

© 2026 Л. Вэй
© 2026 П. П. Дерюгин
Санкт-Петербург, Россия



ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ИНСТИТУЦИЯ: ЯЗЫК, ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И ОПЫТ ВКЛЮЧЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена православному приходу как форме повседневной социальной организации. На материалах включенного наблюдения, проведенного в приходе грузинской общины Санкт-Петербурга с декабря 2024 по февраль 2026 г., анализируется постепенное включение нового участника в приходскую среду. В центре внимания находятся язык богослужения, телесные и ритуальные практики, различия между будничными и праздничными ритмами, пост, крещение, Пасха и поминальная трапеза. Показано, что принадлежность к общине формируется не одномоментно, а через повторяющееся присутствие, освоение негласных норм, малые акты признания, заботы и допуска. Православный приход рассматривается как социальная институция, воспроизводящая себя через устойчивые роли, ритмы, границы и формы взаимодействия. Этнографический ракурс позволяет выявить, как религиозное участие получает повседневное социальное оформление и как община удерживает нового человека, не устранив полностью дистанцию между ним и постоянными прихожанами.

Ключевые слова: православный приход, православная община, повседневность, включенное наблюдение, религиозная социальность, принадлежность, ритуальные практики, социальная институция.

Ссылка при цитировании: Вэй Л., Дерюгин П. П. Православная община как социальная институция: язык, повседневность и опыт включения // Традиции и современность. 2026. № 45. С. 25–38

Вэй Линде (Wei Linde) – аспирантка факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, эл. почта: weilingdie214@163.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-1282-8804>

Дерюгин Павел Петрович (Deriugin Pavel Petrovich) – доктор социологических наук, профессор кафедры прикладной и отраслевой социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, эл. почта: ppd333@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5380-8498>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2026. № 45. С. 25–38
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 2-43; ББК – 86.372.24-605.5; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2026-45/25-38>

Введение

В социологии религии православный приход представляет интерес не только как пространство веры и богослужения, но и как устойчивая форма повседневной организации отношений, ролей и границ. Именно на приходском уровне религиозная жизнь обнаруживает себя не только в догматических представлениях или ритуальных действиях, но и в повторяющихся способах совместного присутствия, распределения участия, поддержания дистанции и распознавания своих и чужих. В российской исследовательской традиции приход уже рассматривался как ключевой уровень православной социальности и как важнейшая среда, в которой религиозная жизнь укореняется в повседневных связях и локальных формах общности (Агаджанян, Русселе 2011).

Вместе с тем значительно реже самостоятельным предметом анализа становится сам процесс постепенного вхождения человека в конкретную приходскую среду. Между тем именно этот процесс позволяет увидеть, что включение в православную общину не сводится ни к личному заявлению о вере, ни к формальному участию в богослужении. Исследования воцерковления в России показывают, что речь идет о более длительном и неоднозначном освоении норм, практик и способов соотнесения себя с церковной жизнью (Чеснова 2005). Работы последних лет также подчеркивают, что современная православная социальность существует в разных режимах участия, и приход остается лишь одной, хотя и центральной, формой религиозной включенности (Кормина 2011). Однако именно приходская среда позволяет особенно отчетливо проследить, как чувство принадлежности складывается через повседневное взаимодействие, а не через одноразовый акт признания.

В данной статье православная община рассматривается не только как религиозное объединение, но и как социальная институция, в которой через повседневные взаимодействия упорядочиваются отношения, регулируется мера близости и дистанции, закрепляются роли и воспроизводятся формы принадлежности. Такой ракурс позволяет сместить внимание с внутреннего состояния веры как такового на те практические механизмы, благодаря которым приходская жизнь становится устойчивой и распознаваемой для ее участников. Включение в общину предстает здесь не как завершенное состояние и не как разовый акт принятия, а как постепенное освоение локальной социальной логики, в которой человеку приходится учиться уместности, считыванию ситуации и соотнесению себя с существующим порядком.

Именно в этом смысле приходская жизнь оказывается особой формой социального воспроизводства, где религиозное и социальное не существуют раздельно. Общинная устойчивость поддерживается не только вероучением или формальной принадлежностью, но и повторяемыми практиками совместного присутствия, участия, ограничения и допуска. Эмпирические исследования православных приходов уже показывали, что церковная община держится на плотности локальных связей, доверии, кооперации, фигуре священника и повседневных формах взаимной поддержки (Врублевская 2015, 2025; Забаев и др. 2013). Поэтому анализ сцен включения позволяет увидеть православный приход не как статичную религиозную данность, а как живую социальную среду, которая ежедневно заново подтверждает собственные границы, связи и внутренний порядок.

Методология исследования

В этой статье я рассматриваю православный приход не как замкнутое религиозное пространство, а как среду, в которой в повседневной практике выстраиваются отношения, распределяются роли и постепенно оформляется принадлежность к общине. Поэтому для меня было важно наблюдать не только уже сложившиеся формы приходской жизни, но и сам процесс вхождения в нее, когда нормы участия, допустимая дистанция и логика взаимодействия открываются не сразу, а по мере повторяющегося присутствия.

Эмпирической основой статьи стали полевые материалы Л. Вэй (ПИМА), собранные методом включенного наблюдения в ходе многократных посещений православного прихода грузинской общины Санкт-Петербурга с декабря 2024 по февраль 2026 г. Этот временной отрезок позволил мне наблюдать приходскую жизнь в разных ритмах церковного календаря — в будни и в воскресные дни, в периоды постов, праздников и поминальных практик, а также проследить сам процесс постепенного включения в общину.

Принципиально важно, что мое присутствие в поле изначально оставалось неполным. Я входила в приходскую среду как человек извне, которому многое приходилось осваивать постепенно: формы обращения, ритм участия, способы поведения в разных ситуациях. Именно эта позиция дала возможность фиксировать не только наблюдаемые действия других, но и те негласные ожидания, которые становятся заметны в моменты сомнения, паузы, приглашения, мягкого ограничения или одобрения. Тем самым исследовательская позиция здесь выступает не внешним обстоятельством, а одним из условий доступа к социальной логике прихода.

Такой ракурс, разумеется, задает и границы исследования. Материал одного прихода не позволяет делать широкие обобщения о православной жизни в целом. Кроме того, мой опыт связан именно с постепенным включением в уже сложившуюся приходскую среду, а не с позицией полностью внутреннего участника. Однако именно эта ограниченность делает возможным увидеть те повседневные механизмы, которые часто остаются незаметными для самих постоянных членов общины: как регулируется участие, каким образом поддерживается порядок отношений и благодаря чему приходская жизнь сохраняет свою устойчивость.

Приходская жизнь: ритмы, включение и воспроизводство общины

Представленные далее эпизоды основаны на полевых записях Л. Вэй, сделанных в ходе включенного наблюдения.

