



РИТУАЛ КАК ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФЛЕКСИИ В БРИТАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И КАТОЛИЧЕСКОМ ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ

Екатерина Александровна Хонинева

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия
Институт лингвистических исследований РАН
9 Тучков пер., Санкт-Петербург, Россия
ekhonlineva@eu.spb.ru

А н н о т а ц и я : В статье обсуждается, каким образом Второй Ватиканский собор (1962–1965) и литургическая реформа в Католической Церкви обострили критическую рефлексию о семиотике ритуала и границах ритуализма и анти-ритуализма в британской антропологии — а именно в работах Виктора Тернера и Мэри Дуглас — и в протестном движении католического традиционализма, а также создали условия для их дискурсивного сближения. Поскольку Тернер и Дуглас были католиками, сходства в логике и риторике академической и «народной» антропологии ритуала ставят вопросы о рисках и преимуществах религиозных убеждений антрополога для этнографической работы. Последовательный анализ высказываний о литургической реформе британских антропологов и католиков-традиционалистов показывает, что их объединяет общий, дюркгеймианский, взгляд на ритуал и социальные общности, а анализ интеллектуальных и духовных биографий свидетельствует о том, что антропология может влиять на веру антропологов иногда не меньше, чем вера — на антропологию. Материалы исследования католической культуры дают основания для уточнения проблемы веры с ее протестантскими коннотациями. Ассоциация веры с внутренней жизнью и убеждениями индивида может быть одним из вариантов осмысления медиации религиозного опыта. В некоторых культурах, например в традиционной католической, не меньший акцент делается на ритуальном перформансе. Таким образом, обсуждение структуры близости антропологического и традиционалистского языков описания ритуала открывает перспективы для дискуссии о месте отношения к ритуалу в антропологической эпистемологии и его исторических корнях.

К л ю ч е в ы е с л о в а : ритуал, антиритуализм, история антропологии, антропологическая эпистемология, проблема веры, католический традиционализм, Второй Ватиканский собор.

Б л а г о д а р н о с т и : Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90058 «Политика благочестия в современном российском католицизме: эстетика и материальность в религиозных практиках и дискурсах».

Д л я с с ы л о к : Хонинева Е. Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме // Антропологический форум. 2021. № 50. С. 131–168.

d o i : 10.31250/1815-8870-2021-17-50-131-168

U R L : <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/050/khonineva.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2021, NO. 50

RITUAL AS A SUBJECT OF RELIGIOUS REFLEXIVITY IN BRITISH SOCIAL ANTHROPOLOGY AND CATHOLIC TRADITIONALISM

Ekaterina Khonineva

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
ekhonlineva@eu.spb.ru

A b s t r a c t : This article discusses how the Second Vatican Council (1962–1965) and the liturgical reform in the Catholic Church enhanced critical reflexivity on ritual semiotics and the boundaries of ritualism and anti-ritualism in British social anthropology (namely, in the works of Victor Turner and Mary Douglas) and in the protest movement of Catholic Traditionalism, and furnished the conditions for their discursive convergence. Since Turner and Douglas were Catholics, the similarities in the logic and rhetoric of academic and “folk” anthropology of ritual inevitably raise questions commonly labeled as the problem of belief, focusing on the risks and benefits of the anthropologist’s religious commitments for ethnographic work. A close analysis of statements on liturgical reform by British anthropologists and Traditionalist Catholics shows that they share a common, Durkheimian view of ritual and social order; at the same time, intellectual and spiritual biographies of Turner and Douglas demonstrate that sometimes anthropology can influence anthropologists’



belief as much as their belief influences their anthropology. These observations provide grounds for a revision of the problem of belief with a Protestant bias. The association of belief with the inner life and creeds is one of the many ways of conceptualizing the mediation of religious experience. In some cultures, such as traditional Catholicism, no lesser emphasis is placed on ritual performance. Thus, an exploration of the proximity of anthropological and Traditionalist “languages” of ritual description opens up prospects for a discussion of the place of attitudes toward ritual in anthropological epistemology and its historical roots.

Key words: ritual, anti-ritualism, history of anthropology, anthropological epistemology, the problem of belief, Catholic Traditionalism, Second Vatican Council.

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project no. 19-39-90058 “Politics of Piety in Contemporary Russian Catholicism: Aesthetics and Materiality in Religious Practices and Discourses”.

To cite: Khonineva E., ‘Ritual kak predmet religioznoj refleksii v britanskoj antropologii i katolicheskom traditsionalizme’ [Ritual as a Subject of Religious Reflexivity in British Social Anthropology and Catholic Traditionalism], *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 50, pp. 131–168.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-50-131-168

URL: <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/050/khonineva.pdf>

Екатерина Хонинева

Ритуал как предмет религиозной рефлексии в британской антропологии и католическом традиционализме

В статье обсуждается, каким образом Второй Ватиканский собор (1962–1965) и литургическая реформа в Католической Церкви обострили критическую рефлексию о семиотике ритуала и границах ритуализма и антиритуализма в британской антропологии — а именно в работах Виктора Тернера и Мэри Дуглас — и в протестном движении католического традиционализма, а также создали условия для их дискурсивного сближения. Поскольку Тернер и Дуглас были католиками, сходства в логике и риторике академической и "народной" антропологии ритуала ставят вопросы о рисках и преимуществах религиозных убеждений антрополога для этнографической работы. Последовательный анализ высказываний о литургической реформе британских антропологов и католиков-традиционалистов показывает, что их объединяет общий, дюркгеймианский, взгляд на ритуал и социальные общности, а анализ интеллектуальных и духовных биографий свидетельствует о том, что антропология может влиять на веру антропологов иногда не меньше, чем вера — на антропологию. Материалы исследования католической культуры дают основания для уточнения *проблемы веры* с ее протестантскими коннотациями. Ассоциация веры с внутренней жизнью и убеждениями индивида может быть одним из вариантов осмысления медиации религиозного опыта. В некоторых культурах, например в традиционной католической, не меньший акцент делается на ритуальном перформансе. Таким образом, обсуждение структуры близости антропологического и традиционалистского языков описания ритуала открывает перспективы для дискуссии о месте отношения к ритуалу в антропологической эпистемологии и его исторических корнях.

Ключевые слова: ритуал, антиритуализм, история антропологии, антропологическая эпистемология, проблема веры, католический традиционализм, Второй Ватиканский собор.

«Католик по вере и антрополог по профессии, я вряд ли мог остаться равнодушным к многочисленным изменениям, внесенным в латинский обряд после Второго Ватиканского собора», — таким образом классик британской антропологии Виктор Тернер начинает свое не только остроумное, но и примечательное с точки зрения истории дисциплины рассуждение о сходствах ритуала ндембу и традиционной католической литургии [Turner 1976: 506]. Статья «Ритуал, племенной и католический» была опубликована в 1976 г. в экуменическом журнале "Worship", посвященном вопросам литургического обновления. Неудивительно, что Тернер не смог остаться равнодушным к результатам реформы ритуала в Католической Церкви. Для социального исследователя этот пример действительно интересен и привлекателен — он представляет собой случай, показывающий, как кодифицированная, зачастую определяемая как ригидная ритуальная практика может подвергнуться столь значительным изменениям.

Екатерина Александровна Хонинева

Европейский университет
в Санкт-Петербурге / Музей
антропологии и этнографии
(Кунсткамера) РАН /
Институт лингвистических
исследований РАН,
Санкт-Петербург, Россия
ekhonineva@eu.spb.ru

Литургическая реформа стала следствием Второго Ватиканского собора (1962–1965), целью которого было обновление Церкви, пересмотр ряда положений, не соответствующих, по мнению реформаторов, современности. Соборные реформы затронули множество областей религиозной жизни католиков — духовность монашествующих и священников, народное благочестие, экуменические отношения с другими христианскими группами, традиционный католический ритуал. Изменения в ритуале были призваны способствовать лучшему пониманию содержания литургического действия мирянами, а также повышению степени их личной вовлеченности. Некоторые элементы традиционного обряда были признаны акцидентальными, т.е. такими, которыми можно пренебречь, чтобы обеспечить более деятельное и сознательное участие католиков в богослужении. Вследствие этой реформы Традиционная латинская месса, или иначе Тридентская месса, была полностью замещена новой мессой (чаще обозначаемой на латинский манер *Novus Ordo*). Латинский язык был заменен на местные языки, алтари были развернуты таким образом, чтобы священник мог служить лицом к народу, а народ мог слышать и наблюдать все ритуальные действия священника; тексты части молитв были сокращены, а Литургия Слова расширена; многие традиционные литургические объекты были сданы в музеи; для участников мессы были упразднены специальный дресс-код и необходимость соблюдения длительного поста перед причастием, а активная роль мирян в литургическом процессе стала только поощряться [Bell 1997: 220].

Однако в статье «Ритуал, племенной и католический» Виктор Тернер выступает не только как антрополог, находящий живой интерес в изучении ритуальных процессов, но и как консервативный католик, критикующий реформу ритуала. По обыкновению, антропологи стремятся избежать оценочных суждений в отношении комментируемых ими культурных реалий. Риторика же этого рассуждения несколько иная. Тернер стремится показать, почему Тридентская месса и ритуал ндембу — ритуалы в полном смысле слова, в то время как *Novus Ordo* — не совсем.

Честное признание исследовательской позиции Тернера — как антрополога и верующего христианина — во многом соответствовало аналитическим тенденциям, намечавшимся в западной академии того времени. Примерно с 1970–1980-х гг. представители антропологической науки начинают критически осмысливать ее эпистемологические основания, дискурсивный авторитет, способы репрезентации результатов этнографического исследования и создания образа «другого», а также ставят под вопрос объективность предлагаемых антропологией (а точнее антро-

пологами) истин [Fabian 1971; Clifford 1983; Clifford, Marcus 1986]. Установился принципиально иной стиль этнографического письма с ярким акцентом на субъективности героев антропологической драмы. Не стало ни «объекта исследования», ни «объективного исследователя». Они уступили место личности — с особым опытом, социальной позицией, прошлым, убеждениями и предвзятостями — находящимся в диалоге или сотрудничестве.

Антропологическая эпистемология в сущности призвана ответить на три базовых вопроса: *что* и *каким образом* антрополог может узнать, а также *кем* является сам антрополог для себя и для других людей [Moore, Sanders 2014: 16]. Ответ на последний вопрос в различных субдисциплинах предполагает разную степень напряженности. В антропологии религии острота проблем эпистемологии и дистанции в особенности чувствуется в ходе обсуждения так называемой *проблемы веры* — потенциальных рисков и преимуществ религиозности антрополога для этнографической работы [Ewing 1994; Engelke 2002]. Традиционно социальные исследования религии полагались на принцип методологического атеизма, сформулированного Питером Бергером [Berger 1967]. В определенном смысле эта установка сохраняется до сих пор. В антропологических текстах обычно не принято признавать за Богом и другими агентами сверхъестественной природы способность к действию, а любые отчеты представителей изучаемых религиозных сообществ об опыте, не укладывающемся в рамки секулярной рациональности, рассматриваются исключительно как социальные факты. Сегодня у такой эпистемологической позиции есть и жизнеспособные альтернативы. Призывы, сделанные в русле онтологического поворота, к принятию всерьез разнообразных локальных онтологий в антропологии религии дают возможность писать о Боге и сверхъестественных агентах как о полноценных социальных акторах, при этом не становясь на позиции методологического теизма [Bialecki 2014].

