

**ФОРУМ: МАТЕРИАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ  
И АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

***Евгения Вячеславовна Аброськина***

Государственный Эрмитаж  
2 Дворцовая пл., Санкт-Петербург, Россия  
evgenia.abroskina@gmail.com

***Юлия Юрьевна Антонян***

Ереванский государственный университет  
1 ул. Алека Манукяна, Ереван, Армения  
yuliaantonyan@ysu.am

***Дмитрий Александрович Баранов***

Российский этнографический музей  
4/1 Инженерная ул., Санкт-Петербург, Россия  
dmitry.baranov@list.ru

***Владимир Олегович Бобровников***

Институт востоковедения РАН  
12 ул. Рождественка, Москва, Россия  
Санкт-Петербургский государственный университет  
11 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
21/4 Старая Басманная ул., Москва, Россия  
vladimir\_bobrovn@mail.ru

***Лаур Валликиви***

Университет Тарту  
18 Уликооли, Тарту, Эстония  
laur.vallikivi@ut.ee

***Мансур Ильгизарович Газимзянов***

Амстердамский университет  
48 Кловенирсбургваль, Амстердам, Нидерланды  
m.gazimzianov@uva.nl

***Эльза-Баир Мацаковна Гучинова***

Институт этнологии и антропологии РАН  
32А Ленинский пр., Москва, Россия  
bairjan@mail.ru

***Наталья Владимировна Крюкова***

Институт этнологии и антропологии РАН  
32А Ленинский пр., Москва, Россия  
nkryu@mail.ru

***Арт Лэте***

Университет Тарту  
16 Уликооли, Тарту, Эстония  
art.leete@ut.ee

***Мария Рустэмовна МасагUTOва***

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия  
mmasagutova@eu.spb.ru

***Игорь Михайлович Микешин***

Хельсинкский университет  
1А Сильтавуоренпенгер, Хельсинки, Финляндия  
igor.mikeshin@helsinki.fi





**Александр Александрович Панченко**

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия  
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН  
4 наб. Макарова, Санкт-Петербург, Россия  
aranchenko2008@gmail.com

**Данила Сергеевич Рыговский**

Университет Тарту  
16 Уликооли, Тарту, Эстония  
danielrygovsky@gmail.com

**Юлия Николаевна Сенина**

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия  
jsenina@eu.spb.ru

**Виктория Константиновна Фомина**

Университет Сент-Эндрюс  
KY16 9AJ, Сент-Эндрюс, Шотландия  
vf44@st-andrews.ac.uk

**Марина Валентиновна Хаккарайнен**

Европейский университет в Санкт-Петербурге  
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия  
marina.hakkarainen@gmail.com

**А н н о т а ц и я :** «Материальная религия» как исследовательская программа представляет собой сравнительно новое направление в изучении религиозных явлений методами социальных наук. Хотя у нее есть и собственные предтечи и предшественники, как кажется, мы можем утверждать, что это направление сформировалось на волне критики эпистемологического инструментария социальной и культурной антропологии, определявшего в качестве естественных, самоочевидных и фундаментальных признаков религии ее укорененность в когнитивном и психологическом опыте человека. Соответственно, по отношению к этому опыту материальные проявления религии являются чем-то вторичным, опциональным и даже избыточным. Критика подобного взгляда как на природу религии, так и на процедуры ее изучения делает акцент на его культурной и исторической специфичности, обусловленной использованием христианства протестантского толка в качестве образца для всех возможных религий. Материальный поворот, в свою очередь, основывается на предположении, что духовный опыт может быть рассмотрен как производная от телесных практик и переживаний, порождаемых контактами человека с вещами, субстанциями, изображениями, звуками, запахами, вкусами. Понимаемые как части религиозной инфраструктуры, они составляют и регулярную, и сверхординарную жизнь отдельного верующего и всего религиозного сообщества. Это направление в изучении религии оказалось почти незамеченным в отечественных социальных и гуманитарных дисциплинах. Цель дискуссии — оценить современное состояние области исследований материальной религии и обсудить перспективы развития этого направления. Участники форума рассуждают о том, какое место в их собственных исследованиях религиозной или духовной жизни занимает работа с материальностью и какие эвристические перспективы она открывает. Отдельной линией рассуждений стала перспектива прививки «материальной религии» к классическим моделям исследования, например марксистской социологии.

**К л ю ч е в ы е с л о в а :** материальная религия, методология социальных наук, материальный поворот, антропология религии, эпистемология.

**Б л а г о д а р н о с т и :**

Реплика Лаура Валликиви написана при поддержке Эстонского исследовательского совета, грант № PRG1584.

Реплика Мансура Газимзянова написана в рамках исследовательского проекта MIND “The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024)” в Амстердамском университете при поддержке Европейской комиссии (The European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme, grant agreement no. 804083).

Реплика Арта Лэте написана при поддержке Эстонского исследовательского совета (проект № PRG1584).

Реплика Александра Панченко написана при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-18-00508 <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

Реплика Юлии Сениной написана при поддержке гранта Российского научного фонда № 21-18-00508 <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

**Д л я с с ы л о к :** Форум: Материальный поворот и антропология религии // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 31–152.

**doi :** 10.31250/1815-8870-2022-18-55-31-152

**U R L :** <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/forum.pdf>





**FORUM: THE MATERIAL TURN  
AND THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION**

***Evgeniia Abroskina***

State Hermitage Museum  
2 Dvortsovaya Sq., St Petersburg, Russia  
evgeniia.abroskina@gmail.com

***Yulia Antonyan***

Yerevan State University  
1 Alex Manoogian Str., Yerevan, Armenia  
yuliaantonyan@ysu.am

***Dmitry Baranov***

Russian Museum of Ethnography  
4/1 Inzhenernaya Str., St Petersburg, Russia  
dmitry.baranov@list.ru

***Vladimir Bobrovnikov***

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
12 Rozhdestvenka Str., Moscow, Russia  
Saint Petersburg State University  
11 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
National Research University Higher School of Economics  
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, Russia  
vladimir\_bobrovn@mail.ru

***Victoria Fomina***

University of St Andrews  
KY16 9AJ, St Andrews, Scotland  
vf44@st-andrews.ac.uk

***Mansur Gasimzianov***

University of Amsterdam  
48 Kloveniersburgwal, Amsterdam, The Netherlands  
m.gazimzianov@uva.nl

***Elza-Bair Guchinova***

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32A Leninskiy Ave., Moscow, Russia  
bairjan@mail.ru

***Marina Hakkarainen***

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., Petersburg, Russia  
marina.hakkarainen@gmail.com

***Natalia Kryukova***

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32A Leninskiy Ave., Moscow, Russia  
nkryu@mail.ru

***Art Leete***

University of Tartu  
16 Ulikooli, Tartu, Estonia  
art.leete@ut.ee

***Marie Masagutova***

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
mmasagutova@eu.spb.ru

***Igor Mikeschin***

University of Helsinki  
1A Siltavuorenpenger, Helsinki, Finland  
igor.mikeschin@helsinki.fi





**Alexander A. Panchenko**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Institute of Russian Literature (The Pushkin House), Russian Academy of Sciences  
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia  
apanchenko2008@gmail.com

**Danila Rygovskiy**

University of Tartu  
16 Ulikooli, Tartu, Estonia  
danielrygovskiy@gmail.com

**Yulia Senina**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., Petersburg, Russia  
jsenina@eu.spb.ru

**Laur Vallikivi**

University of Tartu  
18 Ulikooli, Tartu, Estonia  
laur.vallikivi@ut.ee

**Abstract:** “Material religion” as a research program is a relatively new development in the study of religion in the social sciences and humanities. Though this approach has its own forerunners and predecessors, one can argue that it took shape in the wake of an epistemological critique of social and cultural anthropology which treated religion as embedded in the cognitive and psychological experiences of a human being. Accordingly, the material manifestation of religion used to be treated as secondary, optional, and even superfluous. Criticism of this understanding of the nature of religion and of the methods of its studying focuses on the cultural and historical specificity of this approach originating from the use of Protestantism as a model for any religion. The material turn, in contrast, argues that spiritual experience is or at least can be studied as a derivation of bodily practices and experiences caused by the communication of a human with things, substances, images, sounds, fragrances, and flavours. Taken as integral parts of religious infrastructure, they constitute both the mundane and devotional life of an individual believer and of a religious community. This trend in social research remains unnoticed in Russian social science and humanities. The forum aims to assess the state of art in the field of material religion and discuss perspectives of its development. Participants in the discussion highlight the role of the materiality of things and substances, bodies, and mechanisms in their own research and what heuristic perspectives this material turn opens for them. A separate line of discussion concerns the prospects of grafting material religion to the classic models of social research, such as Marxist sociology.

**Keywords:** material religion, methodology of social sciences, material turn, anthropology of religion, epistemology.

**Acknowledgements:**

Mansur Gasimzianov’s contribution was prepared with the financial support from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 804083, MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024)).

Art Leete’s contribution was supported by the Estonian Research Council (grant no. PRG1584).

Alexander A. Panchenko’s contribution was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

Yulia Senina’s contribution was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

Laur Vallikivi’s contribution was supported by the Estonian Research Council (grant no. PRG1584).

**To cite:** ‘Forum: Materialnyy povorot i antropologiya religii’ [Forum: The Material Turn and the Anthropology of Religion], *Antropologicheskij forum*, 2022, no. 55, pp. 31–152.

**doi:** 10.31250/1815-8870-2022-18-55-31-152

**URL:** <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/forum.pdf>



## **В форуме «Материальный поворот и антропология религии» приняли участие:**

**Евгения Вячеславовна Аброськина** (Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия)

**Юлия Юрьевна Антонян** (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения)

**Дмитрий Александрович Баранов** (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, Россия)

**Владимир Олегович Бобровников** (Институт востоковедения РАН, Москва, Россия / Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия / Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия)

**Лаур Валликиви (Laur Vallikivi)** (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

**Мансур Ильгизарович Газимзянов** (Амстердамский университет, Амстердам, Нидерланды)

**Эльза-Баир Мацаковна Гучинова** (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия)

**Наталья Владимировна Крюкова** (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия)

**Арт Лее́те (Art Leete)** (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

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

**Игорь Михайлович Микешин** (Хельсинкский университет, Хельсинки, Финляндия)

**Александр Александрович Панченко** (Европейский университет в Санкт-Петербурге / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия)

**Данила Сергеевич Рыговский** (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

**Юлия Николаевна Сенина** (Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

**Виктория Константиновна Фомина** (Университет Сент-Эндрюс, Сент-Эндрюс, Шотландия)

**Марина Валентиновна Хаккарайнен** (Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

**Сергей Анатольевич Штырков** (Европейский университет в Санкт-Петербурге / Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия)

## Форум

### Материальный поворот и антропология религии

«Материальная религия» как исследовательская программа представляет собой сравнительно новое направление в изучении религиозных явлений методами социальных наук. Хотя у нее есть и собственные предтечи и предшественники, как кажется, мы можем утверждать, что это направление сформировалось на волне критики эпистемологического инструментария социальной и культурной антропологии, определявшего в качестве естественных, самоочевидных и фундаментальных признаков религии ее укорененность в когнитивном и психологическом опыте человека. Соответственно, по отношению к этому опыту материальные проявления религии являются чем-то вторичным, опциональным и даже избыточным. Критика подобного взгляда как на природу религии, так и на процедуры ее изучения делает акцент на его культурной и исторической специфичности, обусловленной использованием христианства протестантского толка в качестве образца для всех возможных религий. Материальный поворот, в свою очередь, основывается на предположении, что духовный опыт может быть рассмотрен как производная от телесных практик и переживаний, порождаемых контактами человека с вещами, субстанциями, изображениями, звуками, запахами, вкусами. Понимаемые как части религиозной инфраструктуры, они составляют и регулярную, и сверхординарную жизнь отдельного верующего и всего религиозного сообщества. Это направление в изучении религии оказалось почти незамеченным в отечественных социальных и гуманитарных дисциплинах. Цель дискуссии — оценить современное состояние области исследований материальной религии и обсудить перспективы развития этого направления. Участники форума рассуждают о том, какое место в их собственных исследованиях религиозной или духовной жизни занимает работа с материальностью и какие эвристические перспективы она открывает. Отдельной линией рассуждений стала перспектива прививки «материальной религии» к классическим моделям исследования, например марксистской социологии.

Ключевые слова: материальная религия, методология социальных наук, материальный поворот, антропология религии, эпистемология.

## ВОПРОСЫ РЕДКОЛЛЕГИИ

В последние два десятилетия в западных исследованиях религии заметное место занимает рефлексия о так называемом материальном повороте. Программа изучения «материальной религии», сформулированная, например, в предисловии к первому номеру журнала с одноименным названием [Material Religion 2005], была призвана продемонстрировать, что религия — это не чистое пространство идей и доктринальных убеждений, максимально далекое от предметного мира. Напротив, сакральные объекты, вещи, субстанции, ароматы, прикосновения, жесты, звуки и облачения выступают легитимными медиаторами, обеспечивающими сближение верующих с миром трансцендентного или сверхъестественного.

Это направление в изучении религии оказалось почти незамеченным в отечественных социальных и гуманитарных дисциплинах. Такое положение дел можно объяснить по-разному. Вероятно, парадокс «материаль-

ности духовного» выглядит острым и перспективным для исследователя, только если религия понимается как нечто по сути своей нематериальное, а все материальное — как принципиально вторичное, вспомогательное или даже случайное по отношению к этой сути. Иными словами, раскрытие материальности религии было интересно там, где она оказалась дематериализована или, в терминах Макса Вебера, рационализирована, т.е. в протестантских культурах. В тех же религиозных традициях, где материальность веры была самоочевидной, ее сенсационное обнаружение не казалось столь уж интеллектуально смелым ходом.

Другим потенциальным объяснением отсутствия энтузиазма в отношении материального поворота в постсоветской академии может быть нерелефлексированная укорененность в ней марксистской онтологии, которая предполагала примат материального по отношению к духовному (сознанию). В этой перспективе религия как явление по природе своей вторичное оказывается производной от социального базиса, и ее материальность является двойником ее материалистического происхождения.

В позднесоветской этнографии внимание к «духовности материального» стало интеллектуальной фрондой и определило вектор анализа социальной жизни, который вдохновлял и вдохновляет до сих пор многих исследователей. Классику этого «дематериального поворота» представляют работы А.К. Байбурина о восточнославянском жилище и семиотическом статусе вещей. И хотя Байбурин не относил свои идеи к области исследования религии (тогда в ходу был термин «духовная культура»), его анализ ритуала ставит вопросы, в чем-то созвучные тем, которые поднимаются в области изучения религиозной материальности.

Цель нашего форума заключается в том, чтобы оценить современное состояние области исследований «материальной религии», прежде всего в отечественной антропологии, и обсудить перспективы развития этого направления. Мы предлагаем авторам ответить на следующие вопросы.

**1**

*В своей хорошо известной работе «Культурная биография вещей: товаризация как процесс» Игорь Копытофф призывает смотреть на вещи так, как если бы это были люди, которые рождаются, становятся социальными агентами, меняют свои социальные статусы и умирают. Вдохновленные его работой авторы сделали исследование социальной жизни вещей через их биографии заметным трендом в антропологии и других социальных науках. Однако к анализу биографий предметов религиозного назначения этот подход применяется нечасто. Как вы думаете, почему? Приходилось ли вам размышлять или писать*

о вещи (или веществе, скажем ладане) с точки зрения ее социальной жизни?

2

Материальный поворот в исследованиях религии во многом связан с помещением чувств, эмоций и телесности в фокус анализа религиозного опыта. Тело и его реакции в такой перспективе рассматриваются как санкционированный религиозной властью способ доступа к трансцендентному. Верующие не только «верят», в ходе социализации в той или иной религиозной культуре они приучают свое тело определенным образом реагировать на присутствие божественного в их жизни — через запахи, звуки, прикосновения, созерцание или экстатические состояния. Но как это изучать? Как вы полагаете, позволяют ли методы антропологии религии сделать полноценное исследование чувственного опыта? Включаете ли вы в фокус вашего исследования соматические и эмоциональные переживания ваших информантов? И случалось ли вам самим переживать культивируемые в изучаемом сообществе чувства в вашем поле?

3

Одним из недостаточно исследованных аспектов религиозной материальности остается работа инфраструктуры, т.е. системы обеспечения материальными ресурсами, необходимыми для религиозной жизни. В норме инфраструктура невидима, но сбои в ее работе, вроде поломки паломнического автобуса, падения иконы из-за ее плохого крепления или отказа муниципальных властей согласовывать крестный ход, обнажают как факт ее существования, так и некоторые ее характеристики. Приходилось ли вам сталкиваться с необходимостью изучения этой стороны религиозной жизни?

4

Другой интересной, но недооцененной темой, которую можно отнести к полю материальности религии, является исследование экономической составляющей религиозной жизни. Очевидно, что без вложения материальных ресурсов — денег, времени, труда — едва ли представима деятельность как больших религиозных структур, так и отдельных общин и даже индивидов, соприкасающихся с областью религии. Однако у многих антропологов религии существует внутренний запрет на сбор подобного материала и анализ таких сюжетов. Нам порою неловко интересоваться экономическим измерением «духовности», поскольку подобный интерес может пониматься как воспроизведение антиклерикальных стереотипов о жадных и хитрых священниках, обманывающих добродушных верующих. Эти сложности могут быть связаны и со специфичностью самого предмета исследования, т.е. религии, которая понимается большинством современных людей, включая верующих, как принципиальная противоположность области экономики. Как вы думаете, насколько перспективен (полит)экономический



*подход к изучению религии? На что социальные исследователи должны и не должны обращать внимание в этой области? Может ли марксистская аналитическая традиция, включая ту, что развивалась в странах социализма, быть полезной для подобных проектов?*

**Библиография**

Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief. 2005. Vol. 1. No. 1. 160 p. <<https://www.tandfonline.com/toc/rfmr20/1/1>>.

## ЕВГЕНИЯ АБРОСЬКИНА

1

Прежде всего важно отметить, что я никогда не занималась изучением религии, более того, по мере возможности я неосознанно избегала этого пути. Однако я занимаюсь биографией вещи, которая имеет непосредственное отношение к религиозным представлениям, — головным женским покрывалом, распространенным на территории Северной Африки, в частности в Тунисе.

Выбор такого объекта исследования не был преднамеренным: ранее я изучала в Тунисе вопрос этнической идентичности и планировала продолжить разрабатывать эту тему на новом материале. Однако во время включенного наблюдения я обратила внимание на женщин, которые были укутаны в покрывала цвета слоновой кости. Они выделялись на фоне других женщин, одетых по-европейски. Я обратилась за помощью к моим информантам, желая выяснить, что это за покрывало, когда и кто должен (или может) его носить. У меня были собственные догадки: я предполагала, что это местная традиция, связанная, скорее всего, с адатом. К моему удивлению и досаде, большинство моих информантов отмахивались от меня, бросая короткие ответы вроде «это покрывало называется сэфсэри, его уже никто не носит», «женщины носили его раньше»,

**Евгения Вячеславовна Аброськина**  
Государственный Эрмитаж,  
Санкт-Петербург, Россия  
evgeniia.abroskina@gmail.com

«мы носили сэфсэри, когда были интеллектуально ограничены». Эти ответы не совпадали с реальностью: я постоянно наблюдала одетых в сэфсэри не только пожилых женщин, но и молодых девушек, направляющихся праздничной вереницей в хаммам для подготовки невесты к свадьбе. С этого удивления и непонимания и началось мое исследование.

Оглядываясь назад на те события, которые подтолкнули меня к выбору подобной темы исследования, я понимаю, что большую роль в данном процессе играли религиозная среда, в которой я оказалась, и моя собственная христианская идентичность. Так, несмотря на то что я уезжала в поле, будучи подготовленной в языковом плане, а также имея за плечами опыт нескольких коротких выездов в Тунис, мой переезд в мусульманскую страну был определенным вызовом для моих профессиональных компетенций и испытанием для меня как человека. Не имея в кармане обратного билета, я столкнулась с личностным кризисом, который был вызван в том числе инорелигиозной средой. И если в предыдущие мои поездки призыв к намазу из каждой мечети или покрытые хиджабом головы женщин не вызывали у меня раздражения (скорее, наоборот), то во время моего годового поля эта атмосфера подталкивала меня к тому, чтобы «защититься» от, как мне казалось, избыточного проникновения другой религии в мою жизнь. В то же время эти чувства (раздражение, злость) становились предметом моего стыда: я корила себя за непрофессионализм и старалась ни с кем не делиться собственными переживаниями. В сложившейся ситуации выбор предмета исследования мне кажется сегодня очевидным: всячески избегая темы хиджаба или никаба, я обратила внимание на вещь, которая не имела строгой связи с исламом. Более того, многие исследователи подчеркивали доисламский характер происхождения североафриканских покрывал, связывая их бытование с античным и христианским периодами. Как верно отмечает Юлия Антонян, «[ч]асто интерес к той или иной сфере антропологии возникает на фоне особенностей личной биографии или социальной среды, в которой антрополог сформировался как личность» [Форум 2017: 25]. Мой случай не был исключением: я отыскала во всей повседневной культуре Туниса одну из самых немусульманских вещей.

Когда я начала проводить интервью о покрывале, я поняла, что его история требует отдельного пристального внимания. Этот предмет на протяжении своей жизненной траектории проделал весьма увлекательный путь, то становясь эмблемой праздности, то превращаясь в «ничтожный предмет», от которого стоит избавиться. В то же время я понимаю, что сами материальные характеристики предмета повлияли как на его историю, так и на то, что я выбрала его: эту вещь можно охарактеризовать как

весьма привлекательную, она сделана из шелка или синтетической нити с добавлением шелка, на солнце красиво переливается, а силуэт женщины в белом покрывале является одним из любимых художественных образов тунисских живописцев. Выбор методологической рамки для написания биографии сэфсэри был очевиден. Я стремилась избежать семиотического подхода, так как для меня важным было отразить причины устойчивости этого предмета в культуре и описать его жизненную траекторию. Наравне с разработкой идеи Бруно Латура об агентности предмета я опиралась на биографический метод Игоря Копытоффа, который он применяет по отношению к предметам. Копытофф предложил задавать к предметам те же вопросы, которые в антропологии традиционно задаются информантам, для выявления «биографической возможности вещи» и того, как эти возможности реализуются [Копытофф 2006: 137]. Как и у человека, у предмета, по мнению Копытоффа, также может быть составлено несколько биографий: социальная, экономическая и пр., каждая из которых «порой помогает выявить эти “затененные” аспекты [культуры]» [Там же: 138].

В случае с интересующим меня предметом подобный подход кажется весьма продуктивным. Сэфсэри за свою «жизнь» может проделать различные пути, начиная от «рождения» в мастерских Туниса (которые сегодня претерпевают кризис и повсеместно закрываются, что делает его как товар «штучным»), также предмет обладает разным символическим капиталом в зависимости от материала и места, где он сделан. В дальнейшем сэфсэри попадает на рынок, немаловажным фактором успешности его последующей биографии становится то, в какой магазин он поступает (или, быть может, его специально заказывают у конкретного мастера для конкретного события) и кто его приобретает. Так, его покупателем может быть женщина, желающая приобрести сэфсэри для себя или в подарок, или мужчина, который хочет проявить свою братскую или отцовскую заботу о жене или будущей невестке. Возможно, эта покупка — неотъемлемая часть предсвадебных сборов приданого. Далее, в зависимости от материала, сэфсэри могут носить каждый день на базар (чаще всего если он сделан из хлопчатобумажной или синтетической нити), надеть единой на праздник (если он шелковый), хранить в шкафу для особых случаев, дарить, передавать в музей, использовать для участия в политических акциях, устраивать в нем фотосессии, посещать похороны или кладбище после окончания Рамадана, надевать при путешествии в соседний город, где сэфсэри носят, передать младшей сестре или дочери, украсить его вышивкой и т.д. После длительного использования от синтетического сэфсэри могут избавиться (или подарить любопытному антропологу), а шелковый будут

беречь, хранить и передавать по наследству. Таким образом, сэфсэри может являться товаром (соответственно частью экономических отношений), ритуальным предметом (во время свадебной церемонии), семейной реликвией, арт-объектом, символом политической борьбы. Подобное многообразие ролей зависит и от самого предмета, и от того, кому он принадлежит и кто о нем рассказывает.

Возвращаясь к вопросам форума, мне хотелось бы отметить, что, когда я начинала заниматься биографией вещи, я не находила исследований, которые могли бы стать примером для дальнейшего анализа. Существуют работы, посвященные технологическому описанию предметов материальной культуры или их символическому значению (последнее наиболее широко представлено в работах по костюму), однако рассмотрение предмета как актора, обладающего сетью связей и способного взаимодействовать с человеком, — редкость для антропологических исследований (особенно отечественных). Эти замечания, я полагаю, характерны и для антропологии религии, для которой наибольший интерес представляют религиозные практики и ритуалы, а не отдельно взятые предметы. Думаю, что отсутствие интереса к вещи как к актору связано с рядом убеждений, характерных для нашей науки. В частности, с представлениями о вторичности исследований материальной культуры по отношению к изучению вопросов идентичности или духовной культуры. Материальная культура была отдана «на откуп» музеям, где описание вещи является неотъемлемой частью процесса ее включения в состав коллекции.

2

Материальные характеристики очень важны для изучения агентности предмета. Тим Ингольд ставит в упрек исследователям материальности, что они постоянно упускают из виду самую, казалось бы, основную единицу анализа — материал [Ingold 2007]. Именно материал обеспечивает агентность предмета, и он же ограничивает ее своей природой. В случае с предметом, который я изучаю, вопрос материала крайне важен: большая часть головных покрывал в Тунисе изготавливалась либо из шерсти, либо из льна. Появление в более позднее время, в XIX в., шелковых покрывал было связано скорее с модой, нежели с традицией, и носили их по большей части горожанки из зажиточных семей. Большая часть женского населения продолжала использовать шерстяные покрывала вплоть до середины XX в., когда власти независимого Туниса развернули борьбу с этим «архаическим пережитком». Я не зря подробно останавливаюсь на этих двух типах покрывал: постепенно исчезающие «канонические» покрывала из шерстяной нити вытеснялись новым укороченным шелковым покрывалом, что вызывало вопросы у местного населения и духовенства. Глав-

ным был вопрос, можно ли считать эти новые покрывала мусульманской вещью? Покрывала «старого образца» воспринимались как эталонные: они полностью закрывали аурат женщины, тем самым защищая «слабое» женское тело.

Возникший разрыв традиции формировал поля для дискуссии о сокрытии женского тела и о его чувственности, о шариате и адате, о моде и памяти. Корневым элементом разногласий стал, конечно, материал, из которого изготавливается покрывало. Шерстяная нить способна формировать плотное полотно с объемной фактурой, которое позволяет создать своеобразные «стены», выстроенные вокруг тела женщины. Шерстяное покрывало не обладает ярко выраженным блеском, оно не проясляет тело, а скорее дисциплинирует за счет своей тяжести, что делает его безопасным, надежным предметом, призванным защищать и не привлекать внимания. Шелковое покрывало было совершенно иным. Шелковая ткань в исламе традиционно считается женским материалом, который способен активизировать феминность даже в мужчине, если тот будет его носить (поэтому у мусульман есть ограничения на ношение одежды из шелка). Одновременно с этим существуют представления о том, что шелк обладает магическим, охраняющим свойством [Емельяненко 2014: 352].

В отличие от массивных шерстяных покрывал, которые делали женскую фигуру бесформенной, шелковое сэфсэри, напротив, подчеркивало женский силуэт, делая его привлекательным. Если женщина шла в шелковом покрывале, не удерживая его постоянно рукой, его край мог соскользнуть, обнажив волосы. Именно эти характеристики вызывали споры среди старейшин и духовных лиц о том, можно ли считать такие покрывала необходимым хиджабом.

На вопрос, является ли сэфсэри мусульманской вещью, мои информанты чаще всего отвечали: «Нет, это тунисская вещь», — подчеркивая тот факт, что он не соответствует религиозному канону: скользит, просвечивает. Важно также отметить, что про шелковые покрывала сочинены эротические песни, а образ женщины-соблазнительницы в местном кинематографе чаще всего играет актриса, облаченная в сэфсэри (под которым она может оказаться обнаженной). Помещение предмета в сферу чувственного, эротического исключает вещь из религиозного дискурса. Для того чтобы преодолеть эту неоднозначную природу предмета, женщины носят сэфсэри вместе с платком, хиджабом.

Занимаясь биографией предмета, я, конечно, уделяю большое внимание тому, как информанты говорят об этой вещи, что они испытывают. Важно также отметить, что по отношению

к сэфсэри информантки часто употребляют глаголы «люблю», «мне нравится», «дорожу». Этот предмет, по словам моих собеседниц, предполагает особое отношение и особый уход, он актуализирует определенные воспоминания, его передают по женской линии в семье [Аброськина 2021]. На мой взгляд, изучение чувственного опыта информантов, интерес к их переживаниям — телесным и духовным — позволяет полнее понять картину взаимодействия предмета и человека. Описывая изготовление сэфсэри, тунииский ткач подчеркнул, что в его работе задействованы трое — стан, ткач и Бог. Присутствие еще одного измерения расширяет процесс взаимодействия, в котором участвуют видимое и невидимое. Правильное ношение покрывала, подразумевающее сокрытие аурата, обеспечивает женщине защиту на разных уровнях: с одной стороны, от сексуального насилия, с другой — от сглаза. Антропологическое изучение предмета в данном случае позволяет намного полнее понять практики, которые на первый взгляд могут показаться простыми и не требующими особого анализа.

### Библиография

- Аброськина Е.В.* Сэфсэри Туниса как актор культурной памяти // Кунсткамера. 2021. № 1(11). С. 118–129. doi: 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-118-129.
- Емельяненко Т.Г.* Традиционные ткани у таджиков // Рахимов Р.Р. (сост.), Резван М.Е. (отв. ред.). Таджики: история, культура, общество: Сб. статей. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 342–365.
- Копытофф И.* Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Вахштайн В. (ред.). Социология вещей: Сб. статей. М.: Территория будущего, 2006. С. 134–166.
- Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 11–124.
- Ingold T.* Materials Against Materiality // *Archaeological Dialogues*. 2007. Vol. 14. No. 1. P. 1–16. doi: 10.1017/S1380203807002127.

### ЮЛИЯ АНТОНЯН

**1**

Сейчас я как раз работаю над текстом, задача которого — понять, как именно вещи становятся агентами сакральности и каким образом они взаимодействуют с людьми в этом зачастую незаметном процессе. Когда антрополог изучает материальность того или иного процесса, он становится подобен археологу, нашедшему гробницу с огромным набором предметов, который предстоит

**Юлия Юрьевна Антонян**  
Ереванский государственный  
университет,  
Ереван, Армения  
yuliaantonian@ysu.am

расшифровать, чтобы понять, кто лежит в гробнице, каковы его статус, происхождение, занятие, жизненный путь и т.д., с той разницей, что скелет в гробнице, увы, ничего дополнительного не сообщит, а живые люди вполне в состоянии это сделать. Но метод ассамбляжа, адаптированный археологами (см., например: [Smith 2015]), которым не на что надеяться, кроме как на собственные дедуктивные способности, может помочь антропологу сориентироваться в том, где «копать», о чем пытаться получить дополнительную информацию.

