

НЦМУ «Центр междисциплинарных исследований
человеческого потенциала»

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ

Лаборатория теоретической фольклористики
Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

материалы
XXII Международной школы
по фольклористике
и культурной антропологии



РАНХиГС ШАГИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ



Центр междисциплинарных
исследований человеческого
потенциала



Центр типологии
и семиотики
фольклора РГГУ

Москва — Великий Новгород, 2022

Антропология религии: Материалы XXII Международной школы по фольклористике и культурной антропологии / Сост. Н.С. Петрова, Н.В. Петров. М., 2022. 86 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Организационный комитет:	8
Тезисы лекций, семинаров и докладов	9
<i>Е.В. Александров</i> Показ этнографического кино с комментариями	10
<i>С.Н. Амосова</i> Иудаизм в музее: репрезентация религиозной жизни в экспозициях еврейских музеев.....	11
<i>Д.И. Антонов, Д.Ю. Доронин</i> Советская икона: биография промысла и материальная религиозность в эпоху СССР	12
<i>С.В. Белянин, Е.А. Закревская</i> Способы работы с нарративами о Холокосте: от рассказов о чудесах цадииков до секулярных историй.....	14
<i>П.А. Богомолов</i> Переопределение оппозиции монах-мирянин в китайском модерном буддизме.....	16
<i>Е.В. Воронцова</i> Исследователь в поле: по страницам полевых дневников 1950-2020-х гг.	19
<i>Т.В. Гаврикова</i> Социолог в церкви: методология исследования религиозной группы.....	22
<i>А.В. Гудкова</i> Омикудзи как пример синто-буддийского синкретизма в японской материальной культуре	24
<i>С.Т. Дроздов</i> Актеры возмездия за святотатство и «смягчающие обстоятельства» для обвиняемых.....	26

<i>В.А. Дымищ</i> Рассказы о Рыбницком ребе: структура агиографического текста в момент его становления.....	30
<i>А.И. Завьялова</i> Вотивные дары в современных российских храмах	32
<i>В.П. Клюева</i> Не хочу оставить вас, братия, в неведении о дарах духовных: религиозные практики в пятидесятничестве	34
<i>Ж.В. Кормина</i> Религиозная инфраструктура.....	36
<i>С.Ю. Королева</i> Вернакулярные формы религии: кадильница и каждение в народной культурно-языковой традиции.....	37
<i>Т.М. Крихтова</i> Живые и не живые православные приходы.....	40
<i>А.В. Кровицкая</i> Религиозные практики ортодоксальных женщин-иудеек в Instagram	41
<i>М.В. Кундозерова</i> Старообрядчество как фактор влияния на бытование карельской эпической поэзии в Кестеньгском крае	43
<i>Н.В. Литвина</i> «Завиняют то, что невозможно»: запреты в старообрядческих общинах.....	46
<i>И.А. Малиновский</i> Гадание на картах Таро: семиотические идеологии и режимы религиозности.....	48
<i>М.Р. Масагутова</i> Ты можешь не верить, но хулить-то зачем»: представление о внешних и внутренних акторах святотатства на примере общины трезвенников Братца Иоанна Чурикова	52
<i>А.Б. Мороз</i> Концепт святости в «народном» христианстве	55

<i>С.Ю. Неклюдов</i> Мифологическая семантика — религиозная символика — языковая и литературная метафорика.....	56
<i>А.В. Никандрова</i> История Никольского храма в Медногорске: устный рассказ и книга.....	58
<i>Д.А. Опарин</i> Эскимосские заговоры и эскимосский язык в современном религиозном ритуальном контексте: преемственность, секретность и неопределенность.....	60
<i>И.В. Панков</i> Практика самосовершенствования в исламе и сакральная анатомия человека	61
<i>А.А. Панченко</i> Когнитивное религиоведение и антропология религии.....	62
<i>Д.А. Радченко</i> Религиозные практики в цифровой среде: ключевые концепции и подходы.....	63
<i>Ю.Н. Сенина</i> Порча портретов советских лидеров.....	65
<i>К.В. Сироткина</i> «Они выкачивают энергию из озера и ничего не дают взамен»: риторика «морального бизнеса» на озере Светлояр.....	68
<i>Д.В. Снисаревская</i> Non progredi est regredi: теология и антропология реконструктивистского иудаизма	
<i>К.П. Трофимова</i> Спорный зикр: дисциплина и провокации во время празднования Султан Навруза в Северной Македонии	73
<i>Е.А. Хонинева</i> Теоретические подходы к изучению святотатства в антропологии религии	74

О.Б. Христофорова

Тело как посредник и агент: как чувственный опыт
становится религиозным переживанием? 76

С.А. Штырков

Христианство как (слишком) материальная религия 77

Список участников Международной школы
по фольклористике и культурной антропологии

«Антропология религии»..... 80

ПРЕДИСЛОВИЕ

XXII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии посвящена вопросам антропологии религии, тому, как взаимодействуют религии и общества в разных историко-культурных контекстах и диахронических перспективах. Люди, нарративы, предметы сплетаются в сложные сети, которые и оказываются предметом изучения религии методами антропологии и фольклористики. В рамках Школы-2022 предполагается обсудить различные вопросы, связанные с антропологическими и фольклористическими исследованиями религии, в том числе (но не исключительно):

- Интерпретации религиозного опыта
- Вернакулярная религия и религиозный фольклор
- Когнитивные исследования религии
- Теология и антропология религии
- Материальная религия
- Дискурсы святотатства и богохульства в широкой исторической перспективе
- Локальные семиотические модели, реализуемые в текстах и практиках конфессиональных сообществ

Международные летние школы по фольклористике и культурной антропологии проводятся Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ с 2003 г. (см. об этом: <http://www.ruthenia.ru/folklore/schools.htm>). С 2021 года — совместно с Лабораторией теоретической фольклористики РАНХиГС. В работе Школы участвуют исследователи из различных городов России и зарубежья. Центральная задача Школы — интеграция молодых ученых из разных регионов России и областей гуманитарного и социального знания в международное научное сообщество, общение с ведущими специалистами, знакомство с междисциплинарными подходами.

В 2022 г. Школа проводится за счет гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-326).

ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КОМИТЕТ:

Павлиди Я.И., специалист журнала «Фольклор и антропология города», Лаборатория теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС

Панченко А.А., д.филол. н., профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге, ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Петров Н.В., к.ф.н., заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, доцент Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, старший научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге

Петрова Н.С., к.ф.н., доцент ШАГИ ИОН РАНХиГС, старший научный сотрудник Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ

Христофорова О.Б., д.филол.н., ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС, директор Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ

**ТЕЗИСЫ ЛЕКЦИЙ,
СЕМИНАРОВ И ДОКЛАДОВ**

Е.В. Александров

ПОКАЗ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО КИНО С КОММЕНТАРИЯМИ

Фильм «Групповой портрет на фоне Троицы» (авторы — Леонид Филимонов, Евгений Александров. Научный консультант — И.В. Поздеева. Центр визуальной антропологии МГУ, 1994, 2009, 90 мин).

В середине XVIII века после разгрома Булавинского восстания большая группа донских казаков во главе с атаманом Игнатом Некрасовым вынуждена была бежать из родных мест, так как их ожесточенно преследовали из-за убийства царского полковника. После долгих скитаний им удалось обосноваться в Турции, где они основали два русских села. Прожив внутри туркоязычного мира почти два с половиной века, некрасовцы почувствовали необходимость вернуться на родину. В 1961 году их приняли и поселили в двух больших винодельческих совхозах Ставропольского края. И в Турции, и в России главным стержнем сохранения идентичности небольшого сообщества (число вернувшихся на историческую родину составило 1000 человек) была выдержавшая все испытания старообрядческая вера. Задачей исследования на принципах визуальной антропологии был показ людей, в современной жизни которых органично сплелись история и религия, создавшие яркий образ уникального культурного явления. Съемки проводились в 1993 году в селах Новокумское и Бургун-Маджары. Были созданы 2 версии: для открытого показа — длительностью 90 минут и для исследовательских целей — 3 часа.

С.Н. Амосова

ИУДАИЗМ В МУЗЕЕ: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ В ЭКСПОЗИЦИЯХ ЕВРЕЙСКИХ МУЗЕЕВ

Большинство еврейских музеев и экспозиций начинаются с рассказа о еврейской религии. В первую очередь это демонстрация религиозных книг, разнообразных предметов синагогальной утвари. В большинстве случаев иудаизм представляется как статичная религия, которая не изменялась в течение времени, была общей для всех еврейских общин мира, некоторый антропологический или даже этнографический подход полностью отсутствует.

В своей лекции я бы хотела провести сравнение разнообразных музейных экспозиций, как там представлена религиозная проблематика, каким образом обозначены конфликтные моменты. Однако основным предметом рассмотрения станет экспозиция Еврейского музея и центра толерантности (Москва). Главной особенностью этого музея является то, что его учредителем и заказчиком является религиозная община, однако его создателями являются исследователи, специалисты по еврейской истории из разных стран. В лекции я рассмотрю, как выбиралась концепция рассказа в экспозиции об иудаизме, какие основные принципы легли в основу представления религиозной составляющей евреев, какие факторы стали причиной для возникновения конфликта между «религиозным заказчиком» и «светским исполнителем», как был решен этот конфликт, как в итоге представлена еврейская религиозная жизнь в Музее.

Литература

- Gruber R. E. *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Yalen D. *The shtetl in the museum: representing Jews in the eras of Stalin and Putin* // *East European Jewish Affairs*. 2015. Vol. 45. N. 2—3. P. 174—189.

Д.И. Антонов, Д.Ю. Доронин

СОВЕТСКАЯ ИКОНА: БИОГРАФИЯ ПРОМЫСЛА И МАТЕРИАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЭПОХУ СССР

Наша лекция будет посвящена «советским иконам» — уникальному религиозному, социальному и материальному феномену эпохи СССР. Иконы такого типа доминировали в советском селе второй половины XX в. Это разнообразные по техникам исполнения иконы-«киотки», кустарно изготавливавшиеся мастерами-образовниками. Основой для них служили моленные образы разного типа: дореволюционные писанные и хромолитографические иконки; медальоны из царских врат разобранных алтарей; рисованные советские образы; фотографические иконки нескольких типов; фотографические копии картин на религиозную тематику. Как и в XIX в., их убирали в киоты и украшали окладами из фольги, рукодельными цветами и другими декоративными элементами.

Внешне многие из этих икон напоминают иконы-киотки, создававшиеся в XIX в., прежде всего мастерами Вязниковского уезда и Борисовской слободы. Однако советские иконы — явление совершенно уникальное из-за двух факторов. Во-первых, их изготавливали из подручных предметов, которыми служили не только традиционные материалы: лыко и бумага, воск и парафин, но и специфические советские вещи — от советских газет и фольги с советских молокозаводов до материи от пионерских галстуков или свадебных платьев. Эти материалы с десятилетиями наслаивались друг на друга, формируя сложные бриколажи с интереснейшими культурными пластами. Во-вторых, уникален социальный контекст — эпоха гонений и заместительных обрядов; малоизученная материальная религиозность советской эпохи. В 1930—1980-е гг. иконы изготавливали и распространяли благодаря выстраиванию сложных теневых взаимодействий и социальных связей. В этом они были похожи на другие «советские вещи», создававшиеся в эпоху дефицита.

В постсоветский период иконы такого типа начали играть новые роли. Некоторые из них превращались в храмовые иконы, в том числе помогали формировать иконостас. Однако все чаще от них старались избавиться, относя в храмы и монастыри — здесь некоторые превращали в евогии, другие развозили на часовни, третьи складировали в запасных помещениях. В последние годы, с переполнением часовен и храмовых запасников, иконы во многих регионах начали утилизировать ритуализированными способами — хоронить на кладбищах, жечь, топить. Кроме того, их нередко приносят в природные святыни, оставляя у почитаемых родников, деревьев, камней, где они быстро разрушаются и исчезают. Наконец, некоторые советские иконы начали собирать в частные и местные краеведческие коллекции. Роли, особенности, историческая судьба этих икон — интереснейший и до сих пор малоизученный вопрос.

В 2021 г. в УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ была организована программа исследования и реставрации советских икон. К настоящему моменту мы провели семь экспедиций в Нижегородской, Владимирской и Воронежской областях, а также работу в Москве и Московской обл. Собранная коллекция включает сегодня около 300 единиц.

В первой части нашей лекции речь пойдет о материальной религиозности советской эпохи — эволюции материалов и техник, о социальных и ремесленных трансформациях, которые продолжались на протяжении 1920—1980-х гг. и обусловили сперва рождение, а затем сложную эволюцию промысла советских икон. Во второй части мы проанализируем системы социальных взаимодействий, которые выстраивались благодаря «теневому промыслу» икон в советском селе и включали разных акторов: заказчиков, мастеров-образовников, поставщиков различных материалов, распространителей, представителей власти, неформальных сельских религиозных лидеров. Мы расскажем о разных типах образовников и о сложной «биографии промысла». Это позволяет не только понять особенности бытования икон в советском селе, но и подойти к еще одному чрезвычайно интересному вопросу — семейным и биографическим нарративам, связанным с советскими иконами и с культурной памятью постсоветского сельского общества.

С.В. Белянин, Е.А. Закревская

СПОСОБЫ РАБОТЫ С НАРРАТИВАМИ О ХОЛОКОСТЕ: ОТ РАССКАЗОВ О ЧУДЕСАХ ЦАДИКОВ ДО СЕКУЛЯРНЫХ ИСТОРИЙ

Сегодня существуют внушительные коллекции устных свидетельств выживших в Холокосте: значительное число таких текстов было записано в хасидских общинах, особенно распространенных в Румынии, Украине, Молдове и Польше. Хасидизм — это возникшее в конце XVIII вв. мистическое направление в иудаизме. Особую роль в нем играет фигура лидера общины и чудотворца — цадика. В хасидских фольклорных преданиях цадикам приписывают сверхъестественные способности — например, исцелять больных, помогать в решении каких-либо вопросов с властями, и перемещаться в пространстве, оставаясь незамеченными. Хасидские истории о Холокосте также повествуют о сверхъестественной помощи цадика своим хасидам — обмане немцев, которые в результате магического вмешательства не замечают поддельных документов или не обращают внимание на «еврейскую внешность» собеседника.

Существует ряд подборок хасидских текстов о заступничестве цадики во время войны [Каспина 2021; Элиах 2015]. При этом зачастую авторы и публикаторы таких подборок не предлагают каких-либо концептуальных выводов. Например, американский историк и писатель Яффа Элиах в своем сборнике хасидских историй о Холокосте задается вопросом о том, как, с религиозной точки зрения, совместимы представления об избранности евреев и Холокост.

В проекте «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» мы с коллегами изучаем коммеморативные практики российского еврейства и записанные на бывших в оккупации территориях бывшего СССР устные тексты о Холокосте. В процессе работы над каталогом мотивов в нарративах об оккупации и Холокосте мы заметили, что между религиозным фольклором о чудесном спасении и секулярными историями о

Холокосте в СССР есть структурное и содержательное сходство. Наличие устойчивой структуры в устных рассказах о Холокосте позволяет составить указатель мотивов, с помощью методов, которые давно используются при каталогизации текстов традиционного фольклора. При этом к устным квазиисторическим нарративам этот метод впервые был применен в нашем проекте.

Авторы разработали методiku каталогизации устных квазиисторических нарративов, которой они планируют обучить участников семинара. В рамках предлагаемого нами семинара мы научим участников методам каталогизации фольклорных текстов и составим небольшой каталог мотивов в нарративах о спасении евреев во время Холокоста.

