

Гоар Степанян

Институт археологии и этнографии НАН РА

СВЯТЫЕ МЕСТА И ДОСУГ:
НА ПЕРЕКРЕСТКЕ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО
(НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК АРМЕНИИ)

Аннотация: Одним из изучаемых вопросов в рамках исследований культуры досуга стала проблема взаимоотношений досуга и религии. В современном мире и религия, и досуг связаны с восприятием свободы/свободного выбора, чем во многом обусловлено их сочетание. Исследовательский интерес последних лет к их «сотрудничеству» исходит, в основном, из наблюдений над проявлениями религиозности в ходе различных досуговых мероприятий. Основным материалом данного исследования послужили религиозные практики, в которых можно найти элементы досуга. Такие примеры можно найти на общинных ярмарках, различных пиршествах, в местах паломничества, сопровождаемые песнями, плясками, играми. Если традиционно паломничество предварялось символическими ограничениями, оно совершалось в труднейших условиях (напр., обязательно пешком, часто босиком, святые места необходимо было посещать даже коленопреклоненными и т.д.), то ныне элементы мистицизма и страдания заметно уступают место веселому празднику. В рамках такой тенденции паломничество выгоднее рассматривать как «арену конкуренции сакрального и профанного дискурсов». Что касается превращения святынь в места для проведения досуга, особенно в сельской местности, этому способствует ограниченность возможности для организации развлечений, их недоступность по разным (поведенческим, финансовым и др.) причинам.

Ключевые слова: Религиозные практики, досуг, паломничество, веселый праздник, лиминальный опыт, конкуренция религиозного и секулярного дискурсов

Gohar Stepanyan

SHRINE AND LEISURE: ON THE JUNCTION OF RELIGIOUS AND SECULAR
(BASED ON MODERN ARMENIAN RELIGIOUS PRACTICES)

Abstract: The interrelation between leisure and religion is one of the issues discussed in leisure studies. Today both religion and leisure correlate with freedom, freedom of choice which greatly conditions their “cooperation”. The basis for this

research are religious practices where secular leisure manifestations can be found. In cases of pilgrimages fairs, open-air feasts, dances and games in the pilgrimage areas are common. Whereas traditionally pilgrimages were accompanied with mysticism, self-restraints preceding the pilgrimages, difficult journeys (comp. compulsory travel on foot, often barefoot, even kneeling visits to the shrines etc.), today mysticism and torture are replaced with a merry festival. This tendency is beneficial for observing pilgrimage as “an arena for manifestation of competing religious and secular discourses”. As for the daily life, the lack of places for entertainment or their unavailability for various reasons (behavioral, financial etc.) particularly in rural areas results in transformation of shrines into places of leisure.

Key words: Religious practices, leisure, pilgrimage, liminal experience, competing religious and secular discourses

Введение

Вопрос о взаимосвязях досуга и религии является одной из тем, изучаемых в антропологии досуга¹. Подходы к проблеме самые разные: от рассмотрения досуга как зависимого от религии культурного явления до принятия его как самодостаточного и автономного феномена. Подчиненное положение досуга особенно подчеркивается, когда рассматриваются с теологической точки зрения. Один из самых известных исследователей этого подхода, Джозеф Пайпер, считает, что досуг (как и являющийся ядром досуга – праздник) подпитывается религией, в частности, религиозными культурами. Многие виды деятельности, считающиеся формами проявления досуга, с точки зрения Пайпера, таковыми не являются, потому что они никак не связаны с культом, поклонением².

Если для Пайпера вопрос о соотношении досуга и религии сводится к вопросу об обосновании досуга (имеет исключительно религиозную основу), то другие исследователи ставят вопрос об общих чертах религии и досуга как двух совершенно обособленных сфер³. Общим для них является возможность прерывать повседневность, благодаря почти идентичному восприятию времени в этих

- 1 Несмотря на тесную историческую связь между досугом и религией (христианская церковь всегда имела активное влияние на организацию свободного времени, определяя «допустимые» и «недопустимые» формы досуга), однако эта тема во многом остается за пределами исследовательского внимания. Главной причиной этого стало, пожалуй, распространение во второй половине XX века теории секуляризации, постепенная трансформация которой в теорию «множественных модернов» (multiple modernities) возродила исследовательский интерес к проблеме.
- 2 «Что означало «отдых от работы» в Библии или в Древней Греции и Риме?» — спрашивает Пайпер и отвечает. «Смысл отдыха от работы культовый в том смысле, что определенные дни и часы предназначены только для того, чтобы находиться под исключительным владычеством богов». Pieper 1998, 71.
- 3 См., например, Farquharson 1975.

преданности труду. Если в 16–18 вв. в протестантизме и, в частности, в пуританстве первенство труда над досугом обосновывалось с теологической точки зрения, пониманием его как способа служения Богу (Мартин Лютер) или как средства *спасения*, хотя и негарантированного (по Кальвину, *спасение* предопределено, но, упорно и последовательно работая, можно получить шанс на спасение)⁸, то в 19 в. богословские аргументы в защиту труда, как главной ценности, стали забываться. Как с глубоким разочарованием отмечает Пайпер, в современном обществе «тотальной работы» больше нет ни «неиспользуемого пространства», такого как храм, находящийся под управлением богов, ни «неиспользуемого времени», такого как религиозное поклонение⁹. Финансово-промышленные гиганты, например, в США, стали отделять свою религиозную жизнь от бизнеса, отстаивая работу исключительно по производству материальных благ как основную культурную ценность¹⁰. И религиозные практики, подчиняясь общей логике светской жизни, все чаще становились предметом индивидуального выбора, основанного на принципе добровольности; даже посещение воскресных служб стало в основном добровольным, а непосещение перестало считаться грехом.

О разделении рабочего и свободного времени (включая религиозные практики) говорили В. Тэрнер и Э. Тэрнер, которые в своей основополагающей работе о паломничестве, отмечают, что «...в результате этого разделения религия стала менее важной, но более торжественной; менее важной, потому что она относилась к сфере развлечения в такой культуре, где высоко ценилась материальная эффективность, и более торжественной, потому что в этой сфере религия сосредоточилась на проблеме учреждения моральных норм и поведения в социальной среде, характеризующейся разнообразными возможностями, постоянными изменениями и широкомасштабной секуляризацией»¹¹. Позже в исследовательской среде заговорили даже о превращении религии в некую форму досуга: «...таким образом, религия становится формой развлечения, скорее, делом личного вкуса, чем главным и решающим обязательством...»¹². Чисто религиозные практики становятся вполне сопоставимы с формами досуга. Так, К. Ройек сравнивает средневековое паломничество с туристическим опытом¹³. Еще ранее В. Тэрнер считал свою теорию *коммунитас* применимой как к религиозной (паломничество), так и

8 Именно эти идеи лежат в основе протестантской трудовой этики. Weber, 2005.

9 Pieper 1998, 71.

10 Hunnicutt 2007, 68–69.

11 Turner V., Turner E. 1978, 36.

12 Kelly 1990, 6.

13 Rojek 1995, 67. В относительно недавних исследованиях сравнение туризма и паломничества сводится к проблеме происхождения туризма на основе практик паломничества; Collins-Kreiner 2010.

к досуговой (туризм) деятельности¹⁴. В частности, он сопоставлял обряды инициации в племенных сообществах с христианским паломничеством как культурные реалии, относящиеся к *лиминальности или пороговости*. Тэрнеры рассматривают их также как оппозицию обязательное/добровольное. Если лиминальность в племенной инициации является обязательной фазой трехэтапной системы (отделение от общины, лиминальное или пороговое состояние, воссоединение), то необязательная лиминальность паломничества определяется как «квинтэссенция добровольной лиминальности» или «лиминальный опыт»¹⁵.

Досуг и религиозность: святые места в праздничные дни

Переход религиозных практик в сферу досуга значительно повысил роль светских элементов, особенно во время религиозного паломничества. Среди этих элементов характерными считаются ярмарки, разные «игровые» практики, например, посещение светских достопримечательностей, туристических дестинаций¹⁶ и т. д. В контексте армянского паломничества значимы ярмарки, пикники, танцы и игры на территории близлежащей к месту паломничества (рис. 1; рис. 2; рис. 3). В этом отношении современные паломничества мало чем отличаются от описаний паломничества конца XIX в¹⁷. Среди них существенное значение имеет абсолютно мирская радость в рамках религиозного паломничества, которая и сегодня продолжает оставаться одной из основных характеристик паломничества. Восприятие паломничества как некоего радостного события, иногда веселой формы досуга является причиной устоявшейся поведенческой нормы, запрещающей участвовать в паломничестве тем, у кого в том же году кто-то из членов семьи скончался. Между тем глубинная семантика паломничества связана с темами мистики и смерти¹⁸. Вообще, паломничество это долгое, иногда опасное путешествие и отказ не только от повседневных забот, но и от благ, для религиозного контекста обряда важны страдание, искупление и очищение. По словам Тэрнера, паломничество – это получивший внешнее проявление мистицизм, точно так же, как мистицизм – это внутреннее духовное искупительное путешествие/паломничество¹⁹. Более того, чем мучительнее эти *внутренние и внешние*

14 Turner V., Turner E. 1978. В настоящее время есть много исследований, посвященных взаимоотношениям между туризмом и паломничеством, с хорошим обзором теорий, которые рассматривают этот круг вопросов, см. Collins-Kreiner 2010.

15 Turner V., Turner E. 1978, 1–39.

16 Turner V., Turner E. 1978, 36.

17 См., например, Լալաշյան 2004, 220–222; Լալաշյան 1983, 259–265; Քաչքերտունի 2003, 274–279.

18 Turner V., Turner E. 1978.

19 Turner V., Turner E. 1978, 7, 33–34.



Рис. 1. Паломничество к Гетаргелу, марз Котайк, 2013



Рис. 2. Паломничество к Гетаргелу, марз Котайк, 2013



Рис. 3. Паломничество к Св. Погосу-Петросу, марз Котайк, 2013

путешествия, тем больше вероятности для чуда и спасения. В современном паломничестве эта модель во многом отошла. Путешествия на транспортных средствах, пришедшие на смену традиционным, когда в паломничество отправлялись пешком (иногда босиком или даже на коленях), не только уменьшают страдания, а значит и ожидания спасения²⁰, но вместо этого увеличивают опыт уже свободной от мистики беззаботной радости. Последняя также вытеснила и тему смерти настолько, что смерть и паломничество стали несовместимыми, взаимоисключающими реальностями. «Смерть», по Тэрнеру, присутствует в контексте паломничества как минимум по двум причинам: первая – смерть святого, с именем которым связано данное паломничество, вторая – актуальность смерти в контексте *коммуникас*²¹ (отделение паломника от повседневной жизни и погружение в «тот мир»). В армянском паломничестве, наряду с именем святого, тема «смерти» возникает и по поводу простых смертных, относительно тех мест паломничества, которые находятся в пределах локальных кладбищ (например, св. Мариам Аствацацин Арамусской (рис. 4), св. Ованнес в селе Маяковский (Шахаби) (рис. 5; рис. 6)). Примечательно, что даже такое непосредственное присутствие «смерти», по крайней мере в современном паломничестве, не нарушает его восприятия как повода для всеобщей радости.