Если воспринимать фигурально любое сакральное место или религиозный процесс как пресловутую гробницу, где объектом предметного анализа являются абсолютно *все* предметы, включая кости людей и животных, где важны *все* характеристики (не только из чего, как, кем и зачем они сделаны, их место расположения и позиции по отношению друг к другу, их количество, но и их сочетание с ландшафтом, с гендерными, возрастными и иными характеристиками скелетов, история и очередность их появления), то в процессе поиска ответов на эти вопросы всплывают социокультурные явления, которые распознаются только через посреднические отношения с предметами и которые трудно обнаружить, исследуя лишь взаимоотношения между людьми. К примеру, одна из важных социальных ролей оставшейся незамужней девушки, статус которой в патриархальных культурах обычно очень низок, становится видна только через ее особые отношения с предметами семейных святынь: в некоторых районах Армении только ей (как «ритуально чистой») доверяется мытье, чистка и уход за священными предметами. Или другой пример: изначально ясно, что набор предметов в армянских вернакулярных святилищах складывается из подарков паломников, а посему он постоянно меняется и вроде бы должен быть случаен, так как подарки приносят разные люди в разное время. Но иногда можно заметить странные скопления совершенно одинаковых предметов. Почему и как это происходит? Поиск ответов на эти вопросы приводит к открытию практик, которые редко упоминаются в других контекстах. Например, новобранцы и сезонные мигранты перед отъездом часто совершают «обмен» по обету со святым в пропорции 1:2, т.е. забирают какой-нибудь предмет из святилища «на удачу» и отдают его в двойном размере после возвращения. Так чей-то подарок святому используется повторно другим, незнакомым ему человеком, и вещь «обрастает» социальной биографией, в результате чего она может исчезнуть, если с человеком что-то случится, либо удвоиться (и не раз!), если все пройдет удачно.

Таким образом, вещи в мире религии не просто необходимые детали антуража, как в музее, где шаманский костюм, магиче-



ские талисманы или гадальные кости понимаются как материальные воплощения религиозного и создают ощущение загадочности и аутентичности культуры. Они — реальные ключи к пониманию социальной сущности религии.

2

Переживание чувственного опыта обретает конечный смысл после его осознания, фиксации в определенных пространственно-временных пределах и текстуального оформления. С устными рассказами о пережитом религиозном опыте и его материальных и чувственных воплощениях современный исследователь сталкивается повсеместно. Это практически обязательный компонент общения верующих между собой и с «другими». Вдобавок у того, кто имеет подобный опыт, всегда есть сильное желание о нем рассказать. Даже на лекциях мои студенты сразу реагируют на эту тему не столько попытками рефлексии, сколько потоком рассказов о себе или своих знакомых / родственниках. Есть и письменные свидетельства, которые показывают, что попытка осознания происходящего через аналитически и лингвистически обработанный текст сопровождала религиозный опыт человека на протяжении истории. Одно из таких свидетельств — письма паломницы Эгерии, датируемые IV в. Дама, родом предположительно из Галисии (современная Испания), детально описывает свое путешествие в Святую землю, где она намеревалась посетить все места, известные ей из Священного Писания. Это описание — в прямом смысле слова попытка материализации и визуализации духовного опыта, полученного женщиной через чтение Библии и Евангелия. Увидеть (не просто видеть, а видеть суть, *pervidere*), прикоснуться, засвидетельствовать, убедиться — все это практический опыт, который позволил женщине превратить свои духовные переживания в реальные материальные ощущения. Интересно, что обретение этого опыта не просто естественный результат путешествия: она говорит об этом либо как о совершенном ею труде (духовном и физическом), либо как о чуде, которое совершил Господь, позволив ей материализовать свои желания [Письма паломницы 1994; Lanfranchi 2012: 49]. Все это звучит очень современно (ср.: [Кормина 2019: 83–114]).

Иногда такой опыт за человека обретают (осознают и ощущают) другие — те, кто за ним наблюдает или участвует в качестве зрителя или слушателя. Например, человек в трансе может не осознавать своих телесных движений и поз, издаваемых им звуков, тогда как сторонние наблюдатели делают это за него. Для них наблюдение и осознание тоже становятся эмоциональным и религиозным опытом, причем материальным, целиком состоящим из того, что они видели, слышали, обоняли или осязали, и именно об этом каждый из них будет рассказывать. Духовный опыт всегда стремится материализоваться так или

иначе, поскольку именно это позволяет понять, что он существует. Осознанность (*mindfulness*) в религиях нью-эйдж, к примеру, всегда материальна, так как ассоциируется с определенными телесными состояниями и практиками (медитация, йога). Телесная, конкретная боль сопряжена с духовным ростом или трансформацией. Каждый, кто думает, что имел какие-то этапы духовного развития, пытается их доказать через материальность. В этом парадокс религии, ее сходство с позитивистской наукой: любое религиозное утверждение требует осязательных, слуховых или визуальных доказательств — каких-нибудь форм, звуков, запахов. Если их нет, то твои абстрактные знания или ощущения ничего не значат. Чудо в строгом смысле слова есть именно такое сугубо материальное доказательство. Если твое тело исцелилось, если пошел дождь, если нашелся потерянный предмет и все это увидели, то это и есть материализация сакрального, позитивное доказательство его существования. Субъективные переживания значимы тогда, когда сам субъект придает им значение, если для него они становятся этапом в его духовной / телесной и соответственно статусной трансформации или материальным знаком чего-то важного, информативного. Отсюда, к примеру, следует значимость детального пересказа сновидений о контакте с чудесным / сакральным с описанием ландшафтов, лиц, одежд, движений и т.д. (т.е. их визуализация), подробные, с указанием органов и локализации боли описания болезней и страданий целителей и гадалек, «насылаемых» духами / святыми, в которых страдающее тело (свое или ассоциированных людей — детей, супругов, родителей) предстает в качестве предмета обмена, а то и торга со святыми.

Как исследовать эмоциональный и телесный опыт? Чаще всего информант сам заговаривает об этом опыте, если он имеет значение в контексте его религиозной жизни. Но не всегда. Иногда ясно, что ему надо помочь — задать вопрос, который заставит его осознать и сформулировать свое переживание, найти для него нужные и точные слова или назвать эмоции. Однако будет ли такой рассказ аутентичным? Не станет ли этот симпровизированный по подсказке исследователя анализ вторичным, сконструированным по заданной модели? Об этом всегда надо думать, прежде чем задавать тот или иной вопрос.

Чтобы провести исследование, антропологу религии зачастую надо самому пройти путь своих информантов. Стоять два часа на литургии или молитвенном собрании, трястись по плохим дорогам в старом автобусе, спускаться в душную пещеру или совершать физически трудное восхождение на гору, где находится святыня, мерзнуть зимой на холоде, жариться летом на солнце и т.д. Насколько чувства, эмоции, физические мучения, которые испытывает исследователь, можно сопоставить с теми,

которые испытывают религиозные люди? В конечном итоге и он, и его информанты одержимы определенной идеей и готовы ради нее идти на неудобства и страдания. В какой-то мере эмоции от опыта чудесного, пережитого паломником, равноценны эмоциям исследователя, получившего уникальный и интересный материал. Тем не менее разница есть, и она именно в восприятии телесных переживаний. Голод, холод и т.д. для антрополога всего лишь временные неудобства, которые он готов не замечать во имя научных целей или воспринимать их лишь в бытовой плоскости, где они и останутся в качестве забавных или драматических воспоминаний. Религиозный человек не может их не заметить, он их не просто заметит и отметит, он их ожидает, чтобы поместить в матрицу своего духовного бытия, где они будут чудесным образом связаны со всеми остальными действиями, переживаниями и ожиданиями, и без них его религиозный опыт не будет считаться полноценным.

3

Как-то раз я снимала на видео установление очередного хачкара (каменной стелы с вырезанным на ней орнаментированным крестом) на территории очень популярного в Армении святилища Святого Ованнеса. Святилище расположено на вершине горы, до которой приходится идти полтора часа, а на грузовике или внедорожнике с трудом можно доехать только до подступов к вершине. Традиция устанавливать там хачкары возникла сравнительно недавно, но ими уже занята огромная территория вокруг святилища. Технически подвезти хачкар очень сложно, а есть и те, кто волочет огромный тяжелый камень на спине с целью снискать особое расположение святого. В данном случае хачкар подвезли на грузовике, выгрузили, место заранее подготовили и освятили, установили постамент, в него вмуровали стержень, на который последним торжественным аккордом должны были насадить хачкар — все вроде шло отлично. И тут возникла незадача: стержень оказался толще просверленного в тулове хачкара отверстия, и хачкар не налез. Долго обсуждали разные варианты и наконец пришли к неутешительному выводу, что надо снова грузить хачкар и везти к мастеру расширять дырку. Хозяин хачкара был сильно расстроен и зол из-за потерянных денег и времени, а также из-за нарушенного графика мероприятия — после установки должен был последовать семейный пир. Возможно, он усмотрел в этом стечении обстоятельств дурной знак, хотя не озвучил эту мысль, видимо из суеверных побуждений. К сожалению, мне не удалось задать ему этот вопрос, так как ему было вообще не до меня (кто знает, может, тот факт, что я нахально торчала там и снимала процесс, пусть и с его не очень охотного разрешения, тоже показался ему вредоносным). Я тоже была расстроена: мне не удалось заснять полный цикл установки хачкара, а снизу нетер-

пеливыми криками и жестами торопили паломники, с которыми я приехала и которые уже начали спускаться с горы к автобусу. Но сама ситуация была полезной, так как очень наглядно разрушила идиллические представления о ритуале как о чем-то цельном, вневременном, противопоставленном обыденной реальности. Оказалось, что реальность и быт постоянно вторгаются в сакральное пространство практик (и в исследования антрополога тоже), границы между первыми и вторыми очень зыбкие, их надо постоянно выстраивать заново, адаптируя к конкретной ситуации, и адаптация в данном случае означает прежде всего осмысление всего бытового, мирского в качестве проявления божественного, сакрального, чудесного. До случая с хачкаром я вряд ли бы додумалась задать вопрос: а что будет, если хачкар не получается установить, или что-то случается с камнем, или возникают какие-то технические проблемы? Теперь я понимаю, что возможные неудачи / технические трудности тоже должны стать частью исследования и, более того, подобные вопросы могут помочь увидеть целый пласт явлений, до этого незаметных исследовательскому глазу.

## 4

Экономика религии — это необязательно про хитрых и жадных священников. Можно даже сказать, что эта тема в принципе наименее интересна с точки зрения антропологии религиозности. Ведь даже называя священника хитрым и жадным, Человек Религиозный не перестанет ему платить или дарить подарки: ему важно не то, что он отдаст священнику, а то, что он получит взамен — отпущение грехов, исцеление, легитимацию брака, бессмертную душу ребенка и т.д. Личность и моральные качества священника, его поступки и личные взаимоотношения с прихожанами здесь второстепенны, ведь последние имеют дело не с простым человеком, хорошим или плохим, а с легитимным посредником между человеком и Богом. Понятие морали тут работает совсем по-другому.

Так же относительна религиозная мораль и в контексте «грязных денег». В романе Шарля де Костера «Легенда об Уленшпигеле» отец Тиля после рождения сына, нарушая запрет, идет ловить рыбу, чтобы заплатить священнику за крестины. То есть он идет на рискованное нарушение закона (в чем, возможно, потом будет исповедоваться священнику), потому что ребенок не может оставаться некрещеным. И вот кто-то платит за крещение ребенка незаконно добытыми деньгами (разве кто-нибудь это осудит?), а кто-то строит на них церковь, оплачивает литургии, покупает иконы и т.д. Дела мирские преходящи, и если за деньги можно продать / купить спасение и вечную жизнь, то почему бы и нет? Определить экономические и социальные пределы морали / аморальности или благочестия / нечестивости — это как раз работа антрополога в конкретном сообществе.

Экономика религии — это про обмен, взаимность, готовность отдавать в ожидании чудесного «отдарка», т.е. про саму социальную суть религии. Но насколько важна экономическая функция религии в культуре? Марсель Мосс, исследовавший престижную экономику и обмен, предполагал, что религиозные представления о «духе» вещи (т.е. религиозный тип мышления) могли лежать в основе престижного обмена в архаических обществах и, таким образом, предопределять тип их экономики [Мосс 1996: 100]. Эта мысль противопоставлена идее Маркса о первичности социально-экономической базы, так как религии он в любом случае отводил роль зависимой «надстройки».

Даже если не сводить роль религии к идеологическому оформлению экономико-социальной модели общества, а престижный обмен, напротив, к религиозному типу восприятия действительности, то в любом случае экономическое измерение религии мне представляется одним из наиболее важных (и интригующих!) объектов исследования. Ведь живая религия предполагает прежде всего тесное переплетение с обыденной жизнью людей, а обыденная жизнь во многом характеризуется и предопределяется экономической реальностью. Но хотя можно понять марксовскую идею о базовой важности экономической системы, все же стоит принять тот факт, что общество не пирамида Маркса-Маслоу с мощной базой из экономических нужд и множеством держащихся на ней пристроек, расположенных по мере убывания значимости, а скорее паутина (вспомним Гирца, который, в свою очередь, ссылался на Вебера), где все грандиозное плетение держится на множестве ниточек-креплений, каждая из которых, независимо от размера, длины и плотности, возможно, фатальна, и разрыв одной, даже самой маленькой и малозаметной, может означать серьезное повреждение, а то и крушение всей системы.

Возвращаясь к экономике религии, обратимся опять к священникам: интервью с ними показывают, что какова бы ни была цель карьеры церковника, каждый из них, будь то идейный миссионер, искатель духовного пути или наследник семейных традиций, рано или поздно, а точнее практически сразу сталкивается с проблемой хлеба насущного или с банально протекающей крышей храма. И то, как эти проблемы решаются, имеет прямое отношение и к религиозной идентичности, и к идеологической и морально-этической стороне религии, и к типу религиозной общины, и к взаимоотношениям религиозного и светского миров, и к проблеме власти и статуса, и к границе между сакральным и мирским, и к гендерным ролям, и ко многому другому, что обычно составляет основной интерес антрополога религии. Исследование моделей экономической поддержки религиозных институтов и практик может многое

рассказать о смыслах и значениях этих институтов и практик, об их роли в жизни людей, общественных функциях и т.д.

Надо сказать, что собирать материал на эту тему совершенно нетрудно, достаточно найти правильный тон. Люди обычно охотно рассказывают, сколько, почему и как они потратили на ту или иную религиозную практику, подарок или благотворительность, какой объем безвозмездного труда вложили в строительство церкви и т.д. (догадаться почему, думаю, несложно). Сами священники, вопреки представлениям, совершенно спокойно, хоть иногда и с оправдательной интонацией («мы же люди») говорят об экономической стороне своего служения, в каких бы терминах они ее ни описывали (например, платы или «благодарности» за услуги). Такая естественность — совершенно не новое явление. В номерах за 1907–1908 гг. журнала «Арагат», издававшегося Армянской апостольской церковью, можно найти серию заметок о жизни сельских священников, написанную священником села Мец Шахрияр Нахичеваньской губернии на основании собственного опыта. Практически весь объем этих заметок (около 20 журнальных страниц) посвящен «деловой» стороне профессии духовного пастыря, выраженной в цифрах и описываемой в экономической и социальной плоскостях. Пожалуй, никакие этнографические труды ученых того времени не дают такого яркого и насыщенного представления о религиозной жизни армянского села имперского периода, как эти безыскусные заметки. Что же касается постсоветского времени, то, не изучая экономику религии, можно многое упустить в понимании, к примеру, того, за счет чего держатся институты власти в коррумпированной олигархической среде, или почему так стремительно набирают адептов новые религиозные движения. Напротив, изучая экономику религии, нельзя не увидеть, как современная потребительская культура меняет практики, топологию и морфологию сакрального места. Например, как рынок религиозных сувениров становится органической частью пути к святыне, а их покупка и дарение — одной из обязательных паломнических практик. И, конечно, как подобные рынки могут изменить экономику населенного пункта, возле которого расположена святыня, что может быть приписано чуду святости.

Так что «внутренний запрет» на изучение чего-либо надо снимать в тот момент, когда человек решает посвятить себя антропологии вообще и антропологии религии в частности.

### Источники

[Письма паломницы 1994] Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. / Пер. и коммент. Н.С. Марковой-Помазанской. М.: Паломник, 1994. 220 с.

**Библиография**

- Кормина Ж. Паломники: этнографические очерки православного нomaдизма. М.: ИД ВШЭ, 2019. 349 с.
- Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр., послесл. и коммент. А.Б. Гофмана. М.: Вост. лит., 1996. С. 83–222.
- Lanfranchi P. Remarques sur la sacralisation de l'espace dans l'*Itinéraire d'Égérie* // Tollet D. (éd.). Études sur les terres saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes. P.: Honoré Champion Éditeur, 2012. P. 45–54. (Bibliothèque des religions du monde).
- Smith A.T. *The Political Machine: Assembling Sovereignty in the Bronze Age Caucasus*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2015. XV+242 p.

**ДМИТРИЙ БАРАНОВ**

Мне кажется, что сама постановка вопроса об антропологии материальности религии является по меньшей мере спорной. В самом деле, если рассматривать изучение материальности религии в рамках упомянутого редакцией «материального поворота», то, скажем, сакральные объекты как материальные сущности десакрализируются, поскольку в дихотомии знакового и вещественного в вещи в фокус внимания попадает именно последнее. Материальность ассоциируется с конкретными предметами, с чем-то, что является приземленным и подверженным порче. В этом смысле показательны рассуждения Дж. Прауна о понятии «материальная культура», отметившего его внутреннюю противоречивость: если первая часть словосочетания («материальная») связывается с чем-то низким и прагматичным, то вторая часть («культура») — с высоким, духовным, вечным, что приводит к более высокой оценке духовного как интеллектуального [Prown 1982: 1–2]. Правда, здесь следует сделать существенную оговорку: материальный поворот обнаруживает неактуальность прежнего этнографического дуализма — материальной и духовной культуры, поскольку неважны как материальность объектов, так и собственно сама демаркация

**Дмитрий Александрович Баранов**  
Российский  
этнографический музей,  
Санкт-Петербург, Россия  
dmitry.baranov@list.ru

«материального» и «нематериального», а существенны лишь конститутивные действия разных акторов: вещей, людей, идей [Вахштайн 2006: 35]. В такой перспективе вещи, например, выступают наподобие застывших действий, материальных воплощений нематериальной интенциональности по Э.В. де Кастру [де Кастру 2017: 56].

В рамках традиционного подхода, принятого в антропологии религии, вещи представляют собой своего рода зеркала социальных явлений и религиозных представлений. Д. Хикс назвал такой глубоко укоренившийся в исследованиях материальной культуры взгляд «этнографическим презентизмом», рассматривающим вещи лишь в качестве социальных знаков [Hicks 2010: 82]. Квинтэссенция презентизма — известное высказывание С.А. Токарева «этнографа вещи интересуют не сами по себе, а в их отношении к людям» [Токарев 1970: 3]. В целом это постоянное «ускользание» материальности объектов из предметного поля этнографии не должно вызывать удивления — гуманитарные науки ревниво оберегают свои дисциплинарные границы, их интересует только социальное, человеческое «измерение» предметов, а все, что связано с их физическими характеристиками, отдается на откуп точным наукам. Как замечает Я. Ходдер, физическая сущность вещей «передается для изучения ученым в области археометрии и археологии как отдельная и, по всей видимости, нерелевантная часть анализа» [Ходдер 2020: 97].

И все-таки какое место занимает материя в материальности религии и является ли она истинной сутью вещи? Ответ не столь однозначен, как может показаться на первый взгляд. С одной стороны, очевидно, что нет — сами понятия вещественности и материальности антропоцентричны, поскольку обладают той степенью плотности, которая позволяет человеку их чувствовать. Скажем, невидимость, отсутствие осязаемой плотности и возможность проходить «сквозь объект» совсем не означают, что объект нематериален — он таковой только в диапазоне человеческих чувств. С другой стороны, многие сакральные предметы, например иконы, которые почитаются и которым поклоняются, являются, по выражению Б. Латура, *acheiropoiete*, т.е. они не созданы человеческой рукой [Latour 2002: 17]. В этом случае неактуальным предстает стремление представителей материального поворота продемонстрировать «диалектику объективизации», в которой вещи, которые производят люди, одновременно формируют людей.

В самом деле, показать, что вещи создал скромный художник-человек, это значило бы, как замечает Латур, ослабить их силу, запятнать их происхождение, осквернить их. То же самое



и с религией в целом. Утверждая, что она полностью рукотворна, мы тем самым сводим на нет трансцендентность божества и разрушаем претензии на спасение свыше [Latour 2002: 17]. В этом смысле говорить о специфике в подходах и методах изучения материальности религии и, в частности, материальных репрезентаций сакрального не приходится: как и «обычные» материальные объекты они выполняют и знаковые, и утилитарные функции, более того, в рамках объектно-ориентированной перспективы их агентность, т.е. интенциональность и способность к воздействию, в том числе на человека, оказывается наиболее ярко выраженной. Правда, если не принимать в расчет крайние формы «субъективизации» предметов, то в отличие от сакральных «обычные» вещи (и в этом можно согласиться с А. Джелом) могут иметь «разум» и «намерения», но эти разум и намерения им приписываются человеком, это человеческий разум, который только и доступен нашему пониманию [Gell 1998: 17]. Иными словами, материальные объекты как социальные агенты начинают действовать только в ситуации наличия определенных социальных взаимоотношений. Поэтому Джелл различает так называемых «первичных» агентов, имеющих «намеренность» (людей), и «просто» вещи, посредством которых первые распространяют свою деятельность [Там же: 20]. Вещь выступает в качестве агента только в определенном контексте, так сказать, в присутствии человека, сама по себе она не может быть таковой. Будучи объектом воздействия, она не пассивна, а оказывает сопротивление, т.е. первоначальный импульс подобного рода взаимодействия, инициатива исходит от человека.

Еще раз подчеркну, что материальность религии можно изучать так же, как и материальную культуру в целом, будь то социальная жизнь вещей, или их агентность, или вещи как продукты воплощенного человеческого сознания, но не более того. Получается, что в этом случае исчезает основание говорить об особой эпистемологии изучения материальности сакральных предметов, поскольку, как верно указал С. Штырков, «священное в своем истинном существовании, в Боге, недоступно нашему разуму» [Штырков 1998: 291]. Действительно, акцент на «человеческом измерении» вещи, который предлагает научный взгляд, равноценен, по образному выражению Латура, показу «человеческой руки за работой», причем такой руки, которая всегда с молотком или факелом: это критическая, разрушающая и оскверняющая трансцендентность рука [Latour 2002: 17].

Пожалуй, единственной «лазейкой» в сферу трансцендентного являются личные переживания человека, его чувства, поскольку если реальные объекты ускользают от прямого доступа, то именно их «чувственные образы» формируют необходимые условия для описания и анализа. В последнее время стараниями

как антропологов [Gell 1998; Ingold 2005; Rowlands 2005], так и археологов [Tilley 2004; Джойс 2020] активно обсуждается вопрос о роли чувственной деятельности в формировании и познании материальных объектов. Чувственные (тактильный, обонятельный, визуальный и др.) способы постижения природы вещей предполагают обращение к самому «материальному миру» через человеческие практики, включающие и эмоциональный опыт. Благодаря этому первичное перцептивное взаимодействие с сакральным объектом дает возможность уйти от различного рода реконструкций чувственного опыта и придать этому опыту методологический статус. Как пишет Дж. Томас, «человеческая практика раскрывает качества материалов по мере того, как люди придают им форму, но все-таки многое остается неизвестным» [Томас 2020: 294]. Другими словами, как замечает представитель спекулятивной философии Г. Харман, проблема в том, что реальные объекты избегают контакта, их природа не исчерпывается воспринимаемыми качествами, всегда представляя собой что-то еще за пределами человеческих чувств. Вот это «что-то еще» и является ключевым для понимания сакральных предметов. Личный эмоциональный опыт исследователя материальной религии, трансцендентное переживание неизбежно ставят вопрос о его идентичности: в конечном счете исследователь религии вынужден занять определенную позицию — условно говоря, либо он верит, либо нет. И если да, то как мистический опыт сделать частью аналитического дискурса и где здесь место для собственно антропологии?

### Библиография

- Вахштайн В.* Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Вахштайн В. (ред.). Социология вещей: Сб. статей. М.: Территория будущего, 2006. С. 7–39.
- де Кастру Э.В.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 199 с.
- Джойс Р.А.* Жизнь с вещами: археология и материальность // Шэнкленд Д. (ред.). Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 165–181.
- Токарев С.А.* К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3–17.
- Томас Дж.* Археология, антропология и материальные вещи // Шэнкленд Д. (ред.). Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 285–301.
- Ходдер Я.* Археология и антропология: состояние взаимоотношений // Шэнкленд Д. (ред.). Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 93–108.
- Штырков С.А.* Аспекты концептуальной метафоры (наука и религия) // Канун: альманах. 1998. Вып. 4: Антропология религиозности. С. 289–335.

- Gell A. Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998. XXIV+271 p.
- Hicks D. The Material-Cultural Turn: Event and Effect // Hicks D., Beaudry M.C. (eds.). The Oxford Handbook of Material Culture Studies. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 25–98.
- Ingold T. The Eye of the Storm: Visual Perception and the Weather // Visual Studies. 2005. Vol. 20. No. 2. P. 97–104. doi: 10.1080/14725860500243953.
- Latour B. What Is Iconoclasm? or Is There a World Beyond the Image Wars? // Latour B., Weibel P. Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art. Cambridge, MA: MIT Press, 2002. P. 14–37.
- Prown J.D. Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method // Winterthur Portfolio. 1982. Vol. 17. No. 1. P. 1–19.
- Rowlands M. A Materialist Approach to Materiality // Miller D. (ed.). Materiality. Durham, NC: Duke University Press, 2005. P. 72–87.
- Tilley C. The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology. L.: Routledge, 2004. 260 p.

## ВЛАДИМИР БОБРОВНИКОВ

### Материальный поворот и антропология ислама на Кавказе

Поворот к изучению «материальной религии» прошел мимо меня, хотя я еще до него начал заниматься антропологией ислама у мусульман Кавказа, в основном в Дагестане. Мне приходится читать много современной научной литературы на разных языках, но абстрактные, отчасти банальные теоретические построения сторонников материального поворота не увлекли меня. Во многом это вопрос вкуса. Я больше интересовался не материальной стороной религиозного культа, а дискурсами об исламе и религиозными практиками, которые изучал, собирая и анализируя арабоязычные и иные документы, надписи и устные нарративы местной мусульманской агиографии, касающиеся разных форм паломничества (араб. *зийара* — к местам, связанным с персонажами культа святых; *умра* и *хаджж* — к общим святыням ислама в Аравии). Вещи и эмоции верующих я знаю хуже, хотя и писал про социальное значение материального: реликвий [Бобровников, Сефербеков 2003], благочестивых каллиграфических рисунков-*шамаилей*

**Владимир Олегович Бобровников**  
Институт востоковедения РАН,  
Москва, Россия /  
Санкт-Петербургский  
государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия /  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа  
экономики»,  
Москва, Россия  
vladimir\_bobrovn@mail.ru

и безбожных плакатов об исламе [Татарский шамайль 2009: 38–95; Плакат 2013: 6–23, 30–59, 118–295], деревянных мерок [Бобровников и др. 2006] и музыки героических песен горцев [Бобровников 2016]. Во время многолетней полевой работы в регионе у меня накопились любопытные наблюдения о религиозной материальности мусульман. Но я о них пока не размышлял. Попробую сделать это сейчас.

Материальное в широком понимании этого слова, включая тело, вещи, пространство мечети, святого места (араб. *мазар*, *зийрат*) и прочие осязаемые предметы, — важная составляющая мусульманской религиозности. Об этом говорят конкретные установки *шари'ата* и мусульманского обычая, в том числе на Кавказе. То, о чем пойдет речь ниже, известно специалистам, но все еще слабо осознается более широкой аудиторией, а порой неотрефлексировано и верующими. Не секрет, что под влиянием Макса Вебера и других колониальных классиков религиоведения ислам воспринимается как близкая к протестантизму строго монотеистическая рациональная религиозная традиция, отрицающая реликвии и иные материальные аспекты веры [Вебер 2011]. Но ритуальные практики и верования мусульман показывают, что это далеко не так. Если это и правда в отношении, скажем, современных салафитов, призывающих к очищению ислама от недопустимых языческих новшеств почитания святых мест и реликвий [Roy 2004: 97], то далеко не вся правда и отнюдь не обо всех мусульманах.

Начнем с тела. В исламе проведение над ним ритуальных операций и очищения служит маркером социализации в земной и вечной жизни. Признавая воскресение в Судный день во плоти, мусульмане верят, что оно зависит от совершения погребальных обрядов и сохранения в могиле косточки копчика<sup>1</sup>. Хотя по букве *шари'ата*, чтобы стать мусульманином, достаточно искренне произнести краткую формулу исповедания веры (араб. *шахада*), обычай требует ритуального обрезания крайней плоти (араб. *хитан*, тюрк. *сюннет*) для мальчиков и принимающих ислам взрослых мужчин. Во время советских гонений на религию даже партийные и советские чиновники нелегально делали сыновьям обрезание, переезжая на время операции в другой район или город. У ногайцев Северного Дагестана не было с 1930-х гг. ни действующих мечетей, ни зарегистрированного духовенства, но обрезание делали повсюду. Им негласно занимались переселенцы-даргинцы. До сих пор общественное мнение в Дагестане, Чечне, Ингушетии не считает

<sup>1</sup> Это мнение подтверждается изречением Пророка, передаваемым от Абу Хурайры. Оно изложено в разных авторитетных суннитских сборниках хадисов.

необрезанных мусульманами. Однако на Северо-Западном Кавказе обычай мужского обрезания в послевоенные советские десятилетия перестал быть обязательным. Среди стариков, родившихся в то время, нередко необрезанные мусульмане. Помню, еще в конце 1990-х гг. дагестанцы с осуждением говорили мне, что последний муфтий Северного Кавказа балкарец Махмуд-хаджи Геккиев не был обрезан, о чем стало известно после перенесенной им операции аппендицита.

На северо-западе Горного Дагестана, а в последние полвека и среди переселенцев оттуда на равнину бытует женское обрезание, до сих пор совершаемое (в отличие от мужского) тайно женщинами без специального медицинского образования [Карпов 2007: 184–185]. Считается, что оно помогает девушке сохранить целомудрие, а главное «стать мусульманкой». Вокруг правомерности его совершения над девочками идут ожесточенные споры, периодически всплывающие в прессе и социальных сетях (см., например: [Сиражудинова 2016]). 19 августа 2020 г. отделу фетв Муфтията Дагестана пришлось даже вынести фетву о том, что основные виды женского обрезания по обычаю (*'адату*) не имеют никакой связи с шариа́том. Вместе с тем заключение сформулировано крайне осторожно, чтобы ненароком не обидеть сторонников обычая. Ссылаясь на мнение мусульманских правоведов прошлого, оно допускает возможность худэктомии при условии совершения этой операции хирургом в больнице. Эти дебаты показывают значение тела для понимания общественного мнения и соперничающих трактовок ислама в постсоветском сообществе, их гендерной подоплеки.