Материалами для участников семинара станут устные истории о Холокосте. Часть из них опубликована в описанной выше литературе или находится в архиве Еврейского музея и центра толерантности, часть — пока недоступна широкой аудитории. Это записи, сделанные участниками проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» в рамках их экспедиционных выездов и на сегодняшний день не опубликованные. В ходе семинара мы сопоставим бытующие в религиозных группах тексты о чудесном спасении с их «секулярными» версиями — рассказами о том, как советские граждане не-евреи помогали евреям прятаться, эвакуироваться или подделывать документы во время оккупации.

Литература

Каспина М.М. Портрет Рыбницкого ребе и способы коммуникации с ним // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2021. № 5. С. 54—68.

Элиах Я. Бог здесь больше не живет. Хасидские истории эпохи Катастрофы. М.: Мосты культуры/ Гешарим 2015.

ПЕРЕОПРЕДЕЛЕНИЕ ОППОЗИЦИИ МОНАХ-МИРЯНИН В КИТАЙСКОМ МОДЕРНОМ БУДДИЗМЕ

Явления религиозной жизни в Китае со второй половины XIX в. до наших дней в современной академической литературе осмысляются, как правило, с помощью категории «модерн» (здесь я понимаю религиозность в самом общем смысле как постоянный или временный модус жизни, ориентированной на существование сферы сверхъестественного). Особенно часто говорят про «модерн» применительно к «трем китайским религиям» — конфуцианству, даосизму и буддизму (обзор см.: [Goosaert, Palmer 2011]). Это понятие не позволяет различать школы, сформировавшиеся в рамках трех религий к сер. XIX в., что принципиально важно в исторических исследованиях. Однако оно дает возможность увидеть некие общие тенденции к переосмыслению религиозных и этических доктрин, к перестройке религиозных институтов, к изменению поведенческих практик верующих в Новое время. Так, мы можем выделить фундаментальные характеристики «модерного буддизма, даосизма, конфуцианства», которые отличают их в целом от «традиционных» форм при сохранении некоторого сходства.

В докладе я хочу рассмотреть явления, объединенные в понятии «модерного буддизма», поскольку буддизм исторически обладал одной из основных характеристик «модерной религии» — тенденцией к глобализации. Сама категория «религии» является продуктом европейского модерна: она возникла как результат осмысления европейских форм религиозности в контексте идей Реформации и Просвещения. Реформация позволила определить область религиозного в рамках таких оппозиций, как «пуританские» — традиционные религии, религия — секта, религия — суеверия, религиозная этика — религиозные ритуалы и пр. В рамках идеологии Просвещения стали значимы другие оппозиции: религиозность — секулярность, религиозность — материализм, религия — наука и пр. [Yang 2008: 1–43]. Деятели китайского буддизма — как монахи, так и миряне — стали ис-

пользовать эти оппозиции для самоопределения с 1904 года для противодействия секулярной политики империи Цин. Чтобы сохранить монастырскую собственность от секуляризации (в первоначальном смысле слова, то есть от отчуждения в пользу государства), члены той или иной локальной общины должны были адаптировать свои формы религиозности под понятие «чистой религии без суеверий, ориентированной на мирскую этику и не противоречащей законам науки» [Ji 2008: 241]. Буддизм также стал одной из дискуссионных тем в области политической идеологии благодаря некоторым деятелям китайского «просвещения», таким как Лян Цичао, который, в частности, писал: «Буддизм всегда будет важным фактором нашего социального мышления; станет ли он благоприятным или губительным для нашего общества, зависит исключительно от того, появятся ли новые буддисты» [Pittman 2001: 30].

В процессе конструирования новых религиозных идентичностей были по-разному переосмыслены многие элементы, свойственные «традиционному буддизму». В своем докладе я рассмотрю изменение границ таких понятий, как «буддийский монах» (僧) и «мирянин» (俗). Основная проблема состоит в следующем: до какой степени буддисты миряне могли принимать участие в исполнении религиозных ритуалов? Отказ от этой оппозиции был провозглашен, например, одним из лидеров буддистов реформистов Оуян Цзинью [Goosaert 2008: 216–218]. Я же остановлюсь на менее радикальной общине — Шанхайской роще буддистов-мирян (上海佛教居士林, 1918–1922), которую составляли китайцы из политической и финансовой элиты Шанхая. Эта организация задавала образец для будущих объединений состоятельных буддистов из крупных городов [Jessup 2016: 37–79]. В качестве первоисточника я использую журнал, издававшийся Шанхайской рощей, из Коллекции периодики республиканского периода (民國佛教期刊文獻集成). На материале статей этого специализированного журнала я хочу определить, какие формы принимали дискуссии по поводу различий монахов и мирян и как они могли влиять на изменение ритуальных практик в послереволюционный период (1911—1922).

Литература

- Goosaert V. Republican church engineering: the national religious associations in 1912 China // Chinese religiosities: afflictions of modernity and state formation. 2008. P. 228.
- Goosaert V., Palmer D. The religious question in modern China. The University of Chicago Press, 2011.
- Jessup J. Buddhist activism, urban space and ambivalent modernity in 1920s Shanghai // Recovering Buddhism in Modern China, 37—79.
- Ji Zhe. Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes // Chinese religiosities: afflictions of modernity and state formation. University of California Press, 2008.
- Pittman D. Toward a modern Chinese Buddhism: Taixu`s reforms. Honolulu: University of Hawai`i press, 2001.
- Yang M. Introduction // Chinese religiosities: afflictions of modernity and state formation. Ed. by Mayfair Yang. University California Press, 2008.

Е.В. Воронцова

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ В ПОЛЕ: ПО СТРАНИЦАМ ПОЛЕВЫХ ДНЕВНИКОВ 1950-2020-х ГГ.

Антропологию религии сегодня сложно представить без ссылок на эмпирические данные. Эпоха кабинетных ученых XIX в., опиравшихся на заметки миссионеров и путешественников, сменилась в XX в. полевыми, готовыми самостоятельно изучать чужие культуры через непосредственный контакт с ними.

В России в XX в. антропология религии оказалась заложницей политической повестки. К середине 1930-х гг. полевое изучение религиозной ситуации было приостановлено: многих ученых уничтожили физически или изолировали (вспомним хотя бы расстрел Н.М. Маторина в 1936 г. и лагерный срок его соратника А.И. Клибанова). В послевоенный период антропология (или, как ее тогда называют, этнография), в том числе антропология религии, вновь оказываются актуальны — государство ставит перед учеными задачу описания нового советского человека, нового колхозного быта и процесса отживания религиозных пережитков.

В этих условиях организуется целый ряд полевых выездов под эгидой академии наук СССР (институт этнографии, институт истории), в конце 1960-х гг. полевую работу начинают вести археографы, и те очаги традиционной культуры, с которыми сталкиваются исследователи в экспедициях, фактически также провоцируют ученых на использование методов антропологии религии. При этом фиксация полученных данных ведется учеными в особом документе — полевом дневнике.

Материалом для данного семинара послужил архив полевых дневников Межкафедральной археографической лаборатории МГУ за период 1972—2022, а также дневники экспедиций 1950—1970-х из архива ИЭА РАН, ИРИ РАН и ОР РГБ. Полевой дневник — важный документ, составленный по определенным канонам, но во многом отражающий личный взгляд исследователя. Ведение полевого дневника в 1950—1980-е гг. было насущной необходимостью для исследователей. Возможностями для непосредственной аудиофиксации проводящихся бесед большинство

исследовательских групп не располагали. Даже в тех случаях, когда огромный катушечный магнитофон удавалось использовать в поле, исследователи сталкивались со множеством сложностей: как и где расположить массивную технику, организовать подключение к электросети? Что именно удавалось записать в условиях ограниченного хронометража магнитной ленты? Обычно на запись попадали фрагменты исполнения литургических или фольклорных материалов. Сами беседы с информантами практически не попадали на запись.

В этих условиях именно дневник был главным способом фиксации проводящихся бесед. В зависимости от условий проводимого интервью запись беседы велась либо непосредственно в ходе разговора, либо вечером того же дня (в этом случае исследователь вынужден был воспроизводить ход беседы по памяти). Современные транскрипты интервью — т.е. детальные расшифровки бесед в тот период были практически недоступны, поэтому и детальная фиксация беседы могла вестись только в дневнике. Кроме диктофона, дневник нередко заменял собой и фотоаппарат — планы хозяйств, описи книг, расшифровки записей на этих книгах из личных библиотек, фрагменты фольклорных текстов (духовные стихи, песни, частушки, былички и т.п.) и даже портреты собеседников также включались в состав дневников.

С приходом аудиокассет, а затем цифровой аудиозаписи формат дневников постепенно меняется. От фокуса на темах беседы, многие исследователи постепенно переходят к фиксации обстоятельств беседы, эмоционального фона участников и впечатлений самого исследователя.

Мы обратимся к анализу нескольких основных стилей ведения полевых дневников, написанных в ходе этнографических, фольклорных, комплексных археографических и религиоведческих экспедиций. Попытаемся оценить потенциал дальнейшей работы с дневниками этих стилей. Мы рассмотрим конкретные примеры оформления и степень детализации в фиксации данных. Будет поставлен вопрос о дальнейшей судьбе этого типа источников. Каким образом можно хранить и использовать полевые дневники: насколько уместен гриф ДСП, где и как организован свободный доступ? Наконец, мы обсудим путь от полевого днев-

ника до научного исследования. Стоит отметить, что между данными полевых дневников и итоговыми монографиями нередко существует огромный разрыв. В многих случаях экспедиционные материалы вообще не достигают этапа публикации. Поэтому молодым исследователям мы рекомендуем по возможности знакомиться с этим типом исследований на этапе планирования собственных полевых проектов.

Т.В. Гаврикова

СОЦИОЛОГ В ЦЕРКВИ: МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ГРУППЫ

Для социолога или антрополога, желающего начать полевые исследования в религиозной группе, должно быть очевидно, что для получения достоверных результатов недостаточно просто наблюдать, участвовать, не вовлекаясь. Более того, невозможно игнорировать влияние отношений между мировоззрениями исследователя и его информантов на исследовательский процесс. Именно мое неверие оказалось наиболее ощутимой проблемой, с которой я столкнулась во время полевой работы. В этом докладе я собираюсь описать то, как моя идентичность повлияла на отношения с информантами и ход исследования.

Доклад основан на этнографических материалах, собранных в 2021—2022 гг. в одной из пятидесятнических церквей Санкт-Петербурга. Этнографическая работа проводилась с молодежной группой и состояла из включенного наблюдения на воскресном и молодежном служениях, участия в домашних группах и праздничных мероприятиях, а также интервью с членами церкви. Проблема веры занимает особое место в антропологии религии как часть более широкой дискуссии о месте антропологов в поле и о том, как они пишут о своем полевом опыте. В то время, как антропологи спорили о необходимости собственного религиозного опыта, который обеспечит «привилегированную позицию» (Эванс Причард), или наоборот, что для антрополога нет иного пути, кроме как быть агностиком [Meuer Fortress 1987], я придерживаюсь мнения, что желание антрополога понять точку зрения своих информантов, которая не зависит от его/ее собственных религиозных убеждений, побуждает исследователя выйти из зоны «неверия» и обратиться, то есть, как сказала бы Сюзен Хардинг (1987), войти в «мембрану» между верой и неверием. Несмотря на то, что я провела в церкви почти год и регулярно участвовала в жизни церкви, мне не удалось пройти сквозь эту мембрану и получить религиозный опыт. Однако я «брала и впитывала», усвоила язык и образ мыслей и, таким образом, «поверила» [Harding 1987]. В попытке изучить реальность пятидесятников я обнаружила, что

создаю свою: с перспективы неверующего исследователя, аутсайде-ра, который никогда не сможет постичь «их» точку зрения. Процесс полевой работы напрямую отражал, кто я и как мои информанты видят меня. Так как я была не просто новичком, но неверующим исследователем, я столкнулась с сопротивлением моему участию в чатах «только для своих», посещениях курсов «веры», а также молодежных проектах. Избранная мною тактика полевой этнографии делать ее как можно дольше и «медленнее» и сосредоточить внимание на наблюдении, а не на интервью, помогла мне преодолеть некоторые ограничения в доступе к полю, однако имела последствия, такие как повышение ожиданий моих информантов в отношении моего обращения. Со временем мое присутствие в церкви стало незаметным и привычным даже для тех, с кем я не контактировала, и чем больше я фокусировалась на неформальных беседах и дневниковых записях, тем больше это отвлекало моих информантов от исследовательского контекста. Границы между истинно верующим и прихожанином, пускай трудно наблюдаемы, все же существуют. Близкие отношения с Богом, их качество и видимость для окружающих становится главным показателем пригодности человека для включения в сообщество. Я пришла в церковь, ожидая, что буду наблюдать за религиозными практиками, однако в результате сама стала объектом надзора, тщательного изучения и систематически подталкивалась к обращению. Я утверждаю, что вера — это больше, чем «позиция, с которой можно увидеть социальную реальность» или барьер для физического участия в практиках [Oustinova-Stjepanovic 2015]. В евангелическом контексте вера — важнейшая характеристика человека, которая определяет доступ к полю и выбор информантов. С одной стороны, неверие позволяет пройти путь к обращению, с другой стороны, оно не дает пройти дальше и получить подлинный религиозный опыт.

Литература

- Harding, S. F. (1987). Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*, 14(1), 167–181.
- Oustinova-Stjepanovic, G. (2015). Confessional Anthropology. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 59(2), 114–134.

А.В. Гудкова

ОМИКУДЗИ КАК ПРИМЕР СИНТО-БУДДИЙСКОГО СИНКРЕТИЗМА В ЯПОНСКОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Гадательные практики были популярны у большинства народов мира на протяжении всей истории. С течением времени они видоизменялись, приобретали новые формы и вариации. Гадание в Японии зародилось в древности и использовалось как практический инструментарий власти. Вплоть до нового времени гаданиями занимались особые люди: буддийские монахи или синтоистские священники.

Помимо классических форм гадания, были распространены и письменные предсказания — «омикудзи» (御御籤/御神籤/おみくじ — японское слово из трех иероглифов, дословно переводится как «священный жребий»). В сравнении с прочими гадательными практиками (относящимися как к синтоизму, так и к буддизму), эта традиция недостаточно освещена в современной западной и российской фольклористике. Практически нет российских статей, углубленно изучающих конкретно эту религиозную практику. Однако омикудзи — это неотъемлемая часть жизни японцев, ежегодная семейная традиция, берущая начало с эпохи Муромати (1336—1573).

Самая популярная серия предсказаний (Гэндзандайси Каннон хякубан, в пер. с яп. «Сто предсказаний богини Каннон от мастера Рёгэна») насчитывает 100 разных омикудзи, пронумерованных соответственно. Это доказательство одной из двух основных версий происхождения «японских» омикудзи. Она связана с монахом школы Тэндай — Рёгэном (912—985), который увидел во сне 100 предсказаний богини Каннон и записал их. В поддержку этой теории исследователи указывают само название самой известной и древней серии омикудзи — Гэндзандайси Каннон хякубан, получившей своё название по монашескому имени самого Рёгэна, а сюжет — «из ста предсказаний богини, явленных во сне».

Омикудзи — это один из основных видов материальной поддержки храмовой религиозной деятельности, как у буддистов, так и у синтоистов, что говорит об внеконфессиональном характере письменных предсказаний. Если в христианской культуре гадание не приветствуется, поскольку примыкает к греху колдовства, то у японских буддистов и синтоистов это вполне «законный» ритуал.

Эти письменные предсказания, переходя из буддизма в синтоизм и обратно, постоянно видоизменяются, образуются все новые и новые вариации этой практики, в том числе и с переходом в виртуальное пространство. Ранее упомянутая серия «Гэндзандайси Каннон хякубан» или «Сэнсо:дзи Каннон омикудзи» относится к буддийскому храму Сэнсо:дзи, где была найдена еще в 7 в. н. э. статуя богини. Помимо Каннон, часто встречаются омикудзи с ликами «семи богов счастья» (синтоистские божества) в серии бумажных предсказаний из храма Кинкэнгу (г. Хакусан). Именно поэтому письменные предсказания вытягивают в любом храме и в любом святилище, как в буддистском, так и в синтоистском.

Этот тезис подтверждает основную идею моего доклада: омикудзи — это показательный пример такого явления как «симбуцую:го», или синто-буддийского синкретизма. Используя непеведенные на западные языки японские научные труды (такие как «Омикудзи и Воля Небес: трактовка Гэндзан Дайси Госэн» [1] и др.), а также тексты современных печатных омикудзи из храма Сэнсо:дзи (Асакуса Каннон, район Асакуса, Токио), мне удалось определить несколько возможных источников возникновения этой религиозной практики. Доклад сфокусирован на изучении происхождения омикудзи и их развития вплоть до новейшего времени через призму буддийской и синтоистской традиции.

Литература

Ōno, Izuru / “おみくじと天道`元三大師御錢注解考” // 日本思想史学 (Journal of Japanese Intellectual History, 2001.

С.Т. Дроздов

АКТОРЫ ВОЗМЕЗДИЯ ЗА СВЯТОТАТСТВО И «СМЯГЧАЮЩИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА» ДЛЯ ОБВИНЯЕМЫХ¹

Принято считать, что основным наказанием за совершение действий, воспринимаемых той или иной религиозной традицией, общиной или их отдельными последователями как кощунственные, богохульные или святотатственные, выступает кара «свыше», то есть, осуществляемая сверхъестественными акторами. Истории о том, как слепли воинствующие атеисты, выкалывавшие глаза иконам, а также другие нарративы симметричного божественного возмездия, такие как хрестоматийное стояние Зои, по-прежнему распространены в православной и околоцерковной среде, выступая вечным напоминанием (не грозить Южному Централу) о вмешательстве высших сил для защиты религиозных объектов от поругания. Тем не менее, как сегодня, так и в исторической перспективе карательные функции в отношении святотатцев нередко приходилось и приходится брать в руки актерам вполне естественным, то есть земным и посюсторонним.

Помимо, казалось бы, очевидных «обличителей» кощунства, таких как клирики и, в целом, религиозные авторитеты, в некоторых случаях в качестве обвинителей в таких кейсах выступают государственные органы, принимающие и исполняющие специальные законы, тем или иным образом оберегающие религиозные объекты и нормы от поругания. Кроме того, не можем мы исключать из общей картины и «рядовых» верующих, иногда вынужденных или наоборот — активно желающих — брать возмездие в свои руки.

В рамках семинара, в связи с этим кажется небезынтересным обсудить, какие обстоятельства приводят к включению в производство дискурса обвинения в святотатстве тех или иных акторов, а также, при наличии нескольких, — какие конфигурации

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

их агентности это порождает. Участникам семинара предлагается поразмышлять о трех описанных группах акторов обвинения на примере нескольких кейсов, ярко демонстрирующих разные аспекты и варианты подобных конфигураций агентности. Кроме того, в рамках семинара отдельно хотелось бы поразмышлять о тех редких случаях, когда «обвиняемые» в святотатстве наделяются в риторике «обвинителей» определенными качествами, которые выступают своего рода «смягчающими обстоятельствами» для совершенных ими актов кощунства, богохульства или святотатства. В этом контексте участникам семинара также на примере нескольких ярких кейсов будет предложено порассуждать о таких в разной степени «оправдывающих» характеристиках, которыми наделяют «обвинители» «обвиняемых», а также, в целом, об агентности святотатца в глазах оскорбленных.

Вопросы, которые предлагается обсудить на семинаре:

Государство — клир — верующие: конфигурации естественных акторов возмездия за святотатство.

1.1 Британские законы о святотатстве: практика применения, ограничения, причины отмены везде, кроме Северной Ирландии.

1.2 Эксперты по святотатству: роль представителей церкви и религиозных авторитетов в конфликтах, связанных со святотатством. Кейс «кошачьего молебна», кейс протоиерея против Киркова.

1.3 «Низы не хотят»: в каких ситуациях рядовые верующие берут на себя функции защиты от святотатства. Кейс Charlie Hebdo, кейс The Beatles и американский Библейский пояс.

«Смягчающие обстоятельства» святотатства: в каких случаях естественные акторы осуждения кощунственных действий оказываются готовы смягчить свой гнев.

2.1 «Дура» и «дурак» как спасительные характеристики: кейсы Pussy Riot и Юрия Шевчука. Связь с традицией юродства.

2.2 «Море по колено»: можно ли считать алкогольное опьянение универсальным смягчающим обстоятельством при совершении кощунственных действий? Кейс о порче креста на месте Церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы и Святого Апосто-

ла Матфея в Санкт-Петербурге. Кейс Трезвенников Братца Иоанна Чурикова. Кейс индонезийских мусульман против рекламы бара.

2.3 Степень сознательности святотатца: иные формы снижения агентности актора кощунственных действий и высказываний как «смягчающие обстоятельства». Конспирология и «неосознанное» святотатство. Кейс Православной Церкви Божией Матери Державная.

Список литературы к семинару:

- Nash D. S. Introduction / Blasphemy in Modern Britain: 1789 to the Present. London: Ashgate Publishing, 1999. P. 8—25.
- Rabin D. Drunkenness and Responsibility for Crime in the Eighteenth Century // Journal of British Studies. Vol. 44. No. 3. 2005. P. 457—477.
- Штырков С.А. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2001. С. 198—210.

Список источников к семинару:

- НЕВЕРУЮЩЕЕ АРХИЕРЕЙСТВО... Митрополит оправдал «кошачий молебен» и святотатство. URL: <https://3rm.info/main/72642-neverujuschee-arhierejstvo-mitropolit-opravdal-koshachij-moleben-i-svjatostatstvo-video.html>
- Краснодарский священнослужитель обвинил артиста Филиппа Киророва в святотатстве. URL: <https://kuban.mk.ru/social/2022/05/03/krasnodarskiy-svyashhennosluzhitel-obvinil-artista-filippa-kirkorova-v-svyatostatstve.html>
- Terrorists Strike Charlie Hebdo Newspaper in Paris, Leaving 12 Dead. URL: https://www.nytimes.com/2015/01/08/world/europe/charlie-hebdo-paris-shooting.html?_r=0
- John Lennon sparks his first major controversy. URL: <https://www.history.com/this-day-in-history/john-lennon-sparks-his-first-major-controversy>
- Орлова В. Pussy Riot — юродивые сегодня? URL: <https://www.pravmir.ru/pussy-riot-yurodivye-segodnya>
- Сахар М. «Не нужно смаковать этот смрад»: омский священник призвал покаяться критиковавшего спецоперацию Юрия Шевчука. URL: https://www.om1.ru/afisha/news/274235-ne_nuzhno_smakovat_ehdot_smrad_omskijj_svjashhennik_prizval_pokajatsja_kritikovavshego_specoperaciju_jurija_shevchuka

Ильина Т. Сломавший памятный крест в Матвеевском саду сбежал из-под домашнего ареста. URL: <https://moika78.ru/news/2021-08-19/651683-slomavshij-pamyatnyj-krest-v-matveevskom-sadu-sbezhal-iz-pod-domashnego-aresta>

Indonesia bar accused of blasphemy over free drinks for people named Muhammed, Maria. URL: <https://www.i24news.tv/en/news/international/asia-pacific/1656515177-indonesia-bar-charged-with-blasphemy-over-free-drinks-for-people-named-mohammed-maria>

Береславский И. Николай и Александра прозревают о высотах архетипа. URL: https://svetmarii.org/starec-grigorij-probuzhdenie-arhetipa/#nikolaj_i_aleksandra_prozrevayut_o_vysotah_arhetipa

РАССКАЗЫ О РЫБНИЦКОМ РЕБЕ: СТРУКТУРА АГИОГРАФИЧЕСКОГО ТЕКСТА В МОМЕНТ ЕГО СТАНОВЛЕНИЯ

Промышленный приднестровский город Рыбница был в 1941—1973 годах местом жизни и деятельности Хаима-Занвля Абрамовича, который в мире иудейских ортодоксов, известен как Рыбницкий ребе. Впрочем, в жизни этого незаурядного человека кроме Рыбницы присутствовали Бессарабия в составе Румынии; советское Закарпатье с конца 1950-х до начала 1970-х годов; Израиль, точнее, Иерусалим. И затем на протяжении последних двадцати лет жизни — США, главным образом различные районы Нью-Йорка. Наконец, последний адрес и место захоронения — город Монси, штат Нью-Йорк.

Жанровая природа нарративов о ребе в высшей степени зависит от того, к какому из перечисленных сообществ принадлежит рассказывающий. Тип популярных чудес существенно меняется в зависимости от того, в каких сообществах циркулируют рассказы о чудесах. Можно выделить несколько групп чудес, присутствующих в рассказах о ребе, в зависимости от той общины, в которой они циркулируют:

1. Евреи Рыбницы и Бессарабии. Основные усилия ребе направлены на то, чтобы побудить евреев соблюдать базовые заповеди. В этой традиции упор часто делается на необычной внешности и одежде ребе. Очень много места занимают рассказы о его аскетических подвигах, прежде всего, зимних омовениях в Днестре. Также широко представлены рассказы о ребе-целителе, причем он помогает не только евреям, но и молдавским и украинским крестьянам.

2. Евреи Закарпатья. Вопрос о соблюдении основных заповедей в рассказах этой традиции не обсуждается — евреи в этом регионе и так достаточно набожны. Внешность ребе не привлекает особого внимания. Чудесная помощь требуется для того, чтобы расстроить назревающий смешанный брак, получить разрешение на выезд в Израиль или помочь сыну избежать призыва в советскую армию — это основные проблемы, которые волновали евреев этого региона. Именно в Закарпатье появляются сюжеты о людях,

которым за контрабанду или экономические проступки (растрата, уклонение от налогов и т. п.) грозят серьезные неприятности, но благодаря вмешательству ребе обвиняемый избегает наказания или получает минимальное наказание. Видно, как в закарпатской традиции трансформируются некоторые «базовые» сюжеты.

3. Хасиды в США. Здесь особый акцент делается на предвидении будущего, исцелении недужных, поиске достойной партии для дочери, которую долго не могли выдать замуж, и, главное, на чудесном заступничестве в суде, когда почитателю ребе грозит крупный срок за финансовые махинации. Все эти чудеса продолжают совершаться и после смерти ребе на его могиле. Корпус рассказов (устных и письменных) о чудесах ребе разнится в разных сообществах, но каждая такая группа рассказов не является изолированной: они перетекают из одной традиции в другую, при этом видоизменяясь. Несовпадения меморатов и агиографических рассказов отчетливо показывают, что агиографический канон строится по своим внутренним жанровым законам, существенно трансформирующим эмпирическую реальность. То, что со смертью ребе его культ не угас, а, напротив, постоянно расширяется, имеет под собой в том числе прагматические основания.

Каждая группа извлекает определенные символические и прагматические выгоды из уже сформировавшегося культа:

— для евреев Рыбницы ребе — элемент их локальной идентичности;

— для евреев Закарпатья обращение к памяти о ребе — это способ выстраивания земляческих сетей, дающих важный ресурс во всем — от поисков работы до поисков женихов и невест.

Культ могилы Рыбницкого ребе продолжает шириться среди ультраортодоксальных евреев США, которые никак лично не связаны ни с ребе, ни с местами, где протекала его жизнь. Чтение псалмов над могилой ребе чудесным образом спасает человека, часто от судебного преследования.

В настоящее время происходит складывание агиографического канона Рыбницкого ребе в результате поглощения устного слова письменным. Наблюдение за этим процессом — дело весьма увлекательное, и его результаты выходят за узкоспециальные рамки исследований в области хасидизма или истории евреев на постсоветском пространстве.

А.И. Завьялова

ВОТИВНЫЕ ДАРЫ В СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ ХРАМАХ

Мой доклад будет посвящен актуальным представлениям и нарративам о вотивных дарах. Интервью, на которых основывается доклад, были записаны в 2021—2022 гг. в Московской, Ярославской и Нижегородской областях, где я работала в разных исследовательских группах от УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ. Мы занимались мониторингом и анализом актуальных религиозных практик, в том числе и вотивных. Нашими респондентами становились церковные работники, священники, монахи/монахини, прихожане и (реже) паломники. В докладе нас будет интересовать прежде всего оптика работников церковных лавок, так как эти люди не просто принадлежат к церковному сообществу и обладают информацией о вотивных дарах, которые хранятся в их храме, но чаще всего принимают сами дары и занимаются их размещением у иконы или под ее стеклом.

В советское время вотивные приношения продолжали быть частью религиозной жизни, но существовали на социальной периферии — вдали от надзирающих государственных органов. С 1990-х гг. прихожане, паломники, а также и люди, которые редко посещают церкви, вновь начали приносить дары в городские, монастырские и сельские храмы: на постсоветском пространстве возродилась древняя традиция одаривания икон. И уже в 2010-х гг. мы видим, как российские храмы наполнились вотивными дарами (в основном — украшениями из драгоценных металлов). Интервью, которые мы собрали в ходе работ, позволили увидеть многие особенности постсоветской вотивной традиции. Нам удалось зафиксировать нарративы о дарах и дарителях, а также истории о чудесной помощи и ответном даре. Кроме того, наблюдения, проведенные в десятках храмов в разных областях России, позволили выделить различные типы даров, которые можно встретить в сегодняшних российских церквях, от частых (украшения, нательные крестики) до редких. В отдельных храмах мы

обнаружили, например, платки и полотенца. Практика одаривания иконы тканями была широко распространена в дореволюционной России. В советское время она сохранялась в основном в часовнях и у поклонных крестов. Сейчас вотивные ткани вернулись в церкви, но встречаются там очень редко. Дары в основном приносят в благодарность за помощь, а не с просьбой о ней. Последнее ассоциируется с коррупцией и взятками и вызывает негативную реакцию со стороны некоторых церковных служителей и работников. Среди записанных нарративов можно выделить рассказы о «церковной цензуре»: практиках различной степени строгости, с помощью которых церковное сообщество (священники, старосты, работники храмовых лавок) контролируют традицию дароприношений и демонстрацию даров. Эти практики были охарактеризованы нами как модеризирующие, сегрегирующие или запретительные. Церковные работники и настоятели пытаются следить за каждым этапом процесса: с того момента, как даритель оказывается в храме, принося дар с собой или покупая его в церковной лавке, до вывешивания украшений под стекло киота. Также они определяют способы дальнейшей реализации даров. Можно сказать, что в настоящий момент происходит активная апробация различных практик одаривания икон, и в результате — закрепление одних и отторжение других. Это может касаться как конкретных видов даров, так и различных правил обращения с ними. В докладе я постараюсь показать и причины наблюдаемой модернизации вотивной традиции, и возможные траектории ее развития.

НЕ ХОЧУ ОСТАВИТЬ ВАС, БРАТИЯ, В НЕВЕДЕНИИ О ДАРАХ ДУХОВНЫХ: РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ В ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВЕ

Современные российское пятидесятничество представляет собой гетерогенное движение, объединившее деноминации с разными обрядовыми и, частично, теологическими представлениями. Объединяет их всех учение о Духе Святом и о Его дарах. В пятидесятнической теологии дары разделены на три группы: дары учения и проповедования; дары служения церкви и миру; дары поклонения. Наиболее известные дары — говорение на языках (глоссолалия), пророчества, истолкования, исцеления.

В рамках лекции я кратко остановлюсь на истории российского/советского пятидесятничества, расскажу, почему в евангельском сообществе за ними закрепилась репутация «волков в овечьих шкурах» и как это связано с практикой духовного крещения. Но основной фокус будет направлен на анализ религиозных практик, связанных с получением и использованием духовных даров. Мы подробно рассмотрим, как выстраивается нарратив о получении даров (прежде всего, говорения на языках). Хотя пятидесятники прочно ассоциируются с даром глоссолалии, на мой взгляд, не меньший интерес для изучения и анализа вызывают другие дары. Одним из важных даров, который доставался избранным среди самих пятидесятников, был дар пророчества (1-е Кор. 14:3-5). Пророчества могло быть единоразово послано через любого верующего (такого человека называли пророчествующим), но встречались и те, кто получил дар пророчества (пророки). Хотя пророчества неотъемлемая составляющая религиозной практики, в пятидесятнической среде существует настороженное отношение к таким проявлениям Духа. Все произнесенное должно быть тщательно (и публично) истолковано «другими», т.е. церковью (1-е Кор. 14:29). Поэтому сложилась практика проверки пророчеств. Дар истолкования, прежде всего, используется для своеобразного перевода с «иных языков» на обыденный, по-

нятный всем членам церкви. Дар исцеления связан с возможностью физического и душевного исцеления от болезни. Наиболее распространенный способ получить исцеление — через молитву с возложением рук, иногда с помазанием елеем (Иак. 5:14-15). У разных пятидесятнических церквей сложилась разная традиция чтения молитвы об исцелении. Ее могут произносить как служители, так и обычные члены церкви. При этом вера в божественное исцеление не отменяет обращения к медицине. Здесь действует принцип: «Медицина лечит, Бог исцеляет».

На собственных полевых материалах, собранных в среде консервативных и харизматических пятидесятников, я покажу каково отношение к дарам внутри пятидесятнических церквей. На архивных материалах и современных материалах СМИ я рассмотрю отношение к ним со стороны светского/властного представительства. Отдельно я хочу остановиться на том, насколько религиозные практики, касающиеся духовных проявлений, являются практиками консолидации церкви/общины, и в какой форме это происходит.

Ж.В. Кормина

РЕЛИГИОЗНАЯ ИНФРАСТРУКТУРА

Материальный поворот в антропологии религии связан с поиском аналитических инструментов для описания и анализа следующей проблемы: как описать работу верующих по превращению невидимого в видимое? Вокруг вопроса о том, как сделать невидимое (божественное) видимым (материальным) разворачиваются теологические дебаты, и разные его решения приводят к возникновению границ между религиозными группами или стимулируют конфликты внутри групп, но вместе с тем поиск таких решений — конкретных эстетических форм, музыкальных, визуальных, речевых, которые обеспечили бы надежную медиацию между миром материальным, населенным людьми, и миром трансцендентным — обеспечивает динамичность религиозной культуры.

Материальные объекты, от тел до вещей, сделанных человеком и природных, нужны верующему как доступные ему в ощущениях частичные воплощения — присутствие — трансцендентного, такие места, где, как писал Питер Браун в знаменитой книге о культе святых в раннем христианстве, встречаются небо и земля. Присутствие, или благодать, хотя и определяется конкретной теологической традицией, не бывает раз и навсегда решенным вопросом. Каким иконам молиться, какие останки подлинны, какое место более намоленное, какая или чья молитва сильнее — подобные вопросы наполняют православные чаты и могут приводить к реальным последствиям в жизни общин и отдельных верующих. Вызываемая такими дискуссиями бесконечная социальная вибрация говорит о том, что вера их участников жива, а отношение к ней серьезно.

В лекции пойдет речь о благочестивой работе (*devotional labour*) по созданию религиозной инфраструктуры на двух примерах: протестантского тематического парка развлечений и посткатолических паломничеств к объектам культурного наследия.

Литература

- Bielo, James. 2020. 'Where Presence May Be Whispered': Promises of Presence in Protestant Place-Making // *Ethnos*. 85 (4): 730-748.
- Badone, Ellen. 2015. Religious Heritage and the Re-enactment of the World in Brittany // *Material Culture* 11 (1): 4-25.

С.Ю. Королева

ВЕРНАКУЛЯРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ: КАДИЛЬНИЦА И КАЖДЕНИЕ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ²

В российской фольклористике и этнографии сохраняется устойчивый интерес к религиозным формам культуры, при этом используемая для их изучения методология и терминология периодически пересматриваются. Так, под вопросом оказывается популярное выражение «народная религиозность», предполагавшее противопоставление (просто)народных религиозных верований и практик «элитарной» / «нормативной» / «каноничной» религии [Агаджанян, Русселе 2006: 6]. Сегодня эта дихотомия все чаще снимается исследователями, а понятие «народная религиозность» сближается по своему значению с термином «вернакулярная религия» — «религия в том виде, в каком она проживается», как люди ее «понимают, интерпретируют и практикуют» [Primiano 1995: 44]. Границы между институализированными, локальными и персональными представлениями и практиками предстают здесь как во многом условные; разные формы проявления религиозности образуют единое пространство живого опыта, переживаемого субъектом. Корректировка исследовательского подхода позволяет по-новому увидеть различные процессы современной религиозной жизни в России.

При этом важно учитывать, что динамика многих из них определяется влиянием советской эпохи, которая характеризовалась разрывом религиозных традиций, нарушением религиозной социализации и межпоколенной трансмиссии, в результате чего возникали различные «компенсаторные» формы [Агаджанян, Русселе 2006: 8]. В сельской местности функции священника делегировались пожилым верующим — «местным религиозным лидерам крестьянского происхождения» [Панченко 2012: 268]. В результате в некоторых традициях в советское время сформи-

² Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00484, <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>.

ровались «народные религиозные институты, в значительной мере замещавшие оказавшуюся под запретом церковь»; дольше всего они сохраняются в рамках погребального обряда, принимая вид «устойчивых самовоспроизводящихся коллективов, отпевающих покойников» [Левкиевская 2014: 50]. Сегодня обряд «народного отпевания» сосуществует с церковным (и конкурирует с ним) [Она же 2015; 2018].

Частью народного отпевания может стать и ритуал каждения, который в этом случае может рассматриваться как одна из форм вернакулярной религиозности. Одно из ранних упоминаний о разрешении «мирским людям» и «женам благочестивым чистым от мужа» кадить перед иконами при совершении домашней молитвы относится к 1419 г. [Цеханская 2013: 239]. Окуривание ладаном или его заменителями играет значительную роль и в традиционной погребально-поминальной обрядности, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические данные XIX–XXI вв. из разных регионов России. Кроме этих сведений, материалом исследования служат полевые записи, сделанные автором в Пермском Прикамье в период с 2013 по 2022 годы, в т.ч. в ходе целенаправленного изучения этнолокальных традиций каждения. Собранные данные представляют интерес в нескольких аспектах: 1) наличие народной ритуальной терминологии; 2) функции ритуала каждения в погребально-поминальной обрядности и вне его; 3) упоминание каждения в местных фольклорных текстах; 4) материальность и «телесность» каждения и кадилницы (о современных подходах к изучению материальности в области религиозных практик см., к примеру [Keane 2008; Coleman 2009], в более широком контексте — [Баранов 2016: 30–36; Соколовский 2017]). К числу этнорегиональных традиций с разработанной мифологической семантикой каждения относится культура русских-юрлинцев, проживающих в иноэтничном (коми-пермяцком) окружении. В погребальном обряде окуривание проводится обычно с целью очищения предметов, людей и пространства, бывших в контакте с покойным. Однако ритуал каждения выполняет не только типичные очистительную и апотропеическую функции, но и выступает как способ медиации между живыми и умершими (служит для приглашения душ на ритуальную трапезу и т.п.). Ладан и дым

упоминаются в формулах-обращениях к ангелам и умершим, в духовных стихах, неканонических молитвах. Юрлинская традиция также включает технологию самостоятельного изготовления кадильниц и свеч, способы их использования и хранения в доме и на кладбище, варианты замещения ладана другими веществами. Ритуал каждения может приспосабливаться к новым жизненным реалиям, иногда на его основе возникают индивидуализированные, во многом личные практики.

Литература

- Агаджанян А.С., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Отв. ред. К. Русселе, С.А. Агаджанян. М., 2006. С. 11–32.
- Баранов Д.А. О чем молчат вещи // Этнографическое обозрение. 2016. № 5. С. 25–39.
- Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (са-кральные специалисты советского времени в украинском анклавном Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. № 4. С. 50–53.
- Левкиевская Е.Е. «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. М., 2015. С. 10–35.
- Левкиевская Е.Е. «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования // Живая старина. 2018. № 1. С. 21–24.
- Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012.
- Соколовский С.В. «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры // Российская антропология и «онтологический поворот» / Отв. ред. С.В. Соколовский. М., 2017. С. 329–403.
- Цеханская К.В. Почитание православных святых в России. М., 2013.
- Coleman S. Material Religion a Fruitful Tautology? // Material Religion. Vol. 5, no 3, pp. 359–360.
- Keane W. The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2008. Vol. 14, pp. 110–127.
- Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54, no. 1, pp. 37–56.

Т.М. Крихтова

ЖИВЫЕ И НЕ ЖИВЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ

Семинар будет основан на полевых материалах проекта «Живые сообщества», которое проводилось лабораторией Социологии религии в 2021—2022 годах. Задача проекта была в изучении внебогослужебной деятельности православных приходов с целью понять, от чего зависит то, что одни приходы осуществляют активную деятельность, направленную и внутрь и вовне, а другие не могут организовать даже самые базовые мероприятия. Для этого были проведены исследования в пяти регионах России, взято более 100 интервью.

Для осмысления этого материала мы использовали категорию «жизнь» в ее натуралистическом понимании (рождение, рост, болезнь, размножение, увядание) и, анализируя интервью, смотрели как эти характеристики живого проявляются в деятельности приходов. В результате мы поняли, что «живые» приходы могут содержать в себе эти качества по-разному и находиться на разных стадиях жизненного цикла. На семинаре я хочу предложить участникам ускоренно пройти тот же путь, который прошла наша исследовательская группа. На первом этапе определить характеристики живого и подумать о том, как они могут проявляться в православном приходе, после этого вместе сформулировать вопросы к гайду интервью, после чего проанализировать кусочки интервью на предмет наличия в них выбранных ими характеристик и в результате составить классификацию живых приходов. Таким образом участники на своем опыте поймут разные этапы полевого исследования религиозной организации, а также смогут увидеть, насколько разные бывают православные приходы.

А.В. Кровицкая

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ОРТОДОКСАЛЬНЫХ ЖЕНЩИН-ИУДЕЕК В INSTAGRAM³

Хотя, по мнению ряда авторитетных раввинов, социальные сети представляют собой угрозу для религиозного еврея, тем не менее, сформировались целые онлайн-экосистемы, состоящие из блогов представителей иудаизма [Лазар 2021]. Также важно отметить, что гендерная сегрегация, характерная для офлайн-практик иудаизма, сохранилась и в онлайн-пространстве. Поэтому блоги ортодоксальных иудеев делятся на мужские и женские.

Ранее осуществлялись попытки изучения гендерных особенностей цифрового русскоязычного иудаизма. Например, Е. Островская анализирует тематические фреймы коммуникации закрытых женских групп на Facebook* и блоги раввинов в Instagram* [Островская 2020, 263-292]. Несмотря на то, что исследователь указывает на отличительные особенности коммуникации в женских группах, нацеленных на конструирование фрейма повседневного воспроизведения законов женской скромности (цниют), семейной чистоты (таорат а-мишпаха) и кашрута, для женских и мужских блогов автор обозначает единый тематический фрейм коммуникации — «минимум религиозных практик», который представляет собой совокупность практик обязательных для исполнения вне зависимости от общины и принадлежности к определенному течению иудаизма.

Мы полагаем, что коммуникативный фрейм женщин-иудеек требуют отдельного и более детального анализа. Ведь если приверженность иудаизму проявляется посредством исполнения заповедей Торы, то существует ряд заповедей, которые женщинам запрещено исполнять (возложение тфилин, ношение талит и т. д.), а также ряд сугубо женских заповедей (отделение халы, зажигание субботних свечей и соблюдение законов супружеской чистоты). Таким образом, религиозные практики мужчин и женщин офлайн различаются, а значит, коммуникативный фрейм в

³Признана экстремистской.

онлайн-пространстве не может быть единым. Более того, мы считаем, что изучать коммуникативные фреймы иудеек необходимо именно на платформе Instagram*, ввиду того, что представительницы ортодоксального иудаизма по всему миру активно осваивают данную социальную сеть для саморепрезентации, а совокупность их блогов представляет собой целую субкультуру [Chizhik-Goldschmidt 2017].

Для изучения 10 аккаунтов блогеров-иудеек в качестве методологии мы выбрали контент-анализ. Настоящее исследование подтверждает, что блоги ортодоксальных иудеек представляют собой результат взаимовлияния религиозных запретов и предписаний, а также медийных требований и норм. Самыми популярными нарративами женских блогов стали правила соблюдения женских религиозных практик и подготовки к религиозным праздникам, повседневные женские молитвенные практики, дихотомия мужского и женского в повседневной традиции, основанной на Торе, а также образ женщин-иудеек в историко-религиозном контексте. Фрейм «исполнение женских религиозных практик» был обозначен в качестве доминирующего. Более того, была намечена перспектива исследования феномена через концепт «лидера мнений». Мы полагаем, что блогеры являются инфлюенсерами в женском ортодоксальном онлайн-комьюнити.

Литература

- Лазар Б. Жить для себя, а не на публику // Лехаим. 14.09.2021. <https://torah.ru/article/117542>
- Островская Е. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 263–292.
- Chizhik-Goldschmidt A. Banned from Print Media, Ultra-Orthodox Women Turn to Instagram // The Forward. 02.08.2017. <https://forward.com/life/378917/banned-from-print-media-ultra-orthodox-women-turn-to-instagram>

М.В. Кундозерова

СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ФАКТОР ВЛИЯНИЯ НА БЫТОВАНИЕ КАРЕЛЬСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ В КЕСТЕНЬГСКОМ КРАЕ

Поиски эпической (и шире — рунической) поэзии начались в Кестеньгском крае еще в первой половине XIX в. Первым из собирателей здесь побывал финляндский ученый Э. Леннрот зимой 1836-37 г. Пройдя довольно спешно через несколько деревень, он не сделал практически никаких фольклорных записей и пришел к выводу, что край находится за пределами бытования рунической поэзии [EL: 214]. Это мнение надолго закрепилось в собирательской среде, и, как образно заметил Ю. Пентикяйнен, «решето» последующих исследователей оказалось довольно редким [Pentikäinen 1971: 118]. Все внимание было приковано к соседнему району — Ухты и Вокнаволока, где ранее были обнаружены знаменитые рунопевческие династии, чье творчество легло в основу поэмы Э. Леннрота «Калевала».

При этом многие путешественники отмечали приверженность местного населения Кестеньгского края старообрядчеству. Этому способствовала деятельность Топозерского монастыря, появившегося на озере Топозеро еще во второй половине XVII в. и распространявшего свое влияние на поселения края. Расцвета своей деятельности монастырь достиг в 1800—1845 гг., когда его численность насчитывала до 300 человек (именно в этот период в крае побывал Э. Леннрот). Монастырь был ликвидирован в 1853 г. (его женская часть — Говин скит — в 1887 г.), однако местное население оставалось верным своим традициям, и спустя сто с лишним лет исследователям удавалось встречать собеседников родом из старообрядческих семей. Редкие воспоминания и некоторые формальные признаки старообрядчества живы и поныне (например, в экспедиции 2022 г. была обнаружена бабушка, которая крестится двоперстием).

Впервые мнение о беспесенности края было подвергнуто сомнению финляндским исследователем Ю. Пентикяйненом,

который в 1960-70-е гг. изучал историю жизни и фольклорный репертуар талантливой носительницы традиционной карельской культуры Марины Такало (уроженки Кестеньгского края), оказавшейся в 1922 г. в Финляндии в числе беженцев. От Марины было записано 48 произведений рунической метрики, из них семь — эпические руны, которые она усвоила на своей родине в 1890-1898 гг. [Pentikäinen 1971: 347]. Факт бытования эпической поэзии в исследуемом крае подтверждается и записями, произведенными отечественными фольклористами в советское время. Во время экспедиций было выявлено 24 сюжета эпических и лиро-эпических рун, записанных от многих искусных исполнителей края, в том числе от знаменитого помора-сказочника М. Коргуева. Первая публикация образцов эпической поэзии кестеньгских карелов была предпринята Н. А. Лавонен в 1989 г. (переиздано в 2020 г.). Рассмотрев историю собирания рунической поэзии и особенности распространенного в крае старообрядчества, Н. А. Лавонен пишет: «Не может ли вопрос относительно эпической поэзии в Кестеньгском крае решиться так: с ослаблением влияния старообрядчества во второй половине XIX в. усилился (или возродился?) интерес к народной поэзии. Тогда бы легко разрешился вопрос, почему собиратели в XIX в. не могли здесь выявить эпических песен. Хотя, очевидно, проблема эта гораздо сложнее. Необходимо более глубокое исследование, факты, доказательства, утверждающие или отрицающие наши предположения» [ПФКК: 44].

В рамках доклада будет предпринята попытка ответить на поставленный вопрос. Для этого необходимо уяснить, являлось ли рунопение (исполнение эпических произведений) нарушением бытовых правил эскапизма (среди которых запрет соприкасаться с «мирскими», строгое соблюдение постов, исключение из употребления алкоголя, табака, картофеля, чая и пр.) [Чистов 2003: 416]? Какие фольклорные жанры исключались из репертуара старообрядцев? Для сопоставления возможно рассмотреть, каков был характер влияния старообрядчества на бытование русской былинной традиции, а также на бытование карельской эпической традиции в соседнем районе — родине всемирно известной «Калевалы»?

Материалами исследования являются опубликованные сборники рунической поэзии и путевые дневники собирателей, архивные материалы (фольклорные произведения, беседы с информантами).

Литература

- Песенный фольклор кестеньгских карел = Kiestingin kansanlauluja. 2-е изд., исправленное / Сост. Н.А. Лавонен, науч. ред. А.С. Степанова, отв. ред. 2-го изд. М.В. Кундозерова. Петрозаводск: Periodika, 2020.
- Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). С.-Петербург, 2003.
- Elias Lönnrot. Matkat 1828—1844. Toim. V. Kaukonen. Espoo, 1980.
446 s. Pentikäinen 1971 — Pentikäinen J. Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus. Forssa, 1971.

Н.В. Литвина

**«ЗАВИНЯЮТ ТО, ЧТО НЕМОЖНО»:
ЗАПРЕТЫ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ,
ФУНКЦИИ, ФОРМИРОВАНИЕ И ОТМЕНА**

Старообрядчество славится запретами и строгостью их исполнения. Все не раз слышали рассказы о том, что старообрядцы путнику дадут напиться либо из «поганой» чашки или разобьют посуду, а то и вовсе не дадут воды. Такое странное поведение имеет свой духовный смысл. Запреты в старообрядческих соглашениях, особенно беспоповских, на первый взгляд выполняют функцию забора, обозначающего границы общины. За этим забором положено оставлять не только чужих, но и тех своих, кто по разным причинам не соблюдает запретов и предписаний. Но запреты — это и способ понимания мира, правил повседневного поведения, толкования — что грешно, а что спасительно, в том числе системы грехов от малых («белье с порошком стирала», «на конные зрелища смотрел») до больших (табакокурение, «брадобривцы, как черти») и великих (аборт, прелюбодеяние).

Запреты в беспоповских общинах выполняют часть функций церковной организации [Иванова: 75], стабилизирующую, конституирующую роль [Плотникова, Трефилова: 239]. Запреты напрямую связаны с практикой покаяния. Чин исповеди (или «исправа женам/мужам»), основанный на чинопоследовании дореформенных старопечатных Требников, изменялся в рукописных вариантах за счет включения вопросов, касающихся региональных традиций, суеверий и пр. Зачастую в библиотеках общин с чином исповеди соседствовали книги, содержащие епитимийники — своды правил (Номоканон, Зонар), содержащие регламент наказаний за тот или иной грех [Белякова и др.: 79-80; Корогодина]. Система запретов в общинах старообрядцев-поповцев связана с епитимийной строгостью (или мягкостью), зависящей не только от священника, но и от традиционного понимания греховности в общине, доступа к святыне (полноты участия в церковной обрядности).

Конкретные примеры на материале молдавских и румынских общин, сгруппированные по типам: предметные, темпоральные, локативные, акциональные запреты и предписания [Душаклова], помогают понять, насколько переплетены в старообрядческой повседневности запреты, касающиеся сохранения сакральной чистоты и поведенческие обычаи, которые сами респонденты иногда толкуют как суеверия. Беспоповские сельские общины — поморские и часовенные — чаще и дольше поповских сохраняют многосоставную систему бытовых запретов, наполненных сакральным смыслом.

Исполнение запретов заметно поднимает авторитет старовеера, даже если предыдущую часть жизни он провел как светский человек. В то же время сложность и неудобство такого способа жизни выводят из общины не только молодежь, но и представителей старшего поколения. В современном старообрядчестве механизм запретов все чаще работает в противоположном направлении, разрушая общину. Когда строгость запретов начинает наносить ущерб общине, ее численности, экономике, социальному порядку, происходит постепенный отказ от эмоциональной нагрузки бытовых запретов. Если одновременно руководители общины не имеют стратегии компенсации бытовых запретов системой духовных предписаний, община постепенно теряет профессиональную идентичность.

Литература

- Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011.
- Душаклова Н.С. Каталог запретов у старообрядцев // URL: https://ruthenia.ru/folklore/dbases/dushakova_prohibitions/prohib_index.html (дата обращения 22.07.2022).
- Иванова Н.В. Запреты и предписания староверов Латгалии // Научный диалог. 2014. № 4(28): Филология. С. 74-87. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zaprety-i-predpisaniya-staroverov-latgalii> (дата обращения: 15.07.2022).
- Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Плотникова А.А., Трефилова О.В. Исповедный вопросник староверов Латгалии // Slovene. 2018. №1. С. 231-280. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ispovednyy-voprosnik-staroverov-latgalii-lingvokulturnyy-analiz-teksta/viewer> (дата обращения: 25.07.2022).

ГАДАНИЕ НА КАРТАХ ТАРО: СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ И РЕЖИМЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Основа доклада — магистерская диссертация, в процессе работы над которой я нахожусь (полевой этап). Объект исследования — практики гадания на картах Таро у современной российской молодежи. Под «гаданием на картах Таро» я понимаю всю совокупность практик, связанных с Таро, которые в английском языке имеют обобщающее название «tarot reading». Исследовательская проблема заключается в изучении напряжения между оккультными и психотерапевтическими системами интерпретации гадания на Таро в New Age. Присущи ли оккультной и психотерапевтической системам интерпретации разные представления об уровне агентности гадающего и вопрошающего (большая агентность в психотерапевтической системе интерпретации и меньшая в оккультной)? От чего зависит выбор гадающим системы интерпретации? Зависит ли он от типа ситуации взаимодействия (гадание самому себе, некоммерческое гадание друзьям и знакомым по личному запросу, коммерческое гадание)? Или же гадающий выбирает для себя одну систему интерпретации и придерживается ее в разных ситуациях гадания? Теоретическая рамка: материальная школа антропологии религии, а именно концепции «сенсуальной формы» и «медиальных модальностей» Биргит Мейер, а также «семиотических идеологий» Вебба Кина.

Центральная идея доклада — рассмотрение практики гадания на картах Таро как сенсуальной формы. Под семиотическими идеологиями я понимаю не только непосредственно значения карт Таро и систему, в рамках которой они интерпретируются, но и рефлексию над этими знаковыми системами. В качестве таких идеологий я выделяю «оккультную/спиритуальную» и «психотерапевтическую». Под «медиальными модальностями» Б. Мейер понимает различные виды связи материального медиа с трансцендентным. В случае с Таро мы можем говорить об «исчезающем медиа» (в терминах Б. Мейер), когда грань между медиа и меседжем стирается, а именно, колода воспринимается как сакральный

объект. О модальности «сверхъявного медиа» мы можем говорить, когда медиа усиливает эффект присутствия трансцендентного, например, колоды Таро с изображением языческих богов. О модальности «оспариваемого медиа» — в ситуации, когда легитимность использования карт Таро в качестве инструмента гадания оспаривается (Таро рассматривается как не уникальный инструмент прорицания или даже как недостаточно эффективный), или же они не воспринимаются как уникальный инструмент.

Гипотезы:

1. Для оккультной семиотической идеологии характерен низкий уровень агентности (гадающий как медиум сверхъестественных сил), а также опора на заранее известную систему значений.

2. Для психотерапевтической — высокий уровень агентности и опора на интуицию.

3. В ситуации гадания себе выбирают психотерапевтическую систему (можно обратиться к своему психическому состоянию/бессознательному и проанализировать его), при гадании другим — оккультную (клиенты дают о себе и ситуации минимум информации).

4. В оккультной семиотической идеологии карты Таро будут играть роль «исчезающего» или «сверхъявного» медиа, в психотерапевтической — оспариваемого.

5. Цифровые аналоги Таро во всех семиотических идеологиях будут восприниматься как «оспариваемое медиа». Эмпирические источники: 20 полуструктурированных интервью, 50 ситуаций включенных наблюдений (из них не менее 10 ситуаций эксперимента: запрашиваю расклад, потом прошу объяснить провал предсказания), а также материалы контент-анализа материалов по Таро в популярных сообществах Vk, Tik Tok, Youtube.

Предварительные выводы:

1. Выбор между оккультной и психотерапевтической семиотическими идеологиями может зависеть от ситуации гадания, а также конкретного запроса: при гадании себе и гадании другим по запросам на тему отношений выбирают психотерапевтическую идеологию, в остальных случаях — оккультную. Есть практики, которые всегда придерживаются одной идеологии. Таким образом, изначальная гипотеза о том, что выбор семиотической

идеологии зависит исключительно от ситуации гадания (себе vs другим) не подтвердилась.

2. Большинство информантов выделяют два режима гадания: с использованием только предзаданных значений, и режим гадания с использованием интуиции (он называется эмным термином «Гадание в Потоке»). Эти два режима существуют как в оккультной, так и в психотерапевтической идеологии, но осмысляются там по-разному: в оккультной говорят о «гадании в Потоке» как о «подключении к эгрегору Таро», в психотерапевтической — как об обращении к бессознательному.

3. В обоих режимах гадания гадающий сохраняет свою агентность. Однако в рамках оккультной семиотической идеологии есть третий режим гадания, при котором практик обращается к сверхъестественным сущностям (например, к духам предков) и становится их медиумом. В этой ситуации он теряет всякую агентность, и даже не может как-то корректировать свою речь во время предсказаний.

4. Физические колоды Таро в рамках обеих идеологий чаще всего рассматриваются как исчезающее медиа, а именно как сакральные предметы (некоторые информанты даже говорят об особых правилах утилизации ненужных колод, напоминающих правила утилизации христианских икон (путем сожжения)), или даже живые существа, с которыми нужно установить особый контакт, при этом они являются неким материальным воплощением «эгрегора Таро»/»бессознательного», то есть источника предсказаний.

5. Цифровые аналоги Таро являются оспариваемым медиа в обеих идеологиях.

Литература

Meyer B., Mediation and immediacy. Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium// *Social Anthropology*, Vol.19, №1 (special issue “What is the Medium?”), 2011.

Meyer B., Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion (Inaguration speech, 2006) // URL: https://www.researchgate.net/publication/241889837_Religious_Sensations_Why_Media_Aesthetics_and_Power_Matter_in_the_Study_of_Contemporary_Religion (дата обращения: 04.06.2022).

Meyer B., Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion (Lecture, 2012) Utrecht University Repository// URL:https://www.uu.nl/sites/default/files/gw_meyer_birgit_oratie_definitief.pdf (дата обращения: 04.06.2022).

Keane W., On Semiotic Ideology//Signs and Society, Vol 6, № 1 // Chicago, The University of Chicago Press, 2018, 64-87 pp.

М.Р. Масагутова

ТЫ МОЖЕШЬ НЕ ВЕРИТЬ, НО ХУЛИТЬ-ТО ЗАЧЕМ»: ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВНЕШНИХ И ВНУТРЕННИХ АКТОРАХ СВЯТОТАТСТВА НА ПРИМЕРЕ ОБЩИНЫ ТРЕЗВЕННИКОВ БРАТЦА ИОАННА ЧУРИКОВА

В современном популярном дискурсе о святотатстве мы часто встречаем конфликт, в основе которого находится противостояние религиозного и мирского. Множество таких примеров, связанных с «неподобающими» фотографиями на фоне религиозных объектов, сценическими номерами и произведениями искусства в определенной мере смещает фокус с другой исторически значимой формы представлений о святотатстве — инакомыслия и вариативности внутри самих религиозных учений.

О подобной функции обвинений в святотатстве пишет Леонард Леви, отмечая, что со временем «святотатство стало чем-то большим, чем просто хула на Бога. Оно быстро стало означать нарушение единства христианства. Любая точка зрения или высказывание, отклонявшееся от истинной веры, считалось богохульными или нечестивыми. <...> Сам термин потерял смысл, став ругательством для описания различий в религиозных мнениях» [Levy: 34—45].

Таким образом, представляется возможным выделить две возможных группы акторов, обвиняемых моими информантами в святотатстве: с одной стороны, можно говорить об акторах вне религиозной группы, чье неприятие истинного учения — или же противодействие ему — критикуется как богохульство, а с другой — о собственных последователях, чьи действия или идеи шли в разрез с нормами Церкви. Разница границ обвинений в святотатстве для разных групп, а также критерии, позволяющие отнести тех или иных акторов к святотатствующим, в весьма интересном варианте проявляется в риторике, деятельности и внешних связях общины духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова, о которых и пойдет речь в лекции.

Общество духовных христиан-трезвенников Братца Иоанна Чурикова ведет свою историю с 1894 года, когда Братец, которого его последователи приняли как Второе пришествие Христа, придя странником из Самары в Петербург, начал свою проповедь Трезвости как обновленного духовного закона. Трезвость в понимании чуриковцев — «не просто не пить-не курить», это сложный комплекс моральных и диетарных ограничений. Хотя изначально трезвенничество оформилось в лоне Православной церкви, принятый в общине отказ от алкоголя в любом виде и количестве, делает для них невозможным участие в таинстве Причастия, что ставит их в конфронтацию с православными. Чуриков и его последователи инспектировались миссионерами, и, после нескольких предупреждений, он был отлучен от церкви как сектант.

В риторике моих информантов православные выступают как основной объект критики, которую я изложу в своей лекции. Также будут освещены непосредственно несколько историй противников Чурикова из числа представителей духовенства, отражающие классический нарратив наказания святотатцев, описанный Сергеем Штырковым. В этих ситуациях Чуриков, которого мои информанты считают новым Христом, является абсолютным носителем благодати, а его обидчики оказываются наказаны.

У чуриковцев существует идея «нарушения Трезвости», за которое, как они верят, тоже может последовать кара, но при этом они снисходительны к человеческой слабости и считают, что у человека «в нарушении» есть возможность вернуться — они не рассматривают это как святотатство. Тем не менее, в сообществе бытуют и нарративы о том, как отпавшие от учения Чурикова люди получают суровое наказание за хулу на Братца. Они не видят святотатства в отпадении как таковом, но оскорбление Чурикова для них неприемлемо и должно повлечь суровую кару.

Также в своей лекции я рассмотрю и сравнительно недавнюю ситуацию, связанную со спорным статусом второго харизматического лидера этой общины, А.И. Синникова, умершего в 2007 году: часть трезвенников видит в нем старца, а часть — новое воплощение Братца. Вторые склонны уравнивать Синникова и Братца, и мне доводилось слышать, как информанты выражают свое беспокойство о тех, кто критикует Синникова, той фразой,

которую я вынесла в заглавие своей лекции: «Ты можешь не верить, но хулить-то зачем» — поскольку они верят, что хула на Духа святого не прощается.

Литература

Levy L. W. *Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred, From Moses to Salman Rushdie*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995. 688 p.

Штырков С.А. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / Отв. ред. А. К. Байбурин. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2001. С. 198-210.

А.Б. Мороз

КОНЦЕПТ СВЯТОСТИ В «НАРОДНОМ» ХРИСТИАНСТВЕ

Почитание святых как один из важнейших компонентов православия и католицизма предполагает в «народном»/фольклорном/вернакулярном бытовании множественность трактовок и практик. Ряд из них восходит к институциализированному христианству и развивается в более или менее модифицированном виде трактовки и практики, предлагаемые церковью. Другие экстраполируют смыслы и/или формы на объекты иного рода, вследствие чего формируются культы иного рода, не санкционированные или не апроприированные институциализированным христианством. К числу таких культов можно отнести сакрализацию временных промежутков, функций, названий, объектов и достраивание сюжетов наподобие агиографических. Подобное воспроизводство «культа святых» применительно не только к дискуссионным персонажам (не канонизированным, но известным и широко почитаемым), но и к однозначно не имеющим отношения к святости или даже несуществующим, демонстрирует, как работает и из чего складывается концепт святости в «низовой» культуре.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА — РЕЛИГИОЗНАЯ СИМВОЛИКА — ЯЗЫКОВАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ МЕТАФОРИКА

1. С точки зрения самой культурной традиции, мифы описывают абсолютно реальную, а не символическую картину своих событий. Реальны все их элементы, которые опираются на специфическую семантику идеального прототипа, модели, образца, не утрачивая при этом своей «предметной» конкретности. Сомнения в их «реальности» возникают лишь на поздних этапах существования мифологической традиции, причем демифологизация радикально трансформирует сюжетную и жанровую форму мифологического повествования, сохраняя лишь самые общие контуры ее текстопорождающих моделей.

2. В религиозных практиках, ритуально-магических и мантических — при всей их семантической близости к мифу — дело обстоит существенно иначе. Их реалии исключительно символически, это лишь предметные знаки, передающие соответствующие мифологические идеи. «Материальный» образ здесь — не презентация самого объекта (как в мифе), а символическая проекция тех его признаков, которые имеют доминирующее значение для определенных обрядовых действий. Раскрытие символа должно предсказать судьбу, воздействовать на будущее, актуализовать ритуальный сценарий и т.д. Возможна, однако, реконкретизация религиозного символа — когда в фольклорном или литературном дискурсе он снова «обретает плоть», становясь в известном смысле равным себе именно в своем первичном предметном значении.

3. Продуктом дальнейшего развития «исходной» мифологической темы являются соответствующие мотивы устной и книжной поэзии. Вследствие деритуализации фольклорного повествования и утраты им обрядово-магического контекста, его прочтение преобразуется содержательно и прагматически, формируя на сей раз уже картину мира устных и литературных миметических жанров. В известном смысле их язык есть результат конверсии выра-

зительных средств предшествующей традиции, но с радикальной отменой прежних коммуникативных заданий (прогностических, санкционирующих, регулятивных). Здесь речь опять-таки должна идти о значениях символических, но этот символизм — совсем иного рода. Его формы определяются набором стереотипных ситуаций литературно- фольклорной фантазии, описания которых предоставляют потребителю поводы для эмпатических и эстетических переживаний. Именно подобная метафорика является структурообразующей в текстах данной группы, тогда как конкретные реалии «материального» мира отбираются в них по критерию насыщенности смыслами, нужными для предлагаемого лирического (эпического, драматического) высказывания, причем сюжетная организация лирики полностью подчинена символическому уровню, который не утрачивает живой близости к субстратным ритуально-мифологическим значениям, что очевидно при сравнении «высокой» поэзии с «бытовым» романсом, массовой и эстрадной песни с фольклорной, устной «внеобрядовой» лирики с обрядовой и далее — с мифологическим дискурсом и мифологической картиной мира.

Литература

Неклюдов С.Ю. Мосты, река и берега: от мифа к поэтике // НЛЮ, 2022, № 2 (174). С. 254–275.

А.В. Никандрова

История Никольского храма в Медногорске: устный рассказ и книга

Город Медногорск — один из многих малых городов, построенных в первую пятилетку индустриализации ради работы медно-серного комбината. До сих пор одним из главных украшений города является здание общественной бани тех времен. Своеобразие медногорской истории 1930—1960-х во многом определяется его религиозной составляющей, «пробивающейся» сквозь официальные атеистические установки, и тем более противоречащие концепции, при которой «темные крестьяне», приходящие на строительство комбината и остававшиеся работать на нем, «перековывались» в новых рабочих — обладателей нового типа сознания. В Медногорске мордовские (по преимуществу) крестьяне (а главное — крестьянки) оказались носителями религиозного сознания такой силы, что смогли без харизматичного лидера-священника, после многих мытарств, официально зарегистрировать и построить свой храм.

Этот храм во имя Святителя Николая обрел уже в постсоветские годы своего историка: одна из прихожанок, Попова Вера Михайловна, по собственному почину в течение десятилетий собирала фотографии, записывала свои беседы со старыми прихожанками, певчими и священниками, и в результате у нее получилась книга по истории храма. С ней-то, В.М. Поповой, и встретила для интервью моя научная руководитель — Н.Б. Граматчикова, в январе этого года в ходе полевого исследования.

Таким образом, мы имеем два разных источника: интервью Поповой Веры Михайловны и ее книгу «Под омофором святителя Николая». Беседа, пусть даже и «под запись», и письменный текст, прошедший все принятые в церковной среде согласования и «рекомендованный как образец», — это источники, относящиеся к разным коммуникативным ситуациям, реализующие разные стратегии, адресованные разного типа слушателям/читателям. Все возможные теоретические рамки — особенно в том, что касается теории коммуникации, соотношения дискурсивного и нарративного анализов, актуализируются при анализе.

В интервью В.М. Попова рассказывает случаи, происходившие в общине за несколько десятилетий: мы узнаем о практиках «обнимания храма» (для защиты от разрушения) в хрущевские времена, о том, как пополнялась община, о практиках компромисса между верующими, старавшимися соблюдать религиозные праздники и администрацией завода и др. Письменный текст интересен как образец того, каким образом рабочая завода представляет себе историческое сочинение, как она выстраивает повествование, на чем делает акцент. В фокусе нашего внимания каждый раз — фигура автора, эксплицитного / имплицитного адресата, основные действующие лица — священники, их семьи, прихожане храма, «другие» — горожане, начальство и др. В. М. Попова просто была убеждена в том, что ее задача состоит в сохранении истории храма и прихода. Именно эта линия является доминантной в ее интервью, поскольку она считает, что это божественное благословение, в то время как в книге эта личная линия отсутствует. Образ храма в ее рассказе тесно связывается с судьбами людей, он обрастает различными связями и слоями, четкая структура размывается и наделяется личной историей.

При анализе книги же примечательны стилистические несоответствия, и именно на них стоит обратить внимание, говоря о голосе автора. Их можно выявить, например, в тех фрагментах, в которых речь идет о вере, о священниках («Священники Никольского молитвенного дома, как маяки, все эти годы светили заблудшим нашим душам. Священник — надежда и опора, добрый руководитель на нелегком пути, защитник, утешитель, но и строгий пастырь, требовательный учитель» [Попова, Швецова: 2013]).

Сопоставление этих двух источников дает возможность работать и с устным полевым, и с письменным материалом, где сочетаются и архивные сведения, собранные автором книги.

Литература

Попова В. М., Швецова В. А. Под омофором святителя Николая. Страницы истории прихода святителя и чудотворца Николая поселка Заречный города Магнитогорска. Саракташ: «Православный Духовный Вестник», 2013.

Д.А. Опарин

ЭСКИМОССКИЕ ЗАГОВОРЫ И ЭСКИМОССКИЙ ЯЗЫК В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОЗНОМ РИТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ, СЕКРЕТНОСТЬ И НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ

Считается, что если где и сохраняется язык многих аборигенных народов Сибири, так это сфера традиционного природопользования: оленеводство, морской зверобойный промысел, рыболовство, лесная охота. Среди эскимосов прибрежной Чукотки еще одним доменом применимости миноритарного языка оказывается религиозная (ритуальная) сфера — различные практики, направленные на коммуникацию с духами предков. Данная лекция посвящена социальной жизни эскимосских заговоров и шире эскимосскому языку в современном ритуальном контексте. Это дает возможность обозначить и поразмышлять над практически не замечаемыми в этнографической литературе характерными особенностями аборигенного ритуального пространства — секретностью и неопределенностью.

И.В. Панков

ПРАКТИКА САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ИСЛАМЕ И САКРАЛЬНАЯ АНАТОМИЯ ЧЕЛОВЕКА

Процесс становления качеств «совершенного человека» (инсан ал-камиль) в суфизме сопровождается сущностными изменениями сознания практикующего. Одним из условий успешного прохождения пути является контроль со стороны наставника-шейха. Разработанные суфиями системы трансформации человека, рассматриваемого в единстве телесного, социального и духовного, представляют собой широкий спектр практик. Суфийские учения, как правило, социокультурно обусловлены и учитывают различные аспекты современной жизни. Суфийский путь богопознания подразумевает совершенствование человеческих способностей к восприятию тончайших духовных энергий и, как следствие, получению религиозного опыта. В ряде суфийских тарикатов (братств) существует концепция тонких центров сознания (лата'иф), посредством которых мюрид (ученик) получает возможность испытать воздействие божественной благодати. Генезис учения о тонких центрах сознания или сакральной суфийской анатомии человека восходит к периоду деятельности «господина суфиев» шейха Джунайда ал-Багдади (ум. в 910) и его современников. Такие категории исламской антропологии, как «сердце» (калб), «душа» (нафс), «дух» (рух), «тайна» (сирр) и т.д., переосмысливаются в раннем суфизме в качестве инструментальных понятий, становясь предметом суфийской теории и практики.

На лекции слушатели познакомятся с ключевыми идеями о мистическом пути в исламе на примере эволюции суфийского учения накшбандийа. Отдельное внимание будет уделено науке о тонких центрах сознания (лата'иф). Лекция основана на материалах полевых исследований и личном опыте суфийских практик.

Презентация книг:

1. Панков И., Абашин С., Кныш А. Суфизм после СССР. Марджани. М., 2022.
2. Расул А. Поиск Истины / перевод с англ. К. Васильцов // отв. ред.-сост. И. Панков. Ал-Макам. СПб. 2022.

А.А. Панченко

КОГНИТИВНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ⁴

Когнитивное религиоведение — междисциплинарная область исследований, интенсивно развивающаяся в последние десятилетия в разных странах. Однако многие специалисты по социальным наукам (в том числе и антропологии) относятся к когнитивным подходам настороженно. Иногда исследователям кажется, что «когнитивисты» полемизируют с принципами социального конструктивизма и культурного релятивизма, утверждая, что религиозные представления имеют универсальный характер, основанный на эволюционных особенностях биологии и психологии человека. На самом деле это не так. Одно из важных положений когнитивного религиоведения состоит в том, что идеи, представления и формы поведения, которые мы называем религиозными, будучи следствием либо побочным результатом эволюции человека, не образуют сущностного единства или раз и навсегда ограниченной области психических либо социальных явлений.

Вместе с тем интеграция когнитивистских подходов в практику антропологических исследований религии зачастую действительно оказывается проблематичной, в том числе — и в методологическом отношении. Антропологи привыкли к различным формам наблюдения и интервью, а «когнитивисты» зачастую основывают свои аналитические выкладки на психологических тестах и экспериментах, обрабатываемых при помощи различных статистических моделей. Совмещение антропологической и когнитивной оптики в исследованиях религии выглядит по-своему перспективно, однако нуждается в развитии применительно к различным эмпирическим материалам.

В рамках лекции обсуждается ряд теоретических концепций, сыгравших важную роль в сложении когнитивного религиоведения («эпидемиология культуры», «контр-итуитивность», «стратегическая информация», «ритуальная агентность» и др.), а также их применимость в современных антропологических исследованиях.

⁴ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

Д.А. Радченко

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ: КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПЦИИ И ПОДХОДЫ⁵

Пандемия COVID-19 с ее вынужденной изоляцией стимулировала переход к цифровому взаимодействию самых разных сообществ и реализацию онлайн целого ряда практик, в том числе тех, которые ранее не рассматривались в качестве кандидатов на «виртуализацию»: от театра и спортивных тренировок до религиозных практик. Этот сдвиг привел к актуализации дебатов о реализуемости последних в онлайн-средах и их приемлемости для религиозных сообществ (в том числе весьма консервативных). Начиная с работы Кристофера Хелланда [Helland 2000], в исследованиях цифровых религиозных практик разделяются религия онлайн (интернет-ресурсы, содержащие информацию о религии), и онлайн-религия (практики онлайн-взаимодействия и реализация религиозных ритуалов онлайн). Хелланд исследует религиозные практики онлайн через призму подхода «проживаемой религии» (lived religion) [Helland 2005]. С этих работ начинается массовое изучение онлайн-религии — форм взаимодействия в ходе реализации религиозных ритуалов в интернет-среде. Параллельно с начала 2000-х годов публикуются работы Хайди Кэмпбелл о религиозных сообществах онлайн и офлайн [Campbell 2004; 2005a; 2005b и др.]. В основе выделяемой ею сетевой религии (networked religion) лежит некоторое сетевое сообщество, представители которого собирает свою идентичность путем общего участия в религиозных практиках, которые сами же конструируют в множественных пространствах (multi-sided spaces) онлайн и оффлайн. Иными словами, происходит сопряжение офлайн- и онлайн-пространств, где никакого приоритета у первых перед вторыми нет.

В течение более чем полутора десятилетий онлайн-религию изучали в основном как как продукт исключительно горизонтального взаимодействия внутри сообщества, довольно жестко отде-

⁵ Исследование выполнено в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС..

ля «официальную религию» с ее иерархичностью от тех вернакулярных практик, которые реализуются в Интернете [Lundby 2011, Davie 2007]. Онлайн-религия в этом подходе рассматривается как партисипаторная практика, характеризующаяся ростом агентности верующих относительно «викарных» религий. Однако этот подход ставит больше вопросов, чем снимает. Какое влияние на религиозные практики оказывают аффордансы цифровых платформ, и до какой степени простирается это влияние? Как соотносится телесное / материальное и цифровое / виртуальное в практиках онлайн-религии, и может ли религиозная практика полностью переместиться онлайн? Как верующие концептуализируют понятие сакрального пространства, когда существенная часть их взаимодействий происходит в цифровых средах, и остается ли само это понятие частью их активного словаря? Как онлайн-религия вписывается в практики разных конфессий и деноминаций?

В ходе лекции мы обсудим как ключевые подходы к изучению религиозных практик в цифровых средах, так и базирующиеся на них результаты исследований религии «ковидного» периода.

Ю.Н. Сенина

ПОРЧА ПОРТРЕТОВ СОВЕТСКИХ ЛИДЕРОВ⁶

История Советского Союза — это история процессов секуляризации и атеизации. Как пишет в своей монографии, посвященной истории советского атеизма, Виктория Смолкин [Смолкин 2021: 31]: большевики представляли себе коммунизм как мир без религии. Когда в октябре 1917 года большевики захватили власть, они обещали освободить людей от старого мира: эксплуатацию заменить справедливостью, конфликты — гармонией, предрассудки — разумом, а религию — атеизмом. Принявшись за строительство нового — коммунистического — общества, они отвергли все прежние источники легитимности, заменяя старый порядок властью Советов, религиозную мораль — моралью классовой, а суеверия и предрассудки — просвещенным рационалистическим, современным образом жизни. Таким образом, история Советского Союза была «историей вычитания» («subtraction story»), то есть повествованием о постепенном избавлении и освобождении от всего, что ограничивает знания и сужает горизонты, где религия должна была быть заменена наукой и рациональностью.

Цель советской секуляризации выходила за рамки приватизации религии или функциональной замены религиозных форм светскими [Bernstein 2014: 430-431]. Как утверждает Соня Люрман в своем исследовании советского секуляризма [Luehrmann 2011: 6-7], советское общество строилось как «качественно новое общество», которое полагалось бы только на человеческую волю. Поэтому одной из задач советской атеистической кампании стало устранение привязанностей и почитания нечеловеческих агентов.

Переосмысление визуальной дореволюционной сакральной культуры привело к построению советской визуальности, где изображение вождей заняло место своего рода новых икон. Историк Виктория Боннел в своем исследовании пишет, что к 1920 году художники-большевики создали отличительные образы, которые включали элементы из различных традиций, но также безоши-

⁶ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

бочно выражали большевистский этос [Bonnel 1998]. Изображения эти имели установленный образец (так называемый подлинник в церковном искусстве). Иконы советского политического искусства не отражают социальные институты и отношения общества. Скорее, они были частью системы знаков, формируемых властями в стремлении трансформировать массовое сознание. Как и другие «изобретенные традиции», эти иконографические изображения были последовательны и непрерывно повторялись, и сильно перекликались с мифологиями из русского прошлого.

Отдельное место уделялось иконографии вождей. Изображения Ленина рано появляется на политических плакатах, становясь все более частым и популярным после его смерти в 1924 году. Только в начале 1930-х гг. представления политических лидеров, особенно Сталина, стали повсеместными и центральными в системе советской визуальной культуры. Сталин, изображаемый в виде живого бога, занимает центральное место в визуальной пропаганде, вытесняя, как и своего предшественника Ленина и пролетариат, так и основные элементы большевистской мифологии. Эти тенденции продолжались во время Второй мировой войны и достигли пика в годы «высокого сталинизма». Однако и после смерти Сталина изображение вождей продолжают иметь важное значение в построении коммунистической идеологии и занимать места в «красных уголках». При этом представление о связи изображения вождя и его самого, олицетворяющего саму коммунистическую идеологию, прочно сохранялось на протяжении практически всего советского времени.

Сознательная порча магического образа — изображения — вождей преследовалась в Советском Союзе как кощунственное действие и попадало под статью 58, а после 1961 года статью 70 уголовного кодекса РСФСР — антисоветская агитация и пропаганда. Они носили характер не просто хулиганства, а своего рода ритуального осквернения, зачастую совершаемого демонстративно.

В докладе мы обсудим конкретные факты святотатства, связанные с порчей портретов Сталина на примере дел об антисоветской агитации и пропаганде, хранящихся в ГАРФе.

Литература

- Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое Литературное Обозрение, 2020.
- Плампер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Bernstein A. Caution, religion! Iconoclasm, secularism, and ways of seeing in post-Soviet art wars //Public Culture. 2014. Т. 26. №. 3. С. 419—448.
- Bonnell V. E. Iconography of power: Soviet political posters under Lenin and Stalin. Univ of California Press, 1998. Т. 27.
- Tumarkin N. Lenin lives!: the Lenin cult in Soviet Russia. Harvard University Press, 1997.
- Luehrmann S. Secularism Soviet style: teaching atheism and religion in a Volga republic. Indiana University Press, 2011.

К.В. Сироткина

**«ОНИ ВЫКАЧИВАЮТ ЭНЕРГИЮ ИЗ ОЗЕРА
И НИЧЕГО НЕ ДАЮТ ВЗАМЕН»: РИТОРИКА
«МОРАЛЬНОГО БИЗНЕСА» НА ОЗЕРЕ СВЕТЛОЯР**

Озеро Светлояр — одно из «мест силы», центр паломничества и туризма, преимущественно New Age и православного, находится в Нижегородской области, рядом с селом Владимирское. С 1997 года озеро является памятником природы федерального значения и входит в состав природного парка «Воскресенское поветлужье». В селе находится музей «Град Китеж», его основатель Алексей Гроза является одновременно директором природного парка.

Во время полевой работы (с 29 июня по 9 августа 2022 г.) для магистерской диссертации, тема которой предварительно сформулирована как «Светлояр — это место силы, оно принимает всех людей»: как музей и церковь поддерживают локальный бренд?», я поставила под сомнение свою первоначальную гипотезу о том, что на Светлояре музей и РПЦ выступают как медиаторы между «традицией» почитания озера и паломниками. Исследуя взаимодействие между местными православными, музеем и приезжими, я столкнулась с тем, что этих «медиаторов» гораздо больше и нельзя с точностью сказать, что музей и церковь являются наиболее авторитетными или легитимными. В селе с 2010-х годов активно развивается инфраструктура New Age паломничества: проводятся ретриты, включающие лечение в установке с зеркалами Козырева, экскурсии по «местам силы» на озере, занятия по нейрографике, рисованию мандал и йоге, сеансы медитаций с поющими чашами, празднуется майанский⁷ Новый год. Площадки для таких ретритов — берег озера или дом (веранда/мансарда) «проводника» (практикующего new age специалиста).

Проводя включенное наблюдение в музее (на правах волонтера), в церкви (как прихожанка) и на ретритах (как индивидуальный участник, присоединившийся к уже сформированной

⁷ Согласно учению Хосе Аргуэльеса

группе) и последующие интервью с «проводниками», участниками ретритов, местными православными и сотрудниками музея, я пришла к выводу, что почти все «медиаторы» и некоторые паломники обвиняют друг друга в «ведении бизнеса» и / или «выкачивании энергии из озера». Адресаты таких обвинений называются аморальными / злоумышленниками / врагами для других людей, в первую очередь для обвинителей. Как правило, сами обвинители также включены в бизнес и, выстраивая модель «бездуховного», «вредного», «материального» бизнеса, «выкачивания энергии из озера» позиционируют и свой — как «моральный», «правильный», «светлый», «духовный», «отдающий энергию». Примечательно, что такая риторика не используется на ретритах, экскурсиях или церковных проповедях, но появляется в личных беседах.

В докладе я планирую ответить на вопросы, на что опирается риторика «морального» и «вредного» (с духовной точки зрения) бизнеса на Светлояре, как она связана с родом занятий и духовными исканиями информантов, в каких случаях используется и кем поддерживается; как экономическая риторика обмена и ограниченности ресурсов используется в отношении духовного взаимодействия с «местом силы». В качестве примеров я приведу интервью с Ангелиной, работающей в церковной лавке, местным священником Владимиром, мастерицей обережных кукол Татьяной, организатором ретритов и «проводником», которая просила не называть ее имя, директором музея и природного парка Алексеем Грозой, экскурсоводами музея.

Я предлагаю рассмотреть этот материал в контексте антропологии «духовной экономики» и религиозной инфраструктуры. Как кажется, сочетание этих двух оптик в моем поле позволит взглянуть на то, как инфраструктура New Age туризма становится точкой сборки и пересборки различных позиций и конфликтов.

Д.В. Снисаревская

NON PROGREDI EST REGREDI: ТЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ РЕКОНСТРУКТИВИСТСКОГО ИУДАИЗМА

Согласно статистике, иудеи в США составляют приблизительно 2% населения, а так называемая core Jewish популяция, как религиозная, так и секулярная, — вторая по численности в мире: здесь Штаты уступают только Израилю. Попав в «плавильный котел», иудеи и иудаизм подверглись значительным изменениям, во многом стараясь следовать новейшим тенденциям западного общества. Многие евреи вошли в историю Соединенных Штатов, притом зачастую отказываясь от важного компонента еврейской идентичности — религии. Однако иудаизм сохранил свои позиции среди нехристианских религий США — определенным образом трансформировавшись.

В начале XX века появилось особое, специфически американское явление, — реконструктивистский иудаизм, возникший непосредственно в Соединенных Штатах, вступивший в диалог с американским обществом, другими направлениями иудаизма и еврейством в целом. Реконструктивистский иудаизм — плод интеллектуализма конкретной персоны, Мордехая Менахема Каплана (1881—1983/84), выпускника Еврейской теологической семинарии. Начало этому новому движению в русле тысячелетней религии положили его статьи «Чем иудаизм не является» и «Что такое иудаизм», опубликованные в англоязычном журнале «Менора» в 1915 году. Особым образом трактуя учения таких выдающихся богословов, как Иегуда а-Леви и Маймонид, он критикует реформистский иудаизм за попытки сделать из этой религии кантианское *Weltanschauung* и призывает к актуализации иудаизма для современных американских евреев: «...мы, евреи, должны знать не о том, что значил иудаизм двадцать столетий назад и даже не век назад, но что он значит для нас сейчас» [Kaplan 1915]. Обновленный подход Каплана позволяет взглянуть на иудаизм в целом через призму ортопраксии, а не для принятой в теологии ортодоксии.

Американский религиовед Грэм Харви, защитивший докторскую диссертацию в области Jewish Studies, анализирует в одной из своих книг специфическое еврейское паломничество к могиле почитаемого раввина — хилулу, — расхождение этой практики со строгим монотеизмом, ее этническую специфику, а также возникшую в Новое время потребность еврейских диаспор в обновлении собственной религии, выразившей себя как в реформистском, так и, позднее, в реконструктивистском иудаизме.

Некоторые исследователи, такие как Чарльз С. Либман, парадоксально генезису и статистической популярности реконструктивистского иудаизма, называют его «анти-элитистской религией», подчеркивая его уникальный характер, выраженный в статьях и образе жизни его основателя, который также знаменит, например, тем, что провел первую в США бат-мицву — обряд инициации для девочки-подростка.

Реконструктивистский иудаизм предложил новый взгляд на религию: не как противопоставление атеизму, а как метод цивилизационного единства, особый дух «еврейства», для которого даже не важны теологические нюансы и доказательства бытия Бога. Это ре-организованное движение, свободное от иерархии, «народная» религия — однако с течением времени это и свело популярность реконструктивизма к минимальному значению. За этот век американские евреи чаще стали провозглашать себя просто нерелигиозными, возникли альтернативы вроде «гуманистического иудаизма» — однако именно Мордехай Каплан когда-то был пионером новаторских решений для многих соблюдающих евреев.

Литература

- Kaplan M. M. What Is Judaism? [Электронный ресурс] // URL: https://www.gutenberg.org/files/22300/22300-h/meno-5.html#Page_309 (дата обращения: 28.12.2021)
- Kaplan M. M. What Judaism Is Not [Электронный ресурс] // URL: https://www.gutenberg.org/files/22300/22300-h/meno-4.html#Page_209 (дата обращения: 28.12.2021)
- Liebman C. S. Reconstructionism in American Jewish Life //The American Jewish Year Book. 1970. С. 3—99.

Каплан Мордехай Менахем [Электронный ресурс] // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/jewish-philosophy/new-age/11965/> (дата обращения: 28.12.2021)

Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / Грэм Харви; пер. с англ. К. Колкуновой, науч. ред. А. Рахманин. М.: Новое литературное обозрение, 2020. (Серия «Studia religiosa»).

К.П. Трофимова

СПОРНЫЙ ЗИКР: ДИСЦИПЛИНА И ПРОВОКАЦИИ ВО ВРЕМЯ ПРАЗДНОВАНИЯ СУЛТАН НАВРУЗА В СЕВЕРНОЙ МАКЕДОНИИ

Мой рассказ будет посвящен апроприации пространства ритуала зикра в ходе празднования Навруза. Я расскажу про тактики, которые разворачиваются в рамках ревизии религиозного знания и ритуала (в сторону т.н. «ортодоксии») и артикулируют меняющуюся религиозную субъективность моих собеседников — дервишей и шейхов. Тактики эти зачастую интерпретируются в среде в риторике протеста, как «провокации».

Я так же кратко обозначу контекст и отмечу, какие ресурсы задействуют мои собеседники и какие ограничения влияют на их ситуационный выбор. Я прослежу, как к тактикам прибегают при переплетении различных дисциплинарных режимов, и как ритуал зикра, будучи пространством производства порядка, наиболее располагает к «провокациям» и протесту.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ СВЯТОТАТСТВА В АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ⁸

Лекция посвящена обсуждению теоретических подходов к исследованию богохульства, святотатства и кощунства в антропологии религии последних двух десятилетий. Современные случаи трансгрессии сакрального в западных обществах представляют собой богатый источник для постановки новых исследовательских проблем и аналитических вызовов в тех областях научных дискуссий, которые принято называть «поворотами». Медиальный (или материальный), этический и аффективный повороты в исследованиях религии в той или иной мере сфокусированы на вопросах культивации субъектности, правильных внутренних состояний и эмоций в их соотношении с внешними действиями как способами контакта с трансцендентным. По большей части подобные исследования описывают разнообразные локальные представления о «правильных» формах взаимодействия с сакральным и божественным, о воспитании необходимых для этого нравственных чувств, переживаний и добродетелей. В то же время примеры взаимодействия с сакральным, которые условно можно обозначить как «негативные» формы — сознательно или неосознанного нарушения моральных норм обращения с агентами сверхъестественной природы или их материальным воплощением в мире дольном, открывают новые перспективы для обсуждения социальной природы религиозной материальности и конструирования границ этики и морали.

В современной антропологии религии актуальные события, связанные с агрессией или пренебрежением в отношении материальных объектов, наделенных сакральной ценностью, нередко сравниваются с классическими сюжетами из истории христианства, в особенности с реформационным движением, охватившем Европу в Раннее Новое время. Одной из наиболее востребованных

⁸ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

концепций, используемых в анализе подобного этнографического материала, стала концепция «семиотических идеологий», разработанная антропологом Веббом Кином на материалах исследования столкновения различных взглядов на семиотику сакрального кальвинистских миссионеров и жителей индонезийского острова Сумба. Теоретическая позиция Кина во многом обусловлена американской традицией семиотической антропологии, вдохновленной Романом Якобсоном, с одной стороны, а с другой — теоретическими разработками французского ученого Бруно Латура. Для анализа столкновения различных семиотических идеологий для Кина ключевыми оказываются понятия «очищения» (*work of purification*) — процесса последовательного зонирования онтологически различных сущностей, а также «морального нарратива модерна» — типа исторического воображения, предполагающего обязательное развитие человеческой личности через освобождение от разного рода фетишей. Однако, судя по всему, иконоборческие тенденции и святотатственные действия не могут и не должны быть сведены к процессам очищения и освобождения, а скорее требуют вдумчивого компаративного анализа.

В рамках лекции будут рассмотрены наиболее яркие и обсуждаемые антропологические примеры трансгрессии сакрального и кощунственных действий с точки зрения актуальных дискуссий в области исследования материальной религии, антропологии этики и морали, а также антропологии эмоций — подходов, которые часто по своей риторике и повестке пересекаются друг с другом. Особое внимание будет уделено пределам применимости концепции семиотических идеологий к подобным этнографическим сюжетам, ее эпистемологическим преимуществам и ограничениям.

О.Б. Христофорова

**ТЕЛО КАК ПОСРЕДНИК И АГЕНТ:
КАК ЧУВСТВЕННЫЙ ОПЫТ СТАНОВИТСЯ
РЕЛИГИОЗНЫМ ПЕРЕЖИВАНИЕМ?**

Во многих (возможно, во всех) мифо-ритуальных и религиозных системах телесные ощущения, чувства и эмоции оказываются языком, на котором адепты общаются со сверхъестественными агентами. Человек может быть и адресантом сообщений (целенаправленное воздействие на тело, формирование нужных чувств как способ сообщить божеству о своем умонастроении), но, возможно, чаще он становится адресантом — божество сообщает ему о своем отношении и/или проявляет себя через его же тело и чувства. В лекции на примере трех кейсов (икота у старообрядцев, афро-кубинская сантерия, экзорцизм в православном приходе) мы обсудим следующие вопросы:

- какие ощущения и чувства «отбираются» и интерпретируются как мистический опыт, а какие — нет, от каких факторов это зависит?

- как «канонизируется» язык тела и чувств в тех или иных религиозных контекстах (если это происходит — и почему может не происходить)?

- есть ли связь между «каноничностью» этого языка и его «типизацией», не допускающей индивидуальных вариаций?

- где, в соответствии с конкретными верованиями и ритуальными практиками, проходит граница между действиями и чувствами самого человека и сверхъестественного агента, использующего (и с какими целями?) его тело и чувства? Какие возможны способы различения и дискурсивные стратегии вокруг них?

Наконец, какие антропологические концептуализации помогут нам в обсуждении этих вопросов?

С.А. Штырков

ХРИСТИАНСТВО КАК (СЛИШКОМ) МАТЕРИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ⁹

Направление в изучении религии методами социальных наук, которое принято называть «материальной религией», названо так почти в шутку. Многие чуть ли не интуитивно понимают, что это словосочетание представляет собой оксюморон. Ведь религия для нас является чем-то нематериальным, относящимся к сфере действия и ответственности духа (Духа), интеллекта, в крайнем случае, психики, то есть тех аспектов человеческой жизни, которые во многом определяются в качестве не-материальных. И хотя ни для кого не секрет, что многие, а возможно и все религии невозможно представить без их вещественных аспектов, эти аспекты по умолчанию определяются как вторичные, внешние по отношению к чему-то основному, невидимому, что, собственно, и делает религию религией, а не, скажем, магией. То есть материальная религия — это не-совсем-религиозная религия.

В этом подходе к предмету легко угадать эволюционистскую логику в понимании того, по какому вектору происходят исторические изменения в религиозной жизни общества. Этот вектор хорошо виден в веберовской концепции рационализации / расколдовывания (мира), согласно которой история практически неизбежно предполагает постепенное вытеснение Бога из дольного мира в сферу трансцендентного, а способов с Ним общения — из внешних форм служения (ритуала) в область внутреннего духовного делания. Очевидно, что самой религиозной религией оказывается протестантизм «кальвинистских сект», а самой не-религиозной — воображаемый фетишизм первобытного человека. Естественно, что в этой схеме должны быть и религии, застрявшие на этой лестнице и трактуемые в этой перспективе как не сумевшие избавиться от атрибутов магического мышления и потому заведомо ущербные (типичен и даже архетипичен здесь концепт обрядоверия, причастность

⁹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21-18-00508, <https://rscf.ru/project/21-18-00508/>

к которому фактически трактуется как приверженность магическому мировоззрению).

Исследовательская перспектива, именуемая «материальной религией», меняет интерпретационную рамку для понимания происходящего и ставит перед нами довольно очевидный для социального антрополога вопрос — как то, что распознается людьми в качестве собственно религиозного (то есть духовного) опыта, создается вполне материальными вещами. Среди последних наиболее очевидными кандидатами на роль объекта исследования являются собственно вещи, предметы. Однако не только они материально порождают то, что называют «проживаемой религией» (lived religion). Запахи, своеобразные освещение и акустика дома молитвы, громкость и тембр речи проповедника, ритм и лад молитвенного пения и многое-многое другое составляют и порождают ткань жизни людей в Боге и с Богом, если говорить о теистических религиозных традициях. Это, собственно, и представляет собой предмет проекта «материальной религии».

Одним из неожиданных и потому особенно важных моментов дискуссии вокруг материальности религии вообще и христианства в особенности является то, что инерция веберовского взгляда на развитие форм религиозной жизни в сочетании с прикладной антропологией религии не-западных обществ порождает устойчивое ожидание того, что более «духовные» религии, попав в среду простонародья или жителей глобального Юга, будут неизбежно упрощены, инструментализованы и, следовательно, «материализованы». Однако, как представляется, и здесь нам не следует следовать по колее привычных установок. Мы знаем контексты, в которых то, что считается отвлеченно духовным в христианстве с точки зрения христианских миссионеров, будет выглядеть слишком материальным и, следовательно, не вполне духовным (религиозным) в глазах тех, на кого эти миссионеры и направляют свою проповедь. Здесь «материальность» религии становится важным концептом, не столько элементов исследовательского воображения, но и фактором организации мира тех людей, жизнь которую мы пытаемся понять. Эти этнографические примеры (один из книги Энгельке про церковь Friday Apostolics, другой — из моего полевого опыта в Северной Осетии), возмож-

но, помогут нам лучше понять, каковы перспективы и пределы «материального поворота» в изучении религии.

Литература

- Хонинева Е.А. Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме // Антропологический форум. 2021. № 50. С. 131—168.
- Coleman, Simon. 2021. On the Partiality of Pentecostal Ritual. In Pamela J. Stewart, Andrew J. Strathern, eds. *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies*. pp. 323-344. New York: Palgrave Macmillan
- Engelke, Matthew. 2007. *A problem of presence: Beyond scripture in an African church*. LA: University of California Press.
- Meyer, Birgit. 2012. *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion (Lecture)* Utrecht University Repository. [Mediation and the genesis of presence. Towards a material approach to religion \(uu.nl\)](https://uu.nl)

**СПИСОК УЧАСТНИКОВ
МЕЖДУНАРОДНОЙ ШКОЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ
И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ
«АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»**

Лекторы

Александров Евгений Васильевич, к. искусствоведения, ведущий научный сотрудник, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва)

Амосова Светлана Николаевна, директор, исследовательский центр Еврейского музея и центра толерантности, младший научный сотрудник, Институт славяноведения РАН; Еврейский музей и центр толерантности (Москва)

Антонов Дмитрий Игоревич, д. ист. н., профессор, директор УНЦ визуальных исследований Средневековья и Нового времени, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы (Москва)

Белянин Сергей Владимирович, научный сотрудник, Академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ (Москва)

Воронцова Елена Владимировна, к. филос. н., старший научный сотрудник, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доцент, Православный Свято-Тихоновский университет (Москва)

Доронин Дмитрий Юрьевич, научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Дроздов Степан Тимофеевич, младший научный сотрудник, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Дымшиц Валерий Аронович, д. хим. наук, научный сотрудник, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Закревская Екатерина Алексеевна, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Клюева Вера Павловна, к. ист. н., ведущий научный сотрудник, Тюменский научный центр СО РАН (Тюмень)

Кормина Жанна Владимировна, к. культурологии, профессор, НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)

Коровина Евгения Владимировна, младший научный сотрудник, Институт языкознания РАН (Москва)

Королева Светлана Юрьевна, к. филол. н., доцент, Пермский государственный национальный исследовательский университет; старший научный сотрудник, Институт славяноведения РАН (Пермь)

Крихтова Татьяна Михайловна, к. филос. н., научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет (Москва)

Литвина Наталья Викторовна, зав. межкафедральной археографической лабораторией, старший научный сотрудник, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва)

Мороз Андрей Борисович, д. филол. н., профессор НИУ Высшая школа экономики (Москва)

Неклюдов Сергей Юрьевич, профессор, д. филол. н., Российский государственный гуманитарный университет, главный научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Опарин Дмитрий Анатольевич, к. ист. н., Laboratory UMR 5319 Passages (Université Bordeaux Montaigne and CNRSB (Париж, Франция)

Панков Игорь Александрович, к. ист. н., руководитель направления «Тасаввуф в современном мире» в лаборатории «Международный центр исламских исследований» Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера). Президент некоммерческого фонда развития научных и культурных проектов Al Maqam (Санкт-Петербург)

Панченко Александр Александрович, д. филол. н., профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге, ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

Петров Никита Викторович, к. филол. н., заведующий Лабораторией теоретической фольклористики, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва); старший научный сотрудник Европейского университета (Санкт-Петербург)

Петрова Наталья Сергеевна, к. филол. н., старший научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Радченко Дарья Александровна, к. культурологии, старший научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, заместитель руководителя центра Городской антропологии КБ Стрелка, зам. главного редактора журнала «Фольклор и антропология города» (Москва)

Рычкова Надежда Николаевна, к. филол. н., старший научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ (Москва)

Трофимова Ксения Павловна — к. филос. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва)

Хонинева Екатерина Александровна, младший научный сотрудник, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Христофорова Ольга Борисовна, д.филол.н., директор УНЦ типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, ведущий научный сотрудник, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Штырков Сергей Анатольевич, к. ист. н., старший научный сотрудник отдела Кавказа, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, доцент, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Докладчики и слушатели

Абакиров Курманбек Абакирович, зав. Кафедрой Кыргызской литературы КНУ им. Ж. Баласагына (Бишкек, Кыргызстан)

Абылкасымова Тамара Нурмамытовна, эксперт группы обеспечения Секретариата Премьер-министра Кыргызской Республики (Бишкек, Кыргызстан)

Айтиалиева Толкун Кундузбековна, к.ф.н., доцент, зав. отдела кыргызского языка и литературы, Государственный университет Талас (Талас, Кыргызстан)

Балищян Сабина Самвеловна, магистрантка, НИУ Высшая школа экономики (Москва)

Богомоллов Павел Анатольевич, магистрант, Московская высшая школа социальных и экономических наук (Москва)

Брысов Ярослав Алексеевич, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Воробьев Василий Александрович, специалист по учебно-методической работе, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Гаврикова Татьяна Вячеславовна, студентка, НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)

Гибало Анастасия Сергеевна, старший лаборант, Кубанский государственный университет (Краснодар)

Гудкова Александра Владимировна, студентка, Государственный академический университет гуманитарных наук (Москва)

Джохаев Мингиян Арсланович, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Жайнагул Садыкбек кызы, к.ф.н., и.о. доц., Кыргызского Государственного университета им. И. Арабаева (Бишкек, Кыргызстан)

Жумакадырова Карлыгач Мамбетжумаевна, к.ф.н., доцент, зав. кафедрой кыргызского языка Кыргызского Государственного университета строительства, транспорта и архитектуры им. Насирдина Исанова (Бишкек, Кыргызстан)

Завьялова Анастасия Ивановна, студентка, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Засядько Александра Александровна, магистрантка, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Иващенко Анна Алексеевна, студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Исаева Асель Кеңешбековна, к.ф.н., доцент, НАН КР, Института языка и литературы имени Ч. Айтматова, зав. отдела рукописного фонда (Бишкек, Кыргызстан)

Колычева Екатерина Максимовна, магистрантка, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Кровицкая Анастасия Витальевна, студентка, НИУ Высшая школа экономики (Москва)

Кулалиева Калия Одесовна, к.ф.н., ст. преп. Кыргызско-Турецкого университета им. Манаса (Бишкек, Кыргызстан)

Кулбаракова Зарина Анарбековна, PhD, научный сотрудник НАН КР, Института языка и литературы имени Ч. Айтматова (Бишкек, Кыргызстан)

Кундозерова Мария Владимировна, к. филол. н., научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН (Петрозаводск)

Малиновский Илья Александрович, магистрант, Московская высшая школа социальных и экономических наук (Москва)

Масагутова Мария Рустэмовна, аспирант, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Матвеев Петр Александрович, студент, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

Мирошниченко Алена Сергеевна, аспирантка, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы (Гродно, Беларусь)

Мукасова Айзат Мураталиевна, к.ф.н., доцент, Кыргызско-Российского Славянского университета им. Бориса Ельцина (Бишкек, Кыргызстан)

Никандрова Алена Владимировна, студентка, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

Никитина Инна Олеговна, аспирантка, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Овчинникова Анастасия Андреевна, студентка, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Остроухов Михаил Сергеевич, студент, НИУ Высшая школа экономики (Москва)

Өмүралиева Жанара Орозалиевна, научный сотрудник НАН КР, Института языка и литературы имени Ч. Айтматова (Бишкек, Кыргызстан)

Павлиди Яна Ивановна, специалист журнала «Фольклор и антропология города», Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Пушкина Валентина Александровна, учитель, ГБОУ СОШ № 232 (Санкт-Петербург)

Пятаев Руслан Фирдавсиевич, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Рыжкова Виктория Вячеславовна, магистрантка, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Рычкова Полина Максимовна, организатор культурного центра «Templum» (Кострома)

Савицкая Яна Александровна, специалист по учебно-методической работе, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Сапогов Иван Андреевич, студент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Сенина Юлия Николаевна, младший научный сотрудник, аспирант, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Сироткина Ксения Владимировна, магистрант, Европейский университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)

Снисаревская Далила Владиславовна, студентка, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

Холопов Илья Владимирович, студент, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург)

Чударь Александра Николаевна, аспирантка, Минский государственный лингвистический университет (Минск, Беларусь)

Чухарева Елена Сергеевна, независимый исследователь (Москва)