Что же касается ситуаций, когда антрополог признает и принимает всерьез собственные религиозные убеждения и онтологии, в их отношении до сих пор сохраняется некоторая, если использовать меткое выражение Фенеллы Каннелл, дисциплинарная нервозность [Cannell 2006: 3]. Со времен работ Эдварда Тайлора и Джеймса Фрэзера укоренилось убеждение, согласно которому антропологические и христианские онтологические (и, вероятно, этические) обязательства противоречат друг другу или создают конфликт интересов. С одной стороны, христианская культура в целом воспринималась как слишком близкая западной гуманитарной науке (см. дисциплинарную рефлекссию о своих генеалогических основаниях в [Ruel 1982; Asad 1993;

Sahlins 1996; Cannell 2005]). С другой — некоторые христианские группы были настолько далеки от разделяемых секулярными антропологами ценностей, что стали не просто «другими», а «отвратительными другими» [Harding 1991] или даже просто «хренью» [Coleman 2015]. Дискуссия о проблеме, которую может составлять вера антрополога для его исследовательской работы, во многом ориентирована на норму поддержания достаточной дистанции — не только между изучающим и изучаемым, но и между изучающим и самой дисциплиной. Соответственно антрополог-христианин может оказаться в двусмысленном положении, будучи одновременно и слишком близок, и слишком далек по отношению к собственной академической корпорации.

Однако если говорить о героях дальнейшего повествования — уже упомянутом Викторе Тернере, а также Мэри Дуглас — с рядовыми католиками второй половины XX в., т.е. периода, последовавшего за реформами Второго Ватиканского собора, у них было не так много общего, как можно было ожидать. Зато риторика теоретических рассуждений о ритуале Тернера и Дуглас близка консервативной критике либеральной реформы ритуала, и, в частности, повседневным рассуждениям уже моих современников — группы украинских и российских католиков-традиционалистов¹, участников различных традиционалистских движений, которые были образованы сразу после Собора с целью сохранить служение Тридентской мессы и которые по сей день прикладывают колоссальные усилия для ее реализации.

Когда мне доводилось выступать на академических семинарах с докладами о том, насколько важную роль для обихода благочестия современных католиков-традиционалистов играет ритуал, мои коллеги не раз обращались ко мне с вопросом, не смущает ли меня то обстоятельство, что их язык так похож на наш, т.е. антропологический. Действительно, речь моих собеседников можно назвать весьма рефлексивной: она изобилует понятиями как из широкой области традиционного католического богословия, так и из сферы гуманитарного знания, особенно семиотики и теории коммуникации. Такие термины, как семиотический код, символы, означающие и означаемые, медиация, передача сообщения, каналы коммуникации и т.п., представляют лишь некоторую часть их семиотического вокабуляра, который они уверенно используют в регулярных и подробных обсуждениях нецелесообразности литургической реформы.

¹ Материал для статьи (интервью и включенное наблюдение) собран в течение 2017–2019 гг. в трех городах: Санкт-Петербурге, Москве и Киеве — основных местах консолидации католических традиционалистов, где Тридентская месса служит на регулярной основе. Также в рамках подготовки статьи использовались материалы медиапубликаций католиков-традиционалистов.

Отчасти это сходство может объясняться социальной спецификой данной группы. Католики-традиционалисты — это в основном городская интеллигенция, молодые интеллектуалы (возраст которых редко оказывается более 40 лет). Чаще всего это люди с качественным гуманитарным образованием — среди традиционалистов немало выпускников и преподавателей престижных университетов, историков, лингвистов, переводчиков, некоторые из них являются специалистами в области религиоведения. Так или иначе, значительная часть из них имеет обыкновение много читать и писать.

Критическая рефлексия в отношении ритуальной жизни определяется также непростой судьбой католического традиционализма в постсоветском пространстве, где даже мейнстримное римское католичество представляет собой религиозное меньшинство и чья новейшая история насчитывает чуть более тридцати лет. В России и Украине католиком-традиционалистом почти невозможно стать «случайно» — практически полное отсутствие церквей, где бы служили Тридентскую мессу, чаще всего исключает возможность личного знакомства с традиционалистским движением. Поэтому в большинстве случаев мои собеседники становились на консервативные позиции в Католической Церкви после углубленного изучения ее истории и литургического богословия. Таким образом, эту социальную группу отличает как высокая богословская грамотность, так и более или менее свободное владение языком современной гуманитарной науки.

Однако в глобальном смысле, как я полагаю, корни этой критической рефлексии о ритуале стоит искать во внешних исторических событиях и авторизированных формах давления, имеющих прямое отношение к регламентации ритуальной жизни [Nøjbjerg 2002]. И здесь, в отличие, например, от случая осетинского религиозного активизма, описанного Сергеем Штырковым [Штырков 2020: 134], представители академического сообщества и протестного меньшинства оказываются по одну сторону баррикад и предлагают риторически и идеологически схожую критику институциональной деятельности — либеральных реформ Второго Ватиканского собора.

Интеллектуальная и социальная близость изучаемого сообщества к антропологу или антропологии неизбежно ставит провокационные вопросы. Насколько оправданно обращение к этим людям как к «информантам», а не как к коллегам? Должен ли вызывать беспокойство тот факт, что академические задачи дублируют актуальную для локальной культуры повестку? Какие аналитические перспективы открывает нам наблюдение за сближением языков «информантов» и антропологов?

Каковы исторические и эпистемологические основания структуры такой близости? Я вижу здесь не только и не столько методологическую, сколько интригующую исследовательскую проблему. Не обещая дать исчерпывающий ответ на эти вопросы, я бы хотела рассмотреть в совокупности рассуждения о ритуале британских антропологов, исповедовавших католицизм в период его масштабной модернизации в середине XX в., и современных католиков-традиционалистов, с которыми я имела удовольствие беседовать о литургической реформе в рамках своей полевой работы. Свою задачу в этой статье я вижу в том, чтобы показать особенности сходства их «языков», с одной стороны, а с другой — продемонстрировать, что это сходство не сводится к проблеме веры, зато помогает эту проблему уточнить.

Проблема веры, ритуал и британская антропология

Несмотря на то что в антропологических исследованиях католичество долгое время занимало позицию, близкую к маргинальной, лично для самих классиков антропологии оно зачастую играло значимую роль. Так, в день памяти Св. Архангела Михаила, 29 сентября 1944 г., будущий глава Института социальной антропологии Оксфордского университета Эдвард Эванс-Притчард в возрасте 42 лет принял крещение в городе Бенгази (Ливия). Обращенными католиками были также коллеги Эванса-Притчарда по институту Годфри и Питер Линхардты, как и его ученик Дэвид Покок. Убежденной христианкой, воспитанной в католической традиции, была, как известно, антрополог Мэри Дуглас. Католическая вера определяла повседневность и других британских антропологов — супругов Тернеров. Эдит Тернер не была ортодоксальной католичкой, помимо католицизма она параллельно увлекалась религиями ндембу, инупиатов, а также ирландской духовностью и шаманизмом. Виктор Тернер, как мы увидим далее, придерживался более строгой консервативной позиции. «Плохим католиком»¹ называл себя и Эванс-Притчард, будучи скорее увлечен мистицизмом, нежели догматикой [Evans-Pritchard 1973: 37; Kenny 1987]. При этом ни Эванс-Притчард, ни Тернеры, ни Дуглас не скрывали, что католическая вера являлась важным элементом их методологии, и подвергали последовательной критике атеистический подход своих коллег-предшественников по дисциплинарному ведомству (в первую очередь Тайлора и Фрэзера), при этом сделав значительный вклад в понимание социального измерения религиозной жизни.

¹ Хотя как раз от «хорошего католика» трудно ожидать признаний в обратном.

В 2002 г. Мэттью Энгельке публикует небольшую статью под названием «Проблема веры: Эванс-Притчард и Виктор Тернер о “внутренней жизни”». «Внутренняя жизнь» здесь (то, что для обоих британских антропологов представляло собой субъективное переживание мистического опыта или соприкосновения с трансцендентным) становится методом постижения этнографической реальности. В этом смысле у исследователей, переживавших религиозный опыт, есть аналитические преимущества. В «Теории первобытных религий» Эванс-Притчард отмечает способность верующих антропологов лучше понять внутреннюю религиозную жизнь представителей изучаемой культуры, в то время как атеистов-редукционистов он вслед за Вильгельмом Шмидтом уподобляет глухим, не имеющим возможности оценить по достоинству красоту музыкальной композиции [Evans-Pritchard 1965: 121]. Тернер, в свою очередь, также выходит за пределы дюркгеймианской перспективы и строгой социологической позиции, не сводя религиозные феномены к социальным фактам и предоставляя в антропологии религии значимое место невыразимому [Engelke 2002].

Через двенадцать лет после публикации статьи Энгельке выходит монография Тимоти Ларсена «Бог поверженный: антропологи и христианская вера» [Larsen 2014], посвященная исследованию отношения к христианству и роли веры в британской социальной антропологии через призму биографий основных ее представителей — Тайлора, Фрэзера, Эванс-Притчарда, Дуглас и четы Тернеров. Публикация этого труда по истории дисциплины инициировала, на мой взгляд, исключительно продуктивную дискуссию при участии Брайана Хоуэлла, Дж. Деррик Лемонса, Джона Бялецки, Джеймса Биело и Тани Люрман — не столько о преимуществах и недостатках веры антрополога для научной работы, сколько о корректности формулировки проблемы веры *per se* [Howell et al. 2016]. Отталкиваясь от содержания данной дискуссии, я бы хотела сосредоточиться на трех критических аргументах в отношении этой методологической проблемы, основанных на анализе биографий Виктора Тернера и Мэри Дуглас, а также моих полевых наблюдений.

1

В небольшом эссе «Антропология, полевая работа и вера», представляющем ответную реакцию на статью Мэттью Энгельке, Эдит Тернер критически высказывается об академическом понимании веры и сардонически спрашивает: «Являюсь ли я верующей в дыхание, если я дышу? — Я просто дышу» [Turner 2003: 23]. Проблема веры действительно основывается на по-

нятии с очевидными протестантскими коннотациями, недостаточно чувствительном к разнообразию религиозных культур [Ruel 1982]. Термин *belief* в том виде, в каком его использовал Эдвард Тайлор и следующие за ним антропологи, отсылал к внутреннему или даже когнитивному состоянию, которое могло быть выражено в форме пропозиций или доктринальных утверждений. Также понятие веры, как в академическом, так и в повседневном социальном воображении, ассоциируется с субъективными религиозными переживаниями. Такие определения, безусловно, нельзя рассматривать как фундаментальные. Скорее, как справедливо подмечает Джеймс Биело, о вере и религиозном опыте стоит говорить как о социально приемлемой форме медиации того, что в той или иной культуре понимается под верой и религиозным опытом. Именно здесь, в области семиотической чувствительности антрополога к материальным и нематериальным посредникам, а не в области субъективного опыта или пропозиций веры, может ставиться проблема о его или ее религиозных обязательствах [Howell et al. 2016: 146].

Ассоциация веры с внутренней жизнью индивида может быть одним из вариантов осмысления процесса медиации религиозного опыта, т.е. одной из ряда других семиотических идеологий. В некоторых культурах больший акцент делается не на субъективных переживаниях или убеждениях, а на ритуальном перформансе [Oustinova-Stjepanovic 2015]. Таким образом, по аналогии следовало бы говорить также о *проблеме ритуала*, отношение к которому, как известно, определяется не только сугубо религиозными контекстами.

Показательна в этом смысле статья антрополога Джоэла Роббинса [Robbins 2001], в которой обсуждаются некоторые положения монографии Роя Рапппорта «Ритуал и религия в становлении человечества» (1999). Рапппорт рассматривал ритуал как специфический тип коммуникации и медиации значения, причем как единственно достойный полного доверия и наиболее подходящий для неискаженной передачи сообщений. Поскольку язык, по мнению ученого, представляет собой ненадежную среду, поощряющую ложь и двусмысленность, культура нуждается в ритуале, преодолевающем эти коммуникативные ограничения. Роббинс обращает внимание на особую языковую идеологию, кроющуюся в данном аналитическом утверждении, — это действительно может быть так, но только для тех культур, где доминирующей языковой идеологией будет такая же, что и у Роя Рапппорта¹. Но мы можем найти и другие

¹ Примечательно то, что рассказывал в интервью с Томом Фриком сам Рапппорт о своем первом антропологическом озарении. Ему было около четырнадцати лет, когда в один из пятничных вечеров

этнографические контексты, где ситуация окажется противоположной — именно ритуал будет отвергнут как несовершенный инструмент медиации интенций и внутренних состояний субъекта (что дает основания называть его «пустым»), в то время как искренняя спонтанная речь станет рассматриваться как наиболее адекватная среда для коммуникации с божественным [Robbins 2001: 598].

Теоретическую позицию Рапппорта и ее противоположность, которая обнаруживается, например, в протестанто-центричных рассуждениях Эдварда Тайлора или Уильяма Робертсона-Смита, можно связать с семиотическими идеологиями, становление которых пришлось на исторический период Реформации и распространения протестантизма в Западной Европе, — с ритуализмом и антиритуализмом. Несмотря на определенную простоту этого противопоставления, как кажется, именно в этой плоскости может быть начата дискуссия о месте отношения к ритуалу в антропологической эпистемологии.

2

Не только в различных религиозных культурах по-разному расставляются акценты на том, что для религиозной жизни важно и на что стоит обращать внимание, но и в одной религиозной культуре разные люди (и антропологи, в частности) могут находить вдохновение в совсем разных областях и аспектах. Католики-антропологи Эванс-Притчард, Виктор и Эдит Тернеры и Мэри Дуглас, несмотря на общую для них религиозную идентичность, особенно ценили в католицизме разные явления, что отразилось и на их научных интересах (верно и обратное). Если воцерковленную с детства Дуглас вдохновляли иерархия и структура, то Тернеров привлекал в католицизме скорее креативный потенциал ритуала и формы коммунитас, а Эванса-Притчарда — богатство мистической традиции.

Стоит согласиться с призывом Джеймса Биело к большей чуткости в отношении того, *какими* именно верующими являлись те или иные антропологи и что еще, помимо религиозности, могло повлиять на их аналитический стиль и интересы [Howell

в ходе разговора со своей еврейской семьей он осознал, что главная проблема реформированного иудаизма заключается в том, что реформаторы не осознавали исключительной важности ритуала. Без него (или в его упрощенной версии) религия не «работает» — все ближайшее окружение Рапппорта было гораздо более увлечено перспективой приятно провести вечер пятницы, нежели соблюдением Шаббата [Hoey, Fricke 2006: 40]. На основании этого высказывания трудно судить, был ли Рапппорт верующим и практикующим иудеем, и это, по-видимому, не столь важно. Представления о религиозной медиации можно обнаружить не только у хорошо социализированных в определенных религиозных культурах людей, но у всех, поскольку они формируются в культурно специфичных конфигурациях религиозного и секулярного.

et al. 2016: 146]. Джон Бялецки, другой участник дискуссии о проблеме веры, предлагает отказаться от противопоставления верующих и неверующих антропологов в пользу метафоры континуума [Howell et al. 2016: 143]. Оппозиция не учитывает диахроническое измерение в индивидуальной духовной биографии, в то время как религиозная жизнь людей может быть полна сомнений и уверенности, ненавязчивых симпатий и полной самоотдачи, смущения и напористости, фрустрации и очарования, взлетов и падений [Oustinova-Stjepanovic 2015: 118] — и антропологи здесь исключения не составляют.

3

Проблема веры игнорирует не только индивидуальное диахроническое, но и историческое измерение. Британские антропологи, исповедовавшие католицизм, были не только по-разному социализированными католиками и не только разные вещи их привлекали в католицизме. В самой жизненной перспективе этих людей католицизм изменился настолько, что к концу XX в. можно было говорить о разных культурах, основанных на принятии или радикальном отторжении внесенных Вторым Ватиканским собором изменений.

У нас нет сведений, имели ли формальное отношение Эванс-Притчард, Тернер и Дуглас к движению католического традиционализма. Эванс-Притчард умер спустя четыре года после литургической реформы и, по-видимому, еще не застал тот момент, когда месса *Novus Ordo* получила монополию. Для Эдит Тернер с ее интересом к трансцендентному опыту в русле гуманистической антропологии католический ритуал стоял в одном ряду с другими культурными формами ритуального перформанса, а вопросы ортодоксии и ортопраксии, судя по ее работам, не вызывали аналитического волнения. Однако что касается Виктора Тернера и Мэри Дуглас, ряд их комментариев о ритуале и, в частности, о реформе ритуала в Католической Церкви, говорит о том, что они придерживались скорее традиционалистских взглядов, относящих правильность и строгость следования ритуальным предписаниям к основам религиозной жизни.

Как эти исторические события повлияли на исследовательские траектории Дуглас и Тернера? Полагаю, что второватиканские реформы не только кардинально изменили их религиозную повседневность, но и взбудоражили этнографическое воображение. С одной стороны, интерес к ритуалу со стороны британских антропологов в принципе вполне ожидаем, если иметь в виду то влияние, которое на них оказало наследие теоретических работ французского социолога Эмиля Дюркгейма. С другой стороны, как известно, католическая культура, в противопо-

ложность «антиритуальной» протестантской, — это культура обряда. Если расширить замечание Ахилла Гупты и Джеймса Фергюсона, согласно которому определенным культурным ареалам особенно хорошо соответствуют интересы определенных антропологических субдисциплин [Гупта, Фергюсон 2013: 11], материалы католицизма, обыкновенно ассоциируемого с ритуальным символизмом, должны прекрасно подходить антропологии ритуала (не зря же Тернеры, увлеченные африканскими ритуалами, перешли в лоно Католической Церкви). Однако литургическая реформа и ее локальная рецепция привели к заметному сдвигу от «традиционно католической» семиотической идеологии с акцентом на материальности, насыщенности сакральными символами, опосредующими религиозный авторитет, к новой, более ориентированной на человека, его индивидуальный духовный рост и непосредственное взаимодействие с божественным. Реформаторы видели авторизованную ритуальную семиотику недостаточно рабочей, скорее отдаляющей человека от Бога.

Традиционалисты же, в свою очередь, выступают именно за ритуал, а не за индивидуальное этическое самосовершенствование, на котором делает акцент современная пастырская программа католической Церкви. На тех же консервативных позициях стоят и антропологи Дуглас и Тернер, подкрепляя их этнографическими сравнениями и теоретическими аргументами.

«Дева и единорог»: критика антиритуализма Виктора Тернера

Непосредственно о личности Виктора Тернера можно узнать из многочисленных воспоминаний его коллеги и супруги Эдит. Вместе с их сыном Фредериком Тернером она опубликовала заметки «Виктор Тернер как мы его помним», в которых набросан портрет идеалиста и гуманиста, преданно посвящавшего себя вдумчивому исследованию культурных феноменов, неизменно его восхищавших. Одним из его «личных мифов» был единорог из стихотворения австрийского поэта Райнера Марии Рильке. Образ существа странного, чудесного и невозможного, исполненный возвышенного символизма, красоты и непорочности, по мнению его семьи, был метафорой самой его жизни, а я бы добавила — и научных интересов. Виктор, как и Эдит Тернер, с юности увлекался литературой¹, поэзией и театром, а также сам писал

¹ Изначально Тернер поступил в Университетский колледж Лондона, чтобы изучать литературу, но, погрузившись во время войны в антропологию через работы Маргарет Мид и Альфреда Рэдклифф-Брауна и вернувшись к учебе, сменил курс с компаративного литературоведения на антропологический [Engelke 2000: 844; Larsen 2014: 179].

стихи¹. Несмотря на то что Тернер до конца своих дней оставался верным католиком, жена и сын описывают его своеобразным для католика способом как человека, чья религиозная жизнь не имела ограничений: он был «приверженцем культа бога грома Кавулы и в своей особой манере хорошим индуистом, хорошим иудеем, синтоистом, мистиком в стиле Блейка или Экхарта и блестящим атеистом и гуманистом» [Turner, Turner 1985: 13]. Когда в 1983 г. Тернер умер, не один, а два похоронных ритуала завершили его жизненный путь. Сначала это была заупокойная месса с чтениями из «Элегии девятой» Рильке, Книги пророка Иезекииля, викторианского поэта-иезуита Джерарда Мэнли Хопкинса, Нагорной проповеди и «Гимна любви» апостола Павла, а затем в неформальной обстановке близкие, друзья и студенты Тернера инсценировали похоронный ритуал ндембу, тщательно следуя полевым записям антрополога [Turner, Turner 1985: 16]. Судя по всему, он действительно покинул этот мир так же, как в нем пребывал.

В начале 1950-х гг. Виктор Тернер работал в Институте Родса-Ливингстона, специализирующемся на антропологических исследованиях Африки, под руководством Макса Глакмана. В 1951 г. Тернеры вместе с детьми отправились в поле в Замбию (Северная Родезия), где в свете их поэтического прошлого они впервые столкнулись с африканским ритуалом [Turner 2012: 236]. Начальные полевые опыты Тернеров среди ндембу были в основном сфокусированы на классических антропологических темах Института (социальной структуре, экономике и политической организации), однако тогда же был собран значительный объем материалов по политике и символике ритуала. Диссертация Тернера, опубликованная как монография «Раскол и преемственность в африканском обществе: исследование деревенской жизни ндембу» в 1957 г., представляла собой тщательное исследование социальной системы матрилинейного общества ндембу. В тот же год Тернер написал первый полноценный текст для будущей статьи о символике ритуала, а также вместе с Эдит покинул коммунистическую партию и присоединился к Католической Церкви в приходе Св. Иосифа в Манчестере. В интервью для Мэттью Энгельке Эдит Тернер признавалась, что, когда марксизм потерял для них всякую привлекательность, его место занял африканский ритуал — нечто подобное поразившей их «ритуальной лихорадке» ндембу они с супругом нашли в Католической Церкви [Engelke 2000: 847].

¹ Интересующиеся могут познакомиться с поэзией Тернера, написанной в период с 1942 по 1958 г., в подборке, опубликованной в журнале «Антропология и гуманизм» с предисловием Эдит Тернер [Turner 2012].

Шестидесятые годы для Тернера оказываются периодом выхода из «тьмы функционализма» [Turner 2012: 236], плодотворным временем для реализации его антропологического и личного интереса к ритуалу. Уже будучи профессором Корнеллского университета, на фоне разворачивающихся в Католической Церкви реформ, Виктор Тернер публикует целый ряд работ о ритуале. Антропологические исследования Тернера того времени в основном были сконцентрированы вокруг идеи о среднем, лиминальном, этапе в ритуальном процессе, пространстве чистой возможности — разрушения структурных иерархий, гармоничного сосуществования полярностей и противоположностей и — в самом центре лиминального домена — опыта сверхъестественного. В конце концов, в 1970-е гг. разработки в области нейронаук стали для Тернера подтверждением справедливости его выводов. «Последним приключением» Тернера, по словам известного теоретика перформанса Ричарда Шехнера [Schechner 1985], был поиск генетических и нейрофизиологических оснований потребности человека в ритуале — он обнаружил их в исследованиях полушарий мозга, ответственных за логический (структура) и абстрактный (коммунитас) типы мышления [Turner 1983].

Линию преемственности в исследованиях символического измерения ритуала Виктора Тернера можно прочертить как к дюркгеймианскому пониманию сакральных символов, так и к структурализму как интеллектуальному мейнстриму тех лет и к его увлечению литературой и поэзией французских символистов¹. В начальных работах Тернера заметно влияние и психоаналитической интерпретации символов Зигмунда Фрейда и Карла Юнга, а также подхода к изучению «народной рефлексии» ритуальных символов одной из академических наставниц Тернера южно-африканского антрополога Моники Уилсон. Сам Тернер признавался, что фрейдистская теория символов, чуткая к многослойности их значений, на ранних этапах его интеллектуальной биографии способствовала отдалению от дюркгеймианской традиции британского функционализма [Turner 1975: 29–30].

Однако, несмотря на разрыв и с марксизмом как таковым, и с марксистско-ориентированным структурным функционализмом, понимание Тернером ритуальных символов соответствовало этой школе в том, что символы были для него не просто носителями культурных смыслов, как в американском варианте интерпретативной антропологии Клиффорда Гирца

¹ В этой связи можно вспомнить одну из монографий Тернера «Лес символов» (1967), название которой отсылает к стихотворению Шарля Бодлера «Соответствия».

[Ortner 1984: 131]. Не был для него ритуал и эпифеноменом, социальным клеем, средством социальной интеграции. Тернер был убежден, что ритуальные символы обладают мощнейшей трансформационной энергией, как разрушительной, так и созидательной, оказывающей влияние на конфигурацию социальных статусов и утверждение сакральных истин. Религиозный компонент ритуала для Тернера был обязателен: «Религия — это не просто игрушка из детства человечества, которая должна быть выброшена в нодеальной точке научного и технологического развития, но она действительно находится в самом сердце человеческой природы» [Turner 1975: 31].

Одной из ключевых аргументационных линий, проходящих через научные размышления антрополога о ритуале, стала его защита от стереотипных замечаний об исключительно формальном и ограничивающем характере, противоречащем экспансии и созиданию. По мнению Тернера, такие стереотипы базируются на пуританском мифе, согласно которому ритуал — это пустая оболочка, подобно шелухе или шкурке от банана, которая не имеет самостоятельной ценности и от которой можно и нужно избавиться за ненадобностью [Turner 1980: 161]. Также он отвергает утверждение, редуцирующее ритуал к своду рубрик и правил, которые превращают свободного субъекта в автомат. Ритуал — это не следование правилам, это перформанс: «Правила обрамляют ритуальный процесс, но также ритуальный процесс преодолевает эти границы. Река нуждается в берегах, иначе она наводнит все вокруг, но берега без реки означают засуху» [Turner 1980: 160]. Ритуал представляет собой симфонию разнообразных перформативных жанров (танец, пение, жесты, театральные элементы), он при известной регламентации поведения его участников полон игры и импровизации [Turner 1979: 469]. Это не столько строгость и косность, сколько радость и экспрессия.

По мнению Мэттью Дефлема, антиструктура, или коммунитас, в поздних работах Виктора Тернера стала для него скорее предметом веры, нежели элементом этнографического интереса [Deflem 1991: 19]. Я сомневаюсь в необходимости проведения такого разграничения в случае Тернера. Однако можно согласиться с тем, что он действительно предлагал романтизированный образ антиструктурных сюжетов. Ритуал приобрел в описаниях Виктор Тернера метафорические черты единорога Райнера Марии Рильке — прекрасного и потустороннего.

Однако в пик его академической карьеры как исследователя ритуала, а также спустя всего пять лет после обращения Тернера, Католическая Церковь в связи со Вторым Ватиканским собором начала претерпевать серьезные изменения, в особен-

ности применительно к «традиционным» католическим элементам. Тернер, чья духовная жизнь отличалась особым почитанием Девы Марии [Turner, Turner 1985: 12], в своей совместной с Эдит Тернер монографии «Образ и паломничество в христианской культуре» критически высказывался в отношении упадка, который переживала традиционная «народная» католическая практика паломничества в места видений Девы Марии после Второго Ватиканского собора, не поддержавшего развитие подобного рода культов, судя по всему, по экуменическим причинам (т.е. определяя их, с точки зрения Тернеров, как слишком католические и сверхъестественные) [Turner, Turner 1978: 174, 208]. Но наиболее развернутая критика второватиканских изменений Тернера касалась напрямую реформы традиционной католической литургии, проведенной практически сразу после Собора и кульминирующей по своим последствиям в 1970-е гг., на момент написания статьи «Ритуал, племенной и католический». К ней я вновь возвращаюсь после прелюдии.

Тернер описывает, как, вернувшись из своего поля среди ндембу в Англию, он попал на Тридентскую мессу и испытал то же состояние, которое переживал в ходе участия в африканском ритуале, — чувство глубокого контакта трансцендентного с самим человеческим естеством [Turner 1976: 516]. Несмотря на то что племенной ритуал Чиамба и Тридентская месса имеют ряд формальных различий (с точки зрения регулярности, места и акторов служения, а также характера регламентации: богослужебные книги и рубрики или устная традиция и обычай), Тернер подмечает их существенные сходства. Подобные положения выносят на защиту своей позиции и мои собеседники, католики-традиционалисты, в основном концентрируясь на семиотической несостоятельности *Novus Ordo*. Рассмотрим эти аргументы.

Ритуал не является сложным

Виктор Тернер, опираясь на труд Адриана Фортескью «Описанные церемонии римского обряда» (1917), оспаривает типично приписываемое сторонникам модернизации ритуала убеждение, согласно которому Тридентская месса крайне сложна для понимания происходящего мирянами и для участия в ней.

Он [Адриан Фортескью] отрицает, что церемонии являются чрезвычайно сложными. Он утверждает, что действия гораздо менее заметны, когда они совершаются, нежели когда они описываются. Большинство католиков того времени настолько привыкли к ритуальным процедурам, что почти не замечали их. Схожим образом, наблюдая за ритуальными перформансами ндембу и других африканских культур, я часто был поражен,

насколько уверенно и хорошо участники знали свои роли и объединяли их с действиями других [Turner 1976: 512].

Однако Второй Ватиканский собор требовал упрощения ритуала с целью поощрить деятельное участие мирян в процессе и сделать понятными для них все его части, отсеяв лишнее, повторяющееся, слишком трудное для когнитивной обработки [Документы II Ватиканского собора: 35–36]. Традиционалистская позиция по этому вопросу, которую разделял и Тернер, состоит в том, что «народу» не требуется дотошное понимание происходящего. Безупречное исполнение своих партий в ритуальной симфонии зависит от понимания практического, «потому что в мессе главное ее структура. <...> Главное в литургии — это то, что ты пришел, участвуешь и повторяешь. А другое там не нужно» [В., 35 лет, Часовня Фатимской Божией Матери, Санкт-Петербург].

Ритуал не сводится к когнитивному восприятию

Воздействие ритуала происходит как на вербальном, так и на невербальном уровне. Реформаторы сочли такое устройство ритуала избыточным и тавтологичным. Однако, согласно Тернеру, литургическая традиция, равно как и африканский ритуал, развивалась таким образом, чтобы передавать сообщение сразу по всем каналам и задействовать всего человека целиком, а не исключительно сферу когнитивного восприятия [Turner 1976: 510].

Для консервативных католиков вопрос, как сделать богослужение более понятным народу, был изначально поставлен реформаторами некорректно. Какие бы усилия религиозные специалисты ни прикладывали для того, чтобы мирянам была доступна каждая часть литургии, с точки зрения традиционалистов, это никогда не окажется возможным. Более того, и не должно оказаться. То, что происходит в рамках литургии, для верующего католика должно принципиально оставаться тайной.

Самые такие радикальные традиционалисты, когда им говорят, что у вас там ничего непонятно, они говорят: «И хорошо, что ничего непонятно. И замечательно, что ничего непонятно, оно и должно быть непонятно» <...> Но на самом деле нужно задаться вопросом [саркастично]: человек, который приходит на Novus Ordo, он все понимает, что происходит? Вот в полномте? [В., 28 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев].

Одним из очевидных шагов в сторону рационализации ритуала считается переход к служению мессы на народных языках. Модерные языковые идеологии, на которые опиралась, судя по всему, литургическая реформа, приписывают некоторым язы-

кам большую семантическую сложность и непрозрачность. Идеальным же состоянием языка в этой перспективе считается понятность и искренность.

С традиционалистской точки зрения народный язык оказывается неудачным для богослужения ввиду присущей ему социальной индексальности, которая связывает его с мирскими сообществами (в первую очередь этническими группами) и ставит в ряд секулярных жанров. В случае латыни то, что этот язык большинством определяется как труднодоступный для понимания и изучения и, более того, как язык неразвивающийся и не имеющий «носителей», делает его в глазах консервативных католиков наиболее подходящим для выражения тех литургических значений, которые не могут быть осознаны человеческим разумом в полной мере. Сходным образом Тернер пишет об особом языке ритуала, объединяющем традиционный католический ритуал и ритуал ндембу: «На перформативном уровне каждая из этих систем выделялась из мирской среды благодаря своему “высокому языку” <...> Молитвенные формулы и возвышенный язык возносят литургию над дискурсом рынка, форума или дома» [Turner 1976: 506].

Ритуал символичен

Передача «сакрального сообщения» в ритуале происходит посредством символьного вокабуляра, не сводимого к элементам естественного языка:

Оба [ритуала] были насыщены мощными, мультивокальными символами, каждый из которых имел множество значений. Ранее я упоминал такие католические символы, как алтари, покровы, дарохранительницы, но едва ли мне удалось раскрыть все то многообразие смыслов, присущих каждому из них. Цвета одежды сами по себе являются символами, полный смысловый спектр которых занимает значительное место как в католическом богословии, так и в истории Церкви <...> Цветовая символика, как мы видели, также играет важную роль в Чиамба. Участие в Тайнах и созерцании мощных базовых символов, несомненно, играет роль в изъятии участников из их мирской жизни и позволяет им действовать, думать и чувствовать «рефлексивно», т.е. соотнося свою жизнь с высшей системой понятий, противопоставляя порочное и непорочное, эгоистичное и жертвенное [Turner 1976: 519–520].

Как и в упомянутой ранее теории Роя Раппапорта, представления о ритуале Тернера тесно связаны с языковыми идеологиями, создающими иерархию посредников, где ритуальный символизм оказывается на самой ее вершине.

Почему сложно сейчас служить [Триденскую мессу], потому что мы ушли от символизма. Мы забыли, что такое символ. <...> А в Тридентине его более чем... [смеется]. Символ передает как раз более высокую реальность, чем наша. Знак передает чуть вот эту нашу реальность, ничего более высокого не передает. Символ передает [О., 40 лет, Базилика Св. Екатерины Александрийской, Санкт-Петербург]. В перспективе идеологии ритуализма символическое измерение ритуала имманентно передаваемому сакральному значению, т.е. предполагает определенную семиотическую онтологию¹.

Один из моих собеседников подобрал изящную метафору для реформы католического ритуала, соотносящуюся с рассуждениями Тернера о пуританском «антиритуализме»: «На литургию с веками многоросло всякой такой водоросли и ракушек, давайте мы эти водоросли и ракушки почистим, и все у нас будет как в апостольские времена» [В., 28 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев]. Этими «водорослями» и «ракушками», означающими без означаемого, были сочтены различные символичные элементы мессы: некоторые части облачения священников, литургические цвета, специфические жесты, элементы убранства храмов. Ритуал как медиа был, таким образом, приближен к современному идеальному посреднику — естественному языку.

Ритуал вневременный

И современные католики-традиционалисты, и Виктор Тернер выступают против определения ритуала как контекстно-зависимого феномена. Для них ритуал как медиа не служит для выражения современных, а значит, ситуативных социальных ценностей — он служит для трансляции «высоких» неизменяемых сакральных смыслов. Ритуал не должен подстраиваться под секулярные тренды, наоборот, через состояние лиминальности он должен вырывать человека из матрицы секулярных значений и устремлять его вместе с остальными участниками литургии к Богу. Соотнесение ритуала Чиамба и Тридентской мессы, как и, в более широком смысле, антропологические наблюдения Тернера, приводят его к ответу на вопрос, почему проект модернизации ритуала не просто несостоятелен, но и, можно сказать, опасен:

Эти сравнительные замечания побудили меня с осторожностью относиться к некоторым особенностям недавних литургиче-

¹ Здесь убеждение традиционалистов оказывается созвучным знаменитому высказыванию исследователя культуры и обращенного католика Маршалла Маклюэна: *the media is the message*.

ских изменений в католическом ритуале. Во многом глубина была отвергнута в пользу широты, то есть духовное в пользу материального, или укорененное в истории в пользу ультра-современного. Вместо того чтобы идти вразрез со всеми светскими установками «копи или расходуй»¹, литургия теперь воспринимается скорее, вслед за Дюркгеймом, Рэдклифф-Брауном и ныне устаревшими функционалистскими школами антропологии и социологии, как подходящее «выражение» или «отражение» современных социальных структур и процессов или даже мод и прихотей. Ритуалы, представляющие собой венец человеческого опыта, понимаемого в свете Евангелия, были отвергнуты в пользу иногда неряшливых словесных формулировок, которые считаются «соответствующими» опыту «современного человека» <...> За всем этим стоит убеждение, согласно которому «простые верующие» могут оценить «священное» только тогда, когда оно упаковано в «секулярную» обертку. Это противоречит всему опыту антропологических исследований [Turner 1976: 524].

Таким же образом комментируют «секуляризацию» ритуала католики традиционных взглядов, язвительно замечая, что современных людей сторонники Второго Ватиканского собора принимали за «дураков», которым доступно лишь самое простое и популярное: «Вот вы видели дни рождения в Макдональдсе? Празднично! Вот и у нас так же» [М., ок. 30 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев].

Ритуал универсален

Ритуальная структура не имеет локальных вариаций, она строится по универсальным канонам и правилам. Это делает ритуал узнаваемым вне зависимости от условий, поэтому любой католик, приезжая в любое место, может полноценно участвовать в ритуальном процессе [Turner 1976: 512]. Ритуал универсален и в том смысле, что в перформансе могут участвовать самые разнообразные группы людей независимо от возраста, пола, этничности, класса и т.д. Ритуал создает из разрозненных групп людей единое «тело» [Turner 1976: 525]. Так, пренебрежение латинским языком в ходе богослужения традиционалисты рассматривают как пример девальвации символа единства Церкви. Использование же народных языков в такой перспективе должно приводить к тому, что католики ощущают себя скорее социальным образованием, например национальной

¹ Учитывая значимое для интеллектуальной биографии Виктора Тернера увлечение поэзией, предполагаю, что он использует цитату из стихотворения Уильяма Водсворта "The world is too much with us", которая дана здесь в переводе Вильгельма Левика («Господень мир, его мы всюду зрим, / И смерть придет, копи или расходуй»).

группой, которой соответствует определенная религия, а не Вселенской Церковью, стирающей социальные границы.

Ритуал не антропоцентричен

Понятие структуры здесь оказывается важным как в антропологическом, так и в дидактическом смысле. Тернер посвящает значительную часть своего рассуждения рассмотрению ритуала в свете теории потока (*flow*) известного психолога Михая Чиксентмихайи. Участие в «ритуальном потоке» предполагает, по выражению Тернера, «потерю эго» [Turner 1976: 521]. Личность участника ритуала становится незначимой, поскольку его поведение диктуется заранее предписанными правилами, что предохраняет ритуальный перформанс от эксцентричных интерпретаций и делает его «надчеловечным».

Основной традиционалистский критический аргумент, направленный на антропоцентричность *Novus Ordo*, связан с изменением положения священника в пространстве ритуального действия. После литургической реформы, последовавшей за Вторым Ватиканским собором, служение *ad orientem* (на восток) было полностью замещено¹ на служение *versus populum* (лицом к народу). В отличие от традиционного положения, после Собора алтари стали устанавливать отдельно от стены, что позволяло более свободное их использование священниками и другими участниками службы. Вместо символического выражения эсхатологических смыслов и богопоклонения современное положение священника в отношении группы верующих для традиционалистов в очередной раз демонстрирует большую ценность человека, его нужд и потребностей, чем Бога. Новая месса для них в пейоративном смысле демократична и посяторонна.

Ритуал связан с разделением сакрального и мирского

Обобщая вышесказанное, стоит сказать, что несмотря на отторжение Тернером британского функционализма, влияние дюркгеймианской социологической мысли на его понимание ритуала очевидно:

Когда Иисус сказал: «Воздавайте кесарю кесарево, а Божие Богу», по-видимому, он имел в виду необходимость проводить качественное разграничение между этими категориями «вещей». «Божие» несомненно включает в себя ритуал, ведь разве Он сам не установил Таинство Евхаристии? Простые верую-

¹ Хотя в некоторых случаях и местностях лицом к народу служили и до Второго Ватиканского собора.

щие прекрасно это понимают и в подавляющем большинстве случаев держатся подальше от церквей, где сакральное стремительно секуляризуется, даже профанируется [Turner 1976: 524–525].

Те же риторические аргументы приводят мои собеседники, которых, пользуясь выражением Сергея Штыркова, можно назвать прикладными дюркгеймианцами. Многие из них уверены, что это не реформа ритуала была ответом на религиозный упадок в Церкви, но ровно наоборот — именно она и привела к ее упадку. Перекройка ритуала по секулярному лекалу, по мнению традиционалистов, стала причиной того, что верующие стали стремительно покидать Церковь и обращаться к различным нью-эйдж-движениям или попросту становиться секулярными гуманистами и атеистами, радикально снизилось количество священнических и монашеских призваний, даже те, кто остаются в Католической Церкви, демонстрируют крайне низкий уровень религиозной грамотности и зачастую не исповедуют свою веру сообразно требуемому канону. Современные религиозные авторитеты реагируют на это, делая в своей пастырской практике акцент на дидактике и педагогике благочестия — на «духовном росте» мирян, необходимости «строить» и поддерживать личные, дружеские отношения с Богом — т.е. пытаясь снова приблизить человека к священному. Католический традиционализм, в свою очередь, утверждает, что все пастырские усилия были бы излишни, если бы литургическая реформа не состоялась и повсеместно служилась бы Традиционная месса, которая катехетична сама по себе — только это катехизис не слов, но символов.

Тернер и католики-традиционалисты убеждены в необходимости поддержания четких, непересекаемых границ между сакральным и мирским. Вульгарное не должно вторгаться в пространство священного. Намеренные изменения в ритуале, связанные с его упрощением и адаптацией под «требования времени», с системным внедрением в него секулярных элементов, приводят к недопустимому смешению этих миров и влекут за собой драматические последствия в виде распада общности (Тернер называет это спарагмос [Turner 1976: 525]). Верные католики более не могут утверждаться в единстве Церкви, они обходят храмы стороной и более не соединяются в единое мистическое тело. Размытие границы между сакральным и повседневным, с точки зрения и Тернера и католиков-традиционалистов, приводит к тому, что ритуал более не приближает человека к Богу — когда пропадает дистанция, ее не нужно преодолевать и ритуал действительно рискует стать той самой «пустой формой» или шкуркой от банана.

Вышеперечисленные аргументы относятся также к критике размывания границ между католическим и некатолическим, т.е. границ группы. Современные традиционалисты уделяют данному обстоятельству особое внимание. И в этом их беспокойство во многом резонирует с теоретическими рассуждениями другого антрополога-католика — Мэри Дуглас.

**«Неуважение к ритуалу»:
критика антиритуализма Мэри Дуглас**

Контуры академической и духовной биографии одного из наиболее значимых антропологов XX в. очерчены в работе талантливого и скрупулезного биографа, антрополога и историка антропологии Ричарда Фардона [Fardon 1999]. Мэри Дуглас также сама оставила о своей жизни небольшой, но важный биографический очерк. В 2002 г. она получила престижную Марианистскую премию, присуждаемую выдающимся католическим интеллектуалам. Речь, которую она прочитала на вручении, была озаглавлена «Чувство иерархии» и посвящена вопросу влияния на ее интеллектуальную траекторию социализации в различных иерархических структурах, как в Католической Церкви, так и в родном доме в кругу семьи.

Начиная со школьного возраста Дуглас жила у родителей своей матери, которые воспитывали ее вместе с сестрой, строго регламентировав повседневную жизнь внучек и социальные связи внутри семьи. Девочки росли в католической вере, большую часть времени они проводили в начальной школе при католическом монастыре в Торки. Дуглас рано потеряла мать, перед смертью которой она начала жить при монастыре Святого Сердца в южном Лондоне, а после — в доме отца, который, несмотря на свой агностицизм, регулярно и послушно отводил дочек на мессы. Мэри Дуглас получила традиционное католическое образование, основанное на иерархических принципах и внимательном изучении католической доктрины и социального учения Церкви, а также ортодоксальное воспитание в собственной семье. Все это, как признается сама Дуглас, не отвратило ее¹, а, наоборот, сделало убежденным приверженцем

¹ Ср. это признание с комментарием Ю.Е. Березкина, который рецензировал сборник работ «Мэри Дуглас: очень личный метод» под редакцией Ричарда Фардона и на которого столкновение с иерархическими формами организации производило совсем иное впечатление: «Моя юность прошла в советское время. Иерархические структуры этому обществу не были чужды, однако ни родители, ни тем более я сам с ними не соприкасались. Я вырос с ощущением, что люди рождаются равными и свободными, а дальнейшее нарушение равенства допустимо лишь постольку, поскольку люди различаются характерами и способностями. Внешние признаки и обстоятельства, включая чины и возраст, сами по себе не являются основанием для формирования отношений господства — подчинения. Что касается поведения, то действия должны иметь практический смысл, а имеющие лишь символическое значение утомительны и смешны. <...> С иерархией я реально столкнулся

иерархических структур, правил и кодифицированных практик и во многом сформировало ее как антрополога с особым, дюркгеймианским, взглядом на социальную жизнь [Douglas 2005].

Мэри Дуглас, как и Виктор Тернер, обратилась к антропологической дисциплине не сразу, а уже получив степень бакалавра в Оксфорде и поработав в Министерстве по делам колоний. Там она познакомилась с антропологией и решила поступать на соответствующую программу снова в Оксфорд, где в течение периода ее обучения работали Эванс-Притчард, Мейер Фортес, Макс Глакман, Годфри Линхардт, Майсур Шринивас, Джон Перистиани и Франц Штейнер. Влияние этого интеллектуального круга на антропологические интересы Дуглас велико: вполне в русле оксфордской антропологии, вдохновленной школой *Année sociologique*, в центре ее исследований стояли вопросы социальной структуры, формирования общностей и групповой солидарности [Fardon 1999: 41]. После окончания программы Дуглас работала в Международном африканском институте, в рамках которого состоялись ее первые полевые исследования среди леле в Бельгийском Конго (1949–1950).

Следующая поездка пришлось уже на период работы в Университетском колледже Лондона. Тогда Мэри Дуглас собрала значительный объем материала по представлениям об осквернении и классификациях грязи. Обобщение этих материалов легло в основу известного антропологического труда «Чистота и опасность» (1966), в котором Дуглас развила некоторые теоретические утверждения Эмиля Дюркгейма о социальной природе ритуала как инструменте, обеспечивающем работу классификационных схем.

В свете целей статьи особый интерес представляет так называемый срединный период карьеры Дуглас, к которому относят и «Чистоту и опасность», и в некотором роде провокационную монографию «Естественные символы: исследования космологии». Напомню, что Мэри Дуглас родилась в 1921 г. и воспитывалась в Католической Церкви дособорной формации, а значит, имплементация либеральных реформ Второго Ватиканского собора пришлось на пик ее антропологической карьеры. Книга «Естественные символы» (1970) была опубликована буквально сразу после издания новой редакции Римского миссала (1969) и являлась прямой реакцией на осуществляемые Церковью изменения.

Монография вызвала неоднозначную реакцию коллег по дисциплине. В своей рецензии на книгу Эдмунд Лич отмечал:

лишь в армии после университета. Нетрудно догадаться, что весь этот цирк и балаган — от батальона до государства — вызывал смех и ненависть» [Березкин 2014: 352–353].

«Работа оставляет впечатление, что ее [Мэри Дуглас] более не интересует достижение эмпирической истины; ее цель — адаптировать свое исследование к служению римско-католической пропаганде», — а Джеймс Урри не без сарказма назвал академические изыскания Дуглас антропологической астрологией [Fardon 1999: 103–105]. Как отмечает Ричард Фардон, рецензенты Дуглас пеняли на ее личные симпатии к четким границам, иерархии и традиции, которые определяли пути ее интеллектуальных поисков. Другое важное критическое замечание, адресованное работам Дуглас, заключалось в том, что ее теория настолько нечувствительна к ритуальным изменениям и креативности, что любые поползновения к переоценке или изменениям ритуала воспринимались ею как проявления антиритуализма [Fardon 1999: 122–123].