1. Первые посещения: молчаливое присутствие и первые контакты

Мое первое посещение храма состоялось в будний день, в четверг. Я вошла через тяжелую деревянную дверь, встала у самой дальней стены, ближе к выходу, и старалась не двигаться. Все происходящее – жесты, ладан, приглушенный голос чтеца – казалось одновременно упорядоченным и трудным для понимания. Я не знала, что здесь можно, а что нельзя: когда перекреститься, когда кланяться. Оставалось только смотреть на других и по возможности повторять за ними, стараясь не нарушить порядок, в котором мое присутствие пока еще оставалось не вполне уверенным.

Даже не понимая языка службы, я все сильнее ощущала телесную сторону этого пространства. Женщины стояли прямо, почти неподвижно. Даже самые пожилые прихожанки не отходили к стене, не садились, не позволяли себе заметно расслабиться. Я тоже стояла – сначала из осторожности, потом из страха сделать что-то не так. Через час ноги затекли, но я не решалась даже переступить с ноги на ногу. Постепенно становилось ясно, что порядок здесь поддерживается не только словами и не только последовательностью ритуала, но и самой формой телесного присутствия. Норма не проговаривалась вслух, но именно

поэтому ощущалась особенно сильно: она была видима в позе, в умении стоять, в способности не выпадать из общего ритма. В этом смысле дисциплина пространства действовала не как внешнее принуждение, а как уже усвоенный и телесно закрепленный способ быть внутри службы (Фуко 1998: 199).

После окончания службы немногочисленные прихожане стали обмениваться приветствиями, кто-то целовал знакомых в щеку, кто-то перекинулся короткими словами. Несколько взглядов скользнули по мне, но никто не остановился. Я осталась стоять, делая вид, что рассматриваю иконы, хотя в действительности чувствовала себя лишней в этой общей сцене. Затем я быстро вышла, как будто мое присутствие должно было исчезнуть раньше, чем станет по-настоящему заметным. В тот момент особенно остро ощущалось, что находиться в храме и быть включенной в приходскую жизнь — не одно и то же. Формального запрета не было, но и признаков принятия тоже еще не возникало.

Во время одной из следующих служб рядом со мной стояла молодая женщина в длинной юбке и



коричневом платке. Она была с мужем и держалась заметно свободнее, чем я. Она не вытягивалась в напряженную стойку, иногда скрещивала руки, негромко переговаривалась с мужем и даже несколько раз посмотрела в телефон. На этом фоне моя собственная скованность ощущалась еще сильнее. Я по-прежнему стояла так, будто нахожусь на экзамене и любое неверное движение может оказаться ошибкой.

Ее поведение вызывало у меня недоумение. Телесная собранность, которая казалась мне обязательной для всех, как будто не распространялась на нее в той же степени. Постепенно я начала понимать, что дело, вероятно, не только в различии привычек. Для человека, уже признанного в этом пространстве, небольшие отступления от общей строгости не выглядели нарушением. Для нового участника, напротив, каждый жест оказывался избыточно заметным и потому требовал постоянного самоконтроля: малейшая неловкость могла поставить под угрозу саму возможность допустимого присутствия в общем пространстве (Goffman 1967: 5–46).

В какой-то момент она наклонилась ко мне и спросила:

– Вы из Китая?

Я ответила:

– Да... простите, я плохо говорю по-русски...

Она улыбнулась и сказала:

– Это грузинская церковь. Мы относимся к Московскому патриархату, но службы здесь идут на грузинском.

Этот короткий разговор стал для меня первой ясной рамкой происходящего. До этого язык службы воспринимался как часть общей непроницаемости пространства. Теперь стало понятно, что непонимание связано не с моей невнимательностью и не только с отсутствием литургического опыта, а с конкретной особенностью самого прихода, где православная общность с самого начала организована через выраженную этнокультурную среду. Тем самым язык оказывался не просто средством коммуникации, а одной из практических границ участия, через которую человек сначала переживает дистанцию, а затем начинает ориентироваться в устройстве самой общины.

Наш разговор услышала бабушка из церковной лавки. Она вышла и сказала, что давно замечает мое присутствие на службах. Потом спросила, крещена ли я. Я ответила, что пока нет, но что раньше уже бывала на литургии в Китае. Она кивнула и сказала:

– Это хорошо. Главное – душа уже здесь (ПМА, полевая запись от 14.04.2026).

Ее слова не звучали ни как проверка, ни как оценка. Скорее, это было первое высказывание, в котором мое присутствие получило положительное

подтверждение. Хотя в догматическом смысле я еще не принадлежала Церкви, само обращение ко мне уже меняло ситуацию: присутствие переставало быть просто фактом и приобретало форму распознаваемости и допуска (Butler 2005: 31–32).

Когда прихожане двинулись вперед за антидидором, я осталась на месте, не будучи уверенной, можно ли мне тоже. Тогда бабушка подошла ко мне сама и протянула кусочек хлеба. Я растерялась и спросила:

– Можно?

Она улыбнулась и ответила:

– Это не причастие. Это антидидор. Можно всем.

Этот жест был почти незаметным, но именно в таких действиях и складываются элементарные формы включения в общее пространство. Сказанное «Можно всем» означало не только разъяснение церковного порядка, но и минимальное подтверждение права оставаться внутри общей сцены. Именно через такие малые акты допуска и подтверждения повседневное взаимодействие получает устойчивую форму, а присутствие нового человека становится не просто терпимым, но в некоторой степени признанным (Goffman 1967: 56–58). Поэтому первые посещения храма запомнились мне не как цепочка отдельных событий, а как постепенный переход от молчаливого наблюдения к первым, еще очень осторожным, формам включения.

2. Ритмы богослужения: будни и воскресенье

В будние дни храм оставался почти пустым. Иногда, заходя вечером, я видела только одну или двух пожилых женщин, ставящих свечи перед иконами. Бабушка из церковной лавки стояла за прилавком, как всегда, не присаживаясь ни на минуту. Само присутствие в храме, по-видимому, связывалось здесь прежде всего со стоянием. Даже во время будничной службы, когда не было хора и храм оставался почти пустым, любое движение становилось особенно заметным, а возможность присесть воспринималась скорее как исключение, чем как допустимая норма.

Однажды во время вечерней службы священник стоял у алтаря спиной к нам и нараспев читал молитвы. Из алтарной части вышел молодой монах, сел у стены и достал телефон. Я заметила это и, после короткого колебания, тоже присела. В тот момент мне показалось, что само это движение стало возможным только потому, что кто-то уже сделал его раньше меня. Через несколько секунд наши взгляды встретились, и мы почти одновременно улыбнулись. Это была очень короткая, почти незаметная сцена, но в ней чувствовалось мгновенное узнавание общей усталости и столь же мгновенное ослабление той телесной строгости, которая обычно казалась непрерывной.