Полемика о телесном в исламе выводит и на нюансы (де)секуляризации. Историки обращают мало внимания на то, что профессиональные разоблачители религии из числа научных атеистов второй половины XX в. любили апеллировать к общепринятым мусульманским представлениям о теле, чтобы развенчивать почитаемых персонажей местной и общеисламской агиографии, порой эквилибрируя на грани религиозного кощунства. Так, советский социолог из лезгинского села Ахты Иршад Макатов издевался над невежеством и корыстолюбием духовенства даргинского села Цудахар, объявившего в 1959 г. святой могилу скончавшегося здесь от болезни в годы Гражданской войны турецкого солдата. Макатов уверял, что того похоронили не на мусульманском кладбище, поскольку при омовании и проведении обряда джаназы обнаружили, что покойник необрезанный, а значит, не мусульманин [Макатов 1962: 25–26] (см. подробнее: [Bobrovnikov 2018: 260]). Таджикский репортер и писатель Фазлиддин Мухаммадиев в повести о хадже, совершенном им вместе с семнадцатью советскими палом-

никами в 1963 г., отпускает немало шуток на грани религиозного кощунства о негигиеничности освященных сунной Пророка запретов для паломника после облачения его в *ихрам* на священной для мусульман территории Мекки и Медины [Мухаммадиев 1970: 79, 172–173, 268] (см. подробнее: [Bobrovnikov, Kalinovsky 2021: 47]).

Не нужно объяснять, сколь важны для изучения идентичности и гендерных проблем у мусульман, особенно среди мигрантов в немусульманском окружении, ожесточенные споры о шариатских нормах женской одежды. Хиджабам в Западной Европе и России XX–XXI вв. посвящена обширная литература, в том числе касающаяся материальных маркеров идентичности (см., например: [Kamp 2006: 150–228]), актуальных и для понимания более ранних сюжетов коллективной памяти (ре)исламизации. Последняя фиксирует изменения традиционной материальной культуры, изучавшейся советскими этнографами нередко вне истории. Помню, поздней осенью 1996 г. я записал от озорного старика из села Тлондода историю об одинокой могиле-микротопониме Гвадаза гьоб (багв. ‘могила Гвадазы’). В 1840-е гг. Гвадаза был послан имамом Шамилем надзирать за нравами своих земляков как *мухтасиб* и искоренять «нешариатские обычаи» горцев на северо-западе Дагестана. До Кавказской войны женщины у багулал и у других андо-цезских народов до второй трети XIX в. не носили под длинными юбками никакой одежды, а их описанный этнографами XX в. традиционный костюм сложился позднее. Предание говорит, что днем Гвадаза сидел на *годекане*, узкой площади, и длинной палкой задирал каждой женщине юбку до бедер, а по вечерам бил кувшины с крепкой бузой у местных пьяниц. Те наконец не выдержали и убили мухтасиба [Бобровников 2006: 126].

Секуляризация быта в XX в. отразилась в плакатах советского Востока. В наиболее ранних из них, рубежа 1920-х гг., заметна театральность «мусульманской» одежды. Она подчеркивает характерное еще для колониального дискурса ориентализма любование восточной экзотикой, подчеркивание чувственности освобождавшейся женщины Востока, вместе с цепями сбрасывавшей с себя исподнее и порой нарисованной с обнаженной грудью. Вместе с тем плакат визуализирует колониальные страхи восточной жестокости, угрозы для цивилизованного мира, идущие с Востока. С изменением дискурса менялись смысл и эстетика рисунка. Если до конца 1920-х гг. мусульман Востока изображали с симпатией как угнетенные классы, то во время коллективизации и индустриализации 1930-х гг. сложился типаж «вредителей», в число которых вошли окарикатуренные образы «мулл и ишанов». В послевоенные десятилетия религия стала восприниматься как отмирающий «пережиток»,

частное дело стариков. На плакатах остаются лишь карикатурные фигуры корыстолюбивых и невежественных служителей культа, особенно «сектантов». Они нарисованы в черных тонах и напоминают омерзительных оживших разлагающихся мертвецов [Bobrovnikov 2017: 72].

Материальная сторона мусульманской религиозности нередко содержит скрытые социальные вызовы, что особенно хорошо видно на примере культа святых, который безуспешно пытались искоренить сначала ревнители чистоты исламского монотеизма, а в XX в. советская власть. Обряды паломничества (*зийара*) к местным святым не просто имитируют ритуал *хаджжа*, но порой осязаемо воссоздают его атмосферу для верующих, не имеющих возможности посетить главные святыни ислама в Аравии. Вокруг мавзолеев святых шейхов совершают обход (араб. *таваф*), как вокруг Ка'бы в Мекке. Первые упоминания этого ритуала обнаружены в местной эпиграфике XVI в. В одном из наиболее почитаемых святилищ Дагестана на г. Шалбуздаг на границе с Азербайджаном, как и в Мекке, есть свой Замзам, правда не родник, а озеро, из которого берут святую воду, и скала, у которой паломники, как и в аравийской долине Мина, побивают камнями Шайтана. У муфтията Дагестана такая материализация мекканских святынь вызывает резкое осуждение, но он пока не решился выпустить даже фетвы против этих «нешариатских обычаев», чтобы не оттолкнуть от себя верующих. Периодически имамы, связанные с муфтиятом, закрывают доступ на отдельные зийараты, например на кладбища шахидов Кавказской войны XIX в. на г. Ахульго.

Реликвии мазаров однотипны: обычно это посох или рубище (араб. *хирка*) суфия, сабля воителя за веру — *гази*, четки. Истлевшие или утерянные реликвии заменяют на новые, на которые чудесным образом переходит сила прежних. С XIX в. мусульманские и светские ученые безуспешно пытались убедить верующих, что эти предметы сфабрикованы много веков спустя после смерти святых и потому всего лишь подделки [Саидов 1957: 45, 47–51; Бакиханов 1991: 55, 63–64]. Так, в селе Хунзах на зийарате полулегендарного исламизатора Дагестана Абу Муслима, по преданию жившего во II в. хиджры (VIII в.), есть халат этого шейха, который при этом исписан шиитскими благочестивыми формулами в XVIII в. В мавзолее мистика Суфи Раджаба в селе Хрюш прежде лежала приписываемая самому пророку Мухаммаду хирка, вероятно, привезенная дагестанскими паломниками из хаджжа. Несколько зийаратов Южного Дагестана возникли возле углублений в скале, считающихся отпечатком ступней или колен Пророка, а также следами копыт коня Дюльдюль четвертого праведного халифа и первого шиитского имама 'Али ибн Аби Талиба (ум. 661). Характерно, что

когда мой коллега-востоковед, ссылаясь на авторитетных средневековых арабских авторов, пытался убедить паломника в том, что ‘Али никогда не был на Кавказе, тот в качестве неопровержимого доказательства истинности дагестанского предания указал на ямки в скале. И он был по-своему прав: чудесному в принципе не нужны исторические доказательства.

Трансформация быта вызывает изменение реликвий. В постсоветскую эпоху на зийаратах Дагестана появились фотографии и нарисованные портреты шейхов, абсолютно невозможные еще в первой половине XX в. в силу известного запрета ислама на изображения живых существ. Как известно, в число мистических практик суфизма входит *рабита* — духовная связь ученика-мурида с наставником или создателем братства. До советского времени для этого составляли словесные портреты шейха, которого муриды могли никогда не видеть. Незнание арабского языка или графики в послевоенные десятилетия обесценило эти описания. С 1990-х гг. махмудийские шейхи ветви махмудийа знаменитого суфийского братства раздают последователям фотографии с портретов ключевых фигур своей ветви братств накшбандийа-халидийа и шазилийа — Сайпулы-кади (1853–1918), Махмуда ал-Алмали (1810/1811–1877), Халид-шаха ал-Багдади (1779–1826), Абу-л-Хасана аш-Шазили (ок. 1196–1258). В исламских магазинах Дагестана продают *силсилы* — духовные генеалогии суфийских шейхов с их портретами в стиле советских коллективных фотографий выпускников средней школы. У пророка Мухаммада здесь узнаваемый профиль бородатого советского Карла Маркса с глазами, устремленными в коммунистическое будущее.

Приведенных свидетельств достаточно, чтобы понять значение материального поворота для антропологии ислама на постсоветском пространстве. Без изучения вещей, эмоций, отношения к телу в религии социальный антрополог получает более ущербную картину религиозного опыта своих респондентов. Это все равно что отнять у живого человека один или несколько органов чувств — зрение, слух или обоняние. Тем не менее на Северном Кавказе за редкими исключениями [Darieva et al. 2018] социальные антропологи предпочли оказаться в роли подобных инвалидов. Материального поворота тут еще не произошло. Почему? Одна из причин, как мне кажется, влияние поздней советской этнографической традиции, в которой изучение социальности и мира вещей было разведено и обезличено. Материальная религиозность каталогизировалась в фондах музеев, куда в период сталинских политических репрессий отправляли изъятые у «служителей культа» материальные атрибуты, в частности из коллекций расформированного в 1947 г. Центрального антирелигиозного музея [Шахнович, Чумакова



2014: 53, 60]. Свою роль в пренебрежении материальной религиозностью, по крайней мере в моем случае, сыграло отращивание к бесплодной казуистике советского марксизма. Да и вес советской гиперлаицизированной общественной традиции, которая надолго изгнала религию из овеществленного публичного пространства, еще силен.

Материальному повороту в отечественной антропологии ислама мешает неработанность в кавказоведении методик исследований социальной жизни вещей и агиографических текстов, экономической составляющей паломничества, коллективной и индивидуальной молитвы, религиозного образования, наставничества, других повседневных религиозных практик. Изучение исламской религиозной экономики затрудняет ее теневой характер в постсоветской России, закрытость для посторонних и отсутствие надежной письменной документации. За почти тридцатилетний опыт полевой работы среди мусульман Северного Кавказа я только один раз обнаружил и скопировал книгу пожертвований (*садака*) и расходов одного сельского святилища в Кубачи. Как правило, такие бухгалтерские записи не делают. Да и эту конторскую книгу благочестивая хранительница зийарата вела всего полтора года. Еще хуже полевикам-кавказоведам известны источники и методы антропологии эмоций. В результате у нас все еще нет работ в этом направлении для (пост)советского и более раннего современного Кавказа.

Отсутствие литературы мешает, но не препятствует появлению исследований о «материальной религии» в кавказоведении. Я не исключаю, что сам буду работать в этой области. Осмелюсь поделиться с читателями некоторыми соображениями на основании наблюдений за мусульманской религиозностью в Дагестане и в целом на российском Кавказе в сравнительной перспективе. Не знаю, насколько реально создание биографий вещей, связанных с отправлением религиозного культа и повседневным религиозным опытом мусульман. Как социальный факт, связывающий людей и мир сверхъестественного, вещи, которые постоянно используют (носят, дарят, продают и покупают), конечно, существуют осязательно материально. Но, в отличие от людей, им не хватает индивидуальности. Скорее они обладают общими религиозными маркерами социальности. Возьмем, к примеру, зеленые тюбетейки с белой зигзагообразной полосой, принятые у мюридов суфийского братства шазилия, связанного с руководством муфтията Дагестана. Те, кто их носит, получают доступ в одни закрытые для посторонних социальные группы и лишаются доступа в группы противников официального муфтията, презрительно называющих их «кардиологами». Случается, что нелегалы-китайцы надевают их, чтобы прики-

нуться *муридами* влиятельных шейхов муфтията и избегать рейдов полиции, и даже называют такую тюбетейку «ОМОН».

Реликвии святых связаны с конкретными героями (ре)исламизации, вооруженного джихада и суфийскими наставниками, но они лишены индивидуальности, даже когда представляют собой сохранившиеся личные вещи шейхов XX в., признанных святыми (араб. *аулийа* 'Аллах) в последние десятилетия. Как я уже говорил, набор реликвий стандартный, внешне они мало отличаются друг от друга. При многих святых местах есть родники или колодцы с водой, исцеляющей от слеза. Эти предметы и материальные объекты, отраженные в микротопонимике, служат не характеристикой того или иного святого, а средством сверхъестественной связи с шейхом, порой безымянным, помогающим обратившимся к нему или к ней верующим добиться благословения Божьего (араб. *барака(т)*) и чудес (араб. *карамат*). Так, посох святого помогает излечивать болезни, а шесты с мавзолея, по общим законам симпатической магии, способны вызывать дождь в засуху, если при исполнении обрядов окунуть их в воду [Bobrovnikov 2005: 170]. У въезда и выезда из многих селений, например в Утамыше, есть охраняющие путников святые места, перед которыми останавливается чуть ли не каждая машина, едущие читают молитву (*ду'а*) и только после этого отправляются в путь. Вещи святых говорят не о своих судьбах и не о биографиях шейхов, а скорее о складывающихся вокруг них сетях и соперничающих нарративах сторонников, противников и критиков культа святых. Уместно вспомнить о дарообмене, когда паломники оставляют на зийаратах небольшие купюры и вещи, например кожаную куртку, рубашку, женские туфли, и берут с них вещи, оставленные предыдущими паломниками и уже полные бараката. Этот обычай появился в постсоветское время. Он осуждается как «нешариатский» салафитами, муфтиятом и рядом хранителей святых мест, но, несмотря на публичную критику, широко практикуется паломниками, особенно женщинами.

Намного сложнее, но интереснее, чем социальную жизнь вещей, на мой взгляд, изучать эмоциональные и соматические переживания, связанные с религиозным опытом верующих. Я бы не согласился с утверждением, что последние обнаруживают лишь материальность веры. Насколько материальны вещи сны, в которых шейх через хранителя выражает свою волю паломникам, посещающим зийарат? Или джинны, которые, по общеджиганскому поверью, тяжело болеют и, случается, умирают, если на них после заката солнца случайно вылить воду от омовения или кипятка, а в отместку карают обидчика душевной болезнью? Как быть с привычкой джиннов после наступления сумерек приходить на свист? Скорее, как и в других конфессиях, в ис-

ламе духовная сторона религиозного опыта неразрывно связана с его материальной, выраженной в осязаемых предметах и пространствах области. Не следует искусственно разводить эти сферы или необдуманно разоблачать обман перед верующими в осязаемо совершающиеся в этом брэнном мире чудеса или вредоносное колдовство (араб. *сихр*), повторяя ошибки ученых-скептиков лаицизированного девятнадцатого столетия и даже более подверженного суевериям века двадцатого, которые, вместо того чтобы точно и полно записывать устные истории респондентов о мифологии, пытались объяснять или критиковать фольклорные данные, скажем, из жанра быличек.

В своих работах я старался учитывать эмоции, переживания и телесное восприятие религиозного опыта моих респондентов, будь то практикующие верующие, религиозные и академические ученые или чиновники. Не всегда, правда, это удавалось. Собрать подобные материалы помогают доступные сегодня чуть ли не каждому полевому исследователю портативные технические средства, значительно расширившие наши возможности по фиксации разных типов первоисточников: диктофон, фотоаппарат с функцией видеозаписи, ноутбук. Но не всегда этично и даже просто возможно их использовать. При виде большого фотоаппарата-зеркалки многие респонденты принимают исследователя за журналиста и замыкаются, вместо того чтобы разговориться и поведать о своих переживаниях. Поэтому часто приходится действовать по старинке: тренировать память и вести ежедневные подробные записи в полевом дневнике, отводя на них вечер после поля. Респонденты более открыты, когда ведешь беседу на их родном языке. Эмоциональную сторону религиозного культа неплохо дополняют материалы музеев, в которые попали конфискованные в советское время на зийаратах предметы, а также музеев на святых местах и рассказы их хранителей и паломников о чудесной силе находящихся здесь реликвий.

Похоже, однако, что даже современные методики и технические средства полевой работы не позволяют во всей полноте охарактеризовать чувственный и соматический опыт верующих мусульман. Мне кажется, что полной реконструкции чувственного опыта верующего, если только это не эго-исследование, в антропологии религиозных эмоций достичь невозможно, равно как никакие письменные источники и документы не помогут во всех деталях восстановить религиозные или любые другие социальные практики в прошлом. Реконструкция может быть лишь частичной. Целый ряд религиозных практик, в частности отмеченный выше негласный обычай женского обрезания, остается табуированным. Даже получив яркую информацию, скажем, о сложных взаимоотношениях соперничающих рели-

гиозных фракций в сообществах-*джама'атах*, не всегда можно открыто об этом писать. Такой случай у меня был в селе Хунзах, где сторонники Хаджи-Мурада, прославленного героя Кавказской войны и повести Л.Н. Толстого, чьи останки недавно были перезахоронены на его родине, не поделили святые места и мечети с почитателями его кровного врага имама Гамзат-бека из Гоцатля, похороненного в том же Хунзахе. Соображения научной этики не дают мне права описать этот случай.

Последняя проблема, которую я хотел бы упомянуть, касается места самого исследователя ислама на Северном Кавказе при изучении материальной религии. С появления этнографии как науки и чуть ли не до конца XX в. в поле и дома ученые привыкли дистанцироваться от своих респондентов, подвергая сомнению необъяснимый для них религиозный опыт, без всяких на то оснований толкуя его как шарлатанство и ловкие трюки. Даже включенное наблюдение здесь не всегда помогало. Если же исследователь оказался запечатлен на фотографии или видеозаписи как участник обряда, его фигуру ретушировали, чтобы не нарушать аутентичность источника (ср.: [Ssorin-Chaikov 2007: 269–270]). Характерно, что даже такой тонкий исследователь, как В.Н. Башилов, в документальном фильме «Праздник в Лесгоре» (1976) о святилище Св. Георгия у осетин-мусульман Дигорья лишь отстраненно, за кадром, комментирует совершаемые обряды, хотя в некоторых из них он с коллегами-этнографами, несомненно, принимал участие. Камера ни разу не показывает зрителю участников экспедиции. Такая съемка производит впечатление постановочной фотографии, лишенной эмоционального контакта с изучаемым миром чужого религиозного опыта. В ней сохраняется унаследованное от колониальных клише любовное отношение к экзотике дикарей.

И несколько общих соображений в заключение. На Северном Кавказе исследования религиозной материальности мусульман, особенно социальной жизни вещей, эмоциональных и соматических переживаний участников ритуального действия, только начинается. Трудно сказать, по какому пути пойдут эти исследования. Хотелось бы избежать чрезмерной научной самооценки и гиперкритики в их осмыслении. Методологически более верной мне кажется максимально полная фиксация не только устных историй, но и связанных с ними переживаний рассказчика, «предметов культа» по принципу насыщенного описания. Исключительно важным при исследовании ритуала остается метод включенного наблюдения. Немалое подспорье в изучении социальной жизни вещей и их бывших владельцев могут оказать экспонаты краеведческих музеев и полевые дневники некоторых советских этнографов, например упомянутого выше Башилова или Снесарева по Центральной Азии [Sartori 2019: 367–370, 384,

387–389, 392]. В исследование религиозной материальности надо не забывать включать самих себя и своих предшественников, даже обличителей «религиозных пережитков» и «нешариатских обычаев» — от воинствующих безбожников и научных атеистов до салафитов XXI в.

### Источники

- Бакиханов А.К.* Гюлистан-и Ирам. Баку: Элм, 1991. 304 с.
- Макаатов И.* Исламрал зияратирттаясса тIайламур [О святых ислама]. Махачкала: Дагестанское кн. изд-во, 1962. 46 с. (На лак. яз.).
- Мухаммадиев Ф.* Путешествие на тот свет, или Повесть о великом Хаджже / Авториз. пер. с тадж. Ю. Смирнова. Душанбе: Ирфон, 1970. 287 с.
- [Плакат 2013] *Филатова М., Бобровников В.* (сост.), *Архангелов С., Алексеев И.* (отв. ред.). Плакат советского Востока, 1918–1940: Альбом-каталог. М.: Марджани, 2013. 318 с.
- Сиражудинова С.* [Интервью:] «Ведут девочек под нож в угоду мужчинам». Как и для чего проводится женское обрезание в Дагестане // Lenta.ru. 2016, 17 авг. <<https://lenta.ru/articles/2016/08/17/obrezanie/>>.
- [Татарский шамайль 2009] *Алексеев И.Л., Бобровников В.О.* (отв. ред.). Татарский шамайль: слово и образ: Каталог выставки. М.: Марджани, 2009. 112 с.

### Библиография

- Бобровников В.О.* Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Арутюнов С.А., Цаллагова З.Б. (отв. ред.). Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 112–137.
- Бобровников В.О.* Историческая память горского «хищничества» в аварской «Песне о Хочбаре» // Историческая экспертиза. 2016. № 1. С. 3–33.
- Бобровников В.О., Дмитриев В.А., Карнов Ю.Ю.* Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов Дагестана: поставцы, сосуды, мерки // Прищепова В.А. (отв. ред.). Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб.: Наука, 2006. С. 5–51. (Сборник МАЭ. Т. 52).
- Бобровников В.О., Сефербеков Р.И.* Абу Муслим у кавказских мусульман (к истории и этнографии культов святых) // Абашин С.Н., Бобровников В.О. (отв. ред., сост.). Подвижники ислама (культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе). М.: Вост. лит., 2003. С. 154–214.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-Медиа, 2011. 179 с.
- Карнов Ю.Ю.* Взгляд на горцев. Взгляд с гор: мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт Дагестана. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 656 с.
- Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы (Махачкала). 1957. Т. 2. С. 42–51.

- Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб.: Наука, 2014. 458 с.
- Bobrovnikov V. Les lieux saints des clans routouls: pratiques religieuses hybrides chez les musulmans daghestanais // *Revue d'études comparatives Est-Ouest*. 2005. Vol. 36. No. 4. P. 157–183.
- Bobrovnikov V. Islamic Discourse of Visual Propaganda in the Interwar Soviet Orient, 1918–1940 // *Islamology*. 2017. Vol. 7. No. 2. P. 53–73. doi: 10.24848/ismlg.07.2.03.
- Bobrovnikov V. Applied Oriental Studies of Russia's Own Islam: From Orthodox Missionaries to Militant Godless and Wahhabis // *Insight Turkey*. 2018. Vol. 20. No. 4. P. 249–270. doi: 10.25253/99.2018EV.06.
- Bobrovnikov V., Kalinovskiy A.M. Fazliddin Muhammadiev's Journey to the "Other World": The History of a Cold War *Hajjnāma* // *Die Welt des Islams*. 2021. Vol. 62. No. 1. P. 21–52. doi: 10.1163/15700607-61020007.
- Darieva T., Mühlfried F., Tuite K. (eds.). Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus. Oxford; N.Y.: Berghahn Books, 2018. 246 p.
- Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle, WA; L.: University of Washington Press, 2006. XIII+332 p.
- Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. N.Y.: Columbia University Press, 2004. 349 p.
- Sartori P. Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia // *Journal of Islamic Studies*. 2019. Vol. 30. No. 3. P. 367–405. doi: 10.1093/jis/etz001.
- Ssorin-Chaikov N. Representing "Primitive Communists": Ethnographic and Political Authority in Early Soviet Siberia // Burbank J., von Hagen M., Remnev A. (eds.). *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. P. 268–292.

## ЛАУР ВАЛЛИКИВИ

### Жизнь вещей: взгляд с той стороны

#### Вступление

Когда антрополог в поле видит предметы, которые, по словам местных жителей, тем или иным образом связаны с духами, боже-ствами, привидениями, мертвыми предками или с какой-то еще невидимой силой или стихией, возникают разные вопросы. Как именно эти объекты связаны с сущностями, которые не так просто поддаются познанию или, иными словами, находятся вне повсе-

дневного опыта<sup>1</sup>? Как здесь считается: эти видимые и осязаемые вещи представляют собой репрезентации духов, или они сами — духи, или это воплощения, проявления или расширения духов? Когда и при каких обстоятельствах говорят о связи между духом и осязаемым объектом, который кто-либо создал, унаследовал или нашел? Как выглядят биографические траектории вещей, людей и духов, которые составляют подобные гибридные констелляции?

Найти ответы на эти вопросы можно, если попробовать выяснить, что люди говорят о таких «религиозных» вещах и что они с ними делают. Однако с приходом «материального поворота» и нового материализма, феноменологической и онтологической антропологии вопрос стали формулировать с точностью до наоборот: теперь исследователи спрашивают, что вещи (или любые другие формы материи) делают с людьми в их социальных мирах [Gell 1998], как человеческие и нечеловеческие существа переплетаются друг с другом, формируя ассамбляжи и гибриды [Latour 2005], или как проживаемый опыт (*lived experience*) человеческой личности конституируется порождающим материальным миром [Ingold 2000]. Так или иначе, главный вопрос заключается в том, как нам продуктивно говорить об агентности: как обсуждать агентность вещей, не упуская из виду взаимодействие между человеческой интенциональностью и агентивными качествами материи.

Возможно, самая сложная задача для антрополога, работающего среди людей, которые воспринимают мир полным агентом, похожих на личности и обладающих намерениями, — осознать различие между собственными и местными онтологическими предпосылками. Об этом важно помнить, когда речь идет о таком классе значимых предметов, который антропологи называют «сакральными объектами», но не только о них [Henare et al. 2007]. Поэтому энциклопедический универалистский подход, который стремится дать определение той или иной религиозной вещи, часто бьет мимо цели. Ведь вещи существуют не в изоляции, а в социальных связях с другими посредством своих материальных эффектов и аффордансов, а также онтологических перспектив по отношению к ним. Другими словами, вещи постоянно изменяются в зависимости от контекстов и форм опыта (*experiences*), которые определяются множеством факторов (историями, снами, событиями, связанными с объектами, формой, долговечностью и другими материальными

---

<sup>1</sup> Что есть «вне», не всегда очевидно, ведь «границы, отделяющие старейшин, предков и божеств или другие миры и далекие места, могут быть достаточно размытыми» [Keane 2008: S120]. Формой повседневного взаимодействия с другими мирами могут быть и сновидения, но обычно здесь существует какое-либо онтологическое различие.

свойствами объекта и т.д.), так что стороннему наблюдателю не так просто дать им исчерпывающую характеристику. А это значит, что процесс создания определения зависит от контекста и в некотором смысле всегда требует корректировок.

### *Нематериальной религии не существует*

Похоже, сейчас антропологи все больше приходят к согласию, что никакая религия (оставим за скобками вопрос, что такое религия) не может быть нематериальной. Получается, что само понятие «материальная религия» в некотором смысле тавтологично [Coleman 2009], ведь любая религия по сути своей материальна. Это утверждение опирается на пересмотр обычного допущения, что материальное — это прежде всего нечто физическое и осязаемое. Вебб Кин убедительно показывает, что различные неосязаемые формы и знаки (в понимании пирсовой семиотики), такие как слова и изображения, имеют материальные свойства и, циркулируя в социальном пространстве и времени, производят материальные эффекты. Он пишет: «Чтобы их можно было распознать как нечто постижимое, они должны принять семиотическую форму. Это значит, что они должны иметь какое-то материальное проявление, которое другие люди смогут воспринять, интерпретировать и в большинстве случаев воспроизвести: телесные действия, речь, манипуляции с объектами и т.д.» [Keane 2008: S114]. Но, как отмечает Кин, «нет никаких гарантий, что они породят одни и те же интерпретации у разных людей (или у одних и тех же людей в разные периоды времени)» [Ibid.]. То есть даже слова (звуки) и жесты (движения) в некотором смысле материальны, поскольку они циркулируют в обществе, воспроизводимы, обладают прошлым и, возможно, также будущим, а значит, и биографией.

Получается, что проблема с понятием «материальная религия» в том, что оно тянет за собой свое скрытое соответствие — «нематериальную религию» (которая часто ассоциируется с такими словами, как духовный, бестелесный, неосязаемый, сверхъестественный, трансцендентный). Акцент на нематериальности в антропологии генеалогически восходит к протестантскому образу мысли, который ставит дух выше материи (и предполагает при этом, что другие религии путают статусы материи и духа). В рамках этой влиятельной логики само слово «религия» отсылает к вере (*faith*) и убеждениям (*belief*) как к внутреннему, субъективному и, главное, первичному феномену, в то время как ритуалы, техники и всяческие объекты считаются внешними, вторичными и избыточными. Но, как точно подмечает Биргит Майер, «[и]дея нематериальной религии



не имеет никакого отношения к реальности; даже такая семиотическая идеология, которая осуждает религиозные предметы и изображения, не может обойтись без материальных форм» [Meuser 2010: 127]. Чтобы мыслить и чувствовать своего монотеистического бога, протестанты все равно используют определенные материальные якоря (например, кресты), техники тела (например, преклоняют колени) и даже вкус (например, хлеб для причастия) и другие чувства.

Возможно, когда мы говорим о материальном в религии, нам стоит стремиться к большей конкретности и использовать более узкие понятия, такие как видимое, слышимое, осязаемое и т.д. В отличие от слова «материальное», для этих более узких понятий обычно несложно найти соответствие в местном языке и концептуальном мышлении. Стоит помнить, что разные общества по-разному располагают разные каналы передачи информации (слух, зрение, сновидение, видения, воспоминания и т.д.) на шкале релевантности. Потому-то и нужно стремиться понять местную семиотическую идеологию [Keane 2018] и то, как она работает со знаками, чувствами и разными аспектами непостижимого и непознаваемого. Эта идеология определяет этические выборы практического характера (например, сибирский охотник не должен произносить в лесу слово, которое обозначает то или иное животное, иначе звери его услышат). В то же время эта проблема существует не только «где-то там далеко»: многие западные (научные) понятия, такие как вирусы или субатомные частицы, тоже непостижимы для большинства из нас, так что мы можем в них только верить.

Как религиозные предметы соотносятся с верованиями (*belief*)? Христианские миссионеры часто утверждают, что нехристиане «верят» в демонов и вещи и, следовательно, ошибаются, поскольку неверно определяют локус агентности (хорошей с точки зрения морали). Возьмем понятия «идол» и «фетиш». Петер Пельс выявил распространенную логику, стоящую за ними: фетиш получает силу благодаря своей материальности (фетиш — это «дух материи»), в то время как идол — это репрезентация духа [Pels 1998: 101]. Эти термины широко используются в научной литературе, но не обязательно помогают нам понять местную онтологию из-за своего слишком «христианского» или «западного» происхождения. Они, как правило, подразумевают ряд предпосылок, которые не всегда вписываются в местные представления о вещах, личностях и отношениях. Возможно, лучше и вовсе не начинать антропологический анализ локальных онтологий при помощи западных слов (как точно подмечает Пирс Витебский, «такие слова вызывают отвлекающие резонансы» [Vitebsky 2017: 7]), а работать с местными терминами и пытаться понять, как возникают отношения

между сущностями, которые бывают видимы, осязаемы или слышимы, а бывают непостижимы и недоступны для контакта, по крайней мере для обычных членов сообщества.