Книга содержит фрагменты лекции им. Фомы Аквинского, прочитанной Дуглас в приорате доминиканского ордена «Блэкфрайерс» в Оксфорде в марте 1968 г., а затем опубликованной в качестве статьи в двух частях под названием «Неуважение к ритуалу» [Douglas 1968a; 1968b]. Статья начинается следующим образом: «Сегодня Церковь в огромном кризисе самоопределения. Она пересматривает свои цели, свою традиционную роль, свое богословие. Она пересматривает свои ритуалы. Эти реформаторские попытки нацелены на то, чтобы полностью поместить христианское богослужение в XX век. Но, увы, это рвение стать современными не учитывает одну из наиболее важных критических техник, которую подарил нам этот век, — я имею в виду социологическое сравнение» [Douglas 1968a: 475]. Кратко рассмотрим, к каким выводам приходит Дуглас.

Ритуал связан с четкостью границ группы

Как и Виктор Тернер, она призывает сторонников ритуальных реформ в Католической Церкви к благоразумию, предлагая антропологическую критику их деятельности. Мэри Дуглас воодушевленно встает на защиту ритуала, находя в политике Второго Ватиканского собора отголоски протестантского антиритуализма, для которого «рациональная, вербально выражаемая личная приверженность Богу очевидным образом лучше, чем якобы противоположная ей формальная ритуальная конформность» [Douglas 1968a: 476]. Реформаторская попытка сделать ритуал менее символичным и более вербальным, чтобы повысить степень когнитивной вовлеченности мирян в ритуальный процесс, а также постановка большего, чем в дособорной Церкви, акцента на личном диалоге с Богом, воспринимается Мэри Дуглас как протестантизация католицизма.

Дуглас цитирует богослова Луи Боуэра, говоря о легкости, с которой ритуал может превратиться в магическое действие, и о том, что желание предотвратить эту деградацию привело к религиозным антиритуалистическим движениям, апогей которых представляет Реформация. Отголоски этого убеждения можно наблюдать и в современных секулярных формах антиритуализма в лице леворадикальных движений, которые отвергают формальные предписания и ритуалы. Дуглас оспаривает убеждение об универсальном развитии религии от ритуала к индивидуализму и рациональности, приводя различные примеры «ритуалистов» и «антиритуалистов» — ирландских католиков (*Bog Irish*); пейотистов, ценящих спонтанность молитв; нуэров, описанных Эванс-Притчардом; динка, которых изучал Годфри Линдхарт, и пигмеев из работ Колина Тернбалла. В этой связи основной тезис Дуглас, разработанный с опорой на социолингвистическую теорию Бэзила Бернштейна и дюркгеймианский по своей сути, заключается в том, что ритуализм коррелирует с четкими социальными границами группы. Соответственно слабые, размытые границы группы будут свидетельствовать об упадке ритуала и повышении значимости индивидуальных эмоциональных переживаний [Douglas 1968a: 480]. Здесь примером призвана выступить Католическая Церковь после Второго Ватиканского собора, постановления которого утвердили принципы экуменизма и всеобщего призвания к святости, тем самым несколько размыв и внутрigrупповые, и внешние границы и обеспечив упадок литургического благочестия.

Ритуал определяет семиотическую чувствительность

Одно из фундаментальных утверждений Дуглас, сделанных в «Естественных символах», состоит в том, что восприимчивость к символам и способы их интерпретации социально и исторически обусловлены [Douglas 1996: 9], а степень восприимчивости коррелирует с типом отношения к ритуалу: в культурах, ориентированных на ритуализм, значимость символов будет выше, и наоборот. Однако при том что данный тезис, безусловно, справедлив и заметно резонирует с современной концепцией семиотических идеологий, его интонация далеко не нейтральна. Рассуждения Дуглас исполнены алармизма: она подозревает, что в связи с реформами Второго Ватиканского собора католики будут стремительно терять свою семиотическую чувствительность, традиционно культивируемую в Католической Церкви.

Что же привело к тому, что в современный для Дуглас исторический период люди оказались недостаточно внимательны

к символам? Антрополог видит в этом отдалении от ритуала поэтапный процесс. Сначала проявляется «неуважение» к внешним проявлениям ритуальных действий, которое рано или поздно приведет к приватизации религиозного опыта и поощрению индивидуальной этики, а в конечном счете — к секулярному гуманизму, т.е. к совершенной нечувствительности к сакральным символам [Douglas 1996: 7]. Дуглас сравнивает второватиканские реформы с отказом от воздержания от мяса по пятницам среди ирландских католиков. Обесценивание внешнего ритуализма и акцент на делах милосердия, которые Мэри Дуглас приписывает реформаторам ритуала, в рамках этой риторики становятся частью процесса секуляризации: лишь несколько шагов «от ритуала» «к внутреннему опыту» могут предопределить все остальные и рано или поздно привести к полной слепоте и глухоте к ритуалам и их символам. В статье «Неуважение к ритуалу» она формулирует эту мысль в более жесткой манере как предупреждение всем католикам: «Люди, которые потеряли связь с ритуалом каким бы то ни было образом по какой бы то ни было причине, рано или поздно потеряют и свою способность реагировать на насыщенные символы, такие как Таинство Евхаристии» [Douglas 1968a: 482].

Возможно, Дуглас не считала любые изменения в ритуалах или отказ от тех или иных символов проявлением «антиритуализма», как это трактовали критики-рецензенты, но она была убеждена, что «неуважение к ритуалу» постепенно приведет к его полному отвержению. Дуглас задает тот же вопрос [Douglas 1996: 38], что и католики-традиционалисты: если мы отказываемся от одних символов, то почему именно от них? Почему не от других, почему не сразу от всех? Традиционалисты видят в этом «очищении» ритуала опасную тенденцию, поскольку граница, до которой нужно пройти, чтобы сделать ритуал чистым от символьных «рудиментарных» частиц, неизвестна, а значит, велика вероятность, что той самой пустой ракушкой в итоге будет признан ритуал целиком: «Вот у нас есть литургия, и мы ее начинаем раздевать, раздевать до таких самых, самых корневых смыслов. Но где мы должны остановиться? Где заканчивается собственно богопоклонение, богопочитание и богообщение и начинаются просто компанейские посиделки за столом?» [В., 28 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев].

В приведенной цитате из интервью «компанейские посиделки за столом» очевидно отсылают к протестантской трактовке Евхаристии как Вечери Господней. Евхаристическое Таинство является центром традиционного католического ритуализма. Как пишет сама Дуглас, в католической перспективе, радикально отличающейся от протестантской, Евхаристия не может быть сведена к символическому акту: это не просто космологический

символ и не коммеморация, а «действительная невидимая трансформация», основанная на магической или сакраментальной эффективности [Douglas 1996: 46–47]. То, что семиотическое ядро католической литургии — возобновление Жертвы Христовой — потенциально может «протестантизироваться», оказывается главным предметом беспокойства:

Потому что Novus Ordo — это месса с измененным доктринальным богословием. Novus Ordo не содержит в себе по сути католического вероучения. Например <...> в Новой мессе, когда начинается офферторий¹, читается иудейская по сути молитва благословения хлеба и другой пищи. В Традиционной мессе офферторий имеет совершенно другую, более разветвленную структуру, которая именно представляет жертву как дар людей Богу. То есть это в принципе два кардинальных мировоззрения. Новая месса — это Великий четверг, грубо говоря, а мы празднуем Страстную пятницу, потому что традиционные представления о мессе — это возобновление Жертвы Христа на кресте. Это два принципиально разных взгляда на мессу, то есть если в новом обряде это общий почти, простите, ужин такой вот, то у нас это воспоминания о смерти Христа на Голгофе [Ф., 24 года, Общество Святейшего Сердца Иисуса, Москва].

Свидетельства постепенного сближения католичества с протестантской трактовкой Евхаристии традиционалисты находят как в самом чине мессы, так и во многих примерах нивелирования традиционных католических символов, способствующих передаче ортодоксального сообщения. Главным примером традиционалистов такой протестантизации католического ритуала выступает выше упомянутое служение «лицом к народу». С одной стороны, семиотика расположения священника в пространстве драматическим образом влияет на символизм литургии. В традиционном обряде священник, служащий «на восток», символически ведет под своим руководством народ к возобновлению Жертвы. Логика композиции, включающей группу людей, как будто собравшуюся вокруг «стола» (т.е. алтаря, не прикрепленного к апсиде храма), как это происходит в *Novus Ordo*, видится традиционалистам недвусмысленно отсылающей к протестантской интерпретации литургии. Новый обряд, по мнению консервативных католиков, вовсе не способствует ортодоксально католическому прочтению, а противоречит ему.

Той же протестантизации, к примеру, содействует широко распространившаяся после литургической реформы практика

¹ Часть мессы, открывающая Евхаристическую литургию.

причастия «в руку» и стоя¹. В традиционном латинском обряде католики принимают причастие «в уста», стоя на коленях. Причастие в руку для сторонников Тридентской мессы является одним из важнейших указателей на потерю чувствительности к фундаментальным символам ритуала, а также на тот факт, что католики постепенно перестают верить в Бога так, как должен верить католик:

То, как священник служит мессу. То, как люди принимают причастие. На самом деле это очень бытовой момент. То, что люди не принимают причастие на коленях, это говорит об одном богословском аспекте, который становится дальше психологическим фактором. Это дефект богословской веры, что это сам Христос. Если действительно был бы нуминозный страх перед этим, то, конечно, ты встанешь на колени. А если это в порядке вещей, если это «трапеза любви», то можно и из рук трапезничать, можно стоя, можно по-разному [М., ок. 30 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев].

В критике литургической реформы современными традиционалистами прочерчивается логика Дуглас. В рамках своей полевой работы я часто задавала своим собеседникам провокационный вопрос: «Почему вы не ходите на *Novus Ordo*?» Практически всегда я получала один и тот же ответ: «Мы не хотим быть полупротестантами, потому что мы католики». Афористически звучащая фраза подчеркивает ту же, что и Дуглас, закономерность — о постепенном переходе католичества в протестантизм, или ритуализма в антиритуализм. Неуважение или пренебрежение ритуальными формами приводит к размыванию границ группы, к тому, что католики постепенно становятся протестантами. Нарушение символической структуры, зачистка «лишних» символов для упрощения понимания сакральных значений приводит к тому, что люди теряют чувствительность к символам как таковым, «потому что была предана определенная традиция, и человек больше в семиотику не может» [М., ок. 30 лет, Часовня Св. Гиацинта, Киев].

Заключение

Каким же образом вышло так, что британские антропологи в 1960–1970-х гг. и традиционалисты в 2010-х гг. говорят об одних и тех же вещах и используют схожую логику аргументации? Показательно, что это сходство видят и сами католики,

¹ В так называемом консервативном варианте *Novus Ordo*, распространенном в Восточной Европе и благодаря миссионерам из этих местностей в России, причастие принимается стоя или на коленях и «в уста». Признавая, что в российских приходах дела обстоят не так плохо, как в иных местах, традиционалисты подозревают, что такая тенденция может стать повсеместной.

часть из которых знакома с классикой гуманитарных дисциплин. Один из моих собеседников (московский католик-традиционалист и известный специалист в области истории религии) в ходе нашего обсуждения литургической реформы как-то раз напрямую сослался на исследования ритуала Эмиля Дюркгейма и Мэри Дуглас. В его объяснении приверженность традиционному латинскому обряду и неприятие некоторых второватиканских изменений закономерно следуют из общих социальных законов устройства религии, описанных социальными учеными на материалах различных культур. Тогда я вскользь упомянула о консервативных взглядах некоторых антропологов-католиков — Виктора Тернера и Мэри Дуглас. В связи с предметом нашей беседы он признался, что не видит никакого противоречия в том, чтобы быть одновременно исследователем религии и верующим католиком, ведь эти позиции не только не исключают, но и подтверждают друг друга. Мое погружение в духовную биографию и антропологическую критику литургической реформы Тернера и Дуглас, последовавшее за нашим разговором, дало мне достаточные основания признать, что в этом он, безусловно, был прав.

Ответ на вопрос о дискурсивном сближении католического традиционализма и антропологии ритуала не сводится к проблеме веры *per se*, равно как и не сводится он к определенным интеллектуальным влияниям и трендам. Несомненно, героев статьи роднит дюркгеймианская перспектива, сознательная или нет. Если в случае Тернера и Дуглас влияние теоретических разработок Эмиля Дюркгейма очевидно и признавалось ими самими, то «прикладное дюркгеймианство» постсоветских католиков-традиционалистов в большинстве случаев берет свое начало где-то еще — можно сказать, в самой жизни.

По-видимому, не стоит удивляться, что консервативные католики, разделяющие традиционный взгляд на веру и ритуал и порой доходящую до радикальности оппозицию по отношению к рационализму, индивидуализму и «антиритуализму», говорят «на одном языке» с антропологами, чьи теоретические модели полагаются на фундаментальные представления Дюркгейма о социальном порядке, классификациях сакрального и профанного и функциях ритуала. Хотя подход самого Дюркгейма отличался строго рационалистической и секулярной позицией, его социология религиозной жизни и ритуала во многом основывалась не только на австралийской религии как прототипе, но и на католицизме как идеальном типе религии — ритуальной, упорядоченной, иерархической и авторитетной. Будучи либералом по политическим убеждениям, Дюркгейм предложил консервативную по своей сути социальную теорию, утверждающую примат коллективной солидарности над рацио-

нальным индивидуализмом [Nisbet 1952] и ритуала над хаотической спонтанностью. В определенном смысле социологию религии Дюркгейма действительно можно назвать католической [Fardon 1999: 247] так же, как, например, социологию Макса Вебера или Уильяма Робертсона-Смита — протестантской.

Интерпретации идей Дюркгейма оказались в русле британской антропологии благодаря представителям Оксфордского Института социальной антропологии, часть из которых были обращенными католиками. Непросто отказаться от соблазна связать эти два факта воедино. Ричард Фардон пишет о том, что данное обстоятельство довольно часто приводится как подтверждение непосредственного влияния — то ли дюркгеймианства на обращение в католицизм, то ли католической веры на приверженность дюркгеймианским теоретическим позициям. Тем не менее, как справедливо замечает Фардон, существует более чем один способ испытать влияние академического наследия Дюркгейма, равно как и стать католиком [Fardon 1999: 245–246]. Также добавлю, что было бы упрощением утверждать, что личная симпатия ритуальному формализму может быть свойственна только антропологам со строгими религиозными убеждениями, а секулярный исследователь по умолчанию будет поддерживать отказ от структурных предписаний и иерархий. В таком убеждении кроются протестантские реликты современной антропологии религии и ее укорененность в секулярной идеологии [Stewart 2001].

Кэтрин Белл объясняет традиционалистскую модальность аргументации Тернера в статье «Ритуал, племенной и католический» не как результат религиозной социализации, а скорее как свидетельство некоторой аналитической косности, слишком жестких теоретических убеждений в отношении ритуальной эффективности. Это обусловило его невнимательность к аргументам со стороны реформаторов [Bell 2002: 17]. Академический стиль Дуглас Ричард Фардон также называет «социологическим консерватизмом» [Fardon 1999: 82], проистекающим как из ее традиционного католического воспитания, так и из ее приверженности французской социологической традиции и оксфордской школе антропологии.

Общие для католиков-традиционалистов и британских антропологов религиозные убеждения также, без сомнения, играют значимую роль в риторическом сближении. Однако беспокойство, связанное с возможностью для верующего исследователя религии получить некачественное антропологическое знание или сделать неубедительные интерпретации, продиктованные теми или иными религиозными установками, не вполне релевантно для рассмотренного случая. Виктор Тернер и Мэри

Дуглас не были заинтересованы, как можно было ожидать, в том, чтобы антропология «прислушалась» к аргументам со стороны католической доктрины. Их волнует ровно обратное — то, что Католическая Церковь игнорирует «голос» антропологии и ее теоретические открытия.

В случае Тернера и Дуглас, как мне видится, проблема веры оборачивается проблемой публичной антропологии. Известные интеллектуалы, заметные фигуры академического истеблишмента того времени, они выступали с критикой практической деятельности представителей другой элиты — иерархии Католической Церкви, предлагающих экспертизу в области ритуальной жизни, которая шла вразрез с экспертизой академии в лице антропологии. Как «католик по вере и антрополог по профессии», Тернер высказывает опасение в том, что реформа ритуала представляет собой результат манипулирования конкретных заинтересованных групп церковных авторитетов: «Я не хочу показаться недоброжелательным по отношению к искренним и верующим людям, но наука должна иметь право голоса, и сравнительное изучение культур уже дало некоторые весомые результаты» [Turner 1976: 525].

Трудно оценить, в какой мере на неприятие литургической реформы Тернером и Дуглас повлиял именно их католический бэкграунд, а в какой — полевые исследования африканских ритуалов и дюркгеймианский дух британской социальной антропологии. В конечном счете, как мы видим, антропология может влиять на веру антропологов иногда не меньше, чем вера — на антропологию. Что же я могу сказать уверенно, так это то, что критическую рефлексию о ритуале героев этой статьи спровоцировали определенные исторические события, а именно Второй Ватиканский собор и последовавшая за ним литургическая реформа. Это наблюдение позволяет историзировать академическую проблему веры и в конкретном случае нюансировать предположения о влиянии католицизма на эпистемологические и онтологические основания теоретических разработок британских антропологов.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90058 «Политика благочестия в современном российском католицизме: эстетика и материальность в религиозных практиках и дискурсах». За помощь в доработке этой статьи я благодарю Сергея Штыркова, Екатерину Мельникову и Александру Мартыненко, а также участников Антропологического кружка НИУ ВШЭ: Николая Ссорина-Чайкова, Анну Круглову, Александру Касаткину и Елену Малую.

Источники

Документы II Ватиканского собора / Пер. А. Коваля. М.: Paoline, 2004. 710 с.

Библиография

- Березкин Ю. Рец. на кн.: Mary Douglas. *A Very Personal Method. Anthropological Writings Drawn from Life*. Los Angeles et al.: Sage, 2013. 318 p. // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 352–361.
- Гунта А., Фергюсон Д. Дисциплина и практика: «поле» как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
- Штырков С. Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 127–154. doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154.
- Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD; L.: John Hopkins University Press, 1993. 335 p. doi: 10.1353/book.16014.
- Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1997. XIV+351 p.
- Bell C. *Ritual Tensions: Tribal and Catholic* // *Studia Liturgica*. 2002. Vol. 32. No. 1. P. 15–28. doi: 10.1177/003932070203200102.
- Berger P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* [1967]. N.Y.: Open Road, 2011. 229 p.
- Bialecki J. Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann's *When God Talks Back* and Bruno Latour // *Anthropology of Consciousness*. 2014. Vol. 25. No. 1. P. 32–52. doi: 10.1111/anoc.12017.
- Cannell F. *The Christianity of Anthropology* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2005. Vol. 11. No. 2. P. 335–356. doi: 10.1111/j.1467-9655.2005.00239.x.
- Cannell F. Introduction: *The Anthropology of Christianity* // Cannell F. (ed.). *The Anthropology of Christianity*. Durham, NC: Duke University Press, 2006. P. 1–50. doi: 10.1515/9780822388159-002.
- Clifford J. *On Ethnographic Authority* // *Representations*. 1983. Vol. 1. No. 2. P. 118–146. doi: 10.2307/2928386.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press, 1986. 305 p. doi: 10.1525/9780520946286.
- Coleman S. *Borderlands: Ethics, Ethnography, and “Repugnant” Christianity* // *HAU Journal of Ethnographic Theory*. 2015. Vol. 5. No. 2. P. 275–300. doi: 10.14318/hau5.2.016.
- Deflem M. *Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. No. 1. P. 1–25. doi: 10.2307/1387146.
- Douglas M. *The Contempt of Ritual. I* // *New Blackfriars*. 1968a. Vol. 49. No. 577. P. 475–482. doi: 10.1111/j.1741-2005.1968.tb01191.x.

- Douglas M.* The Contempt of Ritual. II // *New Blackfriars*. 1968b. Vol. 49. No. 578. P. 528–535. doi: 10.1111/j.1741-2005.1968.tb01197.x.
- Douglas M.* *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* [1970]. L.; N.Y.: Routledge, 1996. XXXVII+183 p.
- Douglas M.* A Feeling for Hierarchy // Heft J.L. (ed.). *Believing Scholars: Ten Catholic Intellectuals*. N.Y.: Fordham University Press, 2005. P. 94–120. doi: 10.5422/fso/9780823225255.003.0008.
- Engelke M.* An Interview with Edith Turner // *Current Anthropology*. 2000. Vol. 41. No. 5. P. 843–852. doi: 10.1086/317412.
- Engelke M.* The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on “The Inner Life” // *Anthropology Today*. 2002. Vol. 18. No. 6. P. 3–8. doi: 10.1111/1467-8322.00146.
- Evans-Pritchard E.E.* *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965. 132 p.
- Evans-Pritchard E.E.* Fragments of an Autobiography // *New Blackfriars*. 1973. Vol. 54. No. 632. P. 35–37.
- Ewing K.P.* Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96. No. 3. P. 571–583. doi: 10.1525/aa.1994.96.3.02a00080.
- Fabian J.* Language, History and Anthropology // *Philosophy of the Social Sciences*. 1971. Vol. 1. No. 1. P. 19–47. doi: 10.1177/004839317100100102.
- Fardon R.* *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. L.; N.Y.: Routledge, 1999. XX+315 p. doi: 10.4324/9780203020227.
- Harding S.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // *Social Research*. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Hoey B., Fricke T.* Striving for Unity: A Conversation with Roy Rappaport // *Michigan Discussions in Anthropology*. 2006. Vol. 16. No. 1. P. 33–65.
- Howell B., Lemons J.D., Bialecki J., Bielo J., Luhrmann T., Larsen T.* Faith in Anthropology: A Symposium on Timothy Larsen’s *The Slain God* // *The Cambridge Journal of Anthropology*. 2016. Vol. 34. No. 2. P. 140–152. doi: 10.3167/ca.2016.340210.
- Højbjerg C.K.* Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice // *Social Anthropology*. 2002. Vol. 10. No. 1. P. 1–10. doi: 10.1017/S0964028202000010.
- Kenny M.G.* Trickster and Mystic: The Anthropological Persona of E.E. Evans-Pritchard // *Anthropology and Humanism Quarterly*. 1987. Vol. 12. No. 1. P. 9–15. doi: 10.1525/ahu.1987.12.1.9.
- Larsen T.* *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 256 p. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199657872.001.0001.
- Moore H.L., Sanders T.* *Anthropology and Epistemology* // Moore H.L., Sanders T. (eds.). *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Malden, MA; Oxford: Wiley Blackwell, 2014. P. 1–21.
- Nisbet R.A.* Conservatism and Sociology // *American Journal of Sociology*. 1952. Vol. 58. No. 2. P. 167–175.

- Ortner S.* Theory in Anthropology since the Sixties // *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. No. 1. P. 126–166. doi: 10.1017/S0010417500010811.
- Oustinova-Stjepanovic G.* Confessional Anthropology // *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*. 2015. Vol. 59. No. 2. P. 114–134. doi: 10.3167/sa.2015.590207.
- Robbins J.* Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual // *Current Anthropology*. 2001. Vol. 42. No. 5. P. 591–614. doi: 10.1086/322557.
- Ruel M.* Christians as Believers // Davis J. (ed.). *Religious Organization and Religious Experience*. L.: Academic Press, 1982. P. 9–31.
- Sahlins M.* The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology // *Current Anthropology*. 1996. Vol. 37. No. 3. P. 395–428. doi: 10.1086/204503.
- Schechner R.* Victor Turner's Last Adventure // *Anthropologica*. 1985. Vol. 27. No. 1–2. P. 190–206. doi: 10.2307/25605182.
- Stewart C.* Secularism as an Impediment to Anthropological Research // *Social Anthropology*. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 325–328. doi: 10.1111/j.1469-8676.2001.tb00157.x.
- Turner E.* The Paradox of Victor Turner's Poetry: A Preface // *Anthropology and Humanism*. 2012. Vol. 37. No. 2. P. 236–249. doi: 10.1111/j.1548-1409.2012.01132.x.
- Turner E.* Anthropology, Fieldwork and Belief // *Anthropology Today*. 2003. Vol. 19. No. 2. P. 22–23.
- Turner E., Turner F.* Victor Turner as We Remember Him // *Anthropologica*. 1985. Vol. 27. No. 1–2. P. 11–16.
- Turner E., Turner V.* *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978. 281 p.
- Turner V.* *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, NY; L.: Cornell University Press, 1975. 354 p.
- Turner V.* Ritual, Tribal and Catholic // *Worship*. 1976. Vol. 50. No. 6. P. 504–526.
- Turner V.* Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6. No. 4. P. 465–499. doi: 10.18874/jjrs.6.4.1979.465-499.
- Turner V.* Social Dramas and Stories about Them // *Critical Inquiry*. 1980. Vol. 7. No. 1. P. 141–168. doi: 10.1086/448092.
- Turner V.* Body, Brain, and Culture // *Zygon*. 1983. Vol. 18. No. 3. P. 221–245. doi: 10.1111/j.1467-9744.1983.tb00512.x.

Ritual as a Subject of Religious Reflexivity in British Social Anthropology and Catholic Traditionalism

Ekaterina Khonineva

European University at St Petersburg
6 /1 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
9 Tuchkov Lane, St Petersburg, Russia
ekhonineva@eu.spb.ru

This article discusses how the Second Vatican Council (1962–1965) and the liturgical reform in the Catholic Church enhanced critical reflexivity on ritual semiotics and the boundaries of ritualism and anti-ritualism in British social anthropology (namely, in the works of Victor Turner and Mary Douglas) and in the protest movement of Catholic Traditionalism, and furnished the conditions for their discursive convergence. Since Turner and Douglas were Catholics, the similarities in the logic and rhetoric of academic and “folk” anthropology of ritual inevitably raise questions commonly labeled as the problem of belief, focusing on the risks and benefits of the anthropologist's religious commitments for ethnographic work. A close analysis of statements on liturgical reform by British anthropologists and Traditionalist Catholics shows that they share a common, Durkheimian view of ritual and social order; at the same time, intellectual and spiritual biographies of Turner and Douglas demonstrate that sometimes anthropology can influence anthropologists' belief as much as their belief influences their anthropology. These observations provide grounds for a revision of the problem of belief with a Protestant bias. The association of belief with the inner life and creeds is one of the many ways of conceptualizing the mediation of religious experience. In some cultures, such as traditional Catholicism, no lesser emphasis is placed on ritual performance. Thus, an exploration of the proximity of anthropological and Traditionalist “languages” of ritual description opens up prospects for a discussion of the place of attitudes toward ritual in anthropological epistemology and its historical roots.

Keywords: ritual, anti-ritualism, history of anthropology, anthropological epistemology, the problem of belief, Catholic Traditionalism, Second Vatican Council.

Acknowledgments

The reported study was funded by RFBR, project no. 19-39-90058 “Politics of Piety in Contemporary Russian Catholicism: Aesthetics and Materiality in Religious Practices and Discourses”. I am grateful to Sergei Shtyrkov, Ekaterina Melnikova, and Alexandra Martynenko for their help in preparing this article, as well as the participants of the Anthropological Kruzhok of the Higher School of Economics: Nikolai Ssorin-Chaikov, Anna Kruglova, Alexandra Kasatkina, and Elena Malaya.

References

- Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD; London: John Hopkins University Press, 1993, 335 pp. doi: 10.1353/book.16014.
- Bell C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997, XIV+351 pp.
- Bell C., ‘Ritual Tensions: Tribal and Catholic’, *Studia Liturgica*, 2002, vol. 32, no. 1, pp. 15–28. doi: 10.1177/003932070203200102.
- Berezkin Yu., ‘A Review of Mary Douglas, A Very Personal Method. Anthropological Writings Drawn from Life. Los Angeles et al.: Sage, 2013, 318 pp.’, *Antropologicheskij forum*, 2014, no. 20, pp. 352–361. (In Russian).
- Berger P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* [1967]. New York: Open Road, 2011, 229 pp.
- Bialecki J., ‘Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann’s *When God Talks Back* and Bruno Latour’, *Anthropology of Consciousness*, 2014, vol. 25, no. 1, pp. 32–52. doi: 10.1111/anoc.12017.
- Cannell F., ‘The Christianity of Anthropology’, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2005, vol. 11, no. 2, pp. 335–356. doi: 10.1111/j.1467-9655.2005.00239.x.
- Cannell F. ‘Introduction: The Anthropology of Christianity’, Cannell F. (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham, NC: Duke University Press, 2006, pp. 1–50. doi: 10.1515/9780822388159-002.
- Clifford J., ‘On Ethnographic Authority’, *Representations*, 1983, vol. 1, no. 2, pp. 118–146. doi: 10.2307/2928386.
- Clifford J., Marcus G. E. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press, 1986, 305 pp. doi: 10.1525/9780520946286.
- Coleman S., ‘Borderlands: Ethics, Ethnography, and “Repugnant” Christianity’, *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2015, vol. 5, no. 2, pp. 275–300. doi: 10.14318/hau5.2.016.
- Deflem M., ‘Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner’s Processual Symbolic Analysis’, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, vol. 30, no. 1, pp. 1–25. doi: 10.2307/1387146.
- Douglas M., ‘The Contempt of Ritual. I’, *New Blackfriars*, 1968, vol. 49, no. 577, pp. 475–482. doi: 10.1111/j.1741-2005.1968.tb01191.x.
- Douglas M., ‘The Contempt of Ritual. II’, *New Blackfriars*, 1968, vol. 49, no. 578, pp. 528–535. doi: 10.1111/j.1741-2005.1968.tb01197.x.

- Douglas M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* [1970]. London; New York: Routledge, 1996, XXXVII+183 pp.
- Douglas M., 'A Feeling for Hierarchy', Heft J. L. (ed.), *Believing Scholars: Ten Catholic Intellectuals*. New York: Fordham University Press, 2005, pp. 94–120. doi: 10.5422/fso/9780823225255.003.0008.
- Engelke M., 'An Interview with Edith Turner', *Current Anthropology*, 2000, vol. 41, no. 5, pp. 843–852. doi: 10.1086/317412.
- Engelke M., 'The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on "The Inner Life"', *Anthropology Today*, 2002, vol. 18, no. 6, pp. 3–8. doi: 10.1111/1467-8322.00146.
- Evans-Pritchard E. E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965, 132 pp.
- Evans-Pritchard E. E., 'Fragments of an Autobiography', *New Blackfriars*, 1973, vol. 54, no. 632, pp. 35–37.
- Ewing K. P., 'Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe', *American Anthropologist*, 1994, vol. 96, no. 3, pp. 571–583. doi: 10.1525/aa.1994.96.3.02a00080.
- Fabian J., 'Language, History and Anthropology', *Philosophy of the Social Sciences*, 1971, vol. 1, no. 1, pp. 19–47. doi: 10.1177/004839317100100102.
- Fardon R., *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London; New York: Routledge, 1999, XX+315 pp. doi: 10.4324/9780203020227.
- Gupta A., Ferguson J., 'Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology', Gupta A., Ferguson J. (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press, 1997, pp. 101–146.
- Harding S., 'Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other', *Social Research*, 1991, vol. 58, no. 2, pp. 373–393.
- Hoey B., Fricke T., 'Striving for Unity: A Conversation with Roy Rappaport', *Michigan Discussions in Anthropology*, 2006, vol. 16, no. 1, pp. 33–65.
- Howell B., Lemons J. D., Bialecki J., Bielo J., Luhrmann T., Larsen T., 'Faith in Anthropology: A Symposium on Timothy Larsen's *The Slain God*', *The Cambridge Journal of Anthropology*, 2016, vol. 34, no. 2, pp. 140–152. doi: 10.3167/ca.2016.340210.
- Højbjerg C. K., 'Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice', *Social Anthropology*, 2002, vol. 10, no. 1, pp. 1–10. doi: 10.1017/S0964028202000010.
- Kenny M. G., 'Trickster and Mystic: The Anthropological Persona of E. E. Evans-Pritchard', *Anthropology and Humanism Quarterly*, 1987, vol. 12, no. 1, pp. 9–15. doi: 10.1525/ahu.1987.12.1.9.
- Larsen T., *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 256 pp. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199657872.001.0001.
- Moore H. L., Sanders T., 'Anthropology and Epistemology', Moore H. L., Sanders T. (eds.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Malden, MA; Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 1–21.
- Nisbet R. A., 'Conservatism and Sociology', *American Journal of Sociology*, 1952, vol. 58, no. 2, pp. 167–175. doi: 10.1086/221116.

- Ortner S., 'Theory in Anthropology since the Sixties', *Comparative Studies in Society and History*, 1984, vol. 26, no. 1, pp. 126–166. doi: 10.1017/S0010417500010811.
- Oustinova-Stjepanovic G., 'Confessional Anthropology', *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 2015, vol. 59, no. 2, pp. 114–134. doi: 10.3167/sa.2015.590207.
- Robbins J., 'Ritual Communication and Linguistic Ideology: A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual', *Current Anthropology*, 2001, vol. 42, no. 5, pp. 591–614. doi: 10.1086/322557.
- Ruel M., 'Christians as Believers', Davis J. (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*. London: Academic Press, 1982, pp. 9–31.
- Sahlins M., 'The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology', *Current Anthropology*, 1996, vol. 37, no. 3, pp. 395–428. doi: 10.1086/204503.
- Schechner R., 'Victor Turner's Last Adventure', *Anthropologica*, 1985, vol. 27, no. 1–2, pp. 190–206. doi: 10.2307/25605182.
- Shtyrkov S., 'Akademicheskoe religiovedenie i anticolonialnyy protest: sluchay osetinskogo nativistского активизма' [Academic Religious Studies and Anticolonial Protest: The Case of Ossetian Nativist Activism], *Antropologicheskij forum*, 2020, no. 46, pp. 127–154. doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154. (In Russian).
- Stewart C., 'Secularism as an Impediment to Anthropological Research', *Social Anthropology*, 2001, vol. 9, no. 3, pp. 325–328. doi: 10.1111/j.1469-8676.2001.tb00157.x.
- Turner E., 'The Paradox of Victor Turner's Poetry: A Preface', *Anthropology and Humanism*, 2012, vol. 37, no. 2, pp. 236–249. doi: 10.1111/j.1548-1409.2012.01132.x.
- Turner E., 'Anthropology, Fieldwork and Belief', *Anthropology Today*, 2003, vol. 19, no. 2, pp. 22–23.
- Turner E., Turner F., 'Victor Turner as We Remember Him', *Anthropologica*, 1985, vol. 27, no. 1–2, pp. 11–16.
- Turner E., Turner V., *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978, 281 pp.
- Turner V., *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1975, 354 pp.
- Turner V., 'Ritual, Tribal and Catholic', *Worship*, 1976, vol. 50, no. 6, pp. 504–526.
- Turner V., 'Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality', *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, vol. 6, no. 4, pp. 465–499. doi: 10.18874/jjrs.6.4.1979.465-499.
- Turner V., 'Social Dramas and Stories about Them', *Critical Inquiry*, 1980, vol. 7, no. 1, pp. 141–168. doi: 10.1086/448092.
- Turner V., *Body, Brain, and Culture*, *Zygon*, 1983, vol. 18, no. 3, pp. 221–245. doi: 10.1111/j.1467-9744.1983.tb00512.x.