагающее не столько изучение письменного содержания традиции, сколько долгий непосредственный контакт с ее носителями. Духовная школа (которая не обязательно означает формальное пребывание в учебных заведениях) призвана воссоздавать ситуацию погружения в традицию, когда происходит социальное общение с ее носителями в условиях ближайшего окружения[12].

Соответствует ли реальность описанной выше идеальной модели воспроизводства традиции? В современном российском православии практики духовничества и старчества весьма широко распространены, но не достаточно исследован вопрос о том, сохранилась ли в советские времена преемственность с дореволюционным периодом. Как соотносятся современные российские практики с теми, которые имеют место в других православных церквах? Развитие и трансформация традиции неизбежно происходят и неоднократно фиксировались историками, иногда эти изменение проходят незамеченными для самих верующих[13]. В со-

11. *Nesbitt, P.* (2007) "Keepers of the Tradition: Religious Professionals and their Careers", in J. Beckford, N.J. Demerath (eds) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, p. 297. Los Angeles and London: Sage.

12. В реальности духовные учебные заведения часто становились суровой школой жизни, местом испытаний и страданий, проходя через которые учащиеся развивали выносливость, терпение, силу воли, приобретали «способность к выживанию в любых условиях». Несмотря на «строго регламентированное выполнение ими религиозных обязанностей», большинство выпускников духовных школ оставались верующими в течение всей жизни, хотя многие избирали светскую стезю (*Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 203–222, 244–253).

13. В частности, существенные перемены произошли в XVII-XVIII вв. при становлении православной богословской школы. Ее модель сформировалась в ходе заимствования и адаптации католического образца, созданного иезуитами и изначально не имевшего никакого отношения к православию. Из иезуитских коллегиумов была взята методология и структура курсов, их проблематика и терминология. Богословие преподавали по католическим учебникам, в которых делались минимальные исправления в православном духе. Эта новая школа настолько прижи-

ветские времена репрессивные меры привели к тому, что религиозные практики были вытеснены за пределы официально признаваемой религиозной жизни в область локальной приватной культуры. Место священников заняли «неформальные лидеры, а центрами религиозной жизни стали местные святыни»[14]. В целом в советские времена, очевидно, произошла деградация религиозной жизни, потеря «высоких» форм традиции, существенное уменьшение числа ее аутентичных носителей. Даже в официальных документах церкви иногда указывается на имеющийся риск появления подделок и подмен в этой сфере[15].

Непосредственная передача духовных практик в условиях социальных отношений ближайшего окружения — это основной способ воспроизводства традиции. Нужно отметить его пределы и некоторую ограниченность. Речь идет о сравнительно небольших масштабах — живым общением может быть охвачено не такое уж значительное количество верующих. Далеко не всегда индивид в ходе религиозной социализации встречает на своем пути какого-либо носителя традиции, который становятся звеном в ее передаче. По мере отхода от мы–отношений ближайшего окружения и приближения к тому, что А. Шюц называет отношениями широкого окружения, усвоение религиозной традиции становится более

лась в Русской православной церкви, что через какое-то время стала восприниматься как своя исконная традиция (*Посохова Л.Ю.* Православные коллегиумы на пересечении культур, традиций, эпох (конец XVII — начало XIX в.). М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 71, 210). Другой пример трансформации религиозных практик в XX веке касается участия верующих в главном церковном таинстве — причастии. Православные в 1970-х гг. испытывали бы «шок, когда осознавали насколько их собственная практика причащения отличается от той, что была принята, например, до революции» (*Беглов А.* Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4. С. 35).

14. *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 288.

15. Священноначалие Русской православной церкви, в частности, осуждало «младостарчество». См.: материалы заседания Священного Синода РПЦ от 28 декабря 1998 года [https://mospat.ru/archive/1999/02/sr291281/, доступ от 20.11.2017]). Ценный материал для исследования с применением биографического метода содержится в книге: *Кикоть М.* Исповедь бывшей послушницы. М: Эксмо, 2017. В этом осмыслении субъективного опыта пребывания в современном православном монастыре имеется описание практики «откровения помыслов», выродившейся в систему доносов насельниц друг на друга, которые принимает настоятельница (с. 56–64). Общение с современными старцами и духовниками (с. 98, 117, 121, 131), по мнению М. Кикоть, часто плохо кончается: «Кто ушел, кто заболел, а кто-то сошел с ума». (с. 97).

произвольным и возникают основания сомневаться в адекватности интерпретации ее смысла. Отдаленные и анонимные верующие, усваивая традицию в опосредованном общении, непроизвольно привносят в нее поведение, почерпнутое из повседневной жизни, опыта, приобретенного в светских мы–отношениях. Носителями традиции становятся люди, усвоившие нормы и практики окружающего нерелигиозного мира. Каждый вносит в свою религиозную жизнь мирской бэкграунд. По заключению исследователей, «подавляющее большинство современных верующих — неофиты. А это значит, что их поведение — даже если они стремятся к глубокому освоению религиозной культуры — еще долгое время находится под определяющим влиянием их доцерковного опыта»[16]. Светский социальный опыт индивида, его принадлежность к той или иной социальной группе продолжают оказывать на него значительное влияние и после его воцерковления. Поэтому формы протекания религиозной жизни различных социальных слоев отличаются по своему характеру и содержанию. Даже общезначимые и неизменные религиозные догматы накладываются на свойственный той или иной социальной группе тип мышления и «порождают некий свойственный только этой группе симбиоз из общезначимых религиозных и социальных групповых коллективных представлений»[17].

Проблема понимания религиозного мира предшественников

Как отмечает Э. Гидденс, созданные современностью формы жизни «оторвали нас от всех традиционных типов социального порядка»[18], кардинально изменили все характеристики повседневного существования, включая наиболее интимные и глубоко личные, сделали их несовместимыми с религией. С того времени, когда происходило формирование религиозной традиции, состояние общества и самосознание людей радикально изменились. Общество

16. *Ипатова Л.П.* Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. М.: РОССПЭН, 2008. С. 434.

17. Там же. Л.П. Ипатова приходит к выводу, что «обращение нашего современника к вере после периода секулярной жизни не приводит к простому воспроизводству религиозности „традиционного" типа (представление о которой скорее вызвано распространенным сегодня мифом о некогда бывшем в России золотом — православном веке, но которая отнюдь не является сколько-нибудь определенной исторической реальностью)» (Там же. С. 447).

18. *Гидденс Э.* Последствия современности. М.: «Праксис», 2011. С. 115.

стало фрагментированным и индивидуализированным, а его члены сегодня ищут не вечного спасения, а счастья и благополучия, сосредоточены на личных интересах, требуют экономического роста и социальных гарантий. Когда сегодняшний человек пытается читать древний текст, то он вынужденно достраивает смыслы, активно конструирует недостающие для понимания элементы, внося то, что было совершенно неведомо древним авторам и читателям. Возможно ли избежать этого, укрывшись в религиозной традиции? Когда борьба за культурный контроль над современным обществом проиграна, то может ли верующий уйти в глухую оппозицию к секулярному миру и тем сохранить неприкосновенной свою древнюю традицию? Так, например, в США православный писатель-консерватор Род Дреер пришел к выводу, что консервативные христианские конфессии больше не определяют нормы в американском обществе, поэтому те, кто желает сберечь подлинную традицию, должны селиться и жить в отдельных закрытых общинах и сохранять в них христианскую культуру, противостоящую западному мейнстриму. Это называется им «выбором Бенедикта»[19].

Православные видят спасение от пороков современного мира в том, чтобы держаться предания. Это понятие имеет для верующих огромное значение. На нем базируется идентичность конфессии, легитимность власти иерархии, богословская рефлексия и духовные практики последователей церковного учения. О предании существует большая богословская литература. Одно из определений этого термина можно найти в катехизисе митрополита Филарета (Дроздова):

> Под наименованием «Священное Предание» понимается то, что истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому, и предки — потомкам: учение веры, Закон Божий, таинства и священные обряды[20].

Как бы ни определять предание, речь в любом случае будет идти о *передаче* от поколения к поколению, от предков к потомкам.

19. *Dreher, R.* (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York: Sentinel. Святой Бенедикт Нурсийский в VI в. создал в Италии сеть монастырей со строгим уставом, в которых верующие противостояли миру варваров и искали жизни в тихом размышлении и молитве.

20. *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. Издание шестьдесят шестое. М.: Синодальная типография, 1886. С. 7.

Нечто, созданное предшествующими поколениями, необходимо усвоить, сохранить и передать потомкам. Предполагает ли это понимание мира предшественников? Если предполагает, то феноменологическая теория дает малоутешительные выводы о возможности такого понимания. Его интерпретация во многом аналогична тому, как это происходит во взаимодействиях широкого окружения, т.е. связано с путем типизации. Принципиально неосуществимо задать вопрос предшественнику, «отсутствует возможность верификации проведенной интерпретации»[21]. Основное условие понимания — взаимная соотнесенность действующих лиц — полностью отсутствует. Она есть лишь в воображении того, кто живет сегодня. Но его установка будет односторонней: предок никак не ориентирован на его поведение, совершенно независим от него. Шюц полагал, что «поскольку источником моего опыта мира предшественников являются коммуникативные акты моего ближайшего и более широкого окружения, то действующие в этих сферах критерии близости переживания и содержательной наполненности могут быть перенесены и на мир предшественников»[22]. Знание о мире предшественников и его интерпретация получаются из коммуникативных актов наших *alter ego* ближайшего и более широкого окружения. Поэтому понимание мира предшественников весьма проблематично, конструируется путем типизации. Типы являются интерпретативными схемами понимания созданного предшествующими поколениями. Такая интерпретация неизбежно носит вероятностный характер и зависит от мы–отношений интерпретатора, укорененных в современной ему действительности.

Высококвалифицированных конфессиональных специалистов по истории какой-либо религии, например, патрологов, очень мало. Кроме них вряд ли кто-нибудь понимает, что содержится в текстах, которые написаны полторы-две тысячи лет назад. Никто кроме профессиональных историков не знает, как функционировали институты общества в древние времена, каков был менталитет и словарь его жителей. Ученые спорят между собой об изменении значения терминов за тысячи лет, о трансформации институтов и сознания человека. Чтобы обнаружить смысл текста, необходимо проследить отношения, которые в момент его создания возникали между людьми в быту, в семье, по поводу без-

21. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. С. 917, 956–958.

22. Там же. С. 955.

опасности, власти и т.д. Любой текст не существует один, он всегда есть продолжение других текстов или ответ на них: «Значение текста открывается посредством соотнесения различных текстов и сети текстовых отношений»[23].

Интерпретация доступных исторических материалов основывается на предпосылках философского характера. Например, у византийского периода может быть республиканское прочтение, акцентирующее активное участие православного народа в политической жизни[24]. Другой широко распространенный взгляд утверждает противоположное — что христианству первых веков было присуще стремление «жить необремененно политическими заботами, не тревожась о том, что происходит в общественной сфере»[25], поскольку политическая сфера не является тем местом, где раскрываются высшие возможности человека. Таким образом, основанное на фактах понимание религиозной традиции может быть многообразным и не существует критериев подлинности ее интерпретации.

Поскольку опора на текстовые источники ненадежна, трансляция традиции предполагает живое взаимодействие с ее аутентичным носителем, поэтому, как отмечают исследователи, «традиция отдает явное преимущество непосредственно-личным формам: изустному наставлению и личному примеру, книжное научение подчиняется им, играя добавочную и вспомогательную роль... литература и текст вторичны»[26].

Если религиозная традиция предстает сегодня преимущественно в виде различных носителей, как совокупность текстов и символов, архитектурных ансамблей и изображений, ритуалов и праздников, памятных дат и образов святых, то отношения с ней должны быть описаны в терминах реконструкции. В богатом, многообразном и многослойном архиве прошлого хранится наследие, которое известно очень узкому кругу специалистов, а для широких слоев оно часто остается непонятным и почти утраченным. Время от времени наследие может извлекаться из этого хранилища, подвергнувшись при этом новому истолко-

23. *Linde, C.* (2009) *Working the Past: Narrative and Institutional Memory*, p. 170. New York: Oxford University Press.

24. *Калделлис Э.* Византийская республика: народ и власть в новом Риме. СПб.: Дмитрий Булавин, 2016.

25. *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 25.

26. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. С. 268.

ванию и объяснению. Контекст и условия будут менять смысловое содержание древних практик.

В рамках герменевтики ученые пытаются реконструировать логику действий тех представителей традиции, которые жили много веков назад, стремятся проникнуть в смысл того, что те делали. Но совершенно невозможно сказать, как бы предшественники, руководствуясь теми же самыми логикой и смыслом, поступали сегодня, в совершенно иных условиях, в современном контексте. Как в обстоятельствах сегодняшнего дня работали бы аутентичные смыслы и содержание древней традиции? Предшественники принципиально не могут ответить на этот вопрос: верификация какой-либо интерпретации этого невозможна.

В то же время религиозная традиция бывает востребована определенным сообществом или обществом в целом для тех или иных целей именно в виде отдельных ее практик, внешних проявлений и символов. Эти элементы традиции по-новому актуализируются, проникают в сознание какой-то группы, помогают ей найти ответы на злободневные вызовы времени. Не исключено, что при этом в них вкладывается какой-то новый смысл, отличный от существовавшего в прежнем контексте. Многие исследователи считают это нормальным явлением, так как традиция живет не в том случае, если ее носители просто механически фиксируют и воспроизводят старину, пассивно повторяют какую-то древнюю практику или идею. Напротив, прошлое работает, когда оно используется для создания конкретного желаемого настоящего и влияния на будущее. Традиция жива и развивается, когда ее различные смыслы усваиваются в настоящем, в какой-то степени формируют будущее, влияют на определение новых целей, связанных с преобразованием сегодняшнего и планированием предстоящего[27].

Конструирование религиозной традиции также имеет важные идеологические и интегративные функции. Часто непосредственное взаимодействие верующих друг с другом остается анонимным и, по сути, ограничивается лишь чувством солидарности лично незнакомых людей, которые идентифицируют себя с одной традицией. Это сообщество можно назвать воображаемым, в том смысле, что их члены воображают себя связанным с конкретной группой индивидов, представляют, что имеют друг с другом нечто

27. Linde, C. *Working the Past: Narrative and Institutional Memory*, p. 15, 223.

общее[28]. Но при этом верующих одной конфессии, несомненно, связывает данное ощущение верности совместному религиозному наследию и тем смыслам, которые они в нем находят. Понятно, что в данном случае говорить об аутентичном продолжении древней традиции нельзя.

Народная религия: модель сохранения традиции как порождаемых габитусом практик

В рамках феноменологической концепции А. Шюца сохранение и передача традиции видится как нечто осмысленное, осознанное. Как уже отмечалось выше, для христианства весьма характерно наличие смысла как в вероучении, так и действиях. Однако у любой религии имеется другая сторона, связанная с повседневными практиками массы простых верующих. Традиция воспроизводится не только в осознанно-рефлексивных действиях, но и в сохранении верующими внешнего облика, особого стиля и ритуала, в сохранении и точном до последней мелочи повторении практик, включая их телесные проявления. С риском для жизни и карьеры, вопреки суровым гонениям и репрессиям верующие в СССР сберегли многие культы и благочестие, почитание святынь и связанные с ними нарративы.

На уровне народной религии многие действия и верования часто не поддаются пониманию, не требуют осмысления или оправдания с позиций морали[29]. Существуют многочисленные и широко распространенные во все времена массовые религиозные практики: жертвы, культ сакральных предметов, паломничества к святыням (ими могут быть источники, озера, гробницы, деревья и т. п.), сбор материальных носителей сакрального (вода, камушки, сухарики, песочек с гробницы, лампадное масло). Эти священные сувениры не просто напоминают о паломнической поездке и повышают статус их обладателя в его религиозной группе, но и имеют функционально-терапевтические свойства: помогают от различных болезней, поддерживают в преодолении кризисных ситуаций, снимают страхи. Данные действия также могут быть проявлением каких-то бессознательных процессов или структур[30].

28. Anderson, B. (1991) *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York.

29. *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. С. 21.

30. Там же. С. 269, 301, 58.

Как на уровне массовой народной религии воспроизводится традиция, как она захватывает и форматирует повседневные практики? Чтобы исследовать эти вопросы, обратимся к концепции П. Бурдье. В начале своей научной карьеры он в течение нескольких лет проводил в Алжире исследования разных этнических групп, в частности, кабилов. На основе этих этнологических изысканий была написана его первая книга[31], содержащая немало наблюдений о религии. В ней заложены основания будущей концепции, в том числе начата разработка понятия габитус[32].

Если представить религиозную традицию как устойчивую объективную структуру, независящую от сознания и воли людей, готовых ее принимать как данность, то можно объяснить, почему она направляет индивидов на определенные действия и порождает у них особые устремления. Для описания такого рода реальности П. Бурдье использовал понятие габитуса, определяя его как «имманентный закон, вписанный в тела сходной историей»[33]. Это механизм, который спонтанно порождает практики, задает вкус и стиль индивидов, регулирует их восприятие, мышление и т.д. Габитус есть продукт социальной среды, коллективной истории, прошлого[34]. Он выступает как интериоризированная в сознании социальная структура, кристаллизированность прошлых практик сообщества.

Характерные для габитуса схемы восприятия и оценивания являются результатом неосознанного и непреднамеренного действия. Он в чем-то аналогичен грамматике языка — из ограниченного числа нерефлексивных правил индивид производит неограниченный набор стратегий и практик. Для объяснения того, что такое габитус, Бурдье даже указывает на модель порождающей грамматики Н. Хомского. Знание языка равнозначно владению

31. Bourdieu, P. (1958) *Sociologie de l'Algérie*. P.: Presses universitaires de France.

32. Rey, T. (2014) *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*, p. 23. New York. Этнологи-структуралисты часто изучали традиции народных религий, полагая, что те обнаруживают объективные, не осознаваемые людьми структуры, лежащие в основе и всякого поведения и в основе человеческого разума. П. Рикер отмечает, что в рамках структуралистского подхода независимая от наблюдателя традиция, в которой воплощены различные оппозиции, обречена на продолжение (*Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 97–108). Теорию П. Бурдье называют конструктивистским структурализмом, и он многое перенял от структуралистского способа мышления, в частности, габитус он называл «структурирующей структурой».

33. *Бурдье П.* Практический смысл / пер. с франц. СПб.: Алетейя, 2001. С. 115.

34. Там же. С. 109.

этой порождающей процедурой. Носитель языка «имплицитно владеет очень точной системой формальных процедур составления и интерпретации языковых выражений. Эта система постоянно применяется автоматически и бессознательно, чтобы производить и понимать новые предложения»[35].

Бурдье полемизирует с феноменологическим подходом: практики не требуют от тех, кто их осуществляет, ориентации друг на друга, синхронизированности сознания и т. п. Нет необходимости задавать вопрос о намерениях другого. Согласно Бурдье, габитус порождает практики «автоматически», он есть «спонтанность, не обладающая сознанием и волей»[36]. Как только человек начинает размышлять над своей практикой, он теряет всякую возможность выразить ее истинную суть. Практики не предполагают намерения действующего лица, они согласовываются без всякого расчета и сознательного соотнесения. Бурдье ссылается на пример из Лейбница: двое настенных часов прекрасно согласуются между собой, но достигается это не их взаимопониманием, а тем, что они искусно сделаны и точно идут. Аналогично часам практики членов одной группы всегда согласованы больше и лучше, чем о том знают входящие в нее люди[37].

В области религии габитус присущ каждому конкретному и долго существующему сообществу верующих. Он складывается веками, аккумулирует историю конфессии, устойчив, трудно и очень медленно изменяется. Вхождение в традицию означает усвоение религиозного габитуса. Верующий является носителем характерных для его религиозной группы практик. Это установившиеся обычаи, ритуалы и манера их исполнения, освящаемый ими образ жизни, повседневное поведение и условности. Принадлежность к религиозной группе во многом формирует у своих приверженцев вкус и стиль, а также форму их выражения. Габитус имеет разные измерения: телесные (внешний облик, осанка, жесты, манера одеваться), эстетические (вкус и стиль), моральные, когнитивные, лингвистические (язык, речь) и проч. Верующие одной конфессии усваивают сходный габитус, который сформирован множеством прочных предрасположенностей. В нем воплощена традиция, он является средством закрепления практик и их трансляции следующим поколениям.

35. *Хомский Н.* О природе и языке. М.: URSS, 2017. С. 18.

36. *Бурдье П.* Практический смысл. С. 109.

37. Там же. С. 113–115.

Сегодня во внешнем облике, стиле и образе поведения многих православных воспроизводятся картины, фильмы и книги, в которых изображаются благочестивые жители Древней Руси или Московского царства. В городах современной России существует сеть специализированных магазинов православной одежды, имеется православная мода, есть даже православные парикмахерские т.п. Отметим, что по аналогичному пути идут многие религиозные сообщества, полагая, что традиция должна проявляться прежде всего в материальных вещах — в одежде, прическе, обычаях. Авторитетные духовные лидеры определяют, какие материальные предметы будут символизировать сохранность традиции. Например, для хасидов сохранение еврейской традиции невозможно, в частности, без ношения одежды, в которую одевались жители еврейских поселений в XVIII веке.

Таким образом, верующий оказывается во многом детерминирован традицией, он неосмысленно производит практики и воспроизводит те самые структуры, которые породили его габитус, хотя при этом действует спонтанно и обладает ощущением свободы[38]. В концепции П. Бурдье традиция сохраняется как универсум ритуальных практик, порождаемых габитусом. Происходит это прежде всего на телесном уровне, не доходя до уровня сознания. Прошлое приводится в движение и заново живет в теле, а действующие не знают и не понимают, что они делают, но при этом то, что они делают, обладает каким-то неведомым им смыслом[39].

Концепция П. Бурдье дает ключ к объяснению некоторых важных исторических моментов жизни религиозных сообществ нашей страны. Исследователи русского православия считают, что его отличало от других христианских конфессий именно чрезмерная склонность к обрядам[40]. Внешние проявления веры, «обряд, периодическая повторяемость некоторых жестов, поклонов,

38. Жесткий структуралистский детерминизм считается недостатком теории П. Бурдье. См. подробнее: *Ситников А.В.* Методы изучения религии в социальной теории П. Бурдье // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2017. №1. С. 38–50.

39. *Бурдье П.* Практический смысл. С. 142, 134.

40. Прот. И. Мейендорф полагает, что православный верующий «на элементарном уровне, будучи не в состоянии различить основное и второстепенное, он предпочитает сохранить *всё*. Формальный и ритуальный консерватизм восточных христиан, несомненно, сыграл в истории положительную роль. Он помог им сохранить свою веру в темные времена монгольского и турецкого владычества. Однако в настоящее время он стал проблемой» (*Мейендорф И., прот.* Смысл предания // Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. С. 68).

словесных формул» часто выступали более важными, чем догматическое учение[41]. Это со всей силой проявилось в старообрядческом расколе XVII века, когда обряд стал выше содержания православия, и, сохраняя в неизменности видимые проявления веры, противники церковных реформ изменили ее более важные черты и, по сути, создали новую религиозную традицию[42].

Отметим, что остается неисследованным вопрос о совместимости практик носителей массовой народной религиозности и тех, кого мы рассматривали в первой части статьи и обозначили как религиозных «виртуозов». В каких-то случаях они совместимы, но нередко первые оказываются за рамками христианства, а последние не вписываются в модель сохранения традиции, понимаемой в смысле порождаемых габитусом устойчивых практик. Сквозь нивелирующие личность агиографические нарративы иногда прорываются неповторимые индивидуальные черты святых, обладающих харизмой[43] и нонконформистским поведением. «Виртуозы» порой весьма вольно относятся к условностям и нормам религиозного сообщества и могут даже бросать вызов своей социальной среде. В качестве примера укажем на основателей монашества, юродивых и некоторых святых. Средневековый юродивый — это святой, который «совершает все время предосудительные поступки: производит бесчиние в храме, ест колбасу в страстную пятницу, танцует с публичными женщинами и т. п.»[44]. Неотъемлемой принадлежностью юродства было обличение царей и сильных мира сего. И не только юродивые бросали вызов сообществу, но асоциальное поведение отмечалось иногда у вполне обычных византийских монахов, которые совершали «странные поступки»: например, «сняв одежду, шли в женскую баню», откуда их, естественно, выгоняли с побоями и насмешками[45].

41. *Шмеман А.* прот. Исторический путь православия. М.: «Паломник», 1993. С. 364.

42. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. В 2-х тт. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. С. 319, 348.

43. Исследователи жизни Иоанна Кронштадтского отмечают ряд особенностей его практики: очень эмоциональное чтение молитв, доходящее до экзальтации, импровизация во время богослужения и добавление в тексты служб собственных фраз (*Кищенко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 70–73).

44. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Моск.рабочий, 1990. С. 200.

45. *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998. С. 174.

Таким образом, сохранение религиозной традиции понимается в настоящее время по-разному, предстает во множестве различных образов, существует несколько вариантов ее воспроизводства. Традиция и стремящееся следовать ей сообщество не имеют консенсуса в понимании пути своего движения. С позиций феноменологии неизменность внешних проявлений традиции и предписываемых ею практик и ритуалов еще не означает сохранения смысла традиции. Одно и то же действие или поведение будет иметь неодинаковый смысл в разных контекстах. Напротив, те, кто выступают за неизменность внешних форм и ритуалов, будут настаивать на том, что в них проявляется суть вероучения. По-разному интерпретируемая традиция становится основой для многообразных и очень различных консервативных общественных и политических движений, которые, как правило, не могут поладить друг с другом как по вопросам общественно-политической повестки, так и в понимании того, что составляет возрождаемую ими истинную традицию.

Библиография / References

Иларион (Алфеев), иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998.

Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Беглов А. Практика причащения православных прихожан советской эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4. С. 34–59.

Боркер Р. Византийские толкования VII-XV веков на Божественную литургию. М.: Изд-во ПСТГУ; культурный центр «Духовная библиотека», 2015.

Бурдье П. Практический смысл / пер. с франц. СПб.: Алетейя, 2001.

Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Т. II. Общности. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2017.

Гидденс Э. Последствия современности. М.: «Праксис», 2011.

Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1907.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016.

Ипатова Л.П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. М.: РОССПЭН, 2008.

Калделлис Э. Византийская республика: народ и власть в новом Риме. СПб.: Дмитрий Булавин, 2016.

Кикоть М. Исповедь бывшей послушницы. М: Эксмо, 2017.

Кищенко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

Манчестер Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2015.

Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо, Православ. Св.-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2013.

Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Посохова Л.Ю. Православные коллегиумы на пересечении культур, традиций, эпох (конец XVII — начало XIX в.). М.: Политическая энциклопедия, 2016.

Рикер П. Конфликт интерпретаций Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008.

Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

Ситников А.В. Методы изучения религии в социальной теории П. Бурдье // Вестник РУДН. Серия «Социология». 2017. №1. С. 38–50.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Моск.рабочий, 1990.

Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис Православной кафолической восточной церкви. Издание шестьдесят шестое. М.: Синодальная типография, 1886.

Хомский Н. О природе и языке. М.: URSS, 2017.

Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии. Теологии и истории св. Фомы, 2010.

Шмеман А. Исторический путь православия. М.: «Паломник», 1993.

Шпидлик Т. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М.: Издательство «Паолине», 2000.

Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.

Alfeyev, H. (1998) *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i pravoslavnoe predanie* [*St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*]. *M.: Krutitskoe Patriarshee podvor'e.*

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism.* London, New York.

Arendt, H. (2017) *Vita Activa, ili O deiatel'noi zhizni* [*Vita Activa, or About active life*]. M.: Ad Marginem Press.

Beglov, A. (2012) "Praktika prichashcheniia pravoslavnykh prikhozhan sovetskoi epokhi" ["Taking Holy Communion in the Soviet Era: Practices of the Russian Orthodox Laity"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3-4: 34-59.

Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford University Press.

Bornert, R. (1966) *Les Commentaires Byzantins De La Divine Liturgie du VII au XV siècle.* Paris.

Bourdieu, P. (1958) *Sociologie de l'Algérie.* P.: Presses universitaires de France.

Bourdieu, P. (2001) *Prakticheskii smysl* [*Practical reason*]. SPb.: Aletejya.

Dreher, R. (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation.* New York: Sentinel.

Fedotov, G. (1990) *Svyatye Drevnei Rusi* [*Saints of medieval Russia*]. M.: Mosk. rabochii.

Giddens, A. (2011) *Posledstviia sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. M.: Praksis.

Homskii, N. (2017) *O prirode i iazyke* [*On nature and language*]. M.: URSS.