Но стоило священнику обернуться, как пауза сразу закончилась. Монах убрал телефон и поднялся почти одним движением; я вслед за ним тоже поспешно встала, будто сидеть дальше было уже невозможно. Никакого замечания не последовало, никто не сделал нам выговор, но сама ситуация мгновенно изменилась. То, что еще секунду назад казалось допустимым, сразу перестало быть таким. В этом эпизоде особенно ясно проявилось, что телесный порядок в храме существует не только как набор предписаний, но и как усвоенная схема действия, которая срабатывает раньше, чем человек успевает ее обдумать (Бурдые 2001: 128–129). Вместе с тем эта схема поддерживается и самим устройством церковного пространства. Храм не просто служит фоном для богослужения, а ориентирует участников в их движениях, задает возможные позиции тела и делает одни формы присутствия более уместными, чем другие (Лазарева 2023: 375). Этот короткий эпизод особенно ясно показывал, что телесная дисциплина в храме действует настолько глубоко, что даже краткое отступление переживается как выпадение из общего ритма.

В будние дни такая дисциплина ощущалась особенно отчетливо именно потому, что почти ничто не отвлекало от нее внимания. Малочисленность прихожан, отсутствие плотного хора, большие паузы и общий полумрак делали каждое движение заметным. В этом режиме храм воспринимался как пространство внутренней собранности и самоограничения, где даже редкие формы послабления оставались краткими и как будто не вполне легитимными. Повседневная церковная жизнь здесь держалась не на внешней насыщенности событиями, а на повторяемости одних и тех же телесных и пространственных форм.

По воскресеньям тот же храм выглядел совсем иначе. Пространство, еще накануне тихое и разреженное, наполнялось голосами, шагами, движением детей и более плотным ожиданием общего действия. Мужчины стояли справа, женщины слева, дети пробегали между рядами, младенцев держали на руках. Воздух становился густым от ладана, пения и движения людей. Если в будни присутствие ощущалось как сдержанное и раздельное, то в воскресенье оно приобретало выраженно коллективный характер.

Особенно заметно это становилось ближе к концу литургии, когда священник выходил с проповедью. Прихожане постепенно сходились ближе к амвону, образуя плотное полукольцо. Дистанция между людьми сокращалась, лица становились видимее, в коротких кивках, улыбках и жестах проступало узнавание. Затем следовало окропление

святой водой. Люди слегка поднимали головы, кто-то крестился, кто-то закрывал глаза, и капли воды оставались на щеках и платках. После этого они подходили к иконам, целовали крест и руку священника, брали антидор и немного вина. Переход от одного действия к другому не требовал пояснений: движения были согласованными и узнаваемыми, как будто сама их последовательность уже давно была разделена всеми присутствующими.

Именно в эти минуты особенно ясно ощущалось, что храм существует не только как место молитвы, но и как пространство общего ритма, в котором люди не просто стоят рядом, а постепенно входят в согласованное движение друг с другом. Повторяемость действий, узнаваемость переходов и почти синхронная телесная координация создавали переживание совместности, которое в приходской традиции связывается с опытом быть вместе (Шапошников 2015). При этом такая совместность держалась не только на общем чувстве, но и на предсказуемости самого взаимодействия: каждый следующий шаг был понятен, реакции других оказывались ожидаемыми, а участие в общем порядке не требовало постоянного разъяснения (Сиразетдинова 2024: 71–80). Поэтому различие между буднями и воскресеньем ощущалось не только как разница в числе присутствующих, но и как переход от сдержанного индивидуального стояния к более плотному и явно разделенному режиму общего присутствия.

3. Рождественский пост: ожидание праздника и церковное время

Рождественский пост в приходе переживался прежде всего как особый порядок времени. Чем ближе становился праздник, тем заметнее ускорялся город. На улицах появлялись новогодние инсталляции, витрины светились гирляндами, люди торопились с покупками, в кафе становилось шумнее. Все вокруг как будто подталкивало к предвкушению, к застолью, к тем внешним знакам радости, через которые праздник обычно становится видимым. На этом фоне храм сохранял свою ровную тишину и собранность. Внутри почти ничего не менялось: те же свечи, тот же запах ладана, то же стояние, в котором тело держится не усилием, а привычкой. Контраст между наружным оживлением и внутренним спокойствием ощущался тем сильнее, чем ближе был день Рождества по юлианскому календарю. Казалось, что город уже начал праздновать, тогда как церковное время еще удерживало ожидание. В этом различии пост считывался не столько как набор пищевых ограничений, сколько как способ не позволить празднику наступить раньше положенного срока.



Особенно ясно это ощущение проявилось в один из будних вечеров, когда на службе было всего два или три человека. Священник говорил тихо и просто, без торжественного тона, как будто обращался не к собранию, а к каждому отдельно. Он напомнил, что пост держится не для того, чтобы спорить, доказывать свою правоту или превращать отказ в нравственный жест. Если тебя приглашают к столу, говорил он, иногда спокойнее принять приглашение, чем делать из своего воздержания предмет напряжения для других. Важно не ломать отношения и не превращать пост в знак отличия. После этой проповеди пост еще отчетливее стал восприниматься не как перечень правил, а как особое распределение внимания внутри повседневной жизни: не только к пище, но и к словам, раздражению, тону разговора, к самой способности сохранять мир в отношениях. Телесное воздержание в таком понимании не имело самостоятельной ценности, если за ним не стояли внутреннее спокойствие и трезвость; иначе пост легко превращался в пустую форму, лишенную своего нравственного содержания (Тихон Задонский 2004: 382).

Чем ближе становилась Рождественская ночь, тем явственнее ощущалась разница между городским оживлением и церковным ожиданием. Порог храма отделял не просто два пространства, а два ритма. Снаружи время набирало скорость, заранее распаковывая праздник в огнях, покупках и разговорах; внутри оно, напротив, собиралось и удерживалось, как будто не позволяя радости начаться раньше, чем она будет прожита в самой службе. Пост в этом смысле задавал не только ограничения, но и форму ожидания: праздник не отменялся, а откладывался, чтобы затем прийти в свое время и в своей полноте.

Накануне Рождества эта разница стала особенно ощутимой. Я пришла в храм около десяти вечера. Сначала людей было не так много, но по мере приближения полуночи пространство заполнялось все плотнее. Казалось, что пришли все, кто мог прийти, и что эту ночь невозможно прожить в одиночку. Уже у входа праздник обозначался не словами, а жестами: дети раздавали каждому входящему конфеты. Я поймала себя на том, что тоже хочу участвовать в

этой радости, выбежала ненадолго купить шоколад и потом вернулась, чтобы раздать его детям. Этот маленький обмен у дверей делал храм праздничным не меньше, чем улицы с витринами и огнями, но праздничность здесь складывалась из простых знаков внимания, узнавания и участия в общей радости.