Конечно, даже внутри небольших сообществ существует множество вариаций знания о духах и практического опыта контактов с ними. Такие знание и опыт могут существенно различаться в зависимости от пола и поколения, а также у обычных людей и религиозных специалистов. Например, в аборигенных сообществах Сибири считается, что у шаманов есть свой способ контактировать с миром духов, не такой, как у обычных людей. В подобных космологиях у этого обстоятельства есть «материальная» причина: там считают, что духи разбирают тела шаманов на части, а потом собирают снова (и, скажем, добавляют новые глаза или еще одну кость), что и дает последним какие-то особые способности. Предполагается, что шаманы отличаются от других именно своим телом — во время сеансов они пронзают себя острыми предметами (как сообщает Ричард Джонсон о ненцах Печоры в середине XVI в., «[и] тогда он взял меч <...> наполовину вонзил его себе в живот, но никаких ран видно не было» [Johnson 1903: 347]). Другими словами, заново воссозданные тела шаманов дают им возможность видеть потусторонний мир и участвовать в его жизни. Все это сближает их с духами и в каком-то смысле делает частью одного континуума, причем «физически» (а не только в их «внутреннем мире», см. далее).

### **Биографии религиозных вещей**

Как можно в антропологии религии развить с учетом недавнего «материального поворота» знаменитое понятие Игоря Копытоффа «культурная биография вещей» [Kopytoff 1986], расширенное за счет утверждения Арджуна Аппадурай о наличии у вещей социальной жизни [Appadurai 1986]? Даже если для Копытоффа и Аппадурай биографии вещей были скорее метафорой, которая помогала объяснить, как в отношениях людей с вещным миром возникают значения («человеческие транзакции и калькуляции, которые наполняют вещи жизнью» [Ibid.: 5]<sup>1</sup>), их язык наделяет агентностью не только людей («мы должны следовать за самими вещами, ведь их значения вписаны в их формы, их использование, их траектории» [Ibid.]). Хорошо бы еще поразмышлять о вещах при помощи понятий «биография» и «социальная жизнь», чтобы лучше понять темпоральные переплетения людей и вещей. Думаю, что это особенно продуктивно, если мы введем понятие личности (*person-*

<sup>1</sup> Они писали прежде всего о том, как вещи получают или утрачивают свойство товара.

*hood*) и не станем ограничивать его применение только людьми. Ведь личность, как и биография, не связана границами тела.

В каком-то смысле такой шаг к антропоморфизации вещей с приписыванием им рождения, фаз жизненного цикла и смерти часто позволяет перекинуть мостик между антропологическим языком и языком наших собеседников в поле. Здесь я следую за Альфредом Желлом, который утверждал, что антропология (в отличие от социологии или психологии) работает в масштабе биографии [Gell 1998: 11]. Он предлагает рассматривать людей и нечеловеческих существ (включая предметы) как распределенные личности (это понятие подсказала Мэрилин Стратерн), которые не ограничены только одним телом или местом. Например, некоторые части тела (такие как волосы или обрезки ногтей), даже когда они уже отделены и «распределены по окружающей среде» [Ibid.: 108], сохраняют связь с телом, которое их взрастило.

Особенно поразительно это свойство распределенности в анимистской онтологии (хотя, конечно, оно встречается не только там), и именно ей будет посвящена оставшаяся часть моего комментария. Филипп Дескола пишет, что «в анимистской онтологии нечеловеческие существа наделены тем же внутренним миром (*interiority*), что и люди, но тела, в которых обитают разные классы существ, различаются» [Descola 2013a: 38]. Другими словами, в этой логике внутренний мир существ («разум, душа и сознание: намерения, субъективность, рефлексивность, чувства и способность выражать себя и мечтать» [Descola 2013b: 116]) непрерывен, в то время как тела или физические миры разделены (но вспомните о шаманах, которые демонстрируют свои отличающиеся физические тела). Исходя из этой идеи можно говорить о биографии переплетенных человеческих и нечеловеческих существ.

### *Личности-части (part-persons) у ненцев*

Далее я попробую проиллюстрировать эту идею примером из моей полевой работы среди ненецких оленеводов в российской Арктике. Я сопровождал оленеводческую семью, и как-то раз глава семейства указал на северо-восток, на одну из гор окраины Уральской цепи, и сказал, что это Хадам Пэ — «Гора Старухи». Он объяснил, что там живет Пэ-мал Хада («Старуха края гор») и эта тройная горная вершина — ее чум. Пэ-мал Хада я уже встречал в лагере моего хозяина в виде человекоподобной фигурки. О фигурке он сказал: «Это Пэ-мал Хада». Получается, что божество горы — одновременно и гора (в горе), и фигурка (в фигурке). На самом деле «это же» божество (к которому

обращаются «бабушка», чтобы задобрить) можно встретить во многих лагерях кочевников-оленьеводов в округе. Но никто толком не объясняет, что это за божество, в каких отношениях находятся гора и фигурка, по крайней мере нет никакого единого непротиворечивого объяснения. Все предлагают немного разные версии. Нет сомнений, что фигурки духов *хэхэ* представляют собой «одно целое» с божеством, но они же и «нечто другое». Здесь можно вспомнить предложенный Майклом Ламбеком [Lambek 2008] анализ нуэрского слова *kwoth* («Бог», «Дух», который находится далеко в небе и в то же время присутствует здесь и сейчас, см.: [Evans-Pritchard 1956]), которое точнее всего было бы понимать как дейктическое (такое как «здесь», «там», «это», «то» и т.д.), потому что его значение зависит от социального контекста, в котором слово *kwoth* употребляется.

Однако точная природа *хэхэ* или даже механизмы работы этих объектов не так важны, как их эффективность в ритуале. Каковы же их эффекты? Мне говорили, что Пэ-мал Хада помогает при родах, лечит, хранит оленевода от бед и отводит любые болезни. Фигурку Пэ-мал Хада также привязывают к *хорею* (шесту для управления упряжкой) за чумом, чтобы найти пропавшего оленя [Головнев 2004: 320]. В жертву ей душат оленя и кормят *хэхэ* кровью и водкой. Из всех *хэхэ* моего хозяина Пэ-мал Хада была самой могущественной, и на нее было надето больше всего шкур. Другими словами, все то время, что священные предметы существовали на свете, они были заряжены определенной силой: у них были свои биографии, которые люди принимали во внимание, решая свои повседневные задачи.

У Пэ-мал Хада есть и биография мифологического существа. Некоторые ненцы видят в ней богиню земли и дочь небесного бога Нума. Ее *аргиш* (караван оленьих упряжек) превратился в горы (*пэ* 'камень'), когда на него напал хозяин подземного мира Ыа [Хомич 1966: 199–200]. Одно из многочисленных этиологических преданий повествует, что Пэ-мал Хада путешествовала долинами с юга на север и останавливалась семь раз, и каждое место ее остановки становилось священным [Головнев 2004: 319–320]. Ее путь закончился на северной окраине Уральских гор. Это и есть гора Хадам Пэ, которая считается особенно благоприятным местом для вступления в контакт с божеством.

В то же время посещения Хадам Пэ и других священных мест связаны с определенным риском, поскольку за неправильные действия своенравное божество может и наказать. Поэтому в «страну духов» (*хэхэ я*) ходят не так часто (скажем, раз в три года). С этой и других священных гор приносят камни, чтобы

сделать из них фигурку *хэхэ*. Взамен совершают жертвоприношение оленя и оставляют у оленьей головы и шкуры подношения — ленточку или монетку. Принесенные камни оборачивают тканью, и каждый раз, когда божеству шьют новую крошечную *паницу* (женскую шубу) или повязывают очередной платок в качестве приношения, фигурка увеличивается в размере.

Во всех этих случаях речь так или иначе идет о сложных и очень личных отношениях, которые складываются вокруг таких объектов. С Пэ-мал Хада и другими *хэхэ* связано огромное количество идей, которые материализуются в песнях и мифах, поскольку эти семиотические формы постоянно повторяются. Например, в одной шаманской песне шаман зовет: «Пэ-мал Хадако, куда ты делась?», — а Пэ-мал Хада отвечает: «У носа [переднего края] священных нарт остановлюсь» [Головнев 1995: 381–382]. «Нос» *хэхэ хан*, где хранятся «материальные» *хэхэ*, смазывают кровью жертвенного оленя. Это подразумевает, что богиня двигается вокруг нарт, но в то же время она (или ее часть) может пребывать и в фигурке. *Хэхэ*, таким образом, не просто репрезентация божества, это *и есть* божество, по крайней мере дейктически. Другими словами, это реляционное существо, привязанное к священному месту своего происхождения, *личность в личности*.

Я предлагаю рассматривать такие священные объекты, как Пэ-мал Хада, и все прочее, что ненцы называют *хэхэ*, как «личности-части» (*“part-persons”*) [Vallikivi 2011: 88]. Истоки этого понятия нужно искать не только в концепции распределенной личности и объектности Джелла, но и в самом ненецком языке. Российский этнограф Екатерина Прокофьева (которая опирается на материалы Григория Вербова и своего мужа Георгия Прокофьева) упоминает, что кусочек дерева, камня или ткани, принесенный из священного места, называется *хэхэ-неля* [Прокофьева 1953: 225]. Это слово можно перевести как ‘дух-часть’: *неля* означает ‘половина’ или ‘часть’, или ‘родственник по отцовской линии’ (как в *нгамзани-неля* (*намзани неля*), дословно ‘часть моей плоти’, т.е. ‘брат’ из той же экзогамной группы [Вербов 1939: 49]). Это подразумевает общую сущность и близкие отношения между этими двумя. В случае с духами и их «материальными» формами *хэхэ* — это личность-часть, расширение личности духа, по аналогии с людьми, у которых тоже есть свои расширения — имя, волосы, тень или личная песня (*ябе сё*).

Чтобы еще усложнить картину, добавлю, что иногда *хэхэ* называют также *сидяңг*, что можно перевести как ‘тень’ или ‘изображение’, а еще как чей-то ‘двойник’ (семантически это слово, вероятно, связано со словом *сидя* ‘два’ и *сидян* ‘напополам’).

Если кто-то утрачивает *сидяңг*, он(а) необязательно умирает, но теряет сознание или сходит с ума. Более того, некоторые кочевники после смерти члена семьи изготавливают специальные фигурки, называемые *сидяңг*, где живет тень умершего — его или ее двойник. Такие фигурки угощают пищей, кровью, табаком и водкой, с ними разговаривают. Как пишет Хомич, *сидяңг* «считали чуть ли не живым существом» [Хомич 1995: 221]. Через несколько лет человек умирает второй смертью и становится насекомым, и тогда фигурку ритуально сжигают. Есть еще фигурки под названием *ңытарма* (или *ңытарма сидяңг*, *ңытарма сядэй* [Там же: 220]), которые хранятся «вечно». Их делают после смерти шамана или любого влиятельного человека, который прожил долгую жизнь.

Когда речь идет об изображениях предков, здесь есть некоторая промежуточность (*inbetweenness*). И это характерно не только для ненцев. Например, Дескола пишет о фигурах предков у бамбара: «Такая статуя — не символ и не эмблема, а действительно “маленький человек”, т.е. артефакт, где обитает человек, который не является ни полностью мертвым, ни полноценно живым. Поэтому, несмотря на его мнимую неподвижность, такой предмет наделен собственной агентностью. Но эта такая агентность, которую те, кого она затрагивает, ощущают только в форме того, что она делает с ними — предупреждает, наказывает или исправляет» [Descola 2013a: 44] (см. также: [Descola 2013b: 222]). И, как мы видим у ненецких «маленьких людей», у них могут быть разные темпоральные траектории, потому что какие-то связи активируются эпизодически, а какие-то обрываются навсегда. Кроме того, из мифов известно, что некоторые предки смогли настолько высоко взойти по «карьерной лестнице», что достигли неба, т.е. сами стали богами.

Сейчас, на недавней волне обращений в протестантизм в тундре, эти предметы сжигают или уносят «назад» в священные места (подробнее см.: [Vallikivi 2011]). Так вещи обретают новые биографии, в которых им задают новые вопросы и где смешиваются анимистические и христианские интерпретации и репертуары чувств (*sensibilities*). Недавно обращенный ненец-пятидесятник сказал мне, что так же, как у любого другого человеческого или нечеловеческого существа, у *хэхэ* есть *инд* (дыхание), *сидяңг* (тень) и *ңайя* (тело) — образ, который воспроизводит живого человека, состоящего из таких же трех частей. Он объяснил, что *хэхэ* делают в точности то же самое, что и недавно умершие люди, чьи тени сорок дней бродят вокруг (число взято у православных русских или коми), прежде чем уйдут в загробный мир и перестанут представлять опасность. Похоже при этом, что если идол был сожжен и его душа-дыхание таким образом отправилась на небеса, то его *сидяңг* уже не сможет отомстить.

Приведенные примеры из религиозной жизни ненцев показывают, что это не просто семантическая полисемия (хэхэ — это «и духи, и их вместилища или олицетворения» [Khomič 1978: 247, note 10]), а вопрос онтологической действительности, где сталкиваются распределенные личности духов, живых, мертвых и вещей. И хотя об этих священных предметах, их возможных названиях и формах можно получить много противоречивой информации, здесь важно, что именно с утратой или прибавлением какой-либо части личности связываются самые большие перемены в жизни как человеческих, так и нечеловеческих существ.

Эти биографические траектории дополнительно усложняются тем, что у таких материальных фигурок есть собственные личности, и при этом они связаны с некоей более удаленной сущностью, чья личность включает в себя человекоподобные фигурки. Кроме того, есть еще биографические траектории людей, которые используют эти фигурки (чтобы лечить, искать оленей и т.д.), оценивают их эффективность и иногда возвращают их туда, откуда они появились, оставляя в священном месте или сжигая на своем стойбище.

Как показывает мой краткий обзор ненецких религиозных практик, по крайней мере у анимистов о биографии вещей удобно думать в связке с историями жизни людей, которые переплетены с историями жизни вещей, животных, мест и духов. Так или иначе, из наших попыток установить, что есть вещь «религиозного» характера, ничего не выйдет, пока мы не начнем этнографически изучать, как пересекаются человеческие и нечеловеческие биографии. Надеюсь, обсуждение понятия биографии продолжится в антропологии религии в ближайшие годы, потому что его потенциал еще полностью не реализован.

### **Благодарности**

Текст написан при поддержке Эстонского исследовательского совета, грант № PRG1584.

### **Источники**

*Johnson R. Certaine Notes Unperfectly Written // Hakluyt R. (ed.). The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1903 [1598–1600]. Vol. 2. P. 345–349.*

### **Библиография**

*Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // Советская этнография. 1939. № 2. С. 43–66.*

*Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.*

- Головнев А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 343 с.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1953. Т. 14. С. 194–230.
- Хомич Л.В. Ненцы: историко-этнографические очерки. М.; Л.: Наука, 1966. 329 с.
- Хомич Л.В. Ненцы: очерки традиционной культуры. СПб.: Русский двор, 1995. 334 с.
- Appadurai A. Introduction: Commodities and the Politics of Value // Appadurai A. (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 3–63. doi: 10.1017/CBO9780511819582.003.
- Coleman S. Material Religion: A Fruitful Tautology? // *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*. 2009. Vol. 5. No. 3. P. 359–360. doi: 10.2752/175183409X12550007730101.
- Descola Ph. Presence, Attachment, Origin: Ontologies of “Incarnates” // Boddy J., Lambek M. (eds.). *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013a. P. 35–49.
- Descola Ph. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013b. 488 p. [French publication in 2005].
- Evans-Pritchard E.E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956. XII+336 p.
- Gell A. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. XXIV+271 p.
- Henare A., Holbraad M., Wastell S. Introduction: Thinking through Things // Henare A., Holbraad M., Wastell S. (eds.). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. L.: Routledge, 2007. P. 1–31.
- Ingold T. *The Perception of Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. L.: Routledge, 2000. 480 p. doi: 10.4324/9780203466025.
- Keane W. The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2008. Vol. 14. No. S1. P. S110–S127. doi: 10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x.
- Keane W. On Semiotic Ideology // *Signs and Society*. 2018. Vol. 6. No. 1. P. 64–87. doi: 10.1086/695387.
- Khomič L.V. A Classification of Nenets Shamans // Diószegi V., Hoppál M. (eds.). *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978. P. 245–253.
- Kopytoff I. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process // Appadurai A. (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 64–92. doi: 10.1017/CBO9780511819582.004.
- Lambek M. Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion // de Vries H. (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. N.Y.: Fordham, 2008. P. 120–138.
- Latour B. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. N.Y.: Oxford University Press, 2005. X+301 p.
- Meyer B. “There Is a Spirit in That Image”: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana // *Comparative Studies in*



- Society and History. 2010. Vol. 52. No. 1. P. 100–130. doi: 10.1017/S001041750999034X.
- Pels P.* The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact and Fancy // *Spyer P.* (ed.). *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces.* N.Y.; L.: Routledge, 1998. P. 91–121.
- Vallikivi L.* What Does Matter? Idols and Icons in the Nenets Tundra // *Journal of Ethnology and Folkloristics.* 2011. Vol. 5. No. 1. P. 75–95.
- Vitebsky P.* The Sora “Tribe” — Animist, Hindu, Christian: Bibliographic Essay [Online Supplement to *Vitebsky P.* *Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos.* Chicago: The University of Chicago Press, 2017. 380 p.]. 36 p. <<http://www.press.uchicago.edu/sites/Vitebsky>>.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## МАНСУР ГАЗИМЗЯНОВ

Предмет моих исследовательских интересов можно обозначить как «социальная и культуральная история мусульман России в XX в.» с фокусом на том, как мусульмане взаимодействовали с прошлым. Сейчас я пишу диссертацию, в которой исследую соотношение автобиографического письма и мусульманской историографии и, шире, процесс развития исторического сознания мусульман России. Мои ответы в форум основываются на моих исследованиях, в которых «материализуется» взаимодействие мусульман с прошлым. Важно отметить, что тема материальности не является для меня поводом для рефлексии о религиоведении как академической дисциплине или о таких понятиях, как «секулярность» и «религия» [Houtman, Meyer 2012: 17]. Также я дистанцируюсь от исследований ислама в контексте дискуссии о секуляризме [Асад 2020]. Моя цель — понять мусульман в конкретный период времени и в конкретных географических рамках, а также выяснить, что формировало их чувство общности с мусульманами за пределами этих конкретных временных и пространственных координат. Я следую за Шахабом Ахмедом, автором книги “What is Islam? The Importance of Being Islamic” [Ahmed 2016]. Он не был удовлетворен ни пониманием ислама как дискурсивной

**Мансур Ильгизарович Газимзянов**  
Амстердамский университет,  
Амстердам, Нидерланды  
[m.gazimzianov@uva.nl](mailto:m.gazimzianov@uva.nl)

традиции [Асад 2017], ни интерпретативным пониманием ислама как всего, что мусульмане называют таковым [Geertz 1968; Gellner 1981], и предложил определять ислам как процесс, взаимодействие мусульман с пре-Текстом (предпосылка), Текстом (Коран и последующая дискурсивная традиция) и кон-Текстом (все, что связано с пониманием и восприятием Текста мусульманами начиная с пророка Мухаммада) [Ahmed 2016: 363]. Согласно Ахмеду, именно кон-Текст делает два других аспекта (пре-Текст и Текст) доступными для познания. Следовательно, изучение кон-Текста для исламоведения должно быть приоритетным. С моей точки зрения, именно оно актуализирует внимание на «текстурах жизненного опыта» [Houtman, Meyer 2012: 4], и из этой перспективы я соприкасаюсь с взаимодействием духовного и материального в религиозных формах [Ibid.: 16].

## 1

Наиболее очевидное место, где можно соприкоснуться с материальностью ислама, — музейные коллекции и выставки (Национальный музей Республики Татарстан, Российский этнографический музей, Государственный музей истории религии, Кунсткамера, Музей Востока, Музей исламской культуры в Казани). Однако не только секулярные учреждения культуры служат местами репрезентации материальной культуры ислама. По всей России все чаще можно увидеть музейные уголки в действующих мечетях, где представлена история той или иной мечети, локальной мусульманской общины и даже отдельных людей [Мухаметрахимов 2022]. С середины XX в. и сами мечети нередко начинают пониматься как памятники материальной культуры, когда попадают под охрану государства, аналогично христианским культовым объектам [Kelly 2016: 152].

Благодаря этнографическим исследованиям и музейной (советской) традиции о материальном мире мусульман России дореволюционного периода известно больше, чем о более близком (хронологически) советском периоде. В общественном представлении доминирует нарратив «их всех убили», следовательно, и свидетельства материального присутствия мусульман «все уничтожили». К счастью, это не совсем так: исследования последних лет показывают, что немалая часть мусульманского населения СССР продолжала верить, действовать в повседневной жизни в соответствии с религиозными убеждениями, проводить ритуалы поклонения, составлять тексты об исламе, обмениваться ими и в целом определять себя как мусульман [Deweese 2002; Sartori 2010; Dudoignon 2011; Dudoignon, Noack 2014; Bustanov 2018; Frank 2019].

Если научные публикации дают нам общее представление об интеллектуальной жизни мусульман в советский период, то представления о материальных аспектах их жизни остаются

малоизученными, несмотря на наличие самих объектов. Например, постоянная экспозиция Музея исламской культуры (расположен в цоколе мечети Кул-Шариф в Казани) раскрывает историю мусульман региона через материальные объекты. Здесь представлены личные предметы (чалма, халат, посох), записи и фотографии имамов городской мечети имени Марджани, действовавшей на протяжении всего советского периода. Кроме тематических «мусульманских» выставок, во многих краеведческих музеях Татарстана есть отдельные стенды, посвященные духовной жизни местных народов. Духовная жизнь представлена через несколько предметов (чалма, халат, посох, тубетейка, четки, книга; см. ил. 1 на цветной вклейке).

Главным же экспонатом любой выставки, посвященной мусульманам и исламу, является книга, рукопись. В этом году в Елабуге в галерее редких коллекций была организована выставка «В мире священного Корана»<sup>1</sup>. В отличие от привычных экспозиций, которые рассказывают историю и иллюстрируют ее объектами, елабужская выставка не имеет формы нарратива, а объекты наделяются в первую очередь эстетической ценностью. Связь между отдельными экземплярами Корана обеспечивает экскурсовод, который сопровождает посетителей (ил. 2).

Авторы программной статьи-манифеста “The Origin and Mission of Material Religion” указывают, что исследовательский интерес к материальной религии имеет тройное происхождение: исследования материальной культуры, исследования визуальной культуры и музеи [Meyer et al. 2010: 207]. Я бы добавил, что к проблеме материальности религии можно прийти из исламоведения тоже. Исламоведение и в западных странах, и в России развивалось в рамках востоковедения и, следовательно, не было свободно от ориенталистских предубеждений [Маточкина, Стецкевич 2018: 100]. Согласно одному из них, книга — это эстетический объект, а не источник практической информации, в противном случае книги помогли бы «восточным» обществам преодолеть «отсталость». Восприятие востоковедами-исламоведами книги как эстетического объекта выразалось и в том, что они вырывали ее из повседневного контекста и помещали в коллекцию, которая формировалась в соответствии с современным режимом восприятия прошлого. Например, на протяжении десятков лет и даже столетий отделы рукописей и редких книг (далее ОРПК) в государственных библиотеках и архивах пополнялись за счет археографических экспедиций [Усманова, Мустафина 2015]. Можно сказать, что на сегодняшний день ОРПК — основное хранилище знания об истории мусульман.

---

<sup>1</sup> <[http://elabuga.com/events/events2021/\\_galleryOfRareCollections.html](http://elabuga.com/events/events2021/_galleryOfRareCollections.html)>.

Однако нельзя отождествлять эти коллекции с исчерпывающим корпусом источников об истории мусульман. Представления исследователей и археографов предыдущих десятилетий о том, что является ценным объектом, также требуют историзирующего подхода [Bustanov 2018]. Так, пожалуй, самый известный исследователь рукописной культуры мусульманских народов России Миркасым Усманов (1934–2010) озаглавил свою автобиографическую книгу «Каурый каләм эзеннән» (в переводе с татарского «По следам гусиного пера») [Госманов 1984]. Название книги намекает, что главный интерес автора — тексты, написанные гусиным пером, а не перьевой ручкой, которая была доступна с конца XIX в. Средство письма, перо, здесь метонимически указывает на объект изучения — книги, а также на хронологические рамки — до начала XX в. Представление об исторической значимости того или иного артефакта оценивалось не только по его содержанию, но и по форме.

Однако нельзя сказать, что внимание исламоведения к палеографическим особенностям мусульманских рукописей обусловлено исключительно «ориенталистскими генами». Русская палеография занималась схожими проблемами, применяя те же подходы [Щепкин 1967]. Возвращаясь к теме восприятия прошлого, важно также иметь в виду, что материалы, попадающие в руки исследователей, сами могли быть объектом коллекции, ведь мусульманам не были чужды ни коллекционирование, ни интерес к прошлому [Bustanov 2019].

Появление и распространение новых технологий также влияет на подходы исследователей к объекту. Например, возможность делать цифровые копии рукописей и книг в полевых условиях меняет взаимодействие между исследователями и информантами, владельцами книг: книги остаются в своих естественных условиях, а цифровая копия начинает самостоятельную жизнь. Я сам обычно работаю с цифровыми копиями текстов и соприкасаюсь с материальным миром редко: либо в процессе поиска источников в поле (архивы, семейные коллекции), либо при описании палеографических характеристик источника (размер, бумага, чернила, водяные знаки, печати, исходные данные — завод изготовления, дата, место продажи, назначение). Однако интерес к мусульманским практикам письма и чтения привел меня к теме материальности.

Мусульмане стали значительно больше писать, в том числе о себе, с середины 1960-х гг., что вполне соотносится с утверждением о «ретроспективном повороте» в послесталинский период [Кормина, Штырков 2015; Donovan 2015; Кормина 2018; Мельникова 2019]. Мария Ромашева и Алиса Клоц в недавно опубликованной статье пишут о «тихой архивной революции»

в контексте позднесоветского поворота к прошлому [Клоц, Ромашева 2021]. В частности, исследовательницы обращают внимание на то, что появление у пенсионеров свободного времени позволяло им заниматься сбором исторических документов [Там же: 171]. Я бы, в свою очередь, добавил, что личные коллекции советских граждан состояли не только из собранных, но и из созданных документов, в том числе автобиографий и мемуаров. Интенсификация и демократизация практик письма в позднесоветскую эпоху было в немалой степени обусловлена расширением потребительского сектора. Привычные для нас шариковые ручки стали доступны советским массам лишь в конце 1960-х гг. [Богданов 2010: 219]. Примерно в то же время появилась в широкой продаже бумага для письма. Как правило, мусульмане писали в тетрадах, которые предназначались для школьников, а вовсе не для записи в арабской графике слева направо. Например, в личном архиве имама из Казани была обнаружена автобиография, написанная с использованием арабской графики в школьной тетради в 1970–1980-е гг. Забавно, что на обратной стороне тетради напечатана клятва пионера в верности коммунистическим идеям. Это опять же указывает на то, что изначально тетрадь была задумана и как материальный объект, и как идеологический медиум. Например, в 1967 г. диссидент Александр Костерин в открытом письме к Михаилу Шолохову призывал к свободе слова и необходимости «обеспечить использование бумаги и типографий в интересах трудящихся» [Бредихин 2005: 44]. Соответственно, лишь в процессе творческого взаимодействия автора с тетрадью (бумагой) происходила ее деидеологизация (ил. 3).

Иными словами, создание тетради как повседневного предмета осмысливалось вполне в рамках советской плановой системы, детерминированной принципами социализма, и, следовательно, сценарии взаимодействия человека с предметом просчитывались и даже манифестировались, как это видно из примера выше. Потребности пенсионеров самовыражаться в различных формах письма, в том числе мемуарных, едва ли учитывались, но и механизмов ограничения также не существовало: тетради были в свободной продаже для граждан всех возрастов. Появление личных архивов мусульман в позднесоветский период вряд ли можно считать частью дирижируемого государством «ретроспективного поворота» [Donovan 2015: 464], однако внимание к материальным аспектам создания этих документов указывает на то, что нельзя оставлять государство за пределами анализа. Тем не менее акцент на зависимости интеллектуального труда от материальных условий помогает пересмотреть привычные хронологические категории, привязанные обычно к фигурам политических лидеров [Fürst 2010: 20–29]. Вероятно,

для понимания каких-то процессов важнее обратить внимание на распространение ручек и бумаги среди населения, чем соотносить их с действиями в Кремле. Может быть, для определенных направлений изучения прошлого термин «шариково-тетрадоочный социализм» станет альтернативой постсталинизму или оттепели? Употребляя этот термин, я обыгрываю концепцию Джонатана Сенчайна, для которого 1860-е гг. в США становятся переходными от производства бумаги из лоскутков (*rag-printing era*) к использованию древесной целлюлозы (*wood pulp*), что изменило в американском обществе эстетическое восприятие бумаги и процесса чтения в целом [Senchune 2020].

4

В 2020 г. в Университете Сёдертон Ренат Беккин защитил диссертацию о взаимодействиях государства и мусульманских институтов в России [Bekkin 2020]<sup>1</sup>. Беккин опирается на нетривиальную для исследований ислама в России теорию экономического развития для анализа религии и исходит из позиции (подкрепленной ссылками на классиков политэкономии Адама Смита, Вернера Зомбарта, Йозефа Шумпетера), что религиозное поведение — продукт рационального выбора, стремящегося к максимизации прибыли и сокращению издержек [Ibid.: 46–52]. На протяжении всей работы Беккин развивает идею о том, что религиозные организации (институты) — акторы на рынке религиозных услуг [Ekelund et al. 1996: 9–10]. Однако, как показывает автор, в России мусульманские организации — это акторы-монополисты, и, что более важно, на этом рынке есть только один потребитель — государство, причем и услуги оказываются вовсе не религиозные, а политические, а именно обеспечение лояльности мусульман действующей власти [Bekkin 2020: 56]. Таким образом, Беккин обращает внимание на государство как важного актора рынка — и в качестве регулятора, и в качестве потребителя. И так, государство и муфтияты заинтересованы в поддержании монополии, что и обеспечивает устойчивость рынка религиозных услуг. К сожалению, попытка Беккина применить законы экономического развития к сферам нематериального бытия редуцирует культурные, политические, социальные факторы. На то, что этой работе не хватает антропологического подхода, обращает внимание в своей недавней рецензии и Марат Сафаров [Сафаров 2021]. События же на мусульманской сцене России последних лет показывают, что монополии не так стабильны, гегемоны теряют свое влияние и на их место приходят новые акторы. При этом государство не является единым актором, скорее оно представляет собой конгломерат акторов на разных уровнях власти, с разными экономическими и идеологическими интересами, которые кон-

<sup>1</sup> В скором времени выйдет русский перевод этой книги: [Беккин 2022].