Horujy, S. (1998) *K fenomenologii askezy* [*Toward a phenomenology of asceticism*]. M.: Publishing house of humanitarian literature.

Horujy, S. (2010) *Fonar Diogena. Kriticheskaia retrospektiva evropeiskoi antropologii* [*The lantern of Diogenes. A critical retrospective of European anthropology*]. M.: Institute of Philosophy. Theology and history of St. Thomas.

Ipatova, L. (2008) "Sovremennye osobennosti osvoeniia pravoslavnoi traditsii" ["Modern features of mastering the Orthodox tradition"], in *Traditsii i innovatsii v sovremennoi Rossii. Sotsiologicheskii analiz vzaimodeistviia i dinamiki*. M.: ROSSPEN.

Kaldellis, E. (2016) *Vizantiiskaia respublika: narod i vlast' v novom Rime* [*Byzantine Republic: People and power in the new Rome*]. SPb.: Dmitrii Bulavin.

Kikot, M. (2017) *Ispoved byvshei poslushnitsy* [*Confession of a former nun*]. M: Eksmo.

Kitsenko, N. (2006) *Sviatoi nashego vremeni: otets Ioann kronshtadtskii i russkii narod* [*Saint of our time: Father John Kronstadt and the Russian people*]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Manchester, L. (2008) *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*. Northern Illinois University Press.

Meyendorff I., priest. (2013) *Paskhalnaia taina stati po bogosloviiu* [*Easter mystery: Articles on theology*]. M.: Ehksmo, Pravoslav. Sv.-Tihonovskii gumanitarnyi un-t.

Linde, C. (2009) *Working the Past: Narrative and Institutional Memory*. New York: Oxford University Press.

Nesbitt, P. (2007) "Keepers of the Tradition: Religious Professionals and their Careers", in J. Beckford, N.J. Demerath (eds) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 295–322. Los Angeles and London: Sage.

Panchenko, A. (2012) *Ivan i Yakov — neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti. Krestyanskaia agiologiia i religioznye praktiki v Rossii novogo vremeni* [*Ivan and Jacob are unusual saints from swampy terrain. "Peasant Hagiology" and religious practices in Russia in the modern era*] M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Philaret (Drozdov), metropolitan (1886) *Prostrannyi khristianskii katekhizis Pravoslavnoi kafolicheskoi vostochnoi tserkvi. Izdanie shestdesiat shestoe* [*Complete Christian catechism of the Orthodox Eastern Church. Sixty-sixth edition*]. M.: Sinodalnaya tipografiya.

Posohova, L. (2016) *Pravoslavnye kollegiumy na peresechenii kultur, traditsi, epokh (konets XVII — nachalo XIX v.)* [*Orthodox schools at the intersection of cultures, traditions, eras (late XVII — early XIX century)*]. M.: Politicheskaya ehnciklopediya.

Rey, T. (2014) *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. New York.

Ricoeur, P. (1969) *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris. Editions du Seuil.

Schutz, A. (2004) *Izbrannoe. Mir svetiashchiisia smyslom* [*Selected works. The world glowing with meaning*]. M.: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN).

Sementsov, V. (1998) "Problema transliatsii traditsionnoi kul'tury na primere sud'by Bkhagavadgity" ["The problem of the translation of traditional culture using the example of the fate of the Bhagavad Gita"], in *Vostok-Zapad. Issledovaniia. Perevody. Publikatsii*. M.: Glavnaia redaktsiiaa vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka".

Sitnikov, A. (2017) "Metody izucheniia religii v sotsial'noi teorii P.Burd'e" ["Methods of studying religion in Pierre Bourdieu's social theory"], *Vestnik RUDN. Seriia "Sotsiologiia"* 1: 38-50.

Spidlik, T. (1986) *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook. Volume 1 (Cistercian Studies)*. Publisher: *Cistercian Publications*.

Weber, M. (1972) *Khoziaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimaiushchei sotsiologii* [*Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Zarin, S. (1907) *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniiu* [*Asceticism in Orthodox Christian teaching*]. St. Petersburg.

Zenkovsky, S. (2016) *Russkoe staroobriadchestvo* [*Russian Old Belief*]. In two volumes. M.: Institute of DI-DIC.