В отличие от обычной воскресной службы, в храме в тот вечер было больше улыбок, больше разговоров и больше заметного оживления. Люди узнавали друг друга, здоровались, переговаривались через головы, смеялись, обменивались новостями, и этот гул голосов сам становился частью ожидания. Праздник чувствовался еще до начала службы не через особые слова, а через то, как радость входила в приходскую общность и становилась слышимой. Но ближе к полуночи разговоры почти одновременно оборвались. Пожилые, которые до этого сидели сбоку на скамьях, медленно выпрямились, люди потянулись ближе к середине, к месту перед алтарем, и стало ясно, что ожидание меняет форму, собираясь в службу.

И все же эта радость не отменяла самоограничения. Мы оставались без пищи, и в этом ожидании

было нечто настойчиво телесное: время тянулось, ноги уставали, воздух становился плотнее, а вместе с ним уплотнялась и сама собранность. Чем ближе становился момент полуночи, тем отчетливее ощущалось, что радость здесь не приходит вместо воздержания, а проходит через него. Именно в таком сочетании и раскрывался Рождественский пост как особый режим времени. Он не требовал внешней демонстрации и не сводился к проверке правил, но постепенно перенастраивал повседневность, собирая ее к одному часу, к одной ночи, к одному общему ожиданию.

4. Великий пост: телесная строгость и внутреннего проверка

После Рождества праздничная плотность постепенно рассеялась, и приходская жизнь вновь вошла в более привычный ритм. К концу февраля в городе все чаще говорили о Масленице как о проводах зимы и встрече весны, хотя петербургская погода упрямо не подтверждала этих обещаний: по-прежнему было холодно, и весна существовала скорее в афишах, разговорах и привычных календарных формулах, чем в самом воздухе. В течение недели каждый день что-то происходило, но для большинства горожан это оставалось просто традиционным городским праздником. Он жил собственной инерцией и почти не отсылал к тому, что вскоре церковное время резко изменит свой ход.

Начало Великого поста на этом фоне ощущалось особенно резко. Уже на третьи сутки, во время вечерней службы, одна из прихожанок, стоявшая неподалеку от меня, вдруг пошатнулась и медленно осела на пол, как будто ноги на мгновение перестали ее держать. Ее сразу подхватили, хотели отвести к стене и посадить на скамью, но она только махнула рукой и снова осталась стоять, как будто сама возможность присесть казалась ей нежелательной уступкой. Через некоторое время это повторилось. Она снова не удержалась на ногах, и люди опять подхватили ее, не поднимая шума и не нарушая общего порядка службы. Этот эпизод был коротким, но очень выразительным. В нем особенно ясно становилось видно, что пост действует не как тема для разговора и не как внешнее объявление, а как ритм, который буквально ложится на тело и требует от него перестройки.

До этого момента я скорее понимала пост как правило, как последовательность ограничений, которые можно принять или не принять в той или иной степени. После увиденного он стал восприниматься иначе. Усилие, с которым эта женщина пыталась продолжать стоять и не выпадать из общего стояния, делало видимым то, что в более спокойные

периоды почти не замечается. Пост не просто меняет рацион или распорядок; он меняет саму плотность участия в церковной жизни. Общее стояние в храме, которое в другие дни кажется естественным и почти незаметным, здесь обнаруживало свою телесную цену. В этом смысле пост переживался как особый режим, в котором дисциплина времени и дисциплина тела сходятся и начинают поддерживать друг друга.

После этой службы мне стало труднее относиться к посту, как к чему-то внешнему по отношению ко мне. Это не было ни прямым наставлением, ни примером, которому следовало подражать, но увиденная сцена заставила меня внимательнее относиться к собственному участию в этом режиме. Я заметила, что сама начинаю требовать от себя большего и постепенно переношу пост из пространства храма в повседневность. В отдельные дни я переходила на более строгую пищу, отказалась от привычных вечерних сериалов, а утром и перед сном стала читать Писание на родном языке. В теле появлялась слабость, но вместе с ней приходило и другое ощущение: время становилось менее рассеянным, день – более собранным, а внимание – более устойчивым. Пост входил в жизнь не как набор внешних запретов, а как способ сделать ее плотнее и строже.

Именно здесь, однако, обнаруживалась и другая опасность. Очень легко было начать воспринимать эту собранность как собственное достижение и начать гордиться тем, что удастся выдерживать больше, чем раньше. Поэтому все заметнее становилась необходимость внутренней проверки: важна не сама мера ограничений, а то, что происходит с человеком внутри него. Пост требовал не только воздержания, но и трезвости по отношению к самому себе – способности замечать, как аскетическое усилие может почти незаметно превратиться в повод для самоутверждения. В этом смысле его строгость заключалась не только в пище или телесной усталости, но и в постоянном возвращении к вопросу о собственных мотивах.

Так Великий пост раскрывался в приходской жизни не просто как более суровый период церковного календаря. Он задавал особую форму повседневности, в которой тело, время и моральное внимание перестраивались одновременно. Если Рождественский пост удерживал праздник и учил ждать, то Великий пост, напротив, делал особенно ощутимыми усилие, пределы тела и необходимость внутренней трезвости. Именно поэтому он воспринимался не как простое усиление прежних ограничений, а как иной режим церковной жизни, в котором участие становилось одновременно более телесным и более обращенным внутрь.

5. Крещение: признание и институциональный переход

К Страстной неделе мысль о крещении перестала быть чем-то отдаленным. В течение предшествующих месяцев участие в приходской жизни становилось для меня все более устойчивым, и позиция человека, который приходит, стоит на службе, соблюдает общий ритм, но все же остается вне таинства, уже не вполне соответствовала тому, как я сама переживала свое присутствие в храме. Крещение начинало восприниматься не просто как личное решение или внешний знак принадлежности, а как переход в ту форму церковной жизни, где участие получает уже не только практическое, но и признанное институциональное оформление.

После одной из служб я остановила улыбающегося алтарника и сказала, что хочу креститься. Он кивнул и повел меня к священнику. Тот посмотрел на меня и коротко сказал:

– Завтра к полудню. После полуночи – ни есть, ни пить.

На следующий день я пришла заранее. Литургия святителя Василия Великого длилась долго – медленно, строго, требовательно к телу. Все это время я стояла, стараясь не позволить себе ни малейшего послабления. Ближе к завершению у меня закружилась голова, в глазах потемнело – не столько от воздуха, сколько от усталости, поста и длительного стояния. Хотя само крещение еще не началось, уже тогда чувствовалось, что я вхожу в порядок, который задается не индивидуальной волей, а существовавшими до меня и вне меня правилами церковной жизни. Именно в такие моменты особенно ясно ощущается принудительная сила институционального порядка: тело здесь не высказывает инициативу, а учится подстраиваться под уже заданный ритм, последовательность и форму присутствия (*Durkheim* 1967: 19–23).

Если в будние дни храм чаще раскрывался через дисциплину молчаливого присутствия, то день крещения показал другую сторону церковного порядка – его ритуальную строгость и одновременно способность мягко включать нового участника. После окончания литургии ко мне подошел священник. Рядом с ним стояла женщина лет сорока.

– Это твоя крестная мать, – сказал он.

Она протянула мне свечу и длинную юбку, потому что я пришла в джинсах, и тихо добавила:

– Повторяй за мной.

Дальше все происходило как тщательно выстроенная последовательность действий, в которой у каждого была своя роль. Священник вел чин, крестная мать незаметно направляла меня, а я следовала за ее движениями и подсказками. Помазание, вопросы, ответы, хождение вокруг купели – все было подчинено ясной структуре, внутри которой человек уже не может действовать произвольно. Такое ритуальное состояние особенно остро переживается как пороговое: прежняя позиция уже остается позади, тогда как новая еще только оформляется через сам ход обряда (*Turner* 1969: 95).

Слова молитв я понимала лишь частично и в основном повторяла их механически. Телесная усталость нарастала, пост и долгое стояние давали о себе знать. В какой-то момент меня качнуло, в глазах потемнело и я потеряла сознание.

Когда я пришла в себя, крестная мать и монахиня помогли мне сесть.

– Как ты себя чувствуешь?

– Счастливо, – ответила я.



Она протянула мне свидетельство и сказала:
– Теперь ты Нино.

После крещения имя Нина стало для меня не столько вторым гражданским именем, сколько именем, связанным с церковным пространством и опытом принадлежности. Я рассказала о нем близким друзьям и семье в Китае, но при обычном знакомстве с русскими друзьями обычно не представляюсь этим именем. Для меня оно остается именем, которое звучит прежде всего в приходе: когда матушка, крестная мать или прихожане называют меня Нино, это обращение сразу возвращает меня в пространство общины. В нем есть не только память о крещении, но и особая граница: оно отделяет обычную социальную жизнь от той части моей жизни, которая связана с Церковью и постепенно стала восприниматься как мой церковный дом. Поэтому я не стремлюсь делать это имя публичным для всех. Напротив, его ограниченное употребление сохраняет для меня его внутреннюю силу. Если в храме или случайно на улице кто-то из прихожан называет меня Нино, я особенно ясно чувствую, что меня узнают не просто как посетительницу, а как человека, уже включенного в этот круг.

Именно с этого момента крещение перестало быть только пережитым событием и получило устойчивую социальную форму. Новое имя, свидетельство о крещении, крестная мать рядом и запись в приходской книге означали, что речь идет не просто о личном религиозном переживании, а о признанном включении в институционально организованную общину. Имя закрепляло переход, крестная мать обозначала линию дальнейшего сопровождения, а запись в церковной документации делала произошедшее социально удостоверенным и сохраняемым в памяти прихода. Так церковный институт проявлялся не как абстрактная структура, а как порядок ролей, обязанностей, свидетельств и процедур, через которые принадлежность получает признанную форму.

После этого мы прошли в церковную лавку, где уже ждали горячий чай и печенье. Через несколько минут подошли послушник и алтарник и каждый вручил мне по небольшой иконе. Эти дары не выглядели торжественными или исключительными; напротив, они были простыми и почти обыденными. Но именно в такой повседневной форме особенно хорошо чувствовалось, что завершение ритуала одновременно становилось началом новых связей. Получая имя, свидетельство, чай, печенье и иконы, я принимала не только заботу, но и саму логику дальнейшего участия – быть рядом, возвращаться, помнить, отвечать на внимание вниманием. В этом смысле обмен дарами закреплял не столько завершение обряда, сколько включение в устойчи-

вую систему взаимных ожиданий, через которую община воспроизводит себя как социальный институт (Мосс 1996).

6. Пасха: радость и телесная сопричастность

Вскоре после крещения настала Пасха – первый большой праздник, который я переживала уже не как случайный посетитель и не как человек на пороге, а как член общины. Накануне матушка позвонила и напомнила, во сколько нужно прийти и как соблюдать пост перед ночной службой. Это напоминание звучало как простая забота, но в то же время включало меня в общий ритм подготовки: время праздника задавалось не индивидуальным выбором, а заранее разделенным порядком, которому нужно было следовать вместе с другими.

Когда началась ночная служба, в храме постепенно погасили свет и пространство оказалось погружено в полутьму. Оставались только лампы и слабые отблески у икон. Эта темнота воспринималась не как отсутствие света, а как особое состояние общего ожидания, в котором люди стояли молча и почти неподвижно, словно весь храм собирался в одно напряженное, но сдержанное присутствие. Потом из алтаря вышел священник с одной свечой, и огонь стали передавать из рук в руки. Стоявшая рядом пожилая женщина тихо сказала мне: «Не дай огню погаснуть, это Христов свет». После этого я уже держала свечу не просто как предмет, а как то, что нужно сохранить и передать дальше. Передача огня соединяла людей в одну последовательность действий, где участие становилось не внутренним чувством, а телесно исполняемой формой общей принадлежности.

Когда начался крестный ход, дождь уже шел довольно сильно. Мужчины несли хоругви, женщины ладонями прикрывали свечи, чтобы не дать пламени погаснуть, люди осторожно ступали по мокрой земле, стараясь не нарушить общего движения. Даже дождь не разрушал порядок, а, напротив, делал его заметнее. Холод, влажность, необходимость беречь огонь и двигаться вместе с другими усиливали чувство общего телесного участия. Ритуал здесь поддерживался не только словами и не только верой как внутренним убеждением, но и практическим знанием того, как идти, как держать свечу, как соотносить свое движение с движением остальных (Бурдые 2001).

Когда процессия вернулась к храму, священник трижды ударил в закрытые двери и возгласил: «Христос воскрес!» В этот момент радость не выглядела как внезапная вспышка эмоций. Она была общей, но вместе с тем собранной, как будто сама форма праздника уже задавала способ ее переживания. После ожидания, темноты, движения под

дождем и общего возвращения к дверям храма это восклицание воспринималось не как начало праздника вообще, а как момент, когда общее напряжение наконец получало разрешение.

Причастие стало кульминацией всей этой ночи. Очередь к Чаше двигалась медленно и почти безмолвно. Каждый совершал одну и ту же последовательность действий: поклон, крестное знамение, шаг вперед, глоток вина, кусочек теплого хлеба. После долгого поста этот вкус ощущался особенно остро, но его значение не сводилось к телесному насыщению. Гораздо сильнее чувствовалось другое: множество людей, ослабленных ночной службой, усталостью и воздержанием, двигались почти синхронно и тем самым переживали себя не по отдельности, а как часть одного порядка. В такие моменты община ощущалась не как абстрактная идея, а как реальность, собираемая повторяемостью одних и тех же действий (Шукуров 2020: 27).

После литургии всем раздали антидор и немного освященного вина. Этот жест сохранял ту же логику общего включения: благодать не замыкалась только на одном кульминационном действии, а продолжалась в более простых и доступных формах участия. Даже здесь чувствовалось, что церковный порядок действует не как отвлеченная догма, а как социально организованная последовательность распределения, допуска и совместного присутствия.

Когда я вышла из храма, дождь все еще лил как из ведра. В теле смешались усталость, холод и радость. Именно тогда мне особенно ясно стало, что сопричастность в приходской жизни не является метафорой. Она переживается как конкретный телесный опыт, в котором эмоция, дисциплина и совместное действие соединяются в одном ритме. Если крещение дало признанную форму принадлежности, то Пасха впервые позволила ощутить, как эта принадлежность проживается внутри большого общего праздника – через синхронизацию тел, распределение действий и участие в одном, заранее разделенном ритуальном времени (Сиразетдинова 2024: 73).

7. Память и трапеза: повседневное воспроизводство общины

После Пасхи ритм приходской жизни постепенно вернулся к своей более спокойной регулярности. Праздничная напряженность сменилась повторяемостью воскресных литургий, в которых уже не было той кульминационной плотности, что сопровождала большие праздники. Летом я уехала из Петербурга, а вернувшись в начале осени, снова стала приходить в храм – уже без ощущения порога, но и без того острого переживания, которое сопровождало первые этапы включения. Именно в это время стало особенно заметно, что община удерживает человека не только через праздничные вершины, но и через более тихие, рутинные формы памяти, узнавания и заботы.

В первые недели после возвращения я принесла матушке и нескольким знакомым прихожанам небольшие подарки из дома – чай, который в моей семье принято дарить как знак внимания. Матушка сразу поставила чайник, мы сели за маленький стол у церковной лавки и стали пить чай. Она разрезала угощение, придвинула тарелки, а потом, поочередно здороваясь с заходившими людьми, как будто ненавязчиво вплетала меня в их круг: называла мое имя, коротко объясняла, откуда я вернулась, и приглашала присесть хотя бы на минуту. Я говорила по-русски неровно, иногда запинаясь и подбирала слова, но она слушала терпеливо, не торопя и не исправляя лишнего. В этот момент включение в общину происходило не через большой ритуал и не через кульминацию праздника, а через простые действия – чай, разговор, представление, совместное сидение в тесном пространстве у церковной лавки. Принадлежность здесь поддерживалась не только через участие в богослужении, но и через способность общины помнить человека, вновь узнавать его и возвращать в сеть повседневных отношений.

Особенно ясно это стало для меня в ноябре, во время одной из субботних служб. После литургии люди не разошлись. Слева от основного пространства храма начали расставлять столы и выкладывать принесенную еду. Все делалось спокойно, почти без слов, как будто сама последовательность действий была давно известна и не требовала объяснений. Священник подошел к столам и начал читать молитвы. Прихожане стояли рядом со свечами в руках. Когда хор подхватывал знакомые всем напевы, я тоже приоткрывала рот, как будто вступая вместе с ними, но почти не издавала звуков: слова не складывались для меня в связный текст, и мое участие оставалось в значительной степени безголосым. В такие моменты особенно остро ощущалась граница между пониманием и присутствием. Голос принадлежал общине, а мне оставалось удерживать общий ритм телом – свечой в руке, неподвижностью, короткими движениями, которые вписывались в общий строй.

Но именно здесь становилось видно, что включение в общину не сводится к полному пониманию молитвенного текста. Смысл поддерживался не в индивидуальной интерпретации, а в социальной рамке самого действия: его задавали повторяемость жестов, плотность молчания, расположение тел и узнаваемая последовательность происходящего.

Но именно здесь становилось видно, что включение в общину не сводится к полному пониманию молитвенного текста. Смысл поддерживался не в индивидуальной интерпретации, а в социальной рамке самого действия: его задавали повторяемость жестов, плотность молчания, расположение тел и узнаваемая последовательность происходящего.

Память в таком случае существовала не как внутреннее воспоминание каждого в отдельности, а как актуализированное прошлое, которое удерживается и воспроизводится через признанные формы совместного действия (Романовская 2010: 41).

Когда короткая служба у столов закончилась, люди начали собирать еду и уносить ее вниз. Я уже собиралась уходить, не вполне понимая, что будет дальше, но одна пожилая женщина, которую я не знала, вдруг взяла меня за руку и повела за собой – без объяснений, как будто это было само собой разумеющимся продолжением службы. Этот жест действовал как молчаливое правило. Не спрашивая и не разъясняя, община показывала, что происходящее не завершилось молитвой, а продолжается в другом пространстве и в другом режиме участия.

Я с удивлением обнаружила, что у храма есть подвальное помещение, куда вела узкая лестница. Пока мы спускались, менялось не только пространство, но и общий тон общения. В храме сохранялись сдержанность и сосредоточенность, а здесь люди разговаривали громче, смеялись, перебрасывались репликами, обсуждали принесенные блюда и даже спорили, у кого что получилось вкуснее. Я чувствовала неловкость: в тот день у меня с собой ничего не было, и я не знала, как правильно занять место в этом обмене. Внизу стояли длинные столы, и порядок собирался вокруг них иначе: вместо распределенного внимания к алтарю – общий стол, посуда, блюда и вещи, которые нужно было поставить на место. Прихожане двигали стулья, раскладывали еду, передавали тарелки, и минимум указаний сопровождался точными жестами и привычкой помогать друг другу без лишних слов. Никто не объяснял мне, где сесть и что делать, но порядок складывался сам собой – через взгляды, небольшие перемещения и то, как предметы находили свое место на столе. Включение в этот порядок осуществлялось не через прямое приглашение, а через соучастие в общей координации действий. Именно в таких рутинных практиках особенно хорошо видно, как община воспроизводит себя через неформальные нормы, взаимные ожидания и привычные способы координации поведения (Giddens 1984: 18; Перинская 2019: 129).

Когда все наконец расселись за столами, священник коротко представил меня остальным. После его слов люди подняли стаканы, улыбнулись и посмотрели в мою сторону. Этот жест был простым, почти шутивным, но именно в нем особенно ясно ощущалось, что мое присутствие перестает быть случайным: меня не просто допустили к общей трапезе, а обозначили перед другими как того, кто имеет право в ней участвовать.

Уже за столом этот порядок проявлялся иначе

– не как правило, а как атмосфера и распределение внимания. Я оставалась сдержанной. Несколько женщин разговаривали между собой по-грузински, и я почти не могла включиться: оставалось слушать интонации, ловить отдельные русские слова и наблюдать, как блюда переходят из рук в руки. Неловкость усиливалась тем, что у меня ничего не было с собой. Я чувствовала себя человеком, который еще не до конца понимает, как здесь принято действовать. В какой-то момент я вышла из-за стола и задержалась снаружи, как будто пытаюсь ненадолго избежать этой неловкости и перевести дыхание. Через несколько минут за мной вышел алтарник и спросил, не собираюсь ли я уходить. Услышав, что нет, он с улыбкой сказал, чтобы я не стеснялась и возвращалась обратно. Этот короткий эпизод особенно хорошо показывал, что община удерживает человека не только через приглашение войти, но и через готовность не дать ему незаметно отступить назад, когда собственная скованность оказывается сильнее чувства принадлежности.

Когда трапеза подошла к концу, часть людей быстро разошлась. Старшие матушки начали собирать посуду, и я сразу подошла помочь. Я встала у раковины и стала мыть тарелки одну за другой. Они посмотрели на меня с мягкой улыбкой и наконец сказали, что хватит и мне пора отдохнуть. Я остановилась, но внутреннее напряжение осталось. Я не могла понять, прозвучало ли это как забота или как мягкое указание на границу, которую я, возможно, начала незаметно переходить, пытаюсь занять место, принадлежавшее здесь другим. Позже крестная мать собрала для меня понемногу от каждого блюда и дала с собой. Этот жест был простым и очень конкретным. Он одновременно завершал общую трапезу и продолжал ее уже за пределами храма, в моем одиночном времени. Я шла домой с пакетом еды и с тем же чувством неловкости, но теперь в нем появилось новое качество. Мне ничего не объясняли напрямую, не учили, как здесь следует поступать, но в самой последовательности действий – представить меня перед всеми, позвать обратно, остановить, улыбнуться, сказать, что достаточно, дать еду с собой – постепенно проступал особый способ удерживать человека рядом, не снимая дистанцию слишком быстро. В таких повседневных жестах памяти, заботы и сдержанного допуска община воспроизводит себя не только как религиозное собрание, но и как социальную институцию. Память об умерших оказывается здесь связана не только с молитвой, но и с упорядочиванием отношений между живыми: через распределение ролей, меру близости и формы включения в общее пространство церковной жизни.

Заключение

Материал этой статьи показывает, что православный приход может быть рассмотрен не только как пространство богослужения и исповедуемой веры, но и как особая форма социального порядка, в которой принадлежность не предполагается заранее, а складывается постепенно. Вхождение в общину происходит не через один решающий момент, а через множество повторяющихся ситуаций, в которых человек учится распознавать ритм приходской жизни, меру допустимого участия и границы собственной уместности. Именно поэтому наблюдение за процессом включения позволяет увидеть приход не как уже данное единство, а как среду, где связи, дистанции и роли постоянно заново выстраиваются в повседневной практике.

Для этого порядка существенны не только собственно церковные предписания, но и менее заметные способы организации общей жизни. Повседневные жесты, формы обращения, ожидание, молчаливое наблюдение, помощь, мягкое ограничение инициативы и телесное соучастие в церковном вре-

мени образуют ту ткань взаимодействий, в которой община становится устойчивой и узнаваемой для ее участников. В этом смысле религиозное здесь не противостоит социальному и не сводится к нему, а существует через него: именно в повторении обычных действий приходская жизнь обретает форму, продолжительность и внутреннюю связность.

Предлагаемый ракурс, разумеется, не претендует на описание православной жизни в целом. Однако именно этнографическое внимание к конкретному приходу позволяет увидеть те механизмы, которые трудно уловить на более общем уровне: как община удерживает человека рядом, не снимая дистанцию слишком быстро; как признание сочетается с ограничением; как через эти повседневные формы взаимодействия церковная среда воспроизводит себя как социальную институцию. Тем самым православный приход предстает не только местом религиозного присутствия, но и пространством, где в самой обычной жизни заново оформляются порядок отношений, опыт принадлежности и возможность совместности.

Источники и материалы

ПМА – Полевые материалы Л. Вэй. Включенное наблюдение в православном приходе грузинской общины Санкт-Петербурга, декабрь 2024 – февраль 2026 г. (полевые записи).

Тихон Задонский 2004 – Тихон Задонский, свят. Избранные труды. Письма. Материалы. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004.

Научная литература

Агаджанян А., Русселе К. (ред.). Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. М.: Весь Мир, 2011.

Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр.; общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001.

Врублевская П. В. Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности // *Laboratorium. Журнал социальных исследований*. 2015. Т. 7. № 3. С. 129–144. DOI: 10.25285/2078-1938-2015-7-3-129-144.

Врублевская П. В. Православный приход в социологической перспективе: эхо теории в стенах эмпирики // *Пути России. Журнал социальных и этнографических исследований*. 2025. Т. 3. № 1. С. 43–57.

Забаев И. В., Пруцкова Е. В. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2013. Вып. 4 (48). С. 120–134.

Кормина Ж. В. Режимы православной социальности в современной России: прихожане, паломники, сетевые (на примере о. Залита) // *Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности* / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М.: Весь Мир, 2011. С. 189–211.

Лазарева А. Ю. К вопросу о феноменологии православной литургии: рецензия на книгу Кристины Гшвандтнер // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2023. Т. 7. № 3. С. 369–379. DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-369-379.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996.

Перинская Н. А. Неформальные практики в условиях социокультурных изменений // *Знание. Понимание. Умение*. 2019. № 4. С. 127–133. DOI: 10.17805/zpu.2019.4.10.

Романовская Е. В. Морис Хальбвакс: культурные аспекты памяти // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2010. Т. 10. Вып. 3. С. 39–44. DOI: 10.18500/1819-7671-2010-10-3-39-44.

- Сиразетдинова М. Ф. Российские социологи об основаниях солидарности: субъектность, предсказуемость и общность чувств // Вестник Института социологии. 2024. Т. 15. № 1. С. 70–90. DOI: 10.19181/vis.2024.15.1.3.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.
- Шапошников Л. Е. Реализация принципа соборности в деятельности современной Русской Православной Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 68–77.
- Шукуров Д. Л. Герменевтика литургических текстов: анализ структурных аспектов таинства Евхаристии // Вестник славянских культур. 2020. Т. 57. С. 21–32. DOI: 10.37816/2073-9567-2020-57-21-32.
- Butler J. *Giving an Account of Oneself*. N.Y.: Fordham University Press, 2005.
- Durkheim É. *Les règles de la méthode sociologique*. 16e éd. P.: Presses Universitaires de France, 1967.
- Giddens A. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Goffman E. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. N.Y.: Anchor Books, 1967.
- Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1969.

References

- Agadzhanian, A., and K. Russele, eds. 2011. *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* [Parish and Community in Contemporary Orthodoxy: The Root System of Russian Religiosity]. Moscow: Ves' Mir.
- Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskii smysl* [The Logic of Practice], translated from French, edited and with an afterword by N. A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteia; Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii.
- Butler, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Chesnokova, V. F. 2005. *Tesnym putem: protsess votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse XX veka* [By the Narrow Path: The Process of Churching the Russian Population at the End of the Twentieth Century]. Moscow: Akademicheskii Proekt.
- Durkheim, É. 1967. *Les règles de la méthode sociologique*. 16th ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. 1999. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tiur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Moscow: Ad Marginem.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books.
- Kormina, Zh. V. 2011. Rezhimy pravoslavnoi sotsial'nosti v sovremennoi Rossii: prikhodzhanе, palomniki, seteviki (na primere o. Zalita) [Modes of Orthodox Sociality in Contemporary Russia: Parishioners, Pilgrims, and Networkers (the Case of Zalita Island)]. In *Prikhod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaia sistema rossiiskoi religioznosti* [Parish and Community in Contemporary Orthodoxy: The Root System of Russian Religiosity], edited by A. Agadzhanian and K. Russele, 189–211. Moscow: Ves' Mir.
- Lazareva, A. Yu. 2023. K voprosu o fenomenologii pravoslavnoi liturgii: retsenziia na knigu Kristiny Gshvandtner [On the Phenomenology of Orthodox Liturgy: A Review of a Book by Christina Gschwandtner]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* 7 (3): 369–379. DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-369-379.
- Mauss, M. 1996. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies, Exchange, and the Person: Works in Social Anthropology], translated from French, with an afterword and notes by A. B. Gofman. Moscow: Vostochnaia literature.
- Perinskaya, N. A. 2019. Neformal'nye praktiki v usloviakh sotsiokul'turnykh izmenenii [Informal Practices under Conditions of Sociocultural Change]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* 4: 127–133. DOI: 10.17805/zpu.2019.4.10.
- Romanovskaya, E. V. 2010. Moris Khal'bvaks: kul'turnye aspekty pamiati [Maurice Halbwachs: Cultural Aspects of Memory]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta. Novaia seriia. Seriia: Filosofii. Psikhologii. Pedagogika* 10 (3): 39–44. DOI: 10.18500/1819-7671-2010-10-3-39-44.
- Shaposhnikov, L. E. 2015. Realizatsiia printsipa sobornosti v deiatel'nosti sovremennoi Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [The Implementation of the Principle of Sobornost in the Activities of the Contemporary Russian Orthodox Church]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 16 (2): 68–77.
- Shukurov, D. L. 2020. Germenevtika liturgicheskikh tekstov: analiz strukturnykh aspektov tainstva Evkharistii [The Hermeneutics of Liturgical Texts: An Analysis of the Structural Aspects of the Sacrament of the Eucharist]. *Vestnik slavianskikh kul'tur* 57: 21–32. DOI: 10.37816/2073-9567-2020-57-21-32.
- Sirazetdinova, M. F. 2024. Rossiiskie sotsiologi ob osnovaniakh solidarnosti: sub'ektnost', predskazuemost' i obshchnost' chuvstv [Russian Sociologists on the Foundations of Solidarity: Subjectivity, Predictability, and Common Feelings]. *Vestnik Instituta sotsiologii* 15 (1): 70–90. DOI: 10.19181/vis.2024.15.1.3.

- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vrublevskaya, P. V. 2015. Issleduiia tserkovnuiu obshchinu v malom gorode: rol' sviashchennika i drugie aspekty pravoslavnoi obshchinnosti [Studying a Parish Community in a Small Town: The Role of the Priest and Other Aspects of Orthodox Communality]. *Laboratorium. Zhurnal sotsial'nykh issledovaniy* 7 (3): 129–144. DOI: 10.25285/2078-1938-2015-7-3-129-144.
- Vrublevskaya, P. V. 2025. Pravoslavnyi prikhod v sotsiologicheskoi perspektive: ekho teorii v stenakh empiriki [The Orthodox Parish in Sociological Perspective: The Echo of Theory within the Walls of Empirical Research]. *Puti Rossii. Zhurnal sotsial'nykh i etnograficheskikh issledovaniy* 3 (1): 43–57.
- Zabaev, I. V., and E. V. Prutskova. 2013. Sotsial'naia set' pravoslavnoi prikhodskoi obshchiny: vozmozhnosti primeniia analiza sotsial'nykh setei v sotsiologii religii [The Social Network of the Orthodox Parish Community: Possibilities of Applying Social Network Analysis in the Sociology of Religion]. *Vestnik PSTGU, Seriya I: Bogoslovie, Filosofiya, Issue. 4* (48): 120–134.

THE ORTHODOX COMMUNITY AS A SOCIAL INSTITUTION: LANGUAGE, EVERYDAY LIFE, AND THE EXPERIENCE OF INCLUSION

Abstract. The article examines an Orthodox parish as a form of everyday social organization. Based on participant observation conducted in a parish serving the Georgian community in Saint Petersburg from December 2024 to February 2026, it analyzes the gradual inclusion of a newcomer into parish life. Attention is paid to the language of worship, embodied and ritual practices, weekday and festive rhythms, fasting, baptism, Easter, and a memorial meal. The study shows that belonging is not established at a single moment but develops through repeated presence, the acquisition of tacit norms, and small acts of recognition, care, and permission. The Orthodox parish is treated as a social institution reproduced through stable roles, rhythms, boundaries, and forms of interaction. An ethnographic perspective reveals how religious participation acquires an everyday social form and how the community keeps a newcomer close without fully eliminating the distance between that person and established parishioners.

Keywords: Orthodox parish, Orthodox community, everyday life, participant observation, religious sociality, belonging, ritual practices, social institution.

Authors Info: Wei, Linde – PhD student, Faculty of Sociology, St. Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: weilingdie214@163.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-1282-8804>

Authors Info: Deriugin, Pavel P. – Doctor of Sociological Sciences, Professor, Department of Applied and Sectoral Sociology, Faculty of Sociology, St. Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: ppd333@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5380-8498>

For citation: Wei L., Deriugin P. P. 2026. The Orthodox Community as a Social Institution: Language, Everyday Life, and the Experience of Inclusion. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 45: 25–38

