

ЗАКРЫТОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СООБЩЕСТВО: СТРАТЕГИЯ СКЛАДЫВАНИЯ И ПРИНЦИПЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №19-511-60005

С. В. Рязанова^{1,2}

*¹Пермский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения РАН.
614990, Россия, Пермь, ул. Ленина, 13А*

*²Пермский государственный аграрно-технологический университет
им. Д. Н. Прянишникова.
614990, Россия, Пермь, ул. Петропавловская, 23*

Для цитирования: *Рязанова С. В.* Закрытое религиозное сообщество: стратегия складывания и принципы функционирования // Социологическая наука и социальная практика. 2020. Т. 8. № 2. С. 86–100. DOI: 10.19181/snsp.2020.8.2.7306

Аннотация. Точкой приложения исследовательского интереса автора является установление механизмов формирования закрытого религиозного сообщества на примере одной из общин Прикамья. Группа верующих вызывает интерес как возникшая в рамках возрождения православной жизни региона, сочетающая в себе черты народной религиозности, новых религиозных движений (НРД) и «исторических сект». Реконструируется история складывания сообщества верующих с привлечением элементов биографического метода. Исследование построено на основе интервью и переписки с бывшими членами общины, близкими насельников, анализе материалов закрытой группы социальной сети, записей занятий обители, фотокопий рабочих тетрадей группы. Выделены специфические черты сообщества, позволяющие при его анализе использовать терминологию и ряд теоретических построений Э. Гоффмана, связанных с понятием тотального сообщества. Покровская обитель предстаёт как сообщество закрытого типа с чертами тотальности, что выражается в территориальной и коммуникационной замкнутости постояльцев общинного поместья, их занятости исключительно на внутренних работах, представлении о группе как о семье. Отсутствие частной жизни сочетается с наличием для насельников обязательной связи «матушка–дитя» по отношению к лидеру группы, формирующей и психологическую зависимость. Практика имянаречения для взрослых членов общины, создание новых брачных союзов, участие в гендерно ориентированных советах создают особую микросреду, что приводит к унификации мировоззрения верующих и формированию травматического опыта. Наличие системы привилегий для продвинутых насельников дополняется развитой системой штрафов разного рода, включающих в себя публичное покаяние, отпевание заживо и изгнание из обители. Все это позволяет говорить о создании внутри религиозного сообщества эффективных механизмов управления верующими на основе травмы, приводящих к смене ценностей и социальных ролей и снижению критического мышления.

Ключевые слова: тотальные институты; религиозная община; Покровская обитель.

Введение

Религиозная община как явление имеет долгую историю существования, включающую в себя множество вариантов развития сообществ и стратегий существования. Коллективы различаются по масштабам охвата индивидов, способам самоорганизации и формирования идентичности. Для исследователя, стремящегося проследить логику складывания, существования и эволюции отдельного сообщества, наиболее привлекательными становятся кейсы, имеющие сравнительно короткую историю. Ценный материал, позволяющий установить иерархию факторов, влияющих на внутреннюю жизнь общины и особенности её взаимодействия с внешним миром, предоставляют новые религиозные объединения. К ним в отечественном конфессиональном пространстве относятся сообщества с менее чем тридцатилетней историей – как возникающие в результате использования принципов доктринального синкретизма, так и формирующиеся в границах исторически сложившихся религиозных институтов.

Интересный случай в этом отношении представляет Покровская обитель на территории Перми. Формально она существовала (до августа 2019 г.) в границах Пермской епархии/митрополии и окормлялась назначенными архиереем священниками. Слово «обитель», несмотря на прослеживающийся «монастырский» подтекст, подразумевало порядок совместного проживания единомышленников¹. Община могла бы затеряться на фоне похожих объединений, возникших на территории региона после 1990 г., если бы не ряд публикаций в прессе [Асауленко, 2016, 2017, 2019; Православная обитель., 2019] и последовавшие за ними судебные процессы.

Нетипичное для православных приходов управление общиной заставляет задаться вопросом о том, каковы предпосылки и причины возникновения таких сообществ в современном городе и механизмы делегирования лидерства. В связи с этим предлагаемое исследование будет развёрнуто как аналитика истории складывания общины с установлением ключевых моментов образования «нетипичной» коммуны, а также выделение эволюции лидерства и оснований для иерархии и принципов взаимодействия в обители.

В настоящее время община является закрытым сообществом, что связано с разворачивающимися судебными процессами. В связи с этим оказалось невозможным провести включённые наблюдения. Единственным каналом для получения информации стали интервью с верующими, которые покинули сообщество. Часть бывших членов общины категорически отказывается от любых контактов, мотивируя это нежеланием возвращаться к неприятным событиям, другие в настоящее время проживают за пределами региона. В ходе исследования получилось связаться только с одним из основателей коммуны через переписку². В нашем распоряжении также оказались два интервью, данных покинувшими обитель. Во внимание был принят тот факт, что интервью являются источниками субъективного характера, в них присутствует элемент пристрастности, характер-

¹ Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

² Автор получила доступ в закрытую группу сети «ВКонтакте», использование материалов которой согласовывалось с модератором группы и приводится с использованием инициалов.

ный для всех верующих, отказавшихся от членства в религиозном сообществе. Поэтому в качестве основы для верификации полученной информации и уточнения специфики вероучительной и культовой деятельности общины нами были использованы ещё три группы источников.

К первой мы относим аудиозаписи семинаров, проводимых лидером группы для постоянцев коммуны (2015–2016 гг.). Они являются собственностью одного из респондентов и связаны со спецификой его пребывания в общине¹. Вторую группу составили «рабочие тетради» общины, включающие тексты выступлений лидера, комментарии членов группы, публичные покаяния и комментарии лидера. Записи представляют собой вариант коллективного дневника. Часть информации была получена из третьей группы источников – в ходе интервью с членами братства отца Георгия Кочеткова, а также в беседах с пермяками, чьи близкие были членами общины.

Теоретико-методологические предпосылки анализа

В качестве отправной точки для анализа стоит определить, к какой группе феноменов религиозной жизни относится Покровская обитель. Период существования общины (с 1991 г. по настоящее время) наводит на мысль о её принадлежности к новым религиозным движениям (НРД), применительно к которым в зарубежной и отечественной науке сложилась обширная историографическая традиция [Балагушкин, 1984, 1980, 1999; Баркер, 1997; Григулевич, 1983; Григорьева, 2001, 2002; Гуревич, 1985, 1983; Забияко, 1992; Кантеров, 2006; Ключев, 1984; Матвеев, 1990; Митрохин, 1984, 1985; Невилл, 1995; Никифорова, 1976; Сенин, 1969; Ткачева, 1989, 1993, 1991; Swatos, 1981; Hoge, Smith, 1982; Robbins et al., 1978; Stone, 1978; Beckford, 1983, 1981; Aidada, 1985; Robertson, 1979; Wallis, 1988; Berger, 1981; Davil, 2001; Johnson, 1992; Campbell, 1978; Gussner, Berkowit, 1988].

При всём многообразии подходов к деятельности НРД представляется возможным выделить ряд черт, признаваемых обязательными для таких феноменов: специфический набор вероучительных положений, включающий в себя элементы мифологического мировоззрения и идеи, возникшие в границах светского типа культуры [Рязанова, 20126]; особая культовая практика и связанный с ней образ жизни. Если использовать данные черты в качестве индикатора т. н. «новизны» религиозного сообщества, то приходится признать, что Покровская община не может быть отнесена к НРД. Для её верующих характерна идентификация себя как православных, признающих символ веры и корпус сложившейся литературы, оперирующих христианской терминологией.

Представляется более правомерным отнести данное сообщество к группе феноменов религиозной жизни, к которой отечественные исследователи дореволюционного и советского периода относили т. н. «исторические секты», включавшие в себя толки старообрядчества и низовые движения, развивавшие народное богословие [Панченко, 2004]. Изменения в традиции истолкования священных текстов и об-

¹ Ссылка на аудиофайлы даётся по их названию.

разов характерны как для исчезнувших групп, так и для современных сообществ этого типа [Рязанова, 2019], что влечёт за собой трансформацию вероучительных положений и принципов функционирования общины. Центром подобных объединений становится фигура нового мессии/пророка, концентрирующего в своих руках руководящие и богословские функции и выступающего в роли демиурга, конструирующего социальное тело общины¹. Результатом такого конструирования становится формирование сообщества тотального типа (Э. Гоффман), меняющего сценарии поведения членов группы и их личностные характеристики.

Предлагаемая Э. Гоффманом терминология представляется удачной для определения тех современных религиозных групп, в которых требуемые дисциплина и послушание корректируются за счёт внерелигиозной системы аргументации, имеющей персонализированный источник в виде лидера сообщества. Под тоталитарным понимается особое «место жительства и работы, где большое число находящихся в схожем положении индивидов, на протяжении достаточно длительного периода времени отрезанных от остального сообщества, совместно ведут закрытую, формально регулируемую жизнь» [Гоффман, 2019: 29]. Такого рода структуры формируют противопоставление созданного ими микропространства и окружающего мира, что позволяет управлять постоянльцами общины, меняет стратегии социального поведения и набор ролей [Гоффман, 2019: 43], что приводит к «дискультурации» и утрате навыков повседневной жизни [Гоффман, 2019: 42]. Происходит разрушение частного пространства индивида [Гоффман, 2019: 52], компенсируемого предложением новой системы привилегий, лишение которой воспринимается как личностная катастрофа. Использование понятия тотального института применительно к религиозным и нерелигиозным сообществам современности, на наш взгляд, позволяет ответить на вопрос, каковы основы их привлекательности для человека индустриального и постиндустриального общества.

Концепция Гоффмана уже применялась к современным социальным явлениям [Тотальные институты..., 2019], но уточнение механизмов складывания и функционирования таких сообществ требует дополнительных исследований. Анализ Покровской обители позволяет установить, в какой мере к ней применим предлагаемый Э. Гоффманом набор характеристик и каков потенциал понятия «тотальный институт» в решении поставленных перед исследованием задач.

Реконструкция основных социальных процессов и анализ структуры группы

У истоков возникновения Покровской обители стояли четыре человека, которые работали в фирме «Исток», зарегистрированной в Карелии и ориентированной на обучение методам решения исследовательских задач (теория ре-

¹ Автор не использует понятие «секта» в силу отсутствия в публичном пространстве РФ как юридических оснований для этого, так и свободных от негативных коннотаций интерпретаций в научной среде.

шения изобретательских задач – ТРИЗ). Самой молодой из организаторов была О. Будилова, уроженка Карелии, студентка биологического факультета местного университета. Глава фирмы обратил на неё внимание ещё в период обучения девушки в школе, оценил как личность, нашёл жильё и дал работу¹. О. Будилова имела опыт транслирования информации в юношеском возрасте, будучи ведущей журнальной колонки, посвящённой занятиям с лошадьми. Работа предполагала выездные семинары, после которых у девушки появились первые слушатели, делавшие магнитофонные записи её рассказов, основанных на синкретическом сочетании различных доктрин с элементами христианства.

В 1990 г. группа проводила семинар в Ижевске. В ходе поездки было принято решение организовать православное сообщество единомышленников, призванное способствовать возрождению в стране религии и существующее за счёт проведения мероприятий на коммерческой основе. Это решение совпало с воцерковлением двоих членов группы накануне праздника Покрова Пресвятой Богородицы, поэтому новое братство было решено назвать Покровской обителью, а её годом рождения считать 1991 г.

Деятельность общины в Прикамье началась с благотворительной акции в школе-интернате. Параллельно команда преподавала ТРИЗ на предприятиях Перми. Узнав о быте интернатских детей, община приняла решение построить домовую церковь для воспитанников. Поскольку в этот период Прикамье испытывало дефицит в кадрах священников, члены группы взяли на себя и обязанности священнослужителей. В этот период группа начала действовать как команда православных активистов. Большей частью проводились акции, связанные со строительством новых храмов в системе социального обеспечения и местах лишения свободы. Деятельность команды совпадала с ориентацией епархиального управления при архиепископе Пермском и Соликамском Афанасии на быстрое восстановление позиций РПЦ в обществе.

Группа стала прирастать численно. Поскольку приход новых членов совпал с необходимостью решить вопрос с жильём для команды, одна из присоединившихся женщин поменяла свою квартиру на дом для членов группы. Община существовала за счёт пожертвований верующих, привлечённых бесплатно.

Со сменой правящего архиерея (епископ Иринарх (Грезин), 2002 г.) приход был зарегистрирован как юридическое лицо и начал осуществлять деятельность на платной основе. Поскольку популярность храма сохранялась, финансовое положение обители значительно укрепилось. После 2005 г. община обзавелась фермерским хозяйством и техникой. Все насельники обители были вовлечены в хозяйственные работы, за исключением О. Будиловой, изучавшей святоотеческую литературу и Священное писание. Вечерами проводились семинары, на которых она транслировала полученную информацию с пояснениями для членов общины.

¹ О раннем периоде существования общины и предшествующих этому событиям сведения получены из личной переписки автора с отцом Георгием Андриевским и публикуются с его согласия.

С этого времени и до 2015 г. численность постояльцев обители колебалась от 15 до 25 человек. В то же время через коммуны прошло около сотни верующих, временно проживавших на территории поместья, приезжавших в качестве гостей, но разочаровавшихся в сообществе. Около двух лет назад число постояльцев пополнилось за счёт последователей отца Георгия Кочеткова, посетивших обитель во время паломнической поездки и переселившихся туда после конфликта внутри московского братства. В настоящее время группа насчитывает около 50 человек.

Лидерство и иерархия внутри общины

Историю обители сопровождали изменения в управлении. Изначально коммуны возглавляли принявшие сан священника члены команды. О. Будилова не могла (как женщина) иметь официального статуса клирика, но уже с 1995–1996-х гг. считалась непререкаемым авторитетом. Свою роль сыграло восприятие её с 1991 г. как источника информации об устройстве мира. Эффект лидерства был усилен за счёт делегирования ей права проведения семинаров для обители. Позднее эти полномочия были распространены и на повседневную жизнь общины: «Все действия в обители обязательно согласовывались с ней»¹. В подчинении оказались и священники, уступившие под давлением насельников. Ситуация усугубилась тем, что двое из основателей коммуны её покинули².

Окончательно иерархия в пользу женщины-лидера сложилась в 2013–2014 гг.³, когда О. Будилова начинает считаться транслятором божественной воли Святого духа. Формально обитель возглавляется священниками, но это имеет декларативный характер, для соответствия представлениям об общине как о православном братстве.

Анализ социальной структуры и принципов взаимоотношения внутри Покровской обители подтверждает факт создания сообщества тотального типа. Это фиксируется уже на уровне локуса: члены общины проживают на её территории, продав собственное жильё и сдав деньги сообществу, либо сдавая квартиры и внося полученные деньги в общую казну. За редким исключением все постояльцы работают в обители, выполняя трудовое послушание либо привлекаясь в группу для «духовной практики»⁴. Оба обстоятельства обеспечивают отрезанность верующих от внешней жизни, закрытость социального микропространства. Формально они представляют собой единую семью, где есть «матушка» и существует равенство всех, выраженное в обязательном обращении на «ты»⁵.

¹ Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

² Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

³ Интервью с А. Загандириным.

⁴ Интервью с С. Хватковым.

⁵ Форма обращения фиксируется по аудиозаписям семинаров и материалам интервью.

Свёртывание контактов с посторонними обратной стороной имеет почти полное отсутствие частной жизни. Каждый верующий связан с лидером общины духовной порукой, с постоянным повышением уровня требований к своему поведению. Когда появляется желающий пожить в обители, лидер проводит с ним «индивидуальные занятия», на которых показывает, что «духовен» по сравнению с окружающими, но при этом пал в своих прегрешениях, что требует срочного спасения души. При каждом промахе его отправляют к «матушке» для решения проблемы. Ольга «советуется с богом» и выдаёт «лекарство/терапию». Это «помогает» какое-то время, потом возникают новые проблемы и всё повторяется, и «человек привыкает к помощи такого характера»¹, что формирует психологическую зависимость, невозможность существовать вне общины, усиливаемую представлением о том, что спасения можно достигнуть только там.

Насельнику дают новое имя, изменяемое по решению лидера и придуманное ею. Смена имени завершает инициацию. Все постояльцы включены в «мужсоветы» и «женсоветы», где обсуждаются стратегии поведения членов группы и даётся благословение на любые действия (навестить родственников, выехать за пределы общины и т. п.). «К тому моменту сомнений у меня уже было, и, видимо, это уже донесли Оле. Она поняла, что я всё равно уеду. И разрешила. Но после этого я ещё должен был спросить разрешение на т. н. мужсовете, где все собираются. Я спрашиваю, а в ответ тишина. То есть ещё им надо было подумать: а отпустить ли? Потом сказали — делаешь забор и едешь. Я это воспринимаю как шутку. Уезжаю. А когда вернулся, сразу заметил, что в обители ко мне стали все плохо относиться. Третий муж Оли, Дима, говорит мне, что, если ты будешь ездить к маме, она умрёт. А если будешь здесь жить, то она будет жить» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]).

Примечательно, что в описываемой истории была сформулирована позиция руководства обители в социальных вопросах: «Ну и что, что мама болеет, — говорил отец Александр, — ты ей ничем не поможешь, ничего не поправишь. Это иллюзия, что ей стало легче. И какой ценой! Ты бросил всё и уехал, когда в обители столько дел, идёт стройка. Это не шутка была — забор сделать. Я приезжаю, а мне говорят, что ты уехал и ничего не сделал. Это как понимать? Тебе благословения не было. Это была твоя воля. Ты стал жёстким, ты сопротивляешься, а это — плохо» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]). Тотальный характер деятельности общины отчётливо был выражен в словах: «В том, что касается жизни обители, — сомневаться нельзя. Эти сомнения надо в себе убивать» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]). Этот подход применим и к поведению, и определению ролей, и в отношении мировоззрения: «Я пришёл к Оле, говорю, понимаешь, я всё равно люблю Лену. Она говорит, что это проявление колдовства» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]).

Зависимость от лидера усиливается благодаря практике разводов внутри общины. Большинству семейных лидер назначает нового супруга: «Несколько лет назад (три–четыре) [2015–2016 гг. — С. Р.] появилась новая “фишка” — Оля вдруг стала говорить о “вторых половинках”. Связано это, видимо, с тем, что сама она очередной раз обнаружила свою “половинку” и это нужно было как-то обосновать. И “половинки” эти совсем не совпадали с имеющимися мужьями и жёнами. “Половинки”

¹ Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

были объявлены, и началось сближение — сначала просто дружеское (общение и пр.), а потом уже и не только. “Созревшие половинки” поселяли вместе. Одно из условий <...> — общая кровать... Так образовались новые пары — не расписанные и не венчанные, но “освященные” каким-то “тайнством”, придуманным Олей»¹.

Для новых браков сформирован особый способ отбора, вне желания сторон: «Дважды вечерами я прогулялся с одной из живущих там женщин. А потом я подумал, что могу смутить её этим, что моё поведение может быть воспринято за знаки внимания. Она с раннего возраста там живёт, изолированно от мира. Другой жизни не знает. Я извинился перед ней, сказав, что больше её не потревожу, и при этом для себя решив, что в обитель я больше никогда не приеду. Но буквально сразу же мне сообщили, что меня хочет видеть матушка Ольга. И она мне сказала: “Знаешь, Сергей, я должна тебе сказать, что у тебя в обители есть жена”. И называет имя этой самой девушки. Я согласился, принял это, я тогда так же, как и все там присутствующие, считал, что через Олю говорит Бог... Уже на следующий день всем членам обители было объявлено Ольгой, что через три недели состоится таинство соединения. Это спектакль по сценарию, написанному Ольгой, в ходе которого, как говорит она, происходит схождение Святого Духа» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]). Новый брак предполагает полный разрыв с прежней семьёй: «...думал, что я буду помогать, но в обители мне сразу же было сказано, что связь с той семьёй нужно порвать полностью. Им это будет только на пользу» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]).

Контроль над жизнью постояльцев усиливается за счёт идеи, того, что нежелательно отлучаться из общины в личных целях: «Если вы будете сильно много путешествовать, перекроются у души её внутренние источники»². Поэтому «населник не мог по своему желанию (и обычно не мог бы получить благословения на это, даже если бы хотел) уехать из обители на время, уехать в город, отправиться в магазин, кино или погулять один, или в компании, купить себе одежду или обувь, взять свои документы из сейфа, посидеть за общим компьютером и выйти в Интернет, зарабатывать деньги, приглашать друзей» (Б. К.).

Ещё один аспект регулирования жизни обители связан с созданием внутри-общинной иерархии и созданием особой системы привилегий. Все проживающие разделены на «старшую» и «младшую» группы, по уровню «духовного роста»³. Члены общины полагают, что к Будиловой можно обращаться по всем вопросам («она помолится, и Бог сам ей даёт ответ», «она разговаривает с Богом» и т. п.). Есть и особая группа «посвященных», с расширенными полномочиями. Они освобождены от физической работы, вовлечены в особые практики (проникновение в сознание недругов общины и т. п.), имеют статус «Воинов Света»⁴. «Моя работа была в том, чтобы входить в сознание других людей, в частности тех, кто вышел из общины со скандалом. Объяснялось, как всё это делается. На чём

¹ Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

² «Обетование. Путешествие». Здесь и далее в таком виде указываются названия семинаров, проводимых для членов общины, содержание которых отражено в аудиозаписях.

³ Из личной переписки с о. Георгием Андриевским.

⁴ Интервью с С. Хватковым.

надо и не надо сосредотачиваться, чтобы бесы не услышали это и не помешали. Я должен был быть таким посредником, потому что сами они не могли на тот момент времени к ним войти в сознание» (Цит. по: [Асауленко, 2019: 3]).

Наличие особого положения не означает уменьшение контроля со стороны лидера или вовлечённости в общинную жизнь. Один из респондентов упомянул, что на следующий день после выписки из роддома жена убежала на занятие группы «посвященных»¹. Стимулом сохранения статуса становится высокий уровень материального обеспечения, включая бытовые нужды и лечение: покинувший общину отметил, что сейчас они с женой такого уровня питания себе позволить не могут². Дети в общине также включены в систему контроля. Считается, что дети, рождённые вне общинных браков, являются нечистыми, поэтому должны пройти специальные процедуры [Асауленко, 2019: 3] и заниматься в особых группах (единоборства).

В коммуне сложилась собственная пенитенциарная система. Самым распространённым способом наказания является проработка провинившегося всей общиной, которая заканчивается публичным покаянием³. В воспоминаниях верующих акцентируется внимание на популярности этой формы: «Н. после вечерних молитв в часовне перед всеми присутствовавшими членами общины каялась и просилась в обитель обратно <...> В. П. также уходила из общины, но вернулась и после вечерних молитв также взяла слово, прилюдно унижалась, просила прощения, хотела быть принятой обратно без всяких условий <...> Она также подверглась жёсткой прилюдной проработке, её упрекали в каких-то грехах; по мнению говоривших, она должна была измениться, загладить свою вину <...> Подобная техника перевоспитания была применена ко всем приезжим из Москвы (особенно в 2008–2010 гг.), а также всем тем, кто нуждался в покаянии, должен был почувствовать свою греховность, вину или только что вернулся в обитель» (Б. К.).

В аудиозаписях упоминается вариант отлучения – провинившемуся не разрешают в трапезной класть себе еду⁴. Иногда лидер запрещает такому человеку подходить к гостям с просьбой о материальной помощи. Круг штрафов может быть расширен: «Мне запретили со всеми общаться, запретили на обеде есть мясо, стали накладывать трудовые повинности» (О. Б.). Используется и изоляция, особенно болезненная в условиях замкнутого пространства: «не благословляется Т. даже сказать “смотри, что ты делаешь”»⁵. Разрыв связей с общиной трактуется как личная катастрофа: «Единственное спасение – это обитель, но мне туда нельзя. Я всю обратную дорогу рыдала, мне казалось, что мир рухнул» (О. В.).

Для менее «проблемных» используется отпевание заживо: «Непослушание Богу выражалось в том, что я ночами уходил в лес <...> была проработка меня на общем собрании старших. Говорилось, что я сорвал Оле “работу”, она мо-

¹ Интервью с С. Хватковым.

² Интервью с А. Загандировым.

³ «Конек-Горбунок» – фотокопия, из архива автора.

⁴ «Грань добра и зла».

⁵ «Грань добра и зла».

лится, кровь за меня и за весь мир проливает, а я посмел оставить ребёнка (рядом с его матерью) и уйти на целых полчаса! <...> потому что я никого не слушаю: ни Бога, ни братию, и хую этим Духа Святого – меня надо отпеть, чтобы умертвить во мне эту сущность непослушания. Собрались днём после обеда в тот же день, в обительской домово́й церкви. Все старшие: Оля, Г. С., о. В. Х., Ю. П., Н. А. Кто-то ещё, человек десять, я не помню. Отпевал А. Я лежал на полу, головой ко входу, вдоль аналая. Без гроба, его просто не оказалось в тот момент в обители. Отпевали полным чином с прочтением Евангелия, Апостола и разрешительной молитвы, кроме “со святыми упокой” в конце» (А. Н.). Крайним выражением изоляции становится изгнание «неправильного» насельника (М. Н.). Представляется очевидным, что декларируемые общиной сотериологические практики на самом деле реализуются как травматические.

Заключение

Анализ материалов, отражающих жизнь общины, показывает, что на уровне менталитета внутри сообщества воспроизводится мифологическое противопоставление внутреннего Космоса и окружающего Хаоса [Рязанова, 2012а, 2014], что приводит к разрыву связей членов обители с внешним миром, отказу от ряда социальных ролей, снижению уровня критического мышления. Привычные для индустриального общества ценности частной жизни заменяются чувством сопричастности лидеру общины, а индивидуальное рассматривается только в контексте отклонения от заданной линии поведения. Сложившееся в результате планомерного наращивания локального социального контроля сообщество функционирует как религиозная группа тотального типа, создавшая эффективные механизмы не только привлечения, но и удержания индивидов внутри пространства с чётко очерченными границами. Гендерные, психологические и возрастные особенности насельников общины теряют свою значимость в процессе подчинения воле лидера. Теснота социальных связей и отсутствие личного пространства внутри обители компенсируют одиночество, создают видимость интенсивной религиозной жизни, обеспечивая ощущение исключительности. Какими бы непривычными не казались практики сообщества, они не снижают уровень привлекательности предлагаемого образа жизни для тех, кто смог закрепиться в обители и получить от этого все возможные преимущества. В этом отношении Покровскую комму́ну стоит считать одним из вариантов социальных проектов с религиозным контекстом, предлагающих путь самореализации через травмирование личности к спасению души.

Список литературы

Асауленко О. Под покровом тьмы [Электронный ресурс]: Территория Пермь: [сайт]. 11 июля 2016. URL: <https://territory-perm.ru/news/96/> (дата обращения: 18.05.2020).

Асауленко О. Гражданский суд [Электронный ресурс]: Территория Пермь: [сайт]. 14 марта 2017. URL: <https://territory-perm.ru/analytics/43/> (дата обращения: 18.05.2020).

Асауленко О. «По плодам узнаете их...» [Электронный ресурс]: Территория Пермь: [сайт]. 22 июля 2019. URL: <https://territory-perm.ru/news/148/> (дата обращения: 18.05.2020).

Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодёжь Запада). М.: Из-во МГУ, 1984. 286 с.

Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодёжь. М.: Из-во МГУ, 1980. 103 с.

Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. М.: ИФ РАН, 1999. 244 с.

Баркер А. В. Новые религиозные движения: Практическое введение. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1997. 282 с.

Гоффман Э. Тотальные институты. Очерки о социальной ситуации психически больных пациентов и прочих постояльцев закрытых учреждений / Пер. с англ. А. С. Салина; под ред. А. М. Корбуа. М.: Элементарные формы, 2019. 464 с.

Григулевич И. Р. Пророки «новой истины»: очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира. М.: Политиздат, 1983. 303 с.

Григорьева Л. И. Новые религиозные движения и государство в современной России. М.: Прогресс, 2001. 425 с.

Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк) / Л. И. Григорьева; М-во образования Рос. Федерации; Сиб. гос. технол. ун-т. Красноярск: СибГТУ, 2002. 399 с.

Гуревич П. С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985. 64 с.

Гуревич П. С. Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе. М.: Знание, 1983. 64 с.

Забяко А. Спасут ли нас чужие боги // Перспективы. 1992. № 2. С. 112–118.

Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2006. 472 с.

Клюев Б. И. Неорелигиозные движения в современной Индии // Народы Азии и Африки. 1984. № 6. С. 25–34.

Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? // Наука и религия. 1990. № 10. С. 25–28.

Митрохин Л. Н. Религиозные «культы» в США. М.: Знание, 1984. 64 с.

Митрохин Л. Н. Религии «нового века». М.: Сов. Россия, 1985. 157 с.

Невилл Р. «Бостонское конфуцианство» – корни восточной культуры на западной почве // Проблемы Дальнего Востока. 1995. № 1. С. 138–149.

Никифорова Б. Искания молодёжи и «Движение Иисуса» // Наука и религия. 1976. № 5. С. 78–80.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М.: Объединённое гуманитарное издательство, 2004. 541 с.

Православная обитель или секта? Две истории пермяков, живших в «Покровской обители» [Электронный ресурс]: 59.RU: [сайт]. 27 сентября 2019. URL: <https://59.ru/text/gorod/66247327/> (дата обращения: 18.05.2020).

Рязанова С. В. Миф в его соотношении с религиозным и светским типами мировоззрения // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2012а. С. 123–136.

Рязанова С. В. «Народное богословие» в церкви «Семья Божия»: сюжеты, образы, мифы // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2019. № 1. С. 85–100. DOI: 10.15593/pern.kipf/2019.1.07

Рязанова С. В. Специфика мифа как культурной формы // Вестник Пермского научного центра УрО РАН. 2014. № 4. С. 37–44.

Рязанова С. В. Структура современного религиозного сознания: общее и особенное // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2012б. Т. 10. № 3. С. 197–204.

Сенин Ю. США: Кризис веры // Наука и религия. 1969. № 9. С. 88–89.

Ткачева А. А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М.: Наука, 1989. 139 с.

Ткачева А. А. Кришна Харе // Азия и Африка сегодня. 1993. № 8. С. 56–57.

Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. М.: Наука, 1991. 137 с.

Бочаров Т. Ю. Тотальные институты в России // Журнал исследований социальной политики. 2019. Т. 17. № 3. С. 329–330

Aidada A. A. Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements // Sociological Analysis. 1985. № 46 (3). P. 287–314.

Beckford J. A. Some Questions about the Relationship between Scholars and the New Religious Movements // Sociological Analysis. 1983. № 44 (3). P. 189–196.

Beckford J. A. Cults, Controversy and Control: A Comparative Analysis of the Problems Posed by New Religious Movements in the Federal Republic of Germany and France // Sociological Analysis. 1981. № 42 (3). P. 249–264.

Berger A. L. Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture // Sociological Analysis. 1981. № 41 (4). P. 375–390.

Campbell B. A Typology of Cults // Sociological Analysis. 1978. № 39 (3). P. 228–240.

Davil G. Global Civil Religion: a European Perspective // Sociological Analysis. 2001. № 62 (4). P. 455–473.

Gussner R. E., Berkowitz S. D. Scholars, Sects and Sanghas: Recruitment to Asian-Based Meditation Groups in North America // Sociological Analysis. 1988. № 49 (2). P. 136–170.

Hoge D. R., Smith E. L. Normative and Non-Normative Religious Experience Among High School Youth // Sociological Analysis. 1982. № 43(1). P. 69–82.

Johnson B. On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements // Sociological Analysis. 1992. № 53 (4). P. 1–13.

Robbins T., Anthony D., Richardson J. Theory and Research of Today's "New Religions" // Sociological Analysis. 1978. № 39 (4). P. 95–122.

Robertson R. Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift // Sociological Analysis. 1979. № 40 (4). P. 297–314.

Stone D. New Religious Consciousness and personal religious Experience // Sociological Analysis. 1978. № 39 (2). P. 123–134.

Swatos W. H. Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back // Sociological Analysis. 1981. № 42 (1). P. 17–26.

Wallis R. Paradoxes of Freedom and Regulation: the Case of New Religious Movements in Britain and America // Sociological Analysis. 1988. № 48 (4). P. 355–371.

Дата поступления в редакцию: 27.01.2020. Принята к печати: 23.04.2020.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Рязанова Светлана Владимировна — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН, Пермь, Россия; профессор кафедры истории и философии, Пермский государственный аграрно-технологический университет им. Д. Н. Прянишникова, Пермь, Россия.

E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Author ID РИНЦ: 425585

DOI: 10.19181/snsp.2020.8.2.7306

The Closed Religious Community: The Strategy of Forming and the Principles of Functioning

The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project № 19-511-60005

Svetlana V. Riazanova^{1,2}

¹Perm Federal Research Center of Ural Division of RAS. 13A Lenin str., Per'm, Russia, 614990

²Perm State Agrarian and technological University by D. N. Pryanishnikov.
23 Petropavlovskaya str., Per'm, Russia, 614990

For citation: Ryzanova, S. V. (2020). The closed religious community: the strategy of forming and the principles of functioning. *Sociologicheskaja nauka i social'naja praktika*. № 2. P. 86–100. DOI: 10.19181/snsp.2020.8.2.7306

Abstract. The point of the author's research interest is mechanisms for the formation of a private religious community on the example of the Intersession brotherhood. A group of believers was emerged as part of the revival of the Orthodox life of the Kama region, but transformed into specific organization with features of popular religion, new religious movements and so-called "historical sects." Author reconstructs the history of the community involving elements of the biographical method. The study is based on interviews and correspondence with former members of the community, close people of the residents of the commune, as well as analysis of the materials of the closed group on the social network, some audio of the groups' seminars, photocopies of the working notebooks of the group and a series of photographs made by the believers. The investigation is based on the theoretical constructions of E. Goffman and the concept of total community. Intersession brotherhood appears as a community with the features of totality – territorial and communication closure of the residents, their employment in internal jobs, perception of the group as a family. Lack of privacy is combined with the presence of "mother-child" connection to the leader. The practice of naming for adults, the creation of new marriages, participation in gender-oriented councils create a special micro-environment with the unification of the world view. The system of privileges for advanced residents is supplemented by a developed system of fines. It makes possible to speak about special tools that lead to a change of values, a narrowing of the set of social roles and a reduction of critical thinking.

Keywords: total institutions; religious community; Intersession commune total institutions; religious community; Intersession commune.

REFERENCES

Asaulenko O. (2016). Pod pokrovom t'my. [Under the cover of darkness]. *The territory of Perm*. July 11. P. 3. (In Russ.).

Asaulenko O. (2017). Grazhdanskij sud. [Civil court]. *The territory Perm*. March 14. P. 3. (In Russ.).

Asaulenko O. (2019). «Po delam uznaete ih...». [“By deeds you will know them ...”]. *The territory of Perm*. July 22. P. 3. (In Russ.).

Balagushkin E. G. (1984). *Kritika sovremennyh netradicionnyh religij (istoki, sushchnost', vliyanie na molodezh' Zapada)*. [Criticism of modern non-traditional religions (sources, essence, influence on the youth of the West)]. M.: MGU. (In Russ.). 286 p.

Balagushkin E. G. (1980). *Netraditsionnye religii v kapitalisticheskikh stranah Zapada i ih vliyanie na molodezh'*. [Non-traditional religions in the capitalist countries of the West and their influence on youth]. M. (In Russ.). 103 p.

Balagushkin E. G. (1999). *Netraditsionnye religii v sovremennoj Rossii. Morfologicheskij analiz*. [Non-traditional religions in modern Russia. Morphological analysis]. M.: IFRAN. (In Russ.). 244 p.

Barker A. V. (1997). *Novye religioznye dvizheniya: Prakticheskoe vvedenie*. [New religious movements. Practical introduction]. SPb.: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta. (In Russ.). 282 p.

Goffman E. (2019). Total'nye instituty. *Ocherki o sotsial'noj situatsii psihicheski bol'nyh pacientov i prochieh postoyal'cev zakrytykh uchrezhdenij*. [Total institutions. Essays on the social situation of mentally ill patients and other guests of closed institutions]. M.: Elementarnye formy. (In Russ.). 464 p.

Grigulevich I. R. (1983). *Proroki «novoj istiny»: ocherki o kul'takh i sueveriyakh sovremennoego kapitalisticheskogo mira*. [Prophets of the “New Truth”: Essays on the cults and superstitions of the modern capitalist world]. M. (In Russ.). 303 p.

Grigor'eva L. I. (2001). *Novye religioznye dvizheniya i gosudarstvo v sovremennoj Rossii*. [New religious movements and the state in modern Russia]. M.: Progress. (In Russ.). 425 p.

Grigor'eva L. I. (2002). *Religii «Novogo veka»*. [Religions of the “New Age”]. Krasnoyarsk: Nauka. (In Russ.). 399 p.

Gurevich P. S. (1985). *Netraditsionnye religii na Zapade i vostochnye religioznye kul'ty*. [Non-traditional religions in the West and eastern religious cults]. M. (In Russ.). 64 p.

Gurevich P. S. (1983). *Sovremennye vnekonfessional'nye religioznye organizatsii na Zapade*. [Modern out-of-confessional religious organizations in the West]. M. (In Russ.). 64 p.

Kanterov I. Ya. (2006). *Novye religioznye dvizheniya v Rossii. Religiovedcheskij analiz*. [New religious movements in Russia. Religious analysis]. M. (In Russ.). 472 p.

Klyuev B. I. (1984). Neoreligioznye dvizheniya v sovremennoj Indii. [Non-religious movements in modern India]. *Peoples of Asia and Africa*. No. 6. P. 25–34. (In Russ.).

Matveev V. (1990). Predannye Krishny – kto oni? [Krsna's devotees – who are they?] *Science and religion*. No. 10. P. 25–28. (In Russ.).

Mitrohin L. N. (1984). «Religioznye kul'ty» v SSHA. [“Religious Cults” in the USA]. M. (In Russ.). 64 p.

Mitrohin L. N. (1985). Religii «novogo veka». [Religions of the “New century”]. M. (In Russ.). 157 p.

Nevill R. (1995). «Bostonskoe konfutsianstvo» – korni vostochnoj kul'tury na zapadnoj poche. [“Boston Confucianism” – the roots of Eastern culture on Western soil]. *Problems of the Far East*. No 1. P. 138–149. (In Russ.).

Nikiforova B. (1976). Iskaniya molodezhi i “Dvizhenie Iisusa”. [The Searches of Youth and the Jesus Movement]. *Science and religion*. No 5. P. 78–80. (In Russ.).

Panchenko A. A. (2004). *Hristovshchina i skopchestvo: Fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt*. [Christendom and Savings: Folklore and the Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. M.: Ob'edinennoe gumanitarnoe izdatel'stvo. (In Russ.).

Pravoslavnaya obitel' ili sekta: dve istorii permyakov, zhivshih v «Pokrovskoj obiteli». (2019). [Orthodox cloister or sect: two stories of Permians who lived in the Pokrovskaya cloister]. 59.RU. September 20. (In Russ.).

Ryazanova S. V. (2012). Mif v ego sootnoshenii s religioznym i svetskim tipami mirovozzreniya. [The myth in its relation to the religious and secular types of worldview]. *Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*. Ekaterinburg. P. 123–136. (In Russ.).

Ryazanova S. V. (2019). «Narodnoe bogoslovie» v tserkvi «Sem'ya Bozhiya»: syuzhety, obrazy, mify. [“Folk theology” in the church “Family of God”: plots, images, myths]. *Bulletin of PNIPU. The culture. History. Philosophy. Right*. No. 1. P. 85–100. (In Russ.).

Ryazanova S. V. (2014). Spetsifika mifa kak kul'turnoj formy. [The specifics of myth as a cultural form]. *Bulletin of the Perm Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*. No. 4. P. 37–44. (In Russ.).

Ryazanova S. V. (2012). Struktura sovremennoego religioznogo soznaniya: obshchee i osobennoe [The structure of modern religious consciousness: general and special]. *Bulletin of NSU. Series: Philosophy*. Vol. 10. Issue 3. P. 197–204. (In Russ.).

- Senin Yu. (1969). SSHA: Krizis very [USA: The Crisis of Faith]. *Science and Religion*. No. 9. P. 88–89. (In Russ.).
- Tkacheva A. A. (1989). *Induistskie misticheskie organizacii i dialog kul'tur*. [Hindu mystical organizations and dialogue of cultures]. M. (In Russ.). 187 p.
- Tkacheva A. A. (1993). Krishna Hare [Krishna Hare]. *Asia and Africa Today*. No. 8. P. 56–57. (In Russ.).
- Tkacheva A. A. (1991). «Novye religii» Vostoka». [“New religions” of the East]. M. (In Russ.). 137 p.
- Total'nye instituty v Rossii. (2019). [Total institutes in Russia]. *Social Policy Research Journal*. Vol. 17. No. 3. (In Russ.).
- Zabiyako A. (1992). Spasut li nas chuzhie bogi. [Will alien gods save us]. *Prospects*. № 2. P. 112–118. (In Russ.).
- Aidada A. A. (1985). Social Change, Gender Roles, and New Religious Movements. *Sociological Analysis*. Vol. 46. № 3. P. 287–314.
- Beckford J. A. (1983). Some Questions about the Relationship between Scholars and the New Religious Movements. *Sociological Analysis*. Vol. 44. № 3. P. 189–196.
- Beckford J. A. (1981). Cults, Controversy and Control: A Comparative Analysis of the Problems Posed by New Religious Movements in the Federal Republic of Germany and France. *Sociological Analysis*. Vol. 42. № 3. P. 249–264.
- Berger A. L. (1981). Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture. *Sociological Analysis*. Vol. 41. № 4. P. 375–390.
- Campbell B. A. (1978). Typology of Cults. *Sociological Analysis*. Vol. 39. № 3. P. 228–240.
- Davil G. (2001). Global Civil Religion: a European Perspective. *Sociological Analysis*. Vol. 62. № 4. P. 455–473.
- Gussner R. E., Berkowitz S. D. (1988). Scholars, Sects and Sanghas: Recruitment to Asian-Based Meditation Groups in North America. *Sociological Analysis*. Vol. 49. № 2. P. 136–170.
- Hoge D. R., Smith E. L. (1982). Normative and Non-Normative Religious Experience Among High School Youth. *Sociological Analysis*. Vol. 43. № 1. P. 69–82.
- Johnson B. (1992). On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements. *Sociological Analysis*. Vol. 53. № 4. P. 1–13.
- Robbins T., Anthony D., Richardson J. (1978). Theory and Research of Today's “New Religions”. *Sociological Analysis*. Vol. 39. № 4. P. 95–122.
- Robertson R. (1979). Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift. *Sociological Analysis*. Vol. 40. № 4. P. 297–314.
- Stone D. (1978). New Religious Consciousness and personal religious Experience. *Sociological Analysis*. Vol. 39. № 2. P. 123–134.
- Swatos W. H. (1981). Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in. *Sociological Analysis*. Vol. 42. № 1. P. 17–26.
- Wallis R. (1988). Paradoxes of Freedom and Regulation: the Case of New Religious Movements in Britain and America. *Sociological Analysis*. Vol. 48. № 4. P. 355–371.

The article was submitted on January 27, 2020. Accepted on April 23, 2020.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Ryazanova Svetlana Vladimirovna, Doctor of Philosophy, Leading Researcher of Perm Federal Research Center of Ural Division of RAS, Perm, Russia; Professor of Department of history and Philosophy of Perm State Agro-Technical University, Perm, Russia.

Email: svet-ryazanova@yandex.ru

Web of Science Researcher ID: L-6391-2015

ORCID ID: 0000-0001-5387-9387

SCOPUS Author ID 57214218767