Радость, паузы в повседневной рутине, приятный досуг – это, на самом деле, конкретные возможности, предлагаемые паломничеством. Наши собеседники открыто говорили о том, что паломничество, помимо того, что является религиозным мероприятием, это еще и повод для доступного по затратам отдыха и развлечений. Именно с перспективы приятного отдыха важное значение приобретают живописность места и удобство для проведения различных игр.

Такое отношение к паломничеству дает основание говорить о некоторых идентичных функциях паломничества и отдыха (особенно форм, проводимых на открытом воздухе, например, пикники). Психологическое и духовное восстановление, или возможность показать или приобрести некоторые навыки (особенно в случае таких форм отдыха, как пеший туризм, рыбалка, охота, плавание, теннис и др.) важны для укрепления семейных и дружеских уз²², для взаимодействия с природной и культурной средой. Функция духовного восстановления паломничества, возможно, является основной. В беседах с паломниками часто можно услышать об умиротворении, ощущении легкости и покоя, которое нисходит в результате соприкосновения с тем или иным святым местом. Паломничества также являются лучшей возможностью для укрепления социальных связей.

20 Хотя сегодня паломники в основном пользуются транспортными средствами, они считают «настоящим», «правильным» приходиться в паломничество пешком.

21 Ross 2011.

22 Jenkins, Pigram 2007, 363–385.



Рис. 4. Паломничество к Св. Мариам Аствацацин, с. Арамус, марз Котайк, 2013



Рис. 5. Паломничество к Св. Ованесу, с. Маяковский, марз Котайк, 2013



Рис. 6. Паломничество к Св. Ованесу, с. Маяковский, марз Котайк, 2013

Поселение, в котором или рядом с которым находится место паломничества, превращается в принимающую общину, куда съезжаются дальние и близкие родственники, друзья, знакомые, и каждый дом готов принимать гостей. Такие локальные паломничества по своей популярности, важности для возобновления социальных связей иногда могут конкурировать даже с главным праздником года – Новым годом.

Переживание, приобщение к окружающей природной и культурной среде, которое приобретает во время паломничества, также очень важны. Живые впечатления о святилище и окружающей его природной среде наших собеседников подтверждают тот тезис о текучести/относительности пространства, согласно которому пространство рассматривается не как неизменная, недвижимая константа, а как арена постоянного взаимодействия между местом и действующими в нем такими актерами как объекты и посетители²³. Так, вся территория, окружающая места паломничества св. Павла и св. Петроса, в описании одного из наших собеседников вдруг приобретает совершенно иное значение, связывающееся с пейзажами в переложении О. Туманяна и некоторыми рассказами о разбойниках²⁴. Причем в данном примере из воображаемого ландшафта полностью отсутствует тема святости или сакрального ландшафта.

Говоря о функции паломничества как формы досуга, следует отметить, что это к тому же наиболее приемлемая, допустимая форма не только в плане затратности, но и «допустимости», противопоставляясь «менее допустимым», принятым для общин формам (клуб, кафе, ресторан).

Такое сочетание сакрального и профанного в контексте армянского паломничества, по сути, говорит в пользу той концепции паломничества, которая не только отлична, но и противоположна тэрнеровской обрядовой интерпретации *коммунитаса*. В случае последнего подчеркивается *коллективное или групповое переживание*, паломничеству приписывается функция создания эгалитарного, не стратифицированного общества, освобожденного от повседневных иерархических ролей и статусов. Критика такой интерпретации паломничества исходит прежде всего из современного восприятия и предпочтения *индивидуального опыта*, рассматривая тэрнеровскую интерпретацию как некую идеализацию антиструктурной фазы лиминального перехода и значения «коммунитас». Не исключая актуальности группового переживания или, в принятой сегодня формулировке, *соприсутствия* (соприсутствия)²⁵, тем не менее, в этом *соприсут-*

23 Подробнее о таком восприятии пространства в современных географических исследованиях см. Berkers 2011.

24 Степанян 2013а.

25 Правда, автор этой формулировки применяет ее к таким явлениям, обеспечивающим нормальное течение общественной жизни, как фестивали, праздники, конференции, лагеря,

стии социальные различия и границы сохраняются, а в некоторых случаях подчеркиваются. На примере современного армянского паломничества можно видеть, как, концентрируя разные социальные слои и группы в едином поле *соприсутствия*, оно одновременно показывает различия между ними: паломники, «благотворители-авторитеты», устраивающие общественные жертвоприношения, торговцы, нищие, полицейские и т.д. Более того, паломничество очерчивает поле скрытых и явных «конфликтов». «Конфликты», которые существуют, например, с одной стороны, между представителями народной религиозности, теми, кто присматривает за святыней (теми, кто занимается охраной и уходом за святыней, у которых есть и некоторые духовные функции: благословения, молитвы и т.д.), теми, кто закалывает жертвенное животное, и, с другой стороны, между теми, кто недавно вступил в поле народного паломничества – служителями официальной религиозности, или между вовлеченными в «рынок» акторами (торговцы религиозных сувениров, продавцы фастфуда, отряды мясников и т.п.) и полицию, призванную охранять общественный порядок, но прежде всего контролирующую работу «рынка». Эти примеры «конфликтов», безусловно, являются предметом отдельного обсуждения, но для нас в данном случае важно то, что их наличие само по себе не говорит о десоциализирующем или статусно-нейтрализующем *коммунитарном* эффекте паломничества. Это скорее свидетельствует в пользу идеи паломничества как «прежде всего площадки для конкурирующих религиозных и светских дискурсов»²⁶, которая, пожалуй, является наиболее принятой в современной критике тэрнеровской концепции.

Святылище в водовороте повседневности

Святылище с прилегающей территорией в значительной степени превращается в арену светских/развлекательных практик. Если приоритетом при паломничестве, несомненно, являются проявление религиозности (тройные или 7 обходов вокруг святого места, прикосновение к наиболее «священным местам», зажигание свечей, молитва, жертвоприношение и т. д.), то в повседневной жизни на первый план выходит организация развлечений в «святом месте», что сопровождается также и некоторыми проявлениями религиозного поведения. Можно сказать, что святыня превращается в лучшее место для развлечений, особенно в сельской местности, где по разным причинам (поведенческим, финансовым и др.) возможности для развлечений достаточно ограничены. Некоторая оторванность святылища от основного места жительства уже обеспечивает важное условие

семинары и т. п. (Ugry 2002, 255–274), но паломничество может войти в вышеупомянутую серию случаев *соприсутствия* (см. Bowman 2008).

26 Eade, Sallnow 1991, 2.

досуга: отрыв от повседневности, возможность отдохнуть «на свежем воздухе», «на лоне природы». Иногда весьма красноречивы словесные формулировки поездки в святое место, свидетельствующие о том, что такой поход воспринимается как прогулка: «поехать погулять» («қиші-фһһиші», «іші қиші»).

Такой вид досуга, отдых на природе, в летний сезон является одним из самых распространенных как в семейной, дружеской, так и в корпоративных средах. Причем в этом случае самые известные святилища превращаются в места досуга как для жителей близлежащих поселений, так и расположенных далеко. Если подобное восприятие святилища более понятно в случае тех, кто живет далеко от него и соответственно не имеет особой духовной привязанности к этой святыни, а воспринимает ее, скорее, как историко-культурный памятник, то трудно сказать то же самое о тех, кто живет в поселении, примыкающем к той или иной святыне. Предполагается, что для последних духовно-религиозное восприятие святыни должно быть доминирующим и в повседневной жизни. Возможно, проблему эффективнее рассматривать с ключевой для тэрнеровской концепции позиции: *секулярный центр – сакральная периферия*, имея в виду определенную удаленность и обособленность мест паломничества от собственно поселений. Если паломничество дает возможность *сакральной периферии* вдруг на время стать *центром*, стать *axis mundi* индивидуальной веры²⁷, то в повседневной жизни такого изменения не происходит; *сакральная периферия* продолжает оставаться периферией, противопоставленной *центру*, как место, дающее возможность уйти от «повседневного центра»²⁸.

Вариантом такого ухода является «побег с уроков» учеников. Наши молодые собеседники неоднократно отмечали, что если они решали как-то вырваться из повседневной рутины и хорошо провести время, то лучшим решением для них представлялся – побег с занятий и посещение близлежащей к деревне святыне. Это свидетельствует о том, что *сакральная периферия* в повседневной жизни может также стать пространством для проявления различных форм *периферийного* поведения (в данном случае поведения, нарушающего школьный

27 Turner V., Turner E. 1978, 34.

28 Вне контекста паломничества оппозиция центр-периферия содежит еще одну оппозицию: официально-народную интерпретации святынь. Если святилище, расположенное в центре поселения, является центром официального христианства, что диктует и соответствующие правила, представляют собой поле экспансии народного/вернакулярного христианства. В последнее время, когда официальное христианство в лице церкви начинает входить в это поле (что заметно, например, в отношении рассматриваемых святилищ/паломничеств, где совершается служба в дни паломничества), ей противопоставляются различные формы народной религиозности – зажигание внутри святилища свечей (что в праздничные дни церковь запрещает во избежание пожаров и предлагает как альтернативу зажигать их вне святилища), привязывание платков к близлежащим деревьям и т.п.

порядок). Иногда можно полностью игнорировать святость периферии и подчеркнуть факт ее отделенности/отрезанности/изолированности от жилой зоны. В таких случаях святилище выступает не только как пространство для социально неприемлемого, но даже незаконного поведения. Так, имеются свидетельства о ссорах/драках/«разборках», для которых святилища выбирались как наиболее подходящие места. Нам рассказывали о случаях, имевшие даже смертельный исход. Согласно этнографическим источникам, в прошлом места паломничества были и местами запретных любовных свиданий²⁹.

Примечательно, что помимо паломничества, каждая ритуализация повседневных практик также превращает сакральную периферию в центр. Так, для тех же школьников святилища превращались из окраины – места, куда сбегали от школьной рутины, в сакральный центр, место паломничества, во время школьного выпускного ритуала – последнего звонка. Эти обязательные посещения святых мест являются уже ритуальными, отличными от повседневных посещений для досуга. А если вспомнить тесную связь сегодняшнего обряда Последнего звонка с *лиминальностью* и инициацией, визит/паломничество школьных выпускников вполне вписывается в тэрнеровскую концепцию паломничества. Последний звонок, как обряд инициации, притягивает и другие обряды посвящения. Лучшим примером этого являются групповые крещения в день Последнего звонка, что в постсоветское время стало распространенным явлением. Интерпретируемое как инициация, паломничество на самом деле поглощается Последним звонком, и подчеркивается центральная для последнего тема *лиминальности*. Так, место паломничества Погос-Петрос в Котайкском марзе является местом обязательного *паломничества* почти для всех выпускников этого марза³⁰. И, наконец, святилище/паломничество становится поводом, собирающим вместе бывших одноклассников, вновь выступая в контексте досуга как *сакральная окраина*. Следует отметить, что и в других случаях переходных обрядов святилище может стать местом посещения и совместной трапезы. К таким поводам относятся дни рождения, проводы на срочную службу в армии. Об этом, как и о посещении мест паломничества для организации вечернего досуга неоднократно упоминали наши полевые собеседники.

Повседневное отношение к святому месту определено иное, когда святыня расположена внутри общины/поселения (*домашние святые* и общинные святые места). В противопоставлении «*мирской центр – сакральная периферия*»

29 Цццццццц 1988щ, 138:

30 Примечательно, что из семи известных святынь в этой области только Погос-Петрос фигурирует как место паломничества для выпускников марза, в том числе даже из тех сел, на территории которых расположены остальные 6 святынь.

«мирской центр» представляется как сакральный центр. И в этом случае *посещение святых мест*, если даже оно происходит преимущественно как досуг, рассматривается как одновременно и проявление религиозности. Свидетельством этого является легитимация таких форм публичного поведения, которые обычно порицаются. Лучший пример – прогулка девушек и женщин по деревенским святыням. Даже сегодня прогулки молодых женщин и девушек в некоторых сельских общинах не поощряются, но если «прогулка» оформлена как посещение святого места, то она становится вполне легитимной. То есть, имея в повседневной жизни также функцию досуга, святые места, расположенные в пределах общины, воспринимаются прежде всего как сакральный *центр*.

Конечно, это разделение святых мест как центра или периферии, основываясь на связанные с ними возможностями не очень строгое. *Сакральные центры/святые места* и в повседневных условиях могут превращаться в места досуга, например, из-за неблагоприятных погодных условий (палящее солнце или дождь). Так, когда мы поинтересовались, с какой целью в одной из святынь села Арамус, получившей название Зелено-Красного воскресенья, поставлена кровать, оказалось, что она служит для отдыха, а иногда и для повседневных развлечений³¹. Что касается *священных окраин*, святые места остаются здесь средоточием сакрального. Такое восприятие иногда притягивает к таким святым местам и некоторые сугубо мирские сделки, придавая им сакральную формулировку или обязательство. Так, в прошлом принято было давать деньги друг другу в долг у священных скал и камней, деревьев, приводя их в качестве свидетелей³². С другой стороны, как *на сакральной периферии*, так и *в сакральном центре* некоторые проявления «нечестивого» поведения («святотатства»), такие как курение, употребление алкоголя, гадание и т.д., игнорируются не только в повседневной жизни, но и во время паломничества. В частности, различные формы гаданий, от услуг профессиональной гадалки до широко распространенного обычая прикреплять маленькие камни к стенам святыни, весьма популярны в святых местах, хотя такие практики обычно противоречат принципам канонического христианства. Если актуализация гадания во время паломничества обусловлена сакральными и пространством, и временем (ср. две основы *соприсутствия*, обеспечиваемые паломничеством: *здесь и сейчас*), а в случае, когда гадание осуществляется специальными *гадальщицами* и актуализируется третий аспект *соприсутствия*

31 Степанян 2013б. Следует отметить, что такие кровати можно встретить в различных святых местах, но они несут ритуальную функцию. В другом святом месте в том же селе Арамус, который называется "Красный Аветран" принято спать три ночи в помещении святыни, чтобы излечиться от различных болезней, и кровать здесь установлена именно для этой цели.

32 Цицшшш 1988р, 417, 420:

(лицом к лицу)³³, то в повседневных посещениях святого места актуализируется только один аспект святого места – сакральность постраница (ср. только *здесь*). Однако в обоих случаях гадания все больше приобретают развлекательно-досуговый характер, часто становясь основным поводом для посещения святыни, особенно молодежи.

Следует отметить, что развлекательная функция религиозных практик явление вовсе не новое. Посещение церквей, мест паломничества и часовен с целью развлечения было принятой формой особенно женского досуга в конце XIX – начале XX вв. К сожалению, эти материалы скудны, однако некоторые сведения можно почерпнуть из отдельных свидетельств, например, из описаний городов. Так, говоря о досуге шушинцев, Е. Лалаян различает мужские и женские формы развлечений: если для мужчин основным были беседы на площади «Топхана» армянского квартала города, то для женщин – это походы в церковь и беседы/сплетни иногда на всем протяжении службы. Судя по этим описаниям Е. Лалаяна, повседневные посещения и прогулки к святым местам имели, скорее, функцию социальной коммуникации, чем некий религиозный контекст. Это были формы «доступного досуга», которыми чаще пользовались женщины низших социальных слоев. А знатные и образованные женщины в том же Шуши, например, предпочитали проводить свой досуг в клубе, где коротали свое свободное время за картами и организацией балов, а также городскими променадами, во время которых не только гуляли, но два раза в неделю слушали выступление военного оркестра³⁴.

Досуг и религиозность: сочетания

Таким образом, рассмотрение религиозных практик в контексте досуга свидетельствует о тесной связи между этими сферами: досугом и религиозностью. Эта связь настолько тесная, что сегодня трудно определить является ли та или иная деятельность по своим проявлениям и функциям развлекательной или это религиозная практика, как, например, в случае повседневных посещений общинных святынь молодыми женщинами. Это говорит о том, что досуг и религиозный контекст в одних и тех же практиках нужно рассматривать не с позиции их противопоставления, а с позиции их сочетания.

Сочетание досуга и религиозности приводит и к их пространственному переплетению: то же место привлекает и своими «сакральными нарративами», что сводится к возведению храмовых построек на месте небольших святилищ, и благоустройством прилегающей территории с соответствующей инфраструктурой для проведения там досуга (беседки, столы, скамьи и пр.). Конечно, трудно

33 Urqu 2002, 255–274.

34 Цццццццц 1988ш, 28:

сказать, является ли такое совмещение результатом обсуждаемой взаимосвязи между досугом и религиозностью или случайным совпадением, но их взаимозаменяемость подтверждается конкретным материалом. В конце 1960-х годов на месте бывшей площади нынешнего святилища, известного как Шек Аветаран Арамуса, дом Тер Акопа (*Дом Тертранца*) был построен Дом культуры села. Примечательно, что две женщины из того же села (которым приснился святой, потребовавший выделить себе «жилище» – это частый мотив обоснования для обустройства «святых мест») перед строительством новой святыни установили два небольших камня у Дома культуры и субботними вечерами зажигали там свечи³⁵, тем самым непреднамеренно превращая это полностью светское развлекательное сооружение в уникальное «святилище». Однако наиболее распространенным случаем является совмещение в одном месте святилища и зоны/объекта для отдыха на открытом воздухе. Возможно, что традиция благоустройства в форме парков вокруг церквей, помимо эстетической цели, обусловлена также связью между святынями и досугом или, говоря словами Пайпера, досуговыми корнями религиозности. В этой связи заслуживает внимания и современная армянская церковная застройка, в которой широко практикуется благоустройство прицерковного пространства как парка или сада. Парковая среда настолько характерна для церковных комплексов, что последние могут строиться в аналогичной среде, которая уже существует. В этом отношении весьма примечательна современная практика ремонта домов, особенно в Гегаркуникской области. Здесь, как правило, обязательным компонентом общинных святилищ, восстановленных церквей, часовен, стал каменный стол со скамьей/стульями, являющийся местом для повседневных мужских посиделок и досуга. Недавно мы зафиксировали примечательный случай появления святыни на территории уже существующего развлекательного центра, что является ярким примером связи мест паломничества и досуга. Речь о часовне св. Шогакат в с. Арамус, которая была построена в 1999 г. после «святого сновидения» в зоне отдыха, куда входит и ресторанный комплекс «Тигранадзор»³⁶.

Еще одним проявлением совмещения религиозности и досуга является совпадение названий святилища и увеселительного заведения, где (в отличие от пространственной общности) первенство однозначно принадлежит святилищу, т. е. увеселительное заведение успешно заимствует свое название от святилища и, по сути, использует «бренд» святилища. Причем принцип использования общих наименований действует не только в сфере институциональной, но и в сфере

35 Амбарцумян 2013.

36 Хозяин этого заведения увидел сон, а потом узнал имя святого по подсказке самой известной в деревне гадалки. Шагоян 2013, Степанян 2013б.

народной религиозности. Из таких примеров можно привести развлекательно-рекреационный комплекс «Сблис», основанный по дороге в село Ахпат. Он получил свое название от народного названия «Сблис» одной из сопредельных селу гор. Сблис (Сурб лис – «святой свет») – та сторона горы, откуда восходит «святой свет» – солнце³⁷.

Святые места в Армении воспринимаются как исключительно публичные пространства. Это восприятие распространяется и на «домашних святых» – святые углы, расположенные в частных домах, даже в тех случаях, когда эти «святые» пространства выделены не в отдельное строение во дворе дома, а находятся непосредственно в жилой части дома, будь то гостиная, спальня или кухня. Не исключено, что именно сакральное пространство частного дома предопределяет ее публичную доступность, что предполагает и последующую доступность для досуга. В связи с этим особого внимания заслуживает следующая деталь «биографии» упомянутого выше Шек Аветарана из Арамуса – после смерти сельского священника все, кто пытался поселиться в его доме, терпели неудачу. Рассказывают, что даже один из покупателей умер в момент покупки дома. Позже в квартале, где был расположен дом священника с Шек Аветараном, был построен и успешно функционировал Дом культуры. Как можно предположить, общедоступный дом священника не мог стать частной собственностью, а мог быть замещен другим сооружением с публичной доступностью, например Домом культуры. Принцип общедоступности «святого пространства» в частном доме обеспечивается посредством установления дней паломничества для этого святого, когда частный дом превращается в публичное пространство, и любой может в него войти. Так обстоит дело, например, со святой Голгофой (в народе: Гохгутен) в селе Дзорап Арагацотнского марза в день его паломничества (Зеленое воскресенье – следующее после Пасхи), когда вся община собирается во дворе этого дома³⁸. В последние годы именно случаи нарушения принципа общедоступности по существу приводят к общественному сопротивлению.

Совмещение досуговых и религиозных практик, пожалуй, лучше всего проявляется в случаях отдыха на природе. Это следует рассматривать в контексте восприятия природы как продукта божественного творения, где, по словам многих наших собеседников, «лучше всего чувствуется присутствие Бога» (ср. восприятие пребывания на природе как способа приближения, ощущения и соединения с Богом в некоторых современных христианских направлениях³⁹). Возможно, в этом контексте можно рассматривать и современные практики

37 Степанян 2014.

38 Степанян 2013в.

39 Berkens 2011.



Рис. 7. Паломничество к Св. Погосу-Петросу, марз Котайк, 2013

зажигания свечей, молитв у различных объектов природы: деревьев, родников, камней (рис. 7).

Заключение

Важность значения досуга в религиозных практиках еще раз демонстрирует целесообразность исследования религиозности в контексте «конкурирующих светских и религиозных дискурсов». Именно при таком подходе религиозные практики могут быть подвергнуты всестороннему анализу, не противопоставляясь свойственным им профанным элементам, в том числе различным формам досуга. В случае с паломничествами такой подход более чем оправдан в том смысле, что элементы мистики и испытания в них заметно уступают место радостному празднику с соответствующими профанными проявлениями.

Безусловно, есть элементы переходного или «лиминального опыта» в посещении определенных святынь или мест паломничества (иногда, как в случае с «последним звонком», прослеживаются параллели с *коммуникас*). Однако сегодня и в повседневной жизни, и в случае паломничества в религиозном поведении актуализируется индивидуальное, а не групповое, переживание, и важнее становится подчеркивание социальных границ, в отличие от их нейтрализации во время сакрального ритуала.

Религиозное поведение в сельской повседневности (посещение святынь, зажигание свечей и т.д.) приобретает скорее функцию досуга, поскольку здесь присутствует либо небольшой выбор форм отдыха, либо уже имеющиеся не совсем вписываются в общественные представления о дозволительном поведении. В этом смысле рассмотрение досуга в контексте религиозных практик позволяет разграничить общественно приемлемые формы досуга от неприемлемых.

Восприятие святыни как публичного пространства настолько глубоко укоренено, что каждое нарушение принципа доступности вызывает в наши дни острые дискуссии и сильное противостояние. И если экспликация частной религиозности во время досуговых практик не встречает никакого сопротивления, то того же нельзя сказать, например, о закрытии доступа к «святому месту» для частных развлекательных мероприятий. «Появление» частных развлекательных заведений на территории, воспринимаемой как сакральный ландшафт, становится предметом общественных споров и откровенного неприятия. Интересно, что в противоположных случаях, когда на территории увеселительного заведения, а также в частном доме (который уже имеет перспективу превратиться из частного в общественный) «появляется» сакральный контент, это оценивается положительно, и, более того, как проявление благословения свыше.

Литература

АМБАРЦУМЯН 2013

Амбарцумян З., Полевые материалы, Шек Аветаран, село. Арамус, марз Котайк, 2013.

ШАГОЯН 2013

Шагоян Г. А., Полевые материалы, с. Арамус, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013а

Степанян Г., Полевые материалы, паломничество к св. Павлу-Петросу, с. Акунк, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013б

Степанян Г., Полевые материалы, с. Арамус, марз Котайк, 2013.

СТЕПАНЯН 2013с

Степанян Г., Полевые материалы, с. Дзорап, марз Арагацотн, 2013.

СТЕПАНЯН 2014

Степанян Г., Полевые материалы, с. Ахпат, марз Лори, 2014.

УЗЛАНЕР 2012

Узланер Д., От секулярной современности к «множественным»: Социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, церковь, 1 (30), 2012, 8–32.

BERKERS 2011

Berkers V., Religion, spirituality and leisure: a relational approach. The experience of religion and spirituality of Dutch New Christians and New Spirituals during leisure activities, Master thesis Research Master Human Geography and Planning, Utrecht University, 2011.

BOWMAN 2008

Bowman M., Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury // P. Jan

Margry (ed.), *Shrines and Pilgrimages in the Modern World*, Amsterdam University Press, 2008.

COLLINS-KREINER 2010

Collins-Kreiner N., *Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations*, *Annals of Tourism Research*, 2010, Vol. 37, N 2, 440–456.

FARQUHARSON 1975

Douglas Farquharson J., *A Comparison of the Transcendent Quality of Leisure and Religion*, McMaster University, 1975.

EADE, SALLNOW 1991

Eade J., Sallnow M., Introduction // John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991.

HUNNICUTT 2007

Hunnicut Benjamin K., *The History of Western Leisure // A Handbook of Leisure Studies*, ed. By Ch. Rojek, S.M. Shaw and A.J.Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 55–74.

JENKINS, PIGRAM 2007

Jenkins J.M., Pigram J.J., *Outdoor Recreation // A Handbook of Leisure Studies*, eds. By Ch. Rojek, S.M. Shaw and A.J.Veal, "Palgrave Macmillan", 2007, 363–385.

KELLY 1990

Kelly J., *Leisure (2 ed.)*, Englewood Cliffs, NJ: George Allen and Unwin Ltd., 1990.

PIEPER 1998

Pieper J., *Leisure, the Bases of Culture*, St. Augustine's Press, 1998.

ROJEK 1995

Rojek Ch., *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, Sage Publications, London, 1995.

ROSS 2011

Ross D., Introduction // V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, 2011.

TURNER V., TURNER E. 1978

Turner V., Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, 1978.

URRY 2002

Urry J., *Mobility and Proximity // Sociology*, 2002, Vol. 36(2), 255–274.

WEBER 2005

Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Taylor and Francis e-Library, 2005.

ԼԱԼԱՅԱՆ 1983

Լալայան Ե. Ա., Ջավախք, Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988a

Լալայան Ե. Ա., Վարանդա, Երկեր, հ. 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 1988b

Լալայան Ե. Ա., Գանձակ, Երկեր, հ. 2, Երևան, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1988:

ԼԱԼԱՅԱՆ 2004

Լալայան Ե. Ա., Լոռի, Երկեր, հ. 3, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2004:

ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ 2010

Ստեփանյան Գ., Ժամանց և տոն. զուգահեռներ ակունքային ժամանցի համատեքստում // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, իմր. Լ. Աբրահամյան, Ա. Թադևոսյան, Թ. Հայրապետյան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2010, 324–327:

ՔԱՉԲԵՐՈՒԿՆԻ 2003

Քաչբերունի, ճանապարհորդական նկատողություններ, Երևան, «Մուղնի», 2003:

References

- Ambartcumyan Z., Polevye materialy, Shek Avetaran, selo Aramus, marz Kotayq [Field materials, Shek Avetaran, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)
- Berkers V., Religion, spirituality and leisure: a relational approach. The experience of religion and spirituality of Dutch New Christians and New Spirituals during leisure activities, Master thesis Research Master Human Geography and Planning, Utrecht University, 2011.
- Bowman M., Going with the Flow: Contemporary Pilgrimage in Glastonbury // P. Jan Margry (ed.), Shrines and Pilgrimages in the Modern World, Amsterdam University Press, 2008.
- Collins-Kreiner N., Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations, *Annals of Tourism Research*, Vol. 37, No. 2, 2010, 440–456.
- Douglas Farquharson J., A Comparison of the Transcendent Quality of Leisure and Religion, McMaster University, 1975.
- Eade J., Sallnow M., Introduction // John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991.
- Hunnicut Benjamin K., The History of Western Leisure // *A Handbook of Leisure Studies*, ed. By Ch. Rojek, S. M. Shaw and A. J. Veal, “Palgrave Macmillan”, 2007, 55–74.
- Jenkins J.M., Pigram J.J., Outdoor Recreation // *A Handbook of Leisure Studies*, eds. by Ch. Rojek, S.M. Shaw and A. J. Veal, “Palgrave Macmillan”, 2007, 363–385.
- Kelly J., Leisure (2 ed.), Englewood Cliffs, NJ: George Allen and Unwin Ltd., 1990.
- Lalayan Y., Javakhq [Javakhq]. Works, vol. I, Yerevan, HSSH GA hrat., 1983. (In Armenian)
- Lalayan Y., Varanda [Varanda]. Works, vol. II, Yerevan, HSSH GA hrat., 1988. (In Armenian)
- Lalayan Y., Gandzak [Gandzak]. Works, vol. II, Yerevan, HH GAA “Gitutyun” hrat., 1988. (In Armenian)
- Lalayan Y., Lory [Lory]. Works, vol. III, Yerevan, 2004. (In Armenian)

- Pieper J., *Leisure, the Bases of Culture*, St. Augustine's Press, 1998.
- Qajberuni, *Chanaparhordakan nkatoghutyunner* [Travel Notes]. Yerevan, "Mughny", 2003. (In Armenian)
- Rojek Ch., *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, Sage Publications, London, 1995.
- Ross D., Introduction // in: V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, 2011.
- Shagoyan G., *Polevye materialy, selo Aramus, marz Kotayq* [[Field materials, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)
- Stepanyan G., *Jamantc yev ton: zugaherner akumbain jamanci hamateqstum* // *Avandakany yev ardiakany hayotc mshakuytum* [Leisure and Festival: Similarities in the Club Culture Context // Tradition and Modernity in Armenian culture]. Eds. L. Abrahamyan, A. Tadevosyan, T. Hayrapetyan, Yerevan, HAS RA "Gitutyun", 2010, 324–327. (In Armenian)
- Stepanyan G., *Polevye materialy, polomnichestvo k sviatomu Pavlu-Petrosu, selo Akunq, marz Kotayq* [Field materials, pilgrimage to St. Pavel-Petros, village Akunq, region Kotayk]. 2013. (In Russian)
- Stepanyan G., *Polevye materialy, selo Aramus, marz Kotayq* [Field materials, village Aramus, region Kotayk]. 2013. (In Russian)
- Stepanyan G., *Polevye materialy, selo Dzorap, marz Aragatsotn* [Field materials, village Dzorap, region Aragatsotn]. 2013. (In Russian)
- Stepanyan G., *Polevye materialy, selo Hakhpat, marz Lori* [Field materials, village Hakhpat, region Lori]. 2014. (In Russian)
- Turner V., Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, 1978.
- Urry J., *Mobility and Proximity* // "Sociology", Vol. 36(2), 2002, 255–274.
- Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Taylor and Francis e-Library, 2005.

*Гоар Юриковна Степанян
Институт археологии и этнографии
Национальной академии наук Республики Армения
Ереван, Армения*

*Gohar Stepanyan
Institute of Archeology and Ethnography,
National Academy of Sciences, Yerevan, Armenia*

gogstep@yahoo.com