куруют друг с другом и тем самым создают динамику. Собственно, Беккин и сам вскользь указывает, что «личный фактор играет в России ключевую роль» [Bekkin 2020: 44–45]. Здесь же стоит отметить, что акцент Беккина на том, что личный фактор важен именно в России, несколько экзотизирует, если не сказать ориентализирует российскую реальность. Сравнительное исследование взаимоотношений государства и религиозных организаций за пределами России добавило бы большую убедительность этому утверждению. Возвращаясь к изначальному вопросу, можно подытожить, что выводы Беккина едва ли способствуют деконструкции стереотипа о жадных и хитрых священнослужителях, но, очевидно, усложняют картину, так как в действие вступает новый актер — государство.

Советские этнографические и социологические исследования, несомненно, могут также стать источником вдохновения для исследований материальности религии. Например, в методичках для социологов-полевиков указывалось, что опрос верующих должен происходить у них дома, чтобы можно было зафиксировать и далее проанализировать материальные условия их жизни. Тем самым подчеркивалось влияние бытовых условий на сознание человека. Очень вероятно, что «оперативные» полевые сведения исследователей могли в дальнейшем использоваться властями для реализации антирелигиозной политики, в том числе путем изменения бытовых условий, например через расселение старых деревянных городских кварталов. В позднесоветский период именно в таких слободах обычно действовали моленные дома, служившие местом встреч для пожилых верующих. В 1960–1980-е гг. многие из этих слобод были снесены, а их жители расселены в новые спальные районы, построенные в соответствии с советским городским планированием, в котором не было места для религиозности и ее публичных манифестаций [Luehrmann 2015: 9–10]. Конечно, нельзя сказать, что новые бытовые условия сразу и бесповоротно повлияли на духовный мир людей. Всегда оставалось пространство для ненормативного восприятия. Источником вдохновения для будущих исследований взаимодействия материального и духовного может служить книга Алексея Голубева “The Things of Life: Materiality in Late Soviet Russia”, особенно четвертая глава, в которой анализируются ненормативные формы социализации, возникавшие в ландшафтах советских спальных районов [Golubev 2020: 90–112]<sup>1</sup>. На мой взгляд, эта книга может задать тренд на изучение материальности в исто-

---

<sup>1</sup> Несколько месяцев назад был издан перевод книги на русский язык: [Голубев 2022]. К сожалению, мне еще не довелось ознакомиться с ним, поэтому ссылаюсь на оригинальную англоязычную публикацию.

рическом контексте и анализ повседневной жизни мусульман, их режимов восприятия прошлого.

### Благодарности

Реплика в форум написана в рамках исследовательского проекта MIND “The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024)” в Амстердамском университете при поддержке Европейской комиссии (The European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme, grant agreement no. 804083).

### Источники

*Мухаметрахимов А.* «Гаёт-намаз в новой мечети»: как Рустам Минниханов встретил Ураза-байрам в Залесном // Бизнес Online. 2022, 2 мая. <<https://www.business-gazeta.ru/article/548802>>.

### Библиография

- Асад Т.* Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60. doi: 10.24848/ismlg.07.1.02.
- Асад Т.* Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / Пер. с англ. Р. Сафронова. М.: НЛЮ, 2020. 372 с.
- Беккин Р.И.* «Люди в верности надежные...»: татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века). М.: НЛЮ, 2022. 552 с.
- Богданов К.А.* Из истории клякс. Уроки чистописания в советской школе и медиальная антропология // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 217–241.
- Бредихин В.Н.* (сост.). Лубянка — Старая площадь: секретные документы ЦК КПСС и КГБ о репрессиях 1937–1990 гг. в СССР. М.: Посев, 2005. 240 с.
- Голубев А.* Вещная жизнь: материальность позднего социализма / Пер. с англ. Т. Пирусской. М.: НЛЮ, 2022. 328 с.
- Госманов М.* Каурый калэм эзеннэн: археограф язмарлары. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1984. 288 с.
- Клоц А., Ромашова М.* «Так вы живая история?»: советский человек на фоне тихой архивной революции позднего социализма // Антропологический форум. 2021. № 50. С. 169–199. doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-50-169-199.
- Кормина Ж.* «Император осматривал город»: сюрреалистический социализм и политика памяти // Новое литературное обозрение. 2018. № 152(4). С. 34–57.
- Кормина Ж.В., Штырков С.А.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. (ред.). Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
- Маточкина А., Стецкевич М.* Становление российского исламоведения: между конфессионализмом и научной объективностью (вторая половина XIX — начало XX в.) // Государство, религия, церковь



- в России и за рубежом. 2018. Т. 36. № 1. С. 82–106. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106.
- Мельникова Е.А. «Здесь русский дух...»: к истории Русского Севера на символической карте воображаемой России // Кунсткамера. 2019. № 3. С. 6–22. doi: 10.31250/2618-8619-2019-1(3)-6-22.
- Сафаров М. Как и зачем российское государство создало муфтияты // Горький. 2021, 27 сент. <<https://gorky.media/reviews/kak-i-zachem-rossijskoe-gosudarstvo-sozdalo-muftiyaty/>>.
- Усманова Д., Мустафина Д. Традиции восточной археографии в Казани и Казанском университете // Slavistica Vilnensis. 2015. Vol. 60. С. 203–224. doi: 10.15388/SlavViln.2015.60.9942.
- Щепкин В.Н. Русская палеография. М.: Наука, 1967. 224 с.
- Ahmed Sh. What Is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. XVII+609 p.
- Bekkin R. People of Reliable Loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia: PhD diss. Huddinge: Södertörns högskola, 2020. 406 p. <<http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1434971&dswid=3263>>.
- Bustanov A.K. Muslim Literature in the Atheist State: Zainap Maksudova between Soviet Modernity and Tradition // Journal of Islamic Manuscripts. 2018. Vol. 9. No. 1. P. 1–31. doi: 10.1163/1878464X-00901001.
- Bustanov A. Shihabaddin Mardjani and the Muslim Archive in Russia // Islamology. 2019. Vol. 9. No. 1–2. P. 138–148. doi: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.1.10>.
- Deweese D. Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's "Islam in the Soviet Union" // Journal of Islamic Studies. 2002. Vol. 13. No. 3. P. 298–330.
- Donovan V. "How Well Do You Know Your Krai"? The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia // Slavic Review. 2015. Vol. 74. No. 3. P. 464–483. doi: 10.5612/slavicreview.74.3.464.
- Dudoignon S.A. From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955–91) // Central Asian Survey. 2011. Vol. 30. No. 1. P. 53–80. doi: 10.1080/02634937.2011.557857.
- Dudoignon S.A., Noack Ch. (eds.). Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2014. 541 p.
- Ekelund R.B., Jr., Hébert R.F., Tollison R.D., Anderson G.M., Davidson A.B. Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. XVIII+210 p.
- Frank A.J. Gulag Miracles: Sufis and Stalinist Repression in Kazakhstan. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2019. 153 p.
- Fürst J. Stalin's Last Generation: Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism. N.Y.: Oxford University Press, 2010. XIV+391 p.
- Geertz C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven; L.: Yale University Press, 1968. XII+136 p.
- Gellner E. Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 264 p.

- Golubev A.* The Things of Life: Materiality in Late Soviet Russia. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020. 240 p.
- Houtman D., Meyer B.* (eds.). Things: Religion and the Question of Materiality. N.Y.: Fordham University Press, 2012. XVI+482 p.
- Kelly C.* Socialist Churches: Radical Secularization and the Preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2016. XX+413 p.
- Luehrmann S.* Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge. N.Y.: Oxford University Press, 2015. XVI+240 p.
- Meyer B., Morgan D., Paine C., Plate S.B.* The Origin and Mission of Material Religion // Religion. 2010. Vol. 40. No. 3. P. 207–211. doi: 10.1016/j.religion.2010.01.010.
- Sartori P.* Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia // Die Welt des Islams. 2010. Vol. 50. No. 3–4. P. 315–334. doi: 10.1163/157006010X544313.
- Senchyne J.* The Intimacy of Paper in Early and Nineteenth-Century American Literature. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2020. 176 p.

## ЭЛЬЗА-БАИР ГУЧИНОВА

Материальность духовного хорошо видна в современных буддийских практиках России, которые стали активнее проявляться в публичной сфере. Согласно буддийской традиции, в каждом храме и в каждом доме человека, принявшего Прибежище, должны быть представлены тело, ум и слово Будды. Тело — это статуэтка буддийского божества, ум — это Ступа, которая строится по определенному канону и имеет значимое содержание внутри, так называемые закладки, слово — это молитвы (калм. *ном*) и другие канонические тексты, которые представляют собой стопки переплетенных листов прямоугольной формы, обычно завернутые в специальную ткань особым образом. В храмах хранятся и большие сочинения буддийского канона: *Кангьюр* (калм. *Ганджур*) — 108 томов и *Тэнгьюр* (калм. *Данджур*) — 225 томов. Но кроме этих самых важных элементов буддийского духовного интерьера, почти в каждом калмыцком доме есть культовые предметы — четки, лампы и благовония.

**Эльза-Баир Мацаковна Гучинова**  
Институт этнологии  
и антропологии РАН,  
Москва, Россия  
bairjan@mail.ru

В период гонений на веру и священников в Калмыкии были уничтожены все храмы, кроме одного, каменного, превращенного в советские годы в хозяйственное помещение. После ликвидации Калмыцкой автономии в 1943 г. территорию республики поделили между соседними краями и создали Астраханскую область, к которой отошли два самых больших и исторически значимых района. На территории одного из них находился Хошеутовский храм. После недавней реконструкции он стал местом паломничества верующих из Калмыкии и пунктом туристических маршрутов.

На фоне отсутствия «больших институтов», а также практикующих священников, которые были арестованы (рангом выше) или «размонашены»<sup>1</sup> (рангом ниже), персональная религиозность калмыков могла сопровождаться только небольшими и наиболее важными материальными атрибутами — лампадами (с маслом и фитилем — *зул*, пустые — *зулын цегц*), которые до депортации имелись в каждой семье и, видимо, часто были серебряными. Они возжигались на все праздники, и календарного цикла, и буддийского календаря, в дни поста (8-й, 16-й и 30-й день каждого лунного месяца), во время дальних поездок членов семьи, родов или в период, когда решалось что-то судьбоносное, а также если кто-то из членов семьи скончался и находится в состоянии *бардо* (еще не реинкарнировался).

Возжигание лампы в домашних условиях рассматривается как подношение, позволяющее избавиться от невежества, поскольку горение масляной лампы символизирует Просветление, «фитиль — человеческое эго, масло — океан страданий, а огонь — мудрость, постигшую пустоту. Глядя на горящую лампаду, необходимо медитировать, размышляя о том, что мудрость, постигая пустоту, сжигает человеческое эго и иссушает океан страданий» [Бичеев 2020: 167]. В металлическую лампаду наливали немного топленого масла, вставляли фитиль из спички и скрученной ваты. По тому, сразу ли загорелся фитиль, ровный ли был огонь или слишком интенсивный, как выглядят догоревший фитиль, пепел и копоть, знающие люди судили о событии, в связи с которым лампада возжигалась. Например, спокойна ли душа покойного или мечется — если фитиль сгорел некрасиво.

Во время депортации калмыков (1943–1957) многие семьи, не имея возможности собрать вещи в дорогу, оказались в местах выселения без самого необходимого — документов, теплой

---

<sup>1</sup> Это предполагало принуждение бывшего монаха к женитьбе и запрет впредь заниматься религиозной деятельностью.

одежды и предметов религиозной утвари. Но потребность возжигать лампаду, и по праздникам, и в связи с гибелью близких, оставалась. Вместо серебряной, латунной или бронзовой лампы стали использовать клубни картофеля, благо, мерзлая картошка была доступна почти всегда. Картофель мыли и вырезали сердцевину, в центр полученной емкости вставляли фитиль из спички вместо тонкой палочки из житника, обматывали его ватой, подливали топленое масло. Если не было картофеля, то лампаду лепили из крутого теста, стараясь повторить очертания металлического прототипа. Видимо, это самый древний материал для лампы. Такие одноразовые лампы оказались столь прочно связаны в сознании с периодом депортации, что когда в 1993 г. в Сибирь отправился первый Поезд памяти<sup>1</sup>, его пассажиры их изготовили и все дни мемориального тура в каждом купе у окна горели картофельные лампы.

Но были и исключения. Если есть потребность в культовом предмете, всегда найдутся техники бриколажа для его изготовления. Среди экспонатов музея традиционной культуры Элисты есть уникальная ремесленная лампа. Чаша изготовлена из металла, но у нее отсутствует ножка. Вместо нее в качестве подставки использована двадцатикопеечная монета 1945 г., которая скреплена с другой такой же монетой внутри чаши с углублением для фитиля. Подобное вернакулярное решение применено при изготовлении лампы, хранящейся в Музее элистинского хурула «Золотая обитель Будды Шакъямуни», тоже комбинированной и состоящей из металлической чаши и деревянной ножки. Таких бриколажных ламп насчитывается в музейных хранениях Калмыкии более тридцати [Бичеев 2020: 168]. По ним видно, что они самодельные: эти лампы обычно более глубокие, по форме напоминают чарку, некоторые изготовлены из очень тяжелого металла.

Большинство вернувшихся из Сибири калмыков были атеистами или агностиками, религиозные практики сохраняло только старшее поколение, прошедшее социализацию до Гражданской войны. Многие из них продолжали пользоваться лампадами из теста или картофеля: купить даже простые металлические лампы было негде. За редкими исключениями калмыки жили небогато, но в доме, где жила моя семья, рассказывали, что у пожилой соседки, племянницы видного ламы, есть золотые лампы и золотые статуэтки Будды. После либерализации в СССР были легитимированы публичные буддийские практи-

<sup>1</sup> Эта мемориальная поездка по местам депортации калмыков проходила по маршруту Элиста — Тюмень — Омск — Барнаул — Томск — Красноярск — Новосибирск.

ки. В 1990 г. открылся молеальный дом, начали работать небольшие лавки с буддийской литературой, четками и, конечно, лампадами. Тогда почти в каждой калмыцкой семье появились профессионально изготовленные лампады — хозяйки хотели, чтобы лампады были изящными, такими же как в недавно построенном хуруле.

Сейчас нет проблем с приобретением буддийских лампад, рынок предоставляет их большой ассортимент. Традиционные лампады «из чистой меди», предполагающие использование масла, имеют усовершенствование: они оснащены высоким держателем фитиля, под которым должна находиться не сухая травинка, палочка или спичка с накрученной промасленной ватой, а тонкая бечевка, которая вдевается в держатель. Стали появляться лампады нового поколения, доставку которых по почте можно заказать через интернет. На AliExpress они представлены как «Тибетская имитационная электронная лампа для масла». Эти китайские имитации тибетских лампад заряжаются через USB-порт и не требуют масла, а соответственно, не коптят и непожароопасны. Внешне они приближены к оригиналам: высокая ножка и чаша изготовлены из материалов, имитирующих серебро и золото, и обильно декорированы буддийскими символами, также имитируются налитое до краев чаши топленое масло и светящийся фитиль. Как написано в рекламном сопровождении, «бездымная, экологически чистая светодиодная лампа с питанием от USB» соответствует взглядам современного человека на защиту природы и будет особенно нужна буддисту в дороге.

Но наиболее распространено использование вместо масла стеариновых свечей в тонких алюминиевых чашечках, в форме таблетки, которые можно положить внутрь лампады и зажечь. Обычно их покупали в магазинах «Икеа». В хуруле «Золотая обитель Будды Шакъямуни» также стал часто использоваться этот более безопасный вариант. Также «Икеа» предлагает свечи на батарейках в форме куба, которые пришлось калмыкам по душе. Их можно зажигать утром и не бояться уходить на работу, оставляя дома открытый огонь, или зажигать вечером и не бояться заснуть. Такой прибор может проработать на одной батарейке неделю, если включать его примерно на восемь часов в сутки.

Лампада как необходимая часть буддийских практик нужна верующим и на домашнем, и на храмовом алтаре. Какие из них, традиционные масляные или электронные, станут популярнее, покажет время. У новинок есть такие преимущества, как экологичность, безопасность и простота. Но настоящие буддисты не жалеют сил на духовные практики.

**Библиография**

- Бичеев Б.А. Символика обрядовых действий в практике мирян-буддистов (обряд подношения лампадки) // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 164–172. doi: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-164-172.

**НАТАЛЬЯ КРЮКОВА****Общие соображения о подходах  
«материальной религии»**

Мне представляется, что антропологическое изучение материальности религии в постсоветской академии только набирает обороты. Сложности, которые отмечают авторы вопросов к форуму, вероятно, связаны с несколькими факторами. Прежде всего с тем, что исследователей, которые используют антропологические подходы, пока еще в целом очень немного, а в антропологии религии их буквально единицы. Основная масса научных публикаций по теме религии — это работы историков, религиоведов, этнографов, которые стоят на религиозных позициях и используют соответствующий позитивистский понятийный аппарат, зачастую существенно обедняющий исследуемый материал. Каждая новая публикация по антропологии религии — настоящее событие. Исследовательские возможности, которые открывает это направление, некому осваивать. Вторая часть проблемы, как мне кажется, заключается в традициях советской этнографии и позитивистской науки в целом. «Анучинская триада» приучила нас к обязательному присутствию материальных объектов (а часто буквально засилью вещей) в этнографическом описании. В состав коллектива научных экспедиций часто включались профессиональные художники, иллюстраторы, фотографы. Поражает их стремление к максимальной точности фиксации деталей декора и степени материальной сохранности, будь то общий вид интерьера жилища или изображения отдельных предметов повседневного быта. Изображения в архивах этнографических экспедиций

**Наталья Владиславовна Крюкова**

Институт этнологии  
и антропологии РАН,  
Москва, Россия  
nkryu@mail.ru

по качеству исполнения близки к произведениям искусства и сами вполне могут быть отдельным объектом исследовательского интереса. Однако вещи при этом существуют как бы сами по себе и замкнуты в собственной функциональности. Сложилась интересная и парадоксальная ситуация: вещи на изображениях детальные, «живые», а в этнографических описаниях уже усреднены, обезличены, и рядом с ними пользователи — обезличенные «носители традиции», представители умозрительной абстракции этноса.

Антропология репрезентирует рядом с вещью конкретных «живых» людей, показывая их в динамике жизни и взаимодействия с вещью и между собой, не усредняя, не стремясь зафиксировать в обезличивающей статике саму вещь, создавая с ее помощью какой-нибудь «удобный» теоретический конструкт, например «традицию» или «этнос». В этом отношении подход антропологии к материальности кардинально отличается от подхода позитивистской науки, сводившей материальность к вещественности и энциклопедическому собранию незыблемых фактов о материальной стороне человеческой жизни. Современные антропологические подходы «оживляют» всех — и человека, и предметы вокруг него, предоставляя всем право высказаться и быть услышанными. Антропология внимательно наблюдает за тем, кто и как использует вещь, а в случае, например, с религиозной реликвией — кто и как участвует в воспроизводстве особого статуса этой вещи и как, в свою очередь, эта вещь вносит вклад в воспроизводство религиозности сообщества, связанного с ней или складывающегося вокруг нее. Какую социальную работу производят предметы или какую власть они имеют над поведением людей? Как они влияют на понимание верующими себя? Как они определяют, что социально или религиозно приемлемо? Д. Миллер называет это социокультурной материальностью [Miller 2005]. Проблематизируются сама материальность и граница между материальным и духовным. Материальность перестает сводиться к вещиности, с позиции материальности предлагается рассматривать весь религиозный и духовный опыт проживаемой религии (*lived religion*). Такой подход открывает множество исследовательских перспектив, но требует перенастройки фокуса восприятия и определенного исследовательского мужества. Необходимо захотеть выйти за рамки привычного восприятия религиозных объектов: либо как принадлежащих к иной реальности, в отношении которой срывает особая этика, либо как сугубо функциональных предметов, обслуживающих культ.

Я работаю в поле армянского апостольского и русского православного христианства, в котором материальное и телесное имманентны индивидуальной религиозности и доктринально

не противопоставляются духовному: сотворенная Богом материя в сознании верующих способна быть духоносной, о чем говорит вера в Воплощение и в таинства. Православие не настаивает на непосредственности духовного опыта. Через материальное происходит приобщение верующих к области, лежащей за пределами человеческого воображения и восприятия. И тут важен опыт самих верующих, утверждающих, что божественное доходит до них путем материального воздействия. Как, посредством каких материальных медиаторов верующие улавливают божественное и как строится сам процесс медиации? Откуда берутся медиаторы, как они создаются, воспроизводятся? Очевидно, что это не просто предметы, объекты или сами верующие, механически складывающие какой-либо культ, без которых он функционально невозможен, а сложное и достаточно устойчивое сочетание материальных объектов, поведенческих паттернов, телесных, чувственных, экономических, политических практик, воспроизводящих и легитимирующих и сам культ, и религиозность его адептов. Теория медиации религии, предлагающая изменить трактовку медиа и медиумов, подход к религии как к практике медиации, возникший в рамках материального поворота, дают мне как исследователю возможность поставить эти вопросы и попытаться на них ответить. Мне представляется, что религиозность не реализуется, не проживается вне этой субъект-объектной связности. Материальные объекты и образы действия в этих комплексах не являются лишь техническими посредниками, передатчиками от трансцендентного к верующим. Эти медиумы, если можно так выразиться, придают форму духовному, делают его возможным для чувственного восприятия и передачи верующими, обеспечивают мимезис, продуцируя определенные переживания священного, формируют сплочения верующих на основе сходного проживания духовного — религиозные общности. Эти комплексы могут быть составлены из разнообразных типов медиа. Б. Майер предлагает называть их *sensational forms*, что не слишком удачно переводят как «чувственные формы» [Meuser 2009; 2020].

В разных этнографических контекстах по-разному актуализируют то, что обозначается как «вера» и «религия». Почему для актуализации в качестве медиума выбирается та или иная материальная форма? Кто определяет и контролирует границу между материальным и нематериальным? Каковы явные и невидимые агенты актуализации? Мы неизбежно сталкиваемся с проблемой доминирования, с характером распределения власти в конкретном сообществе или культуре. В селах горной Армении, где проходит моя полевая работа, существует культ почитания местных святынь — *сурбов* и *тан сурбов* (арм. *сурб*



букв. 'святой', *тан сурб* букв. 'святой дома'). *Сурбом* может быть церковь, хачкар, камни с древних захоронений или разрушенных монастырей, родник, дерево, пещера, богослужебные предметы, изображения, книги религиозного содержания. *Сурб-святой* — это комплекс, включающий в себя предметную форму святого, локализацию в пространстве, собственно культовые практики. Практика обретения *сурбов* и обустройства для них святилищ, повседневное посещение этих святилищ — это норма современной сельской религиозной жизни. Большая часть *сурбов* находится в частном семейном владении и выполняет важную социальную функцию по поддержанию внутрисемейных связей. Разрушение или полная утрата материальной формы святого очень часто не приводит к прекращению его почитания или угасанию святилища. Посещение *сурбов* происходит регулярно и может полностью заменять посещение храма [Крюкова 2021]. Священники Армянской апостольской церкви (ААЦ) с разной степенью непримиримости относятся к подобным проявлениям религиозности сельских жителей и трактуют материальную форму, признаваемую верующими в качестве медиума священного, как нечто, что не может быть носителем благодати, а, напротив, является источником (само)-обольщения как для владельцев *сурба*, так и для тех, кто прибегает к его помощи. Для сельских верующих святость камня из стены разрушенного монастыря или древнего захоронения, остатков сгоревшей рукописной книги или хачкара столь же реальна, как святость общеармянских святынь. У них есть консенсус относительно границ материальности и приемлемых медиаторов священного, и он явно отличается от такового в отношении границ, установленных и охраняемых ААЦ. У сельских верующих выработалась привычка «находить» и актуализировать сакральное, влиять на медиацию религиозных смыслов, оттеснив в повседневной религиозной жизни ААЦ, претендующую на единственный авторитет в религиозных вопросах и статус единственного источника нормативности, на второй план. *Сурбы* как эстетическая формация, в терминах Б. Майер, упорядочивают мир сельских жителей и организуют их религиозную повседневность. В случае с армянскими сельскими *сурбами* мы видим конфликт относительно легитимности производства духовных смыслов и контроля над духовным опытом.

Что касается ответов на поставленные в форуме вопросы, могу сообщить следующее.

**1**

Имеется в виду конкретная вещь или класс предметов, характерных для определенного религиозного культа? Если речь идет о конкретной вещи, то основная сложность, как мне представляется, в ограниченности этнографического материала и исторических источников. Зачастую сведения о «жизни» такого

предмета исчерпываются довольно скудными воспоминаниями информантов, поэтому полноценную биографию создать проблематично. Думается также, что подобный жанр требует определенной степени литературного таланта.

2

Тело в проживаемом религиозном опыте христианства является, вероятно, идеальным медиумом трансцендентного. Об этом свидетельствует сама евангельская история и вся традиция почитания мощей святых и реликвий, с ними связанных, система постов и телесной дисциплины, пенитенциарные практики и т.д. Прикосновение к раке с мощами, буквальное осязание святого или связанной с ним реликвии, чудотворной иконы расценивается верующими как необходимый акт единения с божественным. Если осязаемого контакта не происходит, польза от встречи с божественным может быть расценена как недостаточная<sup>1</sup>. В контакте важны и его продолжительность, и площадь соприкосновения со святыней. «Эффект» от телесного контакта может наступить позже. Мне встречалось два типа объяснения целебного эффекта телесного контакта. В основном люди говорят об исходящей от святыни благодати, действующей на тело и дающей исцеляющий эффект. Второй тип объяснения — святыня «активирует» благодать, скрытую в самом человеке, — встречается значительно реже. Примером актуализации божественного в результате соматического переживания контакта со святыней, вероятно, является чудо исцеления. В ряде историй информантов исцеление происходит в результате соприкосновения даже не с самой реликвией, а с предметом, который соприкасался со святыней, был на ней освящен. В этих случаях чувственная форма «серийной» медиации со сложной сетью материальных агентов делает это чудо возможным.

Телом божественное переживается и материализуется, реализуясь в христианских практиках социальной жизни, к примеру через практику совместной молитвы, паломничества или помощи нуждающимся.

Соматическую чувственную сторону религиозности сложно изучать, интерпретировать, критически анализировать. Возможно, методологическим решением здесь могла бы стать автоэтнография. Удачно у антропологов получается изучать дисциплинирующие тело индивидуальные и коллективные практики [Дубовка 2017].

<sup>1</sup> В русской религиозной традиции раки и гробницы принято делать максимально доступными для верующих. До второй половины XVII в. вокруг гробниц святых не было оградок, отделявших молящихся и ограничивавших непосредственный контакт со святыней [Мельник 2003]. Прикоснуться к святыне стремились большим местом или всем телом. Святые без реликвий были непопулярны [Арнаутова 1995].

3  
4

В последние годы, по свидетельствам информантов, в Москве активно возрождается общинная жизнь. Она требует значительных материальных и человеческих ресурсов, ведь община не только содержит причт, материально обеспечивает литургическую сторону жизни храма или создает чистоту и порядок в церкви. Для реализации идеала христианской жизни община должна активно заниматься благотворительностью, регулярно помогать нуждающимся вне стен храма. Наличие или отсутствие общинной жизни при храме зависит не только от харизмы местного батюшки, но и от возможности наладить инфраструктуру общинной жизни и грамотно ее поддерживать. Мне приходилось сталкиваться с тем, что члены общины крайне неохотно делятся подробностями материальной жизни. Этнография общинной жизни современного прихода, экономической ее стороны — интересная и пока, кажется, неосвоенная тема. Подозреваю, что и моральная экономика общины в Москве может сильно отличаться от таковой даже в ближайшей провинции. Интересно, что в Армении в тех местах, где я провожу исследования, приходская жизнь практически полностью отсутствует, несмотря на обилие старых и строительство новых храмов. Верующие не спешат регулярно жертвовать средства для поддержания храмовой жизни, предпочитая решать духовные проблемы в частном или семейном порядке. Отдельной интересной темой в рамках обозначенной могла бы стать «материальная экономика чуда». На конкретном примере можно было бы рассмотреть, кто, на каких основаниях, какими способами организует доступ к чудотворной реликвии, как в этом участвуют сами верующие, изучить, какие политические, экономические, социальные, моральные действия приводят к тому, что человек получает возможность пережить опыт чуда.

### Библиография

- Арнаутова Ю.Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в Средние века // *Одиссей: человек в истории*. М.: Наука, 1995. С. 151–169.
- Дубовка Д.Г. Повседневные дисциплинарные практики и религиозная рефлексия в православных монастырях постсоветской России: этнографические аспекты: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2017. 142 с. <[https://www.kunstkamera.ru/files/doc/diss/dubovka\\_dissertation.pdf](https://www.kunstkamera.ru/files/doc/diss/dubovka_dissertation.pdf)>.
- Крюкова Н.В. Почитание сельских сурбов в Армении: трансформация традиции // *Традиционная культура*. 2021. Т. 22. № 1. С. 120–133. doi: 10.26158/TK.2021.22.1.010.
- Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI — начала XVII века // Лидов А.М. (ред.-сост.). *Восточнохристианские реликвии: Сб. статей*. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 533–552.

- Meyer B.* Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding // Meyer B. (ed.). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2009. P. 1–28.
- Meyer B.* Religion as Mediation // *Entangled Religions*. 2020. Vol. 11. No. 3. S.p. doi: 10.13154/er.11.2020.8444. <<https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/8444/8018>>.
- Miller D.* Materiality: An Introduction // Miller D. *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, 2005. P. 1–50. doi: 10.1515/9780822386711-001.

## АРТ ЛЕЭТЕ

### Религия и материальность

1

В советское время в эстонской науке религия помещалась между областями фольклористики и этнографии, которые должны были изучать духовную и материальную культуру и религии ни в коем случае не касаться. Если кому-то и удавалось опубликовать что-то по религии и это пропускала цензура, то приходилось довольствоваться разного рода полускрытыми намеками на религиозные вопросы. Эта привычка избегания, однако, приводила к тому, что без какого-либо анализа оставались и предметы культа. В 1990-е гг. я курировал выставку Эстонского национального музея (ЭНМ) под названием «Вещи и мусор». Идея была в том, чтобы проследить, как магическое прикосновение музейного сотрудника превращает мусор в ценный экспонат. В советское время музейные фонды было необходимо наращивать, и тогдашний директор требовал, чтобы музейные этнографы собирали по сотне предметов в каждой экспедиции. Музейные эксперты принимали все. По закону эти вещи немедленно превращались в национальное достояние. Можно было собирать какие-то деревянные палочки, бугылочные стекла, каменные осколки. Все шло в дело. В музее все предметы становились священными.

#### Арт Леезе (Art Leete)

Тартуский университет,  
Тарту, Эстония  
[art.leete@ut.ee](mailto:art.leete@ut.ee)

Я не изучал биографии вещей специально, они сами шли к нам бесконечным потоком, пока мы готовили экспозицию. Люди всегда

несли в ЭНМ все, что, как им казалось, было связано с их прошлым, а значит, было в достаточной степени уникально, чтобы стать музейным экспонатом. После Первой мировой войны в ЭНМ поступило много осколков артиллерийских снарядов. Думаю, люди видели в них память о массовых насильственных смертях, нерассказанные трагические истории о погибших в той войне. Но мне больше всего нравится тридцатисантиметровая палка из ствола яблони, которую кто-то срезал на поле битвы, где в XIX в. произошел мятеж эстонских крестьян. То есть можно буквально прикоснуться к истории предков.

В ЭНМ есть и образцы откровенно религиозных или магических предметов. Согласно генеральному каталогу, когда-то у нас в фондах хранилась громовая стрела. Каталог не дает описания этого предмета. Бывает, что люди так стараются, что умудряются собрать вещи, которые невозможно потом сохранить. Как бы то ни было, в музейных запасниках стрелы больше нет. Может быть, кто-то ее украл, какой-нибудь маг, которому она оказалась нужна больше, чем этнографам. Вероятно, это был один из продолговатых заостренных камней, ведь в старину эстонцы верили, что, когда молния падает на землю и остывает, она превращается в камень. В итоге я так и не смог включить эту громовую вещь в мою выставку «Вещи и мусор». И даже в некотором роде обрадовался, ведь теперь не нужно было думать, к какой категории ее отнести (к вещам или мусору).

Примерно тогда же я готовил этнографическую выставку о коми. Мне показалось, что будет неплохо, если в углу зала мы повесим икону. Я отправился в фонды и увидел на полках длинные ряды православных икон. Оказалось, что почти все они без глаз. Я понял в чем дело: это был акт какого-то не то атеистического, не то анимистического противостояния — убийство икон. Глаза есть только у живых. Но живые вещи не хранят в музее.

Мусор становится священным, а социальная жизнь Материи превращает иконы в мусор.

**2**

Во время полевых исследований я стараюсь дистанцироваться от каких-либо религиозных чувств. С людьми анимистических убеждений это несложно, поскольку они не ожидают от вас демонстрации эмоциональной вовлеченности, кроме физического участия. Достаточно проявлять уважение и соглашаться участвовать в ритуалах, принимая таким образом их мировоззрение. Впрочем, все это просто только на первый взгляд, а на самом деле не так уж легко осмыслить.

С некоторыми другими группами сложности более очевидны, например с протестантами-харизматами. Мой метод игнорирования религиозных эмоций и чувственного опыта иногда при-

носит некоторую пользу. Когда я не задаю верующим вопросов об их религиозных эмоциях и переживаниях напрямую, это привлекает их внимание и они сами объясняют мне, как нужно чувствовать и ощущать. Они видят, что я неопытен в этих вопросах и нуждаюсь в инструкциях. Таким образом мне удается понять что-то новое. Но поскольку я не пытался пока копать глубже в этом направлении, то не могу сказать, что много об этом знаю.

На мой взгляд, антропологический метод имеет некоторые ограничения. Если вы не изучаете религиозную группу, к которой сами принадлежите, то, чтобы проникнуть в область чувств, приходится нарушать правила. Вы не можете перенять образ мышления верующих, но можете использовать метод имитации, чтобы заслужить доверие сообщества. Думаю, тут есть разница. Предположим, кого-то это устраивает, так почему бы не использовать такой метод подражания? В этнографическом поле нам многое приходится имитировать. Миметическое познание — важнейший элемент создания непосредственного знания в полевых ситуациях. Я уже говорил об этом, отталкиваясь от идеи Майкла Тауссига о том, что имитация придает силу опыту [Leete 2017: 47]. «Именно в этой встрече рассказываемая история обретает свою реальность и силу, именно в этой встрече мы наблюдаем расщепление личности на бытие собой и Другим, которое достигается при помощи способности выйти за пределы себя, чтобы стать чем-то другим» [Taussig 1993: 40–41]. Определенная когнитивная дистанция от протестантских верующих не мешает создавать осмысленное знание об эмоциях и телесности (*embodiment*). Если чужак ведет себя прилично и вежливо, то люди рано или поздно перестанут скрывать от него свои религиозные чувства и переживания. В России протестантам очень не хватает сочувствия и понимания окружающих и общества в целом. Протестантов, как правило, не любят, в том числе среди коми, так что евангельская вера уходит в область молчаливо подразумеваемого. Как говорит моя коллега Пирет Кооса, социальное окружение, «недружественное к неправославным верующим, производит что-то вроде евангельского молчания» [Koosa 2016: 58]. Так что они рады любому приветливому лицу, даже если человек не вполне разделяет их веру. В таком взаимодействии переплетаются религиозное и человеческое, общественное и личное.

3

Группа евангельских протестантов, которую я наблюдаю более или менее регулярно уже больше десяти лет, много занимается благотворительностью. Жители окрестных деревень задают логичный вопрос о ресурсах, которые нужны, чтобы постоянно предоставлять материальную помощь нуждающимся. Я решил задать этот вопрос миссионерам. Важно отметить, во-первых, что, для того чтобы существенно улучшить материальное поло-

жение в удаленных сельских сообществах в России, больших ресурсов не требуется. Американского миссионера не назовешь богатым человеком, но по меркам российской деревни он, конечно, богат. Во-вторых, у этой группы есть разные источники поддержки социальных инициатив. Очевидно при этом, что они регулярно получают финансовую помощь из США. Эту миссию основал американский миссионер, и связь с этой страной не является тайной. Вся округа знает, что за все платят американцы, и православные пользуются благами, которые предлагают протестанты. А протестанты не скрывают, что получают деньги из Америки. Более того, они публично просят о пожертвованиях. Это, впрочем, происходит в интернете, и деревенские жители, конечно, не заходят на страничку миссии. Да и по-английски здесь никто не понимает.

Можно догадываться, что все не так просто. Связи с Америкой вызывают у широкой православной общественности вопросы о политической повестке протестантской церкви. Кто ж захочет иметь дело со «шпионами»? Но принцип материальной заинтересованности как-то уравнивает опасность шпионов в глазах бабушек. Эти пожилые женщины, которые считают себя православными, составляют большинство пользователей социальных услуг, предлагаемых «американцами». В то же самое время люди задаются вопросом, почему нуждающимся не может помогать районная администрация. Деревенские понимают, что протестанты делают для них работу местных органов власти [Koosa, Leete 2014]. И снова мы видим, что вопросы материальности и духовности на поверку оказываются не так однозначны.

4

Я убежден, что любой подход к полевому исследованию имеет право на существование, и потому не возражаю против изучения религии как некоего делового предприятия. Во время полевых исследований я вижу, что верующие как минимум терпимо относятся к Евангелию процветания. Пасторы не прославляют бедность и не проклинают экономический успех. В глубинке коми жить по Евангелию процветания означает вести более или менее сносную жизнь. В этих деревнях даже просто сводить концы с концами — уже серьезное экономическое достижение. Для многих единственным источником дохода является сезонный сбор лесных грибов и ягод. В сезон сбора церковь пуста. Все служат Господу в лесу. Экономический успех (или, для удаленной деревни, приемлемый уровень жизни) — это знак Божьего благословения. Единственное предприятие, которое действует в моем протестантском поле, — это лесопилка, построенная на пожертвования американских верующих. Собирая пожертвования с паствы в другой церкви, пастор просил людей «послужить Господу финансово». В целом у меня сложилось впечатление, что язык экономики для верующих приемлем.

Можно изучать особенности такой экономики, работающей на религиозных механизмах. Но, исследуя духовность с точки зрения экономики, нужно проявлять чуткость и избегать слишком прямых сравнений веры и экономики, ведь для верующих это все-таки может оказаться болезненным. В сельской глубинке люди бедны, и экономический подход к их вере может показаться неуместным по моральным соображениям. Но харизматический протестантизм — не единственный возможный пример связи экономики и религии. Одна из функций анимизма — поддерживать стратегии добычи средств к существованию. Охотники-анимисты избегают чрезмерных уловов и таким образом поддерживают как экологическую устойчивость животного мира, так и порядок вещей в целом в космологическом смысле. При этом, однако, охотники не должны упускать идущие в руки возможности. В их представлении дичь и рыбу им дают духи леса и воды, так что нужно ловить все, что попадет на глаза. Если этого не делать, духи могут отнять у вас охотничью удачу. Так анимистические верования оформляют стратегии охоты и рыболовства.

Религия — это не просто система верований, самосовершенствование, экстаз или воскрешение из мертвых. Часто религия имеет вполне практические следствия. И если протестанты или охотники-анимисты не дистанцируются от экономического дискурса, почему исследователи религии должны принципиально избегать экономических теорий?

### Благодарности

Исследование проводилось при поддержке Эстонского исследовательского совета (проект № PRG1584).

### Библиография

- Koosa P. Evangelical Silence in a Komi Village // *Ethnologia Europea*. 2016. Vol. 46. No. 2: Silence in Cultural Practices. P. 58–73. doi: 10.16995/ee.1188.
- Koosa P., Leete A. Serving God by Being Neighbourly: Komi Protestants and Local Community Initiatives // *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. 2014. Vol. 39. No. 2. P. 39–57.
- Leete A. Mimetic Knowledge in the Ethnographic Field // Kannike A., Tasa M., Västriik E.-H. (eds.). *Body, Personhood and Privacy: Perspectives on the Cultural Other and Human Experience. Approaches to Culture Theory*. Tartu: University of Tartu Press, 2017. P. 35–52. (Approaches to Cultures Theory. Vol. 7).
- Taussig M. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. N.Y.; L.: Routledge, 1993. XIX+299 p.

Пер. с англ. Александры Касаткиной



## МАРИЯ МАСАГУТОВА

1

Мне кажется, трудность работы с социальной биографией вещи религиозного назначения, в частности в России, может быть связана со сложностью и непрямыми каналами распространения таких вещей. Однажды мне довелось разбирать мини-архив одного сравнительно недавно канонизированного уральского святого и его келейницы. В письмах я находила пометки о том, что духовные чада присылали, к примеру, фотопроизведение иконы, которую получили от кого-то еще, или же скуфейку, которая принадлежала общей знакомой, недавно умершей монахине. Делалось это, с одной стороны, на молитвенную память, а с другой — для практического использования. Вещи же этого святого большей частью разошлись по его духовным чадам и хранятся в семьях, в контексте чего оказывается актуальным лишь последний их владелец. Проследить биографию вещи в таком случае становится непросто: предмет мог сменить несколько владельцев, и восстановить его историю зачастую просто невозможно. Здесь работает и фактор времени, ведь людей, которые могли бы рассказать больше, порой уже нет в живых.

Непосредственно в моей работе в сообществе вырицких трезвенников-чуриковцев проблемой оказывается специфическое отношение моих информантов к материальности, обусловленное, в частности, контекстом их исторически непростых отношений с православием. Чуриковцы не отрицают православных обрядов и святынь, но одна из главных позиций их неприятия РПЦ — «обрядничество», излишнее внимание к форме и вещам, чего они сами стараются избегать. Тем не менее мне встречались интересные примеры особого внимания к вещам и в общине трезвенников.

Один из них касается трости основателя движения Братца Иоанна Чурикова, которого почитают как новую инкарнацию Христа.

**Мария Рустэмовна Масагутова**  
Европейский университет в  
Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
mmasagutova@eu.spb.ru

Эта трость, семь ярусов которой, как объясняют трезвенники, символически изображают семь небес, была подарена Чуриковым трезвеннику Афанасию Дмитриеву и больше 60 лет хранилась в семье Дмитриевых. В годы войны была перевезена в эвакуацию в Свердловск, вернулась в Ленинград, затем оказалась у одной из дочерей Дмитриевых в Башкирии, а позже — в Белоруссии. Оттуда внушка Афанасия Дмитриева и привезла трость обратно в молитвенный дом трезвенников — *Дом Братца* в Вырице, когда тот был возвращен общине. Сейчас трость хранится в этом доме в кабинете Братца и выполняет важную функцию: в качестве аутентичной вещи она находится в помещении, где завершается обряд посвящения, — сюда символически вводят новообратившихся трезвенников. В этом же кабинете происходит своего рода аналог конфирмации детей из семей трезвенников, когда они подтверждают свою личную приверженность Братцу и *Трезвому* учению.

Другой пример связан с заведенной Чуриковым практикой «рождественских даров», которые, как он подчеркивал, не должно почитать за святыни, так как они имеют сугубо символическое значение. Эти дары — маслице, копеечка, ладан — символизируют блага, обретаемые обратившимся к *Трезвости* человеком, одновременно отсылая к дарам волхвов младенцу Христу. Тем не менее у одного из этих элементов есть и неформальное значение — маркер, как говорила моя информантка, «возраста в Трезвости». Рождественские дары трезвенники получают каждый год, и если масло и ладан могут расходовать в быту, то свои копеечки берегут, держат их отдельно в кошельке или хранят дома. Для них это вещественный эквивалент времени, проведенного в *Трезвой* вере. И хотя мы не можем рассмотреть истории таких предметов в длительной перспективе, через призму этих монеток трезвенники видят свою личную историю, свой индивидуальный путь, что наделяет копеечки особым, хотя и несакральным значением.

Возможно, самый важный материальный объект для моих информантов — Дом Братца, деревянный молитвенный дом в Вырице, возведенный в начале XX в. Когда в 1929 г. Чурикова арестовали, а его коммуны распустили, дом был отобран. В конце XX в. религиозная жизнь в стране стала более свободной, и моим информантам принципиально важным оказалось вернуть себе именно этот дом и восстановить его, а не построить новый или возратить другой молитвенный дом в Обухово, принадлежавший общине до революции, несмотря на то что трезвенникам, живущим в Петербурге (а таких среди моих информантов большинство), было бы удобнее ездить туда, а не в Вырицу. Насколько мне известно, по крайней мере часть общины была бы не против возвращения и второго здания,

но в качестве дополнительного — символическое значение вырицкого дома для них существенно выше. Этот дом оказывается главным символом сообщества и связи современных трезвенников с их предшественниками начала XX в. и с самим Братцем. Для них это место особого божественного присутствия: трезвенники говорят, что чувствуют себя в нем не хозяевами, а желанными гостями. Это именно тот парадокс веры, воплощенный в конкретном пространстве, о котором пишет Мэттью Энгельке, — «одновременное присутствие и отсутствие Бога» [Engelke 2007: 9].

2

В описании ощущений информантов нам приходится полагаться исключительно на их слова, воспоминания о своих впечатлениях. Сложность исследования чувственного опыта, как мне кажется, заключается в том, что к такому воспоминанию проще всего неосознанно добавить позднейшие наслоения памяти. Тем не менее иногда я использую такие нарративы. Самые яркие истории подобного рода я услышала, когда расспрашивала о личности ныне покойного Алексея Ивановича Синникова (1912–2007), бывшего председателя общины, в котором часть моих информантов видит новое воплощение Братца, а другая часть — старца, на котором проявилась благодать Братца. Один из моих собеседников, находившийся к тому времени в Трезвости 17 лет, рассказал, что, когда Синников поцеловал его (глава общины таким образом приветствовал трезвенников), он «ощутил на губах вкус Духа», который не может описать или объяснить, но который заставил его понять, что перед ним не простой старик, а кто-то особенный. Даже сейчас, когда в сообществе нет единого мнения о статусе Синникова, личный опыт этого человека остается для него одним из главных аргументов в пользу того, что Синников — «тот же Братец». Другой информант радостно рассказывал, как когда-то «в лоб получил» от того же Алексея Ивановича, чтобы «духи нечистые, бесы, вся грязь <...> вылетала». Этот опыт телесного контакта с ключевой фигурой в сообществе является для него важным воспоминанием и, можно сказать, частью идентичности, вплетааясь и в эмоциональный контекст как полученное напутствие.

Относительно культивируемых чувств мне вспоминается один эпизод. Тогда закончились самые жесткие карантинные ограничения, и двери Дома Братца были вновь открыты. Некоторые из моих информантов продолжали смотреть трансляции служб, а другие отправились в Вырицу при первой возможности. Возвращаясь с беседы, эти вторые писали мне о том, что пережили духовную радость, ощутили благодать и затем несколько дней «летали как на крыльях», и советовали мне скорее приехать самой. Когда я смогла наконец вернуться в поле и отправиться в Вырицу, по дороге в электричке я размышляла, будут ли

информанты ждать от меня той же духовной радости, что испытывают сами, и спрашивать меня об этом. Пробежав от вокзала до Дома Братца, я вошла и села на свое привычное место в задних рядах молитвенного зала, с которого так хорошо и удобно обозревать зал, в отличие от ограниченного кадром пространства трансляций, увидела знакомые лица — и почувствовала облегчение и радость, но, очевидно, не того рода, что мои информанты. Это было скорее ощущение радости от антропологической свободы и возможности продолжать полевую работу в обычном режиме.

3

Как мне кажется, у моих информантов все отлажено достаточно хорошо, и с инфраструктурными поломками я пока не сталкивалась. Впрочем, у меня была возможность увидеть часть структуры с непривычной стороны, когда меня позвали на генеральную уборку в Дом Братца. Подобные мероприятия проводятся несколько раз в год, информация о них распространяется по внутренним каналам, и участие принимают все желающие, хотя внешнему человеку оказаться там практически невозможно. В силу этого обстоятельства стирается обычно ощутимая граница между первым (молитвенным) и вторым (обитаемым и хозяйственным) этажами дома, хотя кабинет Братца, разумеется, остается закрытым.

Весь процесс четко организован: всем выдают задания и соответствующие приспособления. Пока с икон снимают рушники, а с окон — шторы, пока кто-то сортирует тряпки на «хорошие» (чистые и удобные) и «плохие» (рваные, но годные для мытья полов), пока передвигают ряды скамеек и из одного помещения в другое переносят стремянки, не только обнажается невидимый обычно процесс поддержания чистоты в здании, но и становятся заметны условные «хозяева» — люди, присматривающие за домом постоянно или часто помогающие при доме. Кому-то нужны подробные инструкции, куда выкинуть мусор или вылить грязную воду, кто-то из участников чувствует себя увереннее и не задает таких вопросов, кто-то, работая, в то же время следит за разворачиванием процесса, за тем, нужна ли участникам помощь, например, запрещая девушкам самим переносить тяжелую стремянку и снаряжая им в помощь мужчину.

Такие редкие и закрытые для внешних людей события кажутся мне хорошей возможностью увидеть незаметные повседневные аспекты существования сообщества.

4

Этот вопрос кажется мне одним из самых острых в полевой работе. Не задав его, можно упустить из виду что-то по-настоящему важное, а задав — испортить отношения с информантами, которые могут счесть интерес к столь приземленным вещам проявлением недоверия.

У чуриковцев сложилось особое отношение к деньгам и финансовому благосостоянию. Трезвость в теологическом отношении можно охарактеризовать как благополучие, обретаемое через самоограничение. И благополучие это весьма разнопланово. Чуриковцы верят, что все земные блага посылаются им Братцем, и карьерный успех, семейное счастье, здоровье, богатство воспринимают как знаки того, что трезвенник идет по верному пути и получает награду за праведную жизнь. Эта концепция напоминает отчасти неопятидесятническое Евангелие процветания, но мои информанты считают, что обретенное благо очень просто потерять, нарушив Трезвость или как-либо отступив от учения.

В плане времени и труда в моей полевой работе все достаточно ясно. За молитвенным домом и довольно обширным огородом при нем присматривают и ухаживают люди, которые живут в том же доме на втором этаже, а помогают им, по желанию, другие члены общины. Иногда в Доме Братца дают пожить трезвенникам, которые оказались в сложной жизненной ситуации и которым некуда больше пойти, например, если у людей нет денег на аренду квартиры, они приехали издалека и им нигде больше остановиться. Такие постояльцы тоже будут присматривать за домом, помогая в трапезной и огороде. По мере улучшения финансовой и жилищной ситуации временные обитатели освободят место для новых трезвенников, нуждающихся в помощи.

Финансовый же вопрос мучил меня довольно долго, особенно в связи с тем, что и братский совет на беседах, и информанты в личных разговорах регулярно подчеркивают, что Трезвость получается не за деньги, а бесплатно, что «у Бога карманов нет» и все блага трезвенников посланы им в награду за исправление. Эти формулировки и указание на аскетичное убранство молитвенного дома служат аргументами трезвенников в их полемике с православной церковью, далеко не последнее место в их риторике занимает осуждение сребролюбия отдельных служителей некоторых религиозных групп.

В сообществе не предусмотрена десятина, нет ящиков для пожертвований, а за те немногочисленные обряды, которые там приняты, деньги не взимаются. Более того, одна моя информантка рассказывала, что на своей свадьбе ей не пришлось тратиться ни на что, кроме угощения, все остальное, вплоть до аренды машины и фотосессии, было подарено трезвенниками.

В этом контексте мне казалось незачем спрашивать, на какие же, собственно, деньги содержится и ремонтируется Дом Братца, на что закупают продукты для трапез. Впрочем, мне повезло познакомиться с девушкой практически моего возраста,

достаточно хорошо знакомой с внутренним устройством сообщества. Почувствовав, что она отнесется к вопросам об экономической стороне спокойно, я смогла получить ответ, по крайней мере в общих чертах. Продуктивен ли такой подход, как мне кажется, исследователь должен решать в зависимости от целей и задач его работы. В частности, поднятая в разговоре с подавляющим большинством моих информантов-чуриковцев, эта тема могла привести к усложнению отношений, если бы была прочитана как знак недоверия к риторике бессребрничества общины. Личное финансовое благополучие членов сообщества одобряется, поскольку трезвенники видят в нем награду от Братца за отрезвление и правильную жизнь. При этом как организация они позиционируют себя нестяжателями и не требуют от своих последователей финансовых вложений. В моем случае полученный ответ был полезным контекстуальным знанием, но эта информация не имела критического значения для вопросов, которые я поднимаю в своем исследовании.

Это может быть связано с представлениями о финансовой составляющей общины как о фоновом плане ее религиозной жизни. И этот фон зачастую не рефлексивируется самими информантами. В русле марксистских теорий применительно к изучению религиозных движений одним из наиболее интересных направлений мысли мне кажутся идеи Антонио Грамши о культурной гегемонии и интеллигенции. В случае культурной гегемонии речь идет о формировании совокупности ценностей и норм, конструируемых правящими кругами для контроля над жизнью людей и часто связанных с религией, народной культурой и фольклором. Такие нормы, будучи сконструированы, преподносятся как часть здравого смысла (*common sense*) для всего остального населения и в результате ею становятся, тем самым укрепляя контроль, в том числе экономический, первых над вторыми [Gramsci 1989: 626]. Особую роль в этом процессе Грамши уделяет интеллигенции, которая представляется ему создателями этой самой гегемонии, так как воспроизводит выгодную правящим кругам идеологию. При этом Грамши разделяет интеллигенцию на «традиционную», которая и выполняет описанную функцию, и «органическую», к которой он относит группы интеллектуалов, формирующиеся естественным образом во «всякой социальной группе» и не претендующие на статус-кво [Ibid.: 134–135]. Последние, по мнению Грамши, подкрепляют свои взгляды активной социально полезной деятельностью, тем самым претворяя свои слова в жизнь [Ibid.: 135–136].

Применительно к экономической стороне в моей полевой работе через теорию Грамши можно представить проблематичные отношения информантов с РПЦ как конфликт гегемонии, связанной с позицией РПЦ в глазах трезвенников как квазигосу-

дарственной религии, и Трезвости как контргегемонии, формирование которой марксистский философ видел основной целью «органической» интеллигенции.

### Библиография

*Engelke M.* A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; L.: University of California Press, 2007. XV+304 p.

*Gramsci A.* Selections from the Prison Notebooks. L.: ElecBook, 1999. 846 p.

## ИГОРЬ МИКЕШИН

**1**

Разделение на материальное и духовное мне видится таким же допущением и условностью, как и, например, отнесение религии исключительно к сфере духовного. Материальность той или иной «вещи» задается, по-видимому, прежде всего ее функциональностью, особенно в ситуации максимально рутинной и обыденной повседневности. Со времен античной философии и до времен современной, например, акторно-сетевой теории вопросы о природе самых, казалось бы, простых и осязаемых вещей делают практически невозможным сведение ее исключительно к материальной стороне. Что делает набор сколоченных досок скамьей? Можно ли войти в одну и ту же реку дважды? (То есть что такое вообще река?) Останется ли корабль тем же самым кораблем, если постепенно заменить каждую из составляющих его деталей?

Таким образом, не вызывает сомнений, что вещь становится вещью исключительно в социальном контексте придания ей функционального смысла. В таком понимании социальная жизнь предметов, включая возможность рассматривать их биографии, оказывается самоочевидной. Проблемой может стать определение самой вещи, особенно если у нее сложные функции.

**Игорь Михайлович Микешин**  
Хельсинкский университет,  
Хельсинки, Финляндия  
igor.mikeshin@helsinki.fi

В моей работе с протестантами-евангеликами главной «вещью» представляется Библия (также часто называемая Священным

Писанием). На первый взгляд, основа всего богословия и христианской жизни для евангеликов — текст Писания, а не физический его носитель. Современные христиане, например, все чаще пользуются электронными библиями всевозможных форматов, включая нередко и аудио.

Вместе с тем материальная природа и формат самих носителей Священного Писания, как в истории протестантизма, так и в его современности, часто играют важнейшую роль. В качестве примера можно привести начало книгопечатания и Реформацию в Европе, издание Синодального перевода Библии в России и немедленное появление русского протестантизма в 1860-х гг. Кроме того, можно обратиться к актуальному исследованию Кати Раков [Rakow 2017] о роли и восприятии библий на цифровых носителях современными евангеликами.

Отношение евангеликов к физическому носителю библейского текста — это огромное поле для социального исследования. Бумажное издание — инструмент для работы с Божьим словом, который стараются облечь в практичную форму: крепкий переплет (часто на молнии), компактный размер, закладки на всех книгах и в важнейших местах, отмеченные текстовым делителем разных цветов стихи, пустые страницы для заметок и еще больше удобных функций в цифровом формате. Более консервативные общины могут негативно относиться к цифровым библиям, видя в них как отвлекающий фактор (особенно на устройствах с выходом в интернет), так и утрату некой аутентичности бумажной Книги Книг.

Обращение «библейских христиан» (*Bible-believing Christians* — одно из распространенных самоназваний евангеликов) с бумажным носителем тоже заслуживает отдельного изучения, начиная с практики заметок и выделения текста прямо на страницах Библии, вызывающей шок у многих носителей других христианских традиций (чье понимание степени сакральности бумажного носителя часто обратно пропорционально времени, которое тратится на непосредственное изучение текста), и заканчивая особым отношением к сильно изношенным экземплярам — библиям «с историей» или, в рамках нашего обсуждения, с биографией.

О потенциальной ценности сильно изношенных библий говорят многие назидательные нарративы евангеликов, от историй репрессированных христиан (например, значительная часть воспоминаний баптиста Георгия Винса посвящена подпольной печати и распространению Библии в Советском Союзе, в том числе в лагерях, где он отбывал сроки, а также ее необычайной ценности в условиях строжайших запретов [Винс 1991]) до христианских мемов в социальных сетях в виде фотографий



плохо сохранившихся фрагментов библий преследуемых христиан или текстов вроде следующего: «У кого разваливается Библия, обычно не разваливается жизнь» (приписывается Чарльзу Сперджену).

Таким образом, постановка вопроса о социальности или биографии вещи совершенно справедлива, но осложняется определением самой вещи, ее границ и пределов ее материальности.

2

Это очень актуальный для меня вопрос. В своем диссертационном исследовании [Mikeshin 2016] я анализировал нарративы обращения в христианство у российских евангельских христиан-баптистов на примере реабилитационного служения для зависимых людей. Одним из вопросов, который я ставил в своем исследовании, был именно вопрос о телесной трансформации нарко- и алкозависимых через обращение в веру. Самая сложная часть этого вопроса для меня, безусловно, рассуждения о возможности «полноценного» изучения чувственного опыта.

Попытки максимально приблизиться к такой «полноценности» неизбежно приводят исследователя к совершенно новым для него дисциплинарным полям. Меня они привели к исследованиям биохимии зависимости и *Addiction Science*, поскольку любой метод изучения наркотической (в том числе алкогольной) зависимости включает как минимум биологические, психологические и социальные факторы.

Методологически для меня как для антрополога сработало удачное совпадение моих намерений и богословских установок изучаемого сообщества. Когда я договаривался о проведении включенного наблюдения в реабилитационных центрах служения за чашкой кофе в маленьком кафе на востоке Санкт-Петербурга в январе 2014 г. с двумя координаторами служения, они объяснили мне, что никаких препятствий этому не видят, но единственная возможная форма присутствия в центрах для меня — «на общих основаниях». То есть я должен был поступить на программу на правах обычного участника, несмотря на то что у меня нет проблем с зависимостью<sup>1</sup>. При этом они отнеслись не только с пониманием, но и с энтузиазмом к тому, что я по этическим причинам обязан открыто объяснять настоящие причины своего нахождения в исследовательском поле — проведение исследования, а не духовный поиск или мнимая зависимость.

---

<sup>1</sup> Как я узнал почти сразу, далеко не все на программе обязательно зависимые люди. В центры также попадают люди в тяжелой жизненной ситуации — бездомные и/или недавно освободившиеся из тюрьмы. Мое дальнейшее объяснение проясняет эту практику.

Когда я приступил к эмпирической части своего исследования, мне быстро удалось понять, что у такой позиции моих «гейт-киперов» были не только практические основания (не смущать и не отвлекать остальных реабилитантов своим нахождением на программе на каких-то особых условиях), но и богословские. Для них, как и для всей реабилитационной программы, зависимость — лишь одно из проявлений греха как главной проблемы человечества и лишь одно из направлений евангелизационной и миссионерской работы. В конечном счете все находящиеся в реабилитационном центре на программе — грешники, нуждающиеся в спасении Христом. А вопрос привели ли их на программу героин, водка или диссертация, оказывается не так уж важен.

Такой подход позволил мне не только попробовать программу на себе настолько, насколько это возможно неверующему (и, к сожалению моих гостеприимных информантов, не рассказавшемуся в процессе) участнику, но и в определенной мере разделить телесный опыт реабилитантов. Я не мог в полной мере ощутить ни опыт духовного поиска и покаяния, ни подчас невыносимые физические испытания синдрома отмены (известного в повседневной речи как «ломки», «похмелье» и т.п.). Однако я в полной мере ощутил непростые бытовые и дисциплинарные условия в трех реабилитационных центрах служения, часть из которых была создана намеренно (для изоляции и «смирения»), а часть вызвана тяжелейшим материальным положением бесплатных центров, живущих на случайные пожертвования (впрочем, эти условия тоже активно использовались для смирения). Из самых сильных впечатлений могу назвать полную изоляцию и ежедневное изучение Нового Завета с утра до вечера (на втором этапе программы — полной Библии), минимум физической активности (до боли в спине), замерзающие помещения и очень скудную еду, преимущественно приготовленную из просроченных продуктов.

Насколько «полноценным» можно считать такое исследование реабилитационного процесса с точки зрения изучения телесного опыта? Этот вопрос остается открытым при любых других переменных. С одной стороны, неверующий исследователь без опыта наркозависимости может наблюдать и анализировать происходящее со значительной долей остранения. С другой стороны, как справедливо заметил один из служителей, «Игорь, пока ты не уверовал, ты только поверхностно видишь, как меняются люди. Ты же ученый, в науке важна глубина». Иными словами, одна из важнейших сторон чувственного и духовного опыта осталась недоступна для моего непосредственного восприятия. Тем не менее верующий и/или зависимый человек на моем месте испытал бы проблемы с необходимым для исследо-

вателя острашением, «отчуждением» изучаемых практик. При чем в первую очередь проблема бы возникла не со взглядом со стороны, а с восприятием самого исследователя информантами — то, что мне старались объяснить, верующему и/или зависимому подавалось бы как само собой разумеющееся.

Эта интересная и наводящая на размышления методологическая проблема вместе с тем не видится мне как проблема практическая, мешающая или осложняющая проведение исследования. Попытки найти баланс между «включенным» и «наблюдением» предпринимаются так же давно, как существует сама этнография. Ответ на такой вопрос не может быть универсальным. В разумных пределах он смещается в ту или иную сторону исходя из особенностей конкретного исследования, постановки его проблемы, доступности эмпирического материала и, далеко не в последнюю очередь, личности самого исследователя.

3

Как я уже сказал, отвечая на предыдущий вопрос, в исследовании реабилитационного служения инфраструктура, а точнее ее плохое состояние, активно использовалась в качестве дисциплинарного и богословского аспектов обращения. Одной из важнейших предпосылок покаяния и дальнейшего духовного роста считается смирение, в контексте библейских понятий «кротости» и «смирennemудрия» (как, например, в 1 Петра 5:5: «Также и младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать»). В целом более чем скромные условия проживания и скудное питание помогают наглядно донести идею о том, что Богу нужно быть благодарным за то, что имеешь.

Такой способ адаптировать окружающие обстоятельства к богословскому нарративу в принципе характерен для любых евангеликов. По определению, евангелики верят в буквальность и непогрешимость Библии (см., например: [Bebbington 1989: 16]), и все их практическое богословие (в идеале и повседневная жизнь) основано на трактовке Писания, принятой в конкретном сообществе. Практики объяснения любых жизненных обстоятельств через призму этой трактовки — в принципе одна из главных характерных черт евангеликов, по крайней мере для внешнего наблюдателя. Поэтому мне безусловно приходилось сталкиваться с необходимостью изучения инфраструктуры религиозного сообщества. Более того, интерпретации обстоятельств окружающей действительности играют одну из главных ролей в изучении общин евангеликов.

4

Экономический подход к изучению религии довольно давно и успешно применяется. Можно вспомнить для примера исследование Николая Митрохина по экономической деятель-

ности Русской православной церкви [Митрохин 2000]. В принципе я не вижу никаких проблем с изучением экономической, как и любой другой, стороны деятельности любой религиозной группы, если это не противоречит каким-либо этическим принципам (например, если информанты прямо попросят этого не делать).

Относительно марксистской или любой другой традиции ответ мой будет в том же ключе. Если предмет исследования требует обратить особое внимание на экономические отношения изучаемого сообщества, а какая-то из исследовательских программ, которую принято относить к марксизму, по мнению исследователя, предлагает наиболее эффективный способ постановки исследовательского вопроса или проблемы, равно как и поиска ответов, то при должном открытом обсуждении использованных подходов, их обосновании и указании источников я не вижу никаких препятствий.

Проблемной, на мой взгляд, будет обратная ситуация, когда исследователь сначала выбирает подход и теоретическую традицию, а потом пытается подогнать под нее эмпирическую реальность. В качестве примера можно привести размышления Мориса Блоха [Bloch 1995] о противоречии его взглядов на вырубку леса на Мадагаскаре в рамках его представлений о постколониальном капитализме и необычайной ценности *mazava* — красивого открытого вида на местность — для его информантов.

Мне не доводилось уделять особое внимание экономической деятельности изучаемых религиозных общин. Несомненно, все сферы жизни людей многократно пересекаются совершенно неожиданным образом. Так, я уже упоминал об осмыслении тяжелого финансового положения баптистского служения в рамках смирения и благодарности Богу. Однако в рамках вопросов, которые я до сих пор ставил в своих исследованиях, эта тема пока не получила особого места.

#### Источники

Винс Г. Евангелие в зах. Elkhart, IN: Russian Gospel Ministries, 1991. 253 с.

#### Библиография

Митрохин Н. Русская Православная Церковь как субъект экономической деятельности // Тимофеев Л.М. (отв. ред.). Экономическая деятельность Русской Православной Церкви и ее теневая составляющая. М.: Изд-во РГГУ, 2000. С. 55–121.

Bebbington D. W. Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s. L.: Routledge, 1989. 380 p.

Bloch M. People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity // Hirsch E., O'Hanlon M. (eds.). The Anthropology of Landscape: Perspectives

on Place and Space. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 63–77. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

*Mikeshin I.* How Jesus Changes Lives: Christian Rehabilitation in the Russian Baptist Ministry: Doctoral diss. / University of Helsinki. Helsinki: Uni-grafia, 2016. VIII+212 p. (Research Series in Anthropology).

*Rakow K.* The Bible in the Digital Age: Negotiating the Limits of “Bibleness” of Different Bible Media // Opas M., Haapalainen A. (eds.). Christianity and the Limits of Materiality. N.Y.: Bloomsbury, 2017. P. 101–121. (Bloomsbury Studies in Material Religion).

## АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

### Материальность, социальность и агентность в современных исследованиях религии

Многие современные «научные повороты» подразумевают не столько переход от «старых» теорий или объяснительных моделей к «новым», сколько своего рода «перенастройку» исследовательской оптики: то, что вчера казалось малозаметным, не очень значимым и факультативным, сегодня оказывается основным предметом аналитических процедур. Сама по себе картина даже вроде бы не особенно меняется, но ее детали складываются по-новому и в контексте наших научных интересов, и применительно к иерархии обсуждаемых причинно-следственных связей.

Так, на мой взгляд, обстоит дело и с материальным поворотом в антропологии религии, а также с новыми исследованиями материальности в социальных дисциплинах в целом. Не то чтобы раньше антропологи вообще не замечали социальной жизни вещей, политэкономии религиозных сообществ, телесного и эмоционального опыта верующих или инфраструктурных условий, делающих возможными или невозможными ритуальные практики. Однако и значимость, и разнообразие этих процессов и факторов не привлекали должного внимания специалистов, изучающих религиозные практики: материальные объекты и живые существа, как правило, представляли в их исследованиях

**Александр Александрович Панченко**  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге /  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
aranchenko2008@gmail.com

вторичными по отношению к словам, дискурсам, социальным, экономическим или властным отношениям между людьми и группами и т.п. Насколько, однако, меняются наши теоретические модели, если вещи становятся важнее слов, а человек — лишь одним из равноправных агентов в сложно устроенной сети взаимодействий?

Путь, предлагаемый в этом контексте акторно-сетевой теорией, важен для философа или социолога знания, но, как мне кажется, не вполне удобен для антрополога. Если мы все-таки рассуждаем о людях, то модель, основанная на равной степени агентности взаимодействующих субъектов и объектов, оказывается механистичной и этнографически не очень обоснованной. Каждый человек и любое сообщество видят в качестве возможных партнеров по коммуникации не все материальные объекты вообще, а лишь какую-то их часть, и это, помимо всего прочего, определяет многое в специфике практик, которые мы называем религиозными. Иными словами, материальный поворот в антропологии религии, как мне представляется, ведет не к исследованию вещей, инфраструктур и сенсуального опыта самих по себе, но к довольно серьезному пересмотру наших представлений о социальности. Ниже я попытаюсь высказать несколько соображений по этому поводу.

Одним из следствий «онтологического поворота» и особого внимания к материальному в антропологии последних десятилетий стали попытки пересмотреть и переосмыслить заново тайлоровскую концепцию анимизма. К их числу, в частности, относится модель, предложенная Ф. Дескола, где онтологическое различие внешних объектов основано на приписывании либо отрицанию «внутренних» и «физических» характеристик, аналогичных тем, что мы приписываем самим себе:

*Под неясным термином «внутренние свойства» следует понимать набор свойств, которые признаются всеми людьми и частично покрывают то, что мы обычно называем духом, душой или сознанием, то есть интенциональность, субъективность, способность к рефлексии, чувственность, склонность придавать чему-то значение или мечтать. <...> И наоборот, физические свойства касаются внешней формы, субстанции, физиологических, осязаемых и сенсорно-моторных процессов, то есть темперамента или образа действия в этом мире, потому что они свидетельствуют о том влиянии, которое оказывают на их поведение или «габитусы» телесные жидкости, режимы питания, анатомические черты или способ воспроизведения потомства. Физические свойства не являются простой материальностью органических или абиотических тел, это — совокупность видимых и осязаемых проявлений свойственных*

некоей сущности предустановлений, когда эти предустановления вытекают из морфологических и физиологических характеристик, свойственных данной сущности [Дескола 2012: 157–158].

Напомню, что исходя из этих соображений Дескола построил четырехчастную модель, служащую «фундаментом для образования различных форм космологии, моделей социальных связей и теорий идентичности и инакости» [Дескола 2012: 165].

*Комбинирование внутреннего мира и физических свойств насчитывает довольно ограниченное число выражений: перед лицом другого, будь это человек или нечеловек, я могу предположить либо что он обладает теми же физическими элементами и внутренним миром, что и я, либо что его внутренний мир и физические свойства отличаются от моих, либо что мы обладаем схожими внутренними мирами и разными физическими свойствами, либо — одними физическими свойствами, но разными внутренними мирами. Первую комбинацию я буду называть «тотемизмом», вторую — «аналогизмом», третью — «анимизмом» и четвертую — «натурализмом» [Дескола 2012: 164].*

Анимизм, таким образом, подразумевает сходство внутренних миров, но различие физических свойств: речь идет о природных объектах, артефактах, растениях и животных, которым мы приписываем человеческие интеллектуальные и эмоциональные характеристики. Здесь, однако, необходимо задуматься о механизмах и принципах классификации, описанных у Дескола довольно произвольно. На мой взгляд, более последовательную программу в этом отношении предлагает когнитивное религиозоведение, исходящее из концепции так называемой интуитивной онтологии, т.е. механизмов различения окружающего мира, основанных на эволюционных особенностях человеческого мозга и формирующихся в период раннего развития [Буайе 2017: 75–128]. В отличие от, скажем так, рефлексивных таксономий, имеющих социальную природу (будь то чистое и нечистое в Левите или система Линнея), эта классификация интуитивна: ее шаблоны обусловлены задачами взаимодействия с окружающим миром и с другими людьми, так что имеют глубоко операциональный характер. К числу основных таксонов, определяемых по «физическим свойствам», здесь относятся объекты неживой природы, артефакты, растения, животные и человеческие существа. Со всеми этими классами связываются конкретные онтологические ожидания, а нарушения последних могут создавать так называемый минимальный контринтуитивный эффект, из которого, по-видимому, и вырастает часть представлений и нарративов, которые мы называем

религиозными. Субъектность, интенциональность и, скажем, способность к обману в этой перспективе могут вменяться не только людям, но и животным, однако только другому человеку мы интуитивно приписываем сложные поведенческие стратегии, эмоциональные реакции, а также возможности хранения, использования и передачи информации. Такой подход, по всей видимости, позволяет выстроить более сложную систему по сравнению с четырьмя «онтологическими типами» у Дескола.

Впрочем, и модель Дескола, и подход, предлагаемый Буайе, выглядят по-своему довольно абстрактными и объясняющими лишь в самых общих чертах, почему в разных культурных контекстах вещам, растениям или животным приписываются человеческие интенции, эмоции, физиологические особенности и т.п. Более удобным в этой перспективе мне представляется «новое понимание анимизма», предложенное Грэмом Харви. В центре его подхода — представления об агентности и личности, используемые людьми применительно к материальным объектам и нечеловеческим существам.

*Это новое понимание подразумевает заботу о том, как правильно вести себя с субъектами, не все из которых являются людьми. Оно имеет отношение к широко распространенным в аборигенных культурах и набирающим популярность в качестве «альтернативных» представлениям, согласно которым в этом мире мы сосуществуем с разнообразными личностями, лишь отчасти принадлежащими к человеческому роду. Конечно, может быть важно, имеем ли мы дело с субъектом или предметом, но по-настоящему значимым вопросом для «нового» анимизма оказывается, как обращаться или взаимодействовать с личностями [Harvey 2006: XI].*

Речь, таким образом, идет не просто о приписывании нечеловеческим агентам наших «внутренних» и «физических» характеристик, но о формах и модусах социализации — взаимодействия между людьми и «иными» агентами. Одна из когнитивных и коммуникативных проблем здесь состоит в том, что эти агенты могут обладать некоторыми «внешними» и «внутренними» антропоморфными чертами, но никогда не бывают идентичны человеку. В результате людям сложнее распознать и предугадать их возможности, намерения, ожидания, эмоциональные состояния и т.п. Вместе с тем способы социального взаимодействия с подобными существами все же, как правило, основываются на нормах и обычаях, характерных для человеческих сообществ (родство, соседские отношения, гостеприимство, реципрокность и т.д.). Так, исследования Эми Уайтхед, посвященные локальному андалузийскому культу Богоматери всех Святых, показывают, что эта почитаемая статуя воспринимается верующими в тер-



минах родства и находится «в центре сети социальных отношений» своей деревни [Whitehead 2019: 81].

Не менее значимы в этом контексте представления о могуществе и власти. Почитаемым материальным объектам и артефактам приписывается не только агентность, но и особые возможности и полномочия материального и морального характера — от исцеления до прощения грехов. Одной из ключевых теологических и космологических проблем для авраамических религий здесь оказывается вопрос об источнике этого могущества. Почитающий тварь, а не творца нарушает две первых заповеди Декалога и может быть обвинен в политеизме. Вследствие этого силу или «благодать», исходящую от статуи или камня, теоретически нужно обсуждать в терминах репрезентации или медиальности, исходя из того, что трансцендентный источник могущества отделен от его медиума. В повседневной ритуальной деятельности, однако, послание и медиум зачастую отождествляются, и в дело вступает, по формулировке той же Уайтхед, «перформативный, наглядный и телесный язык анимизма» [Whitehead 2019: 83], чуждающийся концептов, связанных с символизмом и репрезентацией. Это противоречие, как мне представляется, не только в целом неустранимо, но и по-своему значимо для конфигурации властных отношений и внутри сугубо человеческих сообществ почитателей конкретной святыни. Можно полагать, что ритуальные специалисты, претендующие на особые полномочия в сфере религиозных практик, будут апеллировать к удаленному источнику трансцендентной благодати, чтобы сохранять привилегии своего положения, тогда как рядовые верующие охотнее станут взаимодействовать с общедоступными предметами и объектами, обладающими агентностью и могуществом. Так или иначе, представления о власти и трансцендентных силах оказываются важной составляющей социального взаимодействия людей и нечеловеческих агентов.

Чтобы понять, как разные культуры и сообщества представляют себе особенности этой социализации, можно обратиться к ее, так сказать, конфликтной составляющей, т.е. к представлениям, нормам, верованиям и нарративам, связанным с богохульством, святотатством и осквернением священного. Тема эта, как ни странно, в антропологии религии исследована сравнительно плохо, так что мои соображения в данном случае основаны на довольно разрозненных источниках и наблюдениях. Материалы о почитании священных объектов и артефактов в восточнославянских аграрных культурах Нового времени позволяют заключить, что тема широко понимаемого святотатства играет центральную роль в этиологических сюжетах о местных святынях и формирует ритуальные нормы и правила, связанные с этими культурами (подробнее см.: [Панченко 2021]). Так, исто-

рии о явлении чудотворных икон нередко изображают эти артефакты орнито- либо ихтиоморфными: икона летает и садится на ветки дерева или плавает в роднике. Деревенские жители поступают с ними как с птицами и рыбами, т.е. пытаются поймать и отнести в свое поселение. Это получается не всегда, но даже если икону удалось забрать, она, как правило, возвращается на «свое место» в лесу, показывая, какие ландшафтные объекты и временные промежутки пригодны для ритуальной деятельности и контактов с потусторонним миром, и вместе с тем демонстрируя свою «независимость» от деревенской общины. Люди, пытающиеся нанести ущерб или оскорбления чудотворным иконам и другим почитаемым артефактам и объектам, могут быть наказаны болезнью, увечьем или даже смертью, однако это не означает «разрыва отношений» между святыней и ее почитателями, а, напротив, указывает на правила и нормы социального взаимодействия между общиной и нечеловеческим агентом или агентами. Показательно, что подобной логике следуют и многие сюжеты о нарушении календарных запретов, где речь идет о недостаточном почтении к персонализированным праздничным дням. Последние зачастую также воспринимаются в качестве самостоятельных и по-своему могущественных агентов, так что обсуждаемые формы взаимной социализации людей и нечеловеческих существ включают, по всей видимости, не только материальное, но и темпоральное измерение: праздник может ассоциироваться со святым(и) и/или иконой, но зачастую к нему относятся как к независимой личности.

Таким образом, «нарративы святотатства» в аграрной религиозной культуре (здесь, вероятно, можно говорить о достаточно широком контексте, по крайней мере о средневековом христианстве) повествуют не только и не столько о наказании за трансгрессию сакрального, сколько об установлении норм и правил, которые делают ритуалы более эффективными, а коммуникацию между людьми и нечеловеческими существами предсказуемой. В таких контекстах, как мне кажется, идея кощунства имеет прямое отношение к моральной экономике отношений между людьми и мертвецами, демонами, святыми, священными объектами, праздничными днями и т.п.

Стоит напомнить, что эта моральная экономика в существенной степени обусловлена ритуальной деятельностью. В отличие от повседневного взаимодействия людей друг с другом, где степень ритуализации может быть достаточно низкой, коммуникация со священными объектами, как правило, требует обязательного соблюдения норм и правил обрядового этикета. В таком контексте анализ ритуальной коммуникации требует специального внимания к субъектности человеческих и нечеловече-

ских участников ритуального процесса, т.е. к их когнитивным и социальным статусам и возможностям, определяющим порядок и полномочия в сфере поведенческих стратегий и принятия решений.

В этом смысле представляется важным сравнительный анализ представлений о ритуальных агентах и взаимодействии с ними в религиозной и секулярной культуре. В российской культуре Нового времени это сравнение подразумевает в том числе анализ советской и постсоветской обрядности, где персонафицированные сверхъестественные агенты заменяются аллегорическими (свобода, родина), коллективными (предки, жертвы войн, нация) или сверхчеловеческими (политические лидеры) персонажами. Впрочем, обрядовая практика и здесь не отказывается от материальности: участники гражданских ритуалов довольно часто имеют дело со статуями, скульптурными композициями, площадками, где горит «вечный огонь» и т.п. Можем ли мы, однако, и в этом случае говорить о языке «нового анимизма» или речь идет о символах и репрезентациях, медирующих абстрактные политические концепты?

Очевидно, что статус и модусы социализации аллегорических и собирательных / коллективных ритуальных агентов выглядят сложнее и проблематичнее по сравнению с соответствующими персонажами аграрной обрядовой культуры. Будучи существами потусторонними (по отношению к повседневной реальности), эти агенты уже сами по себе отсылают к определенным представлениям о социальности и сопричастности (кровное родство, этническая идентичность, нация и т.п.). Вместе с тем их, скажем так, ритуальная эффективность все равно, по-видимому, определяется не абстрактным социальным символизмом, а персонафицированным взаимодействием с конкретными людьми, разделяющими тот или иной ритуальный фрейм. Это предположение, однако, требует специальной проверки. Так, случаи «осквернения вечного огня» (утилитарное использование, попытки погасить и т.п.) могут, вероятно, наделяться символическим смыслом лишь с точки зрения законодателей и карательных институтов, тогда как сами «осквернители» зачастую отдают себе отчет только в том, что они нарушают не вполне понятные запреты, связанные с сакральным. Здесь, по-видимому, также следует говорить о по-своему противоречивых представлениях о символизме, репрезентации и медиальности.

Если, однако, обратиться к представлениям о святотатстве и «оскорблении религиозных чувств», характерным для современных религиозных культур, то можно предположить, что они основаны на сочетании более архаичных форм взаимной социализации людей и не- либо сверхчеловеческих существ

с идеями и практиками гражданской обрядности, формирующей новые типы ритуальных агентов. «Оскорбление» Христа или Мухаммеда здесь опять-таки интерпретируется в терминах социальной принадлежности и сопричастности: боги, святые и пророки, по всей видимости, воспринимаются в качестве родственников, соплеменников и т.п.

Применительно и к секулярной гражданской, и к постсекулярной религиозной культуре и ритуалистике речь, по-видимому должна идти о специфическом типе агентов, медирующих коллективные идентичности и чувства сопричастности и обладающих своего рода «политическими телами» в терминах Э. Канторовича. Стоит думать, однако, что участники повседневной ритуальной деятельности в любом случае интуитивно ожидают взаимодействия не с абстрактными силами, аллегориями и символами, а с персонифицированными и материальными агентами. Исходя из этого исследование такого взаимодействия (и соответственно понимание смысла и функций ритуала в современном обществе) имеет очевидные перспективы именно в контексте анализа представлений о кощунстве и осквернении, т.е. о том, когда, где и как происходит персональное взаимодействие людей и ритуальных агентов.

Мне представляется, таким образом, что к числу значимых теоретических следствий материального поворота в антропологии религии относится существенное расширение наших представлений о социальности, подразумевающее анализ форм и практик взаимодействия между людьми и нечеловеческими (в том числе материальными) агентами, а также пересмотр привычных нам представлений о символизме и медиальности в религиозных практиках и ритуальной деятельности различных обществ и культур.

### **Благодарности**

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

### **Библиография**

- Буайе П.* Объясняя религию: природа религиозного мышления / Пер. с фр. М. Десятовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 494 с.
- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина; под общ. ред. С. Рындина. М.: НЛО, 2012. 584 с.
- Панченко А.А.* «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. 2021. № 4. С. 1241–1258. doi: 10.15826/qr.2021.4.637.
- Harvey G.* Animism: Respecting the Living World. N.Y.: Columbia University Press, 2006. XIV+248 p.

*Whitehead A.R. Religious Objects: Uncomfortable Relations and an Ontological Turn to Things // Astor-Aguilera M., Harvey G. (eds.). Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality. N.Y.: Routledge, 2019. P. 75–93.*

## ДАНИЛА РЫГОВСКИЙ

**1**

Мои исследования касаются религиозной идентичности, практик и социального конструирования в современных общинах старообрядцев. Староверы теряются на фоне многочисленных массовых и разнообразных протестантских общин (а именно последние привлекают наибольшее внимание исследователей в антропологии религии, и именно в этих рамках главным образом и происходит материальный поворот), что делает их изучение довольно специфической областью. Тем не менее можно говорить о том, что сложилась междисциплинарная область исследований старообрядчества, которая представлена трудами историков, лингвистов, филологов, религиоведов и многих других специалистов, включая антропологов. Эта область существует уже много лет со своими традициями, подходами, успехами, школами, которым сопутствует и известная доля инерции. Учитывая сказанное, неудивительно, что материальный или любой другой поворот не был востребован исследователями старообрядчества — в достаточно успешной области новые методы без необходимости не приживаются.

При этом «материальный мир» старообрядчества широк и разнообразен и, кажется, вполне мог бы быть переосмыслен в предлагаемых рамках. «Ведущей силой» в исследовательском поле старообрядчества следует считать археографию — изучение древних текстов. В нашем случае это изучение письменных памятников древнерусской литературы, сохранившихся у староверов, а также собственно старообрядческой письменной традиции. Феномен старообрядческой книжности сделал данное сообщество особенным,

благодаря чему и сложилась упомянутая область исследований. Другим важным направлением является, пожалуй, исследование иконописной старообрядческой традиции. Необходимо признать, что антропологи занимают здесь довольно скромное место, и междисциплинарное сотрудничество между ними, археографами и искусствоведами происходит довольно редко, да и среди них материальные исследования религии не очень популярны. Поэтому в этой сфере антропология, к сожалению, вряд ли станет в ближайшее время проводником новаций.

Я заговорил о книгах и иконах неслучайно. Мне кажется, что материальный поворот задумывался не как поворот к материальности религии вообще. Скорее, это был призыв посмотреть на вещи (тексты и изображения, которые традиционно являются объектом интереса искусствоведения) не как на предметы искусства, а именно как на вещи — медиаторы религиозного опыта. В предисловии к первому номеру журнала “Material Religion”, который упоминался во вступлении к вопросам, иконам уделяется отдельное внимание. Как отмечают авторы, искусствоведческий подход «упускает — скорее, намеренно игнорирует — популярные изображения и предметы массового производства, как и носителя, чьи религиозные практики опираются на них» [Editorial Statement 2005: 7]. Однако дело не ограничивается лишь смещением фокуса с «искусства» на «массовую культуру». Исследователям материальной религии интересно взаимодействие: как вещи «используют, переосмысляют, забывают, ломают, спасают или сдают в музеи» [Ibid.]. При этом вещи оказываются не пассивными участниками этого взаимодействия, а совсем наоборот: они овладевают верующими, они обладают силой воздействия, на них можно положиться в определенных ситуациях [Ibid.].

Та же книга не только служит авторитетным источником знаний для старообрядцев, ответом на вопросы богословской полемики, но и способна вызывать эмоции разного рода. В связи с этим я вспоминаю собственное изумление, которое испытал, увидев в старообрядческой библиотеке свежую копию «Повести чудестных событи»<sup>1</sup>, известного произведения сибирских староверов-часовенных. «Повесть» была обнаружена и в свое время опубликована сибирскими археографами [Покровский 2014; 2016], поэтому сама по себе не была новой находкой. Но меня удивили разноцветные иллюстрации, растительные узоры и другие украшения страниц рукописи (см. ил. 1 на цветной вклейке). В академической публикации они не упоминаются. Возможно, археографам просто досталась такая рукопись, так

<sup>1</sup> Также известной как Урало-Сибирский патерик.

как, судя по замечанию в предисловии, использовавшийся для печати текст был ксерокопией автографа старообрядческого писателя А.Г. Мурачева [Покровский 2014: 5], который вполне мог просто скопировать текст для себя, пропуская декоративные элементы. Либо они все же были, но их не посчитали достойными упоминания.

Мне представляется, что такой фокус только обогатил бы существующий академический дискурс о старообрядчестве. Археографическая традиция нацелена на книгу прежде всего как на памятник письменной традиции, древней или современной. Ее интересует текст именно в этом смысле, однако то, как владельцы книги интерпретировали его, какие эмоции он мог вызывать, даже то, как они его атрибутировали, рассматривается скорее как непрофессиональное знание, которое может стать разве что полем для поиска фактических ошибок. При этом в рамках полевой работы археографы, безусловно, обсуждают «биографию книг» со своими информантами, но эти беседы остаются в отчетах, аудиозаписях и, как правило, не попадают в научные публикации. «Путешествие за редкими книгами» одного из основателей современной археографической школы Н.Н. Покровского можно считать исключением [Покровский 1984]<sup>1</sup>. Хотя данный труд относится скорее к области научно-популярной литературы, из него можно почерпнуть многое и о бытовании книги в старообрядческой среде, и о самой археографии как исследовательской и социальной практике. Поскольку такие работы появляются крайне редко, именно с этой точки зрения старообрядческую книжность изучают гораздо меньше.

При этом совершенно необязательно создавать «биографию книги». Мне вообще кажется, что «биография вещей» Игоря Копытофф не совсем соотносится с тем материальным поворотом в антропологии религии, о котором было заявлено в том же журнале “Material Religion”. Выше я уже отметил, что в последнем упор делается на внутренние качества самой вещи, которая участвует в социальных практиках. Здесь важно то, что материальный мир религии, включающий предметы, изображения, тексты, «дает сдачи», что агентность вещей становится проблемой религиозных сообществ, которую необходимо как-то решать [Keane 2007; Engelke 2012; Meyer 2012]. И это касается не только предметов, но и, например, социальных сетей, медиа, которые невозможно ощутить в прямом смысле, однако они существенным образом влияют на религиозные практики и взгляды [Meyer 2008].

---

<sup>1</sup> Книга переиздана в 1988 и в 2005 гг., каждое следующее издание включало новые работы автора, см.: [Покровский 1988; 2005].

2

Для православной традиции проблематичность и соотношение материального / нематериального так же характерны, как и для протестантизма. В частности, это касается отношения к обряду, т.е. фактически телесных практик в православии. В связи с этим следует напомнить, что термины «старообрядцы» и «старый обряд» обозначали формальное, бездумное отношение к внешней стороне обряда, которое не предполагало его осмысления. Например, историк и богослов П.С. Смирнов называл староверие «буквенно-обрядовым направлением в религиозной жизни» [Смирнов 1895: 1]<sup>1</sup>. Писатель Мельников-Печерский едко называл догматическую полемику старообрядцев спорами о том, «с какой лестовкой надо стоять на молитве — с кожаной али с холщовой» [Мельников 1957: 235]. Подобное отношение прослеживается и в ряде этнографических работ.

*Более образованные слои русского общества понимали необходимость церковной реформы, но огромная масса населения, остававшаяся невежественной и сохранившая в значительной степени языческие воззрения наряду с христианскими, воспринявшая в большинстве только одну внешнюю, обрядовую сторону христианства, именно этой стороне и придавала значение, тогда как дух новой религии был ей совершенно недоступен. Понятно, что исправление церковных книг, перемена «двуперстного сложения» на «трехперстное» и другие чисто внешние изменения казались ей переменной самой религии, изменой «истинной вере Христовой», почему более энергичные и религиозные люди из ее среды выступили против этих «новшеств» с резким протестом и увлекли за собой толпу [Швецова 1899: 41].*

Безусловно, сами староверы с такой интерпретацией категорически не были согласны. И хотя термин «старообрядцы» больше не употребляется как пейоративный, многие воспринимают его как привнесенный извне и предпочитают называть себя «древлеправославными христианами», «староверцами». Обряд действительно важен, однако староверы разработали нетривиальные объяснения, почему так значимы телесные практики — они символизируют догматы веры, хотя сами догматами не являются.

Внутри старообрядчества также существует полемика по поводу границ «внешнего» в вопросах веры. Галина Пономарева приводит пример такой дискуссии, которая состоялась на съезде поморского согласия в селе Воронье (Эстония). Делегат «Ф.Ф. Пруссаков в своем докладе поставил вопрос о расширении рамок обрядов старины, полагая, что обрядовая сторона отно-

<sup>1</sup> Эту и ряд последующих цитат я использовал в некоторых своих публикациях, но в данном форуме они особенно уместны.



сится к второстепенным вопросам. Он считал, что на первый план надо ставить внутреннего человека, его искание евангельской правды» [Пономарева 2005: 407]. Фактически он предлагал закрывать глаза на нестрогое соблюдение правил внешнего благочестия ради того, чтобы прихожане продолжали активно участвовать в церковной службе и оставаться частью общины. Это касалось, например, мужчин, которые подстригали бороду и находились на службе в городской одежде. Пруссаков считал, что если позволить им оставаться в приходе, то постепенно они изменят свое поведение. Однако поддержки его предложения не нашли. Наставник из Латвии Екимов отметил, «что внутреннее содержание человека тесно связано с внешним и прямо таки вытекает из него. К тому же недопустимо делить грехи на большие и малые. Поэтому нет и не может быть никаких поводов для расширения рамок обрядовой стороны среди старообрядцев» [Там же].

Старообрядцы далеко не единственные, для кого «внешнее благочестие» является значимой составляющей их веры. Надежда Белякова и Эйприл Френч обращают внимание на рассуждения российских протестантов о том, в какой одежде прилично ходить верующим, называя их «богословием приличия» [Белякова, Френч 2018]. Саба Махмуд замечает, что в основе практики ношения хиджаба лежит аристотелевская этика, согласно которой внешние действия создают соответствующие внутренние установки [Mahmood 2012: 135].

В старообрядчестве эмоции не обсуждаются в такой же степени, как обряд и телесные практики, но это, несомненно, важная часть религиозной жизни. К примеру, когда я описывал представления сибирских часовенных об опасных предметах, таких как мобильные телефоны и компьютеры, то сделал точкой отсчета своих рассуждений эмоции [Рыговский 2019б: 28]. Точнее, речь идет о переживаниях, связанных с ожиданием конца света, что может включать широкий спектр эмоций. Я не рассматриваю эмоции по отдельности отчасти из-за их «текучести» и неоднозначности: мы не всегда можем верно считать эмоции наших собеседников, которые к тому же изменчивы. Однако учитывать эмоции принципиально важно, чтобы этнографическое изображение религиозного опыта не выглядело однобоким.

**3**

Соглашусь, что инфраструктура — значимый аспект религиозной жизни, который часто становится заметным лишь в результате поломки. Я бы поставил вопрос шире: не только инфраструктура, но и меняющиеся структуры повседневности оказывают не меньшее влияние на религиозные практики, чем обряды или богословские тексты. Эту проблему я рассматривал в статье, опубликованной в «Антропологическом форуме»

[Рыговский 2019a]. Я анализировал ряд богословских конфликтов в общинах сибирских часовенных, которые касаются повседневности в широком смысле: получение пенсий, благословение купленных в магазине продуктов и отсутствие мужчин в приходе. Это не только правила или запреты (старовер не может получать пенсию; продукты из магазина необходимо / запрещено освящать святой водой; женщины не имеют права совершать таинство евхаристии, а значит в сугубо женской общине невозможно подготовить причастие), но и попытка примириться с окружающей действительностью, а также конфронтация различных богословских традиций, которым необходимо уживаться в одном согласии.

Проблема заключается в том, что существенные изменения происходят зачастую незаметно и для исследователя, и для самого сообщества. То есть возможно установить само изменение, но уже постфактум. Неясны также причины изменений. В статье об агентности Антихриста и мобильных телефонах я приводил пример с картофелем, который в среде староверов был запрещен к употреблению в пищу ввиду его «дьявольского» происхождения. Сейчас не только этот запрет забыт, но и картофель считается важнейшим продуктом питания [Рыговский 2019б: 35]. Вероятно, объекты перестают считаться опасными, когда «естественным образом» становятся неотъемлемой частью жизни (или «экономической повседневности», см.: [Рыговский 2019а: 24]), а также когда формируются навыки взаимодействия с ними. В той же статье я писал о том, что староверы, живущие в тайге, прекрасно разбираются в машинах, технике (например, холодильниках), использование которых совсем недавно считалось грехом [Рыговский 2019б: 21, 33]. Принцип работы этих устройств им понятен, они могут починить или собрать их самостоятельно. Кроме того, использование техники позволяет соблюсти ряд других правил, как то: питаться за отдельным столом, жить независимо (в экономическом смысле) от государства и пр. [Там же: 32–33].

### Источники

- Мельников П.И. На горах [Роман]: В 2 кн. Горький: Горьковское кн. изд-во, 1957. Кн. 1. 624 с.
- Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. М.: Книга, 1984. 191 с.
- Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. 2-е изд., доп. М.: Книга, 1988. 284 с.
- Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. 3-е изд., доп. и перераб. Новосибирск: Сова, 2005. 339 с.
- Покровский Н.Н. (отв. ред.). Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии: В 3 т. М.: Языки славянской культуры, 2014. Кн. 1 (Т. 1–2). 462 с.; 2016. Кн. 2 (Т. 3). 295 с.

**Библиография**

- Белякова Н., Френч Э.Л.* Богословие приличия: представления евангельских христиан-баптистов о внешнем виде женщин в поздне- и постсоветский период // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 163–191. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-2-163-193.
- Пономарева Г.М.* Староверы Латвии — участники всеэстонских съездов старообрядцев (1928–1939 годы) // Иванов И. (отв. ред.-сост.). Староверие Латвии. Рига: Старообряд. о-во Латвии, 2005. С. 405–411.
- Рыговский Д.* Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских староверов // Антропологический форум. 2019а. № 41. С. 11–35. doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35.
- Рыговский Д.* Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019б. № 4(37). С. 19–44. doi: 10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44.
- Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1895. 276+34+IV с.
- Швецова М.* «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Омск: Тип. Штаба Сиб. воен. округа, 1899. Кн. 26. С. 1–92 (1-я пар.).
- Editorial Statement // Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief. 2005. Vol. 1. No. 1. P. 4–8. doi: 10.2752/174322005778054474.
- Engelke M.* Dangerous Things: One African Genealogy // Houtman D., Meyer B. (eds.). Things: Religion and the Question of Materiality. N.Y.: Fordham University Press, 2012. P. 40–61.
- Keane W.* Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley, CA: University of California Press, 2007. XIII+323 p.
- Mahmood S.* Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2012. XXX+233 p.
- Meyer B.* Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction // Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief. 2008. Vol. 4. No. 2. P. 124–135. doi: 10.2752/175183408X328262.
- Meyer B.* “There Is a Spirit in That Image”: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana // Houtman D., Meyer B. (eds.). Things: Religion and the Question of Materiality. N.Y.: Fordham University Press, 2012. P. 296–320.

**ЮЛИЯ СЕНИНА****К дискуссии о материальности  
в новых религиозных движениях**

**Юлия Николаевна Сенина**  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
jsenina@eu.spb.ru

**1**

Вопрос о биографии предмета в антропологии религии кажется мне крайне интересным и действительно мало разработанным, так как большее внимание принято уделять

идеологиям, тому, во что люди верят, и практикам, т.е., грубо говоря, тому, как они это делают. Однако мне не приходилось писать о вещи с точки зрения ее социальной жизни. Если все-таки об этом задуматься, то в своем поле, поселениях Церкви Последнего Завета, религиозной общине, основанной Сергеем Торопом (Виссарионом), я бы рассмотрела биографию красного хитона Учителя (так своего харизматического лидера часто называют его последователи). Община зародилась в начале 1990-х гг., когда первые последователи стали приезжать в Минусинск, откуда родом сам Виссарион. Затем верующие начали переселяться в находящийся неподалеку поселок Малая Минуса, а потом уже в таежные деревни. Тогда же начали формироваться визуальный образ Учителя, способ проповедования, техники тела и т.д. Уже в то время неотъемлемым атрибутом Виссариона стал красный хитон — надеваемая через голову длинная рубаха с рукавами.

Конечно, такая одежда была выбрана неслучайно. Сам Виссарион провозгласил себя Вторым Пришествием Христа, а в канонической иконографии Спасителя принято изображать в красном хитоне и синем гиматии поверх него. Синий и красный в одеждах Христа символизируют его человеческую и божественную природу, при этом если синий, цвет чистоты и непорочности, напоминает о небе, то красный — это цвет крови, пролитой Христом. Виссарион решает взять себе только второй цвет и с 1991 г. на публичных выступлениях и проповедях носит красный хитон. В середине 2000-х гг. он меняет свои одежды на белые, а из его красных бархатных хитонов начинают шить своего рода омофоры (широкие ленты, которые надевают поверх других церковных одеяний) для священников Церкви. Омофоры расшивают золотыми буквами «любовь истина свет» с одной стороны и «слава богу живому» — с другой, а внизу с обеих сторон помещают соляренный знак.

Во время моей последней полевой экспедиции в поселения в сентябре-октябре 2021 г. в общине было пять священников (по одному в каждом крупном поселении Церкви), и как раз происходило избрание шестого в наиболее отдаленной деревне Таяты. Когда речь зашла об облачении, стало понятно, что новый омофор сшить не из чего, так как закончились красные хитоны Учителя. При этом было бы интересно посмотреть в повседневных и ритуальных практиках священников, кто еще может владеть омофором, как он функционирует с точки зрения социальной жизни: по каким случаям его надевают, на какие службы и в какие поездки священники предпочитают его не брать? Пытаются ли другие верующие взаимодействовать с омофором на священнике: пробуют к нему прикоснуться и приложиться как к источнику непосредственной божественной

святости или, наоборот, существует запрет на такое взаимодействие? Как священник обращается с омофором дома, где хранит, как его чистят или стирают, делает ли это сам священник или он может доверить это женщине?

Проанализировать социальную жизнь омофора можно и опираясь на теоретические соображения о религиозной материальности антрополога Биргит Майер. Исследователь, анализируя медиальные режимы, различает три типа медиальных модальностей: «исчезающие», «оспариваемые» и «сверхъявные» медиа [Meuer 2013: 319–322]. К медиа, тяготеющим к исчезновению, Майер относит ситуации, когда границы между медиумом и посланием не вполне очевидны, иными словами, когда не проводится четкого разделения между средой и сообщением или формой и содержанием (например, в случае почитания икон, материальность которых не отделяется от транслируемой ими духовности). Омофоры священников Церкви Последнего Завета, сделанные из хитона Учителя, можно отнести именно к типу «исчезающих» медиа. Будучи когда-то облачением Виссариона и непосредственно соприкасаясь с его телом, они заключают в себе его божественность. С одной стороны, становясь частью облачения священников Церкви, омофор легализует действия священника и выступает невидимым посредником между божественной природой Виссариона и литургической деятельностью служителя, а с другой — через практики взаимодействия с ним (прикладывание, целование) последователи Церкви Последнего Завета вступают в связь с самим Учителем. Таким образом, омофор опосредует взаимодействие с трансцендентным, но его роль медиума тяготеет к исчезновению, так как он напряжамую отождествляется с духовностью Виссариона.

**2**

Каким образом антрополог может фиксировать и истолковывать чувственный опыт своих верующих информантов, вопрос открытый. С одной стороны, можно обратиться к самим верующим и изучать способы говорения о состояниях прикосновения к трансцендентному. Путь работы с нарративизацией наиболее распространен среди антропологов религии, предоставляя порой единственный доступ к переживанию другого. Однако встает вопрос как о возможности концептуализации чувственного опыта в целом, так и о границах между тем, что верующему предписано чувствовать, т.е. между сознательной имитацией верующим определенных телесных практик и форм поведения, и самим фактом переживания потустороннего. Здесь может быть интересен опыт того, как сам верующий определяет границу между имитацией и собственно переживанием. Например, у некоторых последователей Церкви Последнего Завета существует нарратив о том, как они впервые сходили на проповедь Виссариона в своем родном городе, пытались вслушиваться

и понимать сверхъестественную природу происходящего. Однако не поняли и не прочувствовали и смогли воспринять божественную природу Учителя только позже, при личной встрече или уже после переезда в общину.

Другим способом доступа к переживаниям другого может стать попытка антрополога пройти тот же путь вслед за своими информантами и попытаться через свое тело и чувства прожить то, что проживает верующий. Например, антрополог может вслед за свои информантами начать соблюдать диетарные запреты, осваивать принятые в данной культуре техники тела и т.д. Такой радикальный эксперимент отнюдь не обеспечит антропологу аналогичное переживание, но позволит приблизиться к материальным условиям и режимам существования верующего.

В полевой работе мне неоднократно приходилось проделывать тот же путь, что и мои информанты. Так, изучая религиозные сообщества деревни Окунево в Муромцевском районе Омской области, я некоторое время жила вместе с бабаджистами в ашраме, соблюдала строгий режим, участвовала во всех ритуальных действиях, проводила вторую половину дня за обязательным трудом. В поселениях Церкви Последнего Завета я также старалась придерживаться принятых правил. То есть, как и все жители «Горы», поселения Церкви, где живут только верующие, я соблюдала диетарные запреты (не употребляла мясо, рыбу и алкоголь), мой режим соответствовал распорядку обычного взрослого последователя, а по воскресеньям я вместе со всеми совершала трехчасовое восхождение на вершину горы Сухая, где принимала участие в службе и пении псалмов. В ходе таких практик мне удавалось ощутить культивируемое в сообществе переживание единения и сплоченности. В поселении Церкви Последнего Завета важную роль в таком переживании играла визуальная составляющая (с горы Сухая открывается вид на бескрайние просторы таежных лесов), которая питала осознание огромности мира и усиливала значимость людей вокруг. Однако тех переживаний, которые мои информанты концептуализируют как единение с Богом, благодать, просветление, мне все-таки испытать не пришлось.

**3**

Внимание к религиозной инфраструктуре порой делает видимыми самые разные аспекты жизни верующих. Понимание того, как верующие обеспечивают духовность материальными ресурсами, может нам сказать больше о ритуале и значении определенных предметов внутри него, о системе запретов, статусе и агентности вещей. Так, в деревне Окунево, изучению которой была посвящена моя магистерская диссертация, сообщество бабаджистов, последователей религиозной общины ашрама «Омкар

Шива Дхам», подчиняло свою жизнь следованию священным нормам и построению необходимой религиозной инфраструктуры, порой весьма экзотичной для сибирских широт. Ашрам в Окунево является российским центром международной организации последователей Бабаджи «Хайдакхан Самадж». Адепты бабаджизма почитают «великого духовного учителя» Шри Хейракхана Вале Баба (Бабаджи) (неизв. — 1984), жившего с 1970 по 1984 г. в Индии, в районе Кумаон, как воплощение Шивы Махаватар Бабаджи. Согласно учению Бабаджи, он «пришел в мир, чтобы вывести людей на истинный путь, чтобы возродить в людях человечность, очистить наши сердца и умы от невежества и зла» [Учение Бабаджи 2004: 2]. Учение постулирует три главных принципа: истины, простоты и любви, которых должен придерживаться человек и на которых он должен основывать свои поступки. Путь, который соответствует этим принципам, — это путь бескорыстного служения человечеству, которое адепты бабаджизма реализуют в своей основной ритуальной практике — карма-йоге, деятельности, посвященной Богу.

Люди, постоянно живущие в ашраме, придерживаются строго регламентированного порядка дня, телесных и духовных практик. И во многом телесные практики направлены на обеспечение практик духовных. То есть осознанный бескорыстный труд, реализуемый в рамках кармы-йоги, поддерживает и создает религиозную инфраструктуру. Так, поскольку особое место в жизни ашрамитов уделяется питанию и в религиозной доктрине существует запрет на употребление в пищу «мертвой плоти», все жители ашрама с весны по осень трудятся, чтобы обеспечить себя вегетарианской пищей, т.е. выращивают фрукты и овощи, делают заготовки на зиму, занимаются собирательством (грибов, диких ягод, иван-чая).

Особая инфраструктура в ашраме существует и для снабжения ритуальной деятельности. Ежедневно там проводятся два ритуала: утренний — хаван и вечерний — арати. Обычный день ашрамита начинается еще до восхода солнца, в 5 утра, с омовения перед огненным ритуалом — хаваном. Для омовения на участке ашрама оборудованы душевые кабинки, которыми могут воспользоваться и гости. Чистота тела означает для бабаджистов чистоту сознания. Сам хаван проводится у дхуни, который является для верующих сакральным пространством и представляет собой неглубокую квадратную яму, вымощенную кирпичом и накрытую построенной мужчинами ашрама деревянной беседкой. Во время хавана происходит разжигание огня в дхуни, чтение мантр, чандан (нанесение священных знаков на лоб) и поклонение фотографии Бабаджи, которой, как и всем другим участникам ритуала, каждый раз ставят на лоб красную точку. Эта выцветшая от времени фотография воспринимается верую-

щими как иконическое изображение, которое напрямую обозначает Бабаджи и его присутствие. Особое место в ритуале занимает жертвоприношение богам, которое преподносится огню. Дары богам соответствуют традиционным индийским: топленое масло, фрукты, семена ценных сушеных растений и зерна. Почти все компоненты дара непросто найти в Сибири, тем более в отдаленной от города деревне. Поэтому у жителей ашрама налажены регулярные поставки необходимых для ритуала даров из специализированных магазинов областного центра, и из бюджета сообщества на это выделяются средства в первую очередь, так как без даров ритуал будет проведен не по канону.

## 4

Для изучаемого мною сообщества, Церкви Последнего Завета, вопрос об экономической составляющей жизни общины стоит особенно остро. В современной российской культуре существует стереотипное представление об обособленных новых религиозных движениях в целом и Церкви Последнего Завета в частности как о тоталитарных сектах. Иначе говоря, они часто воспринимаются как организации, посягающие на свободу граждан, их жизнь и здоровье, а также на их собственность. Такая точка зрения поддерживается отдельной квазинаучной дисциплиной — сектоведением, позицией официальных средств массовой информации и свидетельствами некоторых бывших участников сообщества. Главный вопрос общественности и официальных структур к общине можно сформулировать следующим образом: как экономически существует и поддерживается жизнь последователей Церкви Последнего Завета? На фотографиях из таежных поселений часто можно увидеть красочные храмы, ландшафтные парки, большие дома лидеров общины, поэтому любопытство по поводу доходов Церкви закономерно (см. ил. 1 на цветной вклейке).

В связи с повышенным вниманием окружающих именно к этому измерению жизни нового религиозного движения изучающий его антрополог не может игнорировать роль материальных ресурсов в жизни сообщества. Однако мой интерес обусловлен не только всеобщим вниманием к этому вопросу, но и спецификой самой общины, в которой заветы об экономической жизни составляют одну из основ доктринального текста, а условия жизни требуют построения особых, в том числе экономических, отношений между верующими.

Последователи Церкви Последнего Завета живут обособленно в таежной зоне Каратузского и Курагинского районов Красноярского края. Поселения Церкви можно разделить на центр — «Гору», или «город Солнца», расположенный у подножья горы Сухая, где могут селиться только последователи, и деревни в радиусе примерно 35–45 км от «Горы», где последователи живут



рядом с местными жителями, а их пропорция меняется от поселения к поселению. В «Последнем Завете», главном доктринальном тексте Церкви, Виссарион не раз призывал отказаться от денег и прийти к автономной жизни за счет натурального хозяйства, коневодства, развития ремесел и т.д. На рубеже веков последователи энергично пытались выполнять заветы Учителя, закупая необходимые для ремесел инструменты, солнечные батареи, увеличивая посевы и стараясь повысить урожайность. Такое желание стимулировалось не только осознанием пагубности денежной системы, но и пророчествами о скором конце света. Однако конец света не наступил, и проект перехода к автономной жизни был отложен. И хотя в связи с распространением коронавируса и стихийными бедствиями (например, лесными пожарами) среди последователей снова распространились эсхатологические ожидания и переход к автономности опять стал актуален, большинство верующих, живущих в деревнях, ведут обычную экономическую жизнь и в этом мало отличаются от коренных жителей деревень. Они ходят в магазины, могут работать на государственной службе и даже на предприятии других последователей (хотя раньше существовал строгий запрет на денежные отношения между верующими).

Иначе обстоят дела на «Горе», где сейчас постоянно проживает около 350 последователей, включая детей. Попасть жить на «Гору» может не каждый, поскольку она воспринимается верующими как город-храм, что требует от них особых качеств и ответственности. Кандидатуру желающего поселиться здесь должна одобрить горская единая семья — коллегиальный орган, куда входят все мужчины. Условия жизни на «Горе» суровы: до ближайшего поселка 20 км, нет ни электричества, ни магазинов, ни телефонной связи. Поэтому социальная, равно как и экономическая жизнь «Горы» специфична. Обратившись к существующей в поселении системе обменов, реципрокным трудовым отношениям, обеспечению церковных нужд по строительству и другим хозяйственным потребностям, можно многое узнать о способах воспроизводства всей общины и о статусе отдельного человека в ней.

Стоит отметить, что экономическая жизнь религиозного сообщества часто остается скрытой от наблюдателя, даже от долго с ним взаимодействующего исследователя-антрополога. Это бывает обусловлено в первую очередь желанием показать «парадную» сторону жизни, наполненную духовным, а не материальным содержанием. Однако в случае изучаемых общин Церкви мне повезло: жители оказались открыты к разговору в том числе об экономических отношениях, поскольку были заинтересованы в развенчании мифа о тоталитарной секте, отбирающей и присваивающей свободу людей и их имущество.

**Благодарности**

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

**Источники**

Учение Бабаджи: Истина, Простота, Любовь, Служение человечеству. Летопись Хей-раххана. Окунево: Омкар Шива Дхам, 2004. 107 с.

**Библиография**

*Meyer B.* Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium // Boddy J., Lambek M. (eds.). *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013. P. 309–326.

**ВИКТОРИЯ ФОМИНА****Форма, содержание и аффективные свойства материальной культуры**

Материальный поворот в исследовании религии, активно развивающийся в западной литературе последних десятилетий, представляет собой целый спектр методологий и теоретических подходов, объединенных в довольно широко определяемую категорию материальности. Мне кажется, именно эта широта определения зачастую становится препятствием для конструирования и популяризации связанной и последовательной теоретической и методологической программы по изучению материальных аспектов религии. На мой взгляд, сфера исследований материальной религии (*material religion*) включает в себя как минимум две довольно разные, хоть иногда и пересекающиеся исследовательские программы, которые в той или иной форме присутствовали в научных попытках описать религиозные феномены задолго до их объединения в категорию религиозной материальности.

Первая программа — это упомянутый редакторами форума и вряд ли нуждающийся в детальном представлении (полит)экономический подход к изучению религии. И хотя данный подход (как, впрочем, и любая другая

теоретическая модель) не может претендовать на исчерпывающее описание или объяснение столь сложного и многогранного явления, как религия, он вряд ли когда-либо утратит свою актуальность, так как изучение любого культурного феномена невозможно без рассмотрения его экономического и социально-политического контекста, описания институтов и структур, играющих роль в создании и воспроизведении определенных культурных форм, а также без внимания к мотивам и интересам (в том числе и классовым) конкретных социальных групп. В контексте постсоветской России, где растущая политическая и финансовая мощь православной церкви часто становится объектом общественной критики, чрезмерно детальный интерес этнографа к финансовым и экономическим аспектам церковной жизни действительно может вызвать недоверие со стороны информантов, но данное обстоятельство точно не является непреодолимым препятствием для исследователей. А вот перспективы изучения экономических составляющих религиозных практик в постсоветском контексте, на мой взгляд, огромные: от исследования роли религиозных общин в благотворительных инициативах и создании альтернативных институтов социальной взаимопомощи до анализа попыток современных богословов переосмыслить капиталистическую модель производства и связанную с ней проблему социального неравенства, а также артикулировать новое моральное видение экономики, основанное на религиозной этике.

Вторая составляющая часть сферы материальных исследований религии, которая имеет несколько большее основание претендовать на теоретическое новаторство и которая является основным фокусом одноименного журнала “Material Religion”, — это исследование сенсорных аспектов религиозных практик и роли, которую предметы культа, от архитектуры и иконографии до звуковых и запаховых технологий, играют в формировании субъективного опыта контакта с трансцендентным у верующих. Данный подход существенно отличается от традиционного культурологического анализа с его попытками «расшифровать» глубинный смысл сакральных символов и практик и/или определить семиотические границы их доктринальных и популярных значений. Вместо привычной постановки вопроса о том, что тот или иной культурный объект может значить, сенсорный подход задается вопросом «что он делает?» [Meyer et al. 2010]. Такой сдвиг акцента с описания символических аспектов предметов культа на телесный и сенсорный опыт людей, взаимодействующих с этими предметами, позволяет подчеркнуть, что религиозное искусство не только пассивно отражает догматические принципы и религиозные чувства верующих, но и активно формирует их.

Несмотря на признание важнейшей роли сенсорного аспекта в формировании религиозного опыта, его систематическое изу-

чение представляет сложную задачу с методологической точки зрения. Этнограф вынужден либо полагаться на описание информантами их личного опыта, часто с трудом поддающегося вербализации, либо попытаться отрефлексировать собственный опыт погружения в сенсорную среду религии. Последний подход зачастую бывает информативным и помогает выявить неочевидные эффекты разных ритуальных практик, но обретенные таким путем выводы достаточно сложно проецировать на изучаемые сообщества, так как субъективные реакции на конкретные сенсорные стимулы не только во многом определяются средой, в которой человек вырос, и его психологическими установками, но и существенно варьируются между индивидуумами. Данная методологическая проблема не ограничена сферой религиоведения, но также присутствует в попытках описать влияние материальной среды в нерелигиозных контекстах, например в исследованиях роли социалистического искусства и архитектуры в формировании политической субъективности советских граждан. В ходе своего исследования практик почитания новомучеников в России и на Кипре, в котором вопрос о роли материальных атрибутов в установлении и распространении культа определенного святого был ключевым, я использовала две вспомогательные тактики для изучения сенсорных аспектов религиозных практик. Первая — это уделение особого внимания тому, как люди реагируют на изменение привычной материальной среды. Как правило, люди, выросшие в определенном окружении, склонны воспринимать его как должное и зачастую бывают озадачены вопросами этнографа о том, как ландшафт и предметы, являющиеся частью их повседневной жизни, влияют на их религиозный опыт. В данном контексте очень информативными могут стать моменты, когда человек оказывается в новой сенсорной среде и невольно начинает рефлексировать по поводу ее влияния, одновременно переосмысливая свой предыдущий опыт.

Подобные ситуации нередко можно наблюдать при работе с паломниками. В ходе бесед с российскими православными паломниками на Кипре и киприотами, имевшими опыт паломничества в Россию, я заметила интересную закономерность. Мои российские информанты на Кипре часто отмечали, что атмосфера древних греческих храмов со скромным убранством кажется им «более духовной» по сравнению с «пафосными» и избыточными золотым декором российскими церквями. Киприоты же, напротив, восхищались красотой, изяществом и богатым убранством русских церквей, которое они воспринимали как знак духовности и великой любви русского народа к Богу и православным святыням. Данный пример демонстрирует, что погружение в новую материальную среду может вы-

звать сильные религиозные эмоции как за счет выхода за пределы привычного сенсорного опыта, так и из-за склонности наделять мистическим смыслом элементы «экзотических» иностранных культур. В то же время столкновение с новым опытом может заставить информантов задуматься о важности различных элементов привычной культуры, которым они раньше не придавали особого значения (от жалоб на неспособность сосредоточиться на молитве в новой языковой среде до эстетического неприятия непривычных иконографических образов).

Еще одним, хотя и несколько опосредованным способом изучения сенсорных аспектов религии является обращение к опыту «экспертов-практиков» — иконописцев, композиторов, архитекторов, которые при создании религиозного искусства часто руководствуются определенными представлениями о желаемом воздействии своих произведений на публику и накопленными за годы творческой деятельности знаниями о том, каким образом его можно достичь. Наличие обширного пласта богословской литературы, посвященной вопросам допустимых и желаемых форм церковного искусства, свидетельствует о том, что важность сенсорного воздействия была признана и исследована теологами и другими религиозными акторами задолго до того, как эта тема стала предметом пристального внимания антропологов. Например, активная борьба за возрождение византийского иконографического канона и избавление от влияний западной академической живописи в Греции и на Кипре обусловлена не только постколониальными процессами (ре)конструирования национальной греческой идентичности, но и обеспокоенностью иконописцев тем, что образы, написанные в натуралистическом стиле, отвлекают верующих от духовных мыслей, сосредоточивая их внимание на портретных и исторических деталях [Cavarnos 1985]. Данный пример свидетельствует о том, что религиозные деятели не только осведомлены о роли материальной среды, но и целенаправленно стараются моделировать ее для создания желаемого духовного эффекта. Думаю, что рассмотрение материальной культуры религии сквозь призму знаний и опыта создающих ее акторов может не только раскрыть новые грани механизмов сенсорного воздействия предметов культа на человека, но и помочь переосмыслить историю развития церковного искусства. Например, становление иконографического канона в таком контексте следовало бы рассматривать не только как поле битвы между расходящимися интерпретациями догмы и взглядами на доктринально правильные формы изображений библейских сюжетов, но и как попытку экспериментально определить наиболее «эффективные» формы и образы с точки зрения эмоционального воздействия на публику. Стоит также отметить, что старания религиозных экспертов направлены не только на

определение оптимальной формы, но и на активное обучение верующих «правильным» реакциям на сенсорные стимулы. В связи с этим в последние годы широкую популярность получили исследования религиозной педагогики, которые акцентируют внимание на когнитивных аспектах веры и на том, как религиозные сообщества культивируют чувственную и эмоциональную восприимчивость к определенным стимулам [Coleman 2006; Hirschkind 2006; Luhrmann, Morgain 2012; Naumescu 2012; 2019].

В заключение хотелось бы упомянуть еще одно направление, которое, на мой взгляд, имеет большой потенциал в изучении религиозной материальности, но остается мало представленным как в западной, так и в отечественной антропологической литературе, — когнитивное религиоведение. Расположенные на стыке антропологии и эволюционной психологии, когнитивные исследования религии были довольно холодно восприняты антропологическим сообществом и ссылались немало (зачастую справедливой) критики [Laidlaw 2007]. Некоторые работы этой быстро растущей сферы исследований порой действительно грешат чрезмерным функционализмом и отсутствием должного внимания к культурному и социально-экономическому контексту изучаемых явлений. И все же хотелось бы отметить несколько вдохновляющих примеров работ на стыке антропологии и когнитивистики, которые позволяют пролить свет на то, как сенсорная религиозная среда взаимодействует с познавательной архитектурой человека. Это прежде всего разработанный Дэном Спербером эпидемиологический подход к культурной трансмиссии, направленный на описание того, как ментальные репрезентации распространяются и стабилизируются в популяции [Sperber 1996]. Также стоит упомянуть цикл работ Риты Астутти о биологическом и ритуальном понимании смерти детьми [Astuti, Harris 2008; Astuti 2011; Astuti, Bloch 2013] и исследования Харви Уайтхауза о моделях трансмиссии религиозности [Whitehouse 2000; 2004]. В своей работе «Аргументы и иконы: разные режимы религиозности» Уайтхауз выделяет два модуса культурной трансмиссии, задействующих разные формы человеческой памяти: доктринальный режим, основанный на часто повторяющихся рутинных ритуалах и задействующий в основном семантическую память, и имажинистический, основанный на редких, но эмоционально насыщенных обрядах, которые активируют систему эпизодической памяти и становятся важной частью личных воспоминаний индивида. Я не считаю когнитивистику панацеей, способной окончательно разрешить методологическую дилемму изучения и описания сенсорных аспектов религиозности, но думаю, что в некоторых случаях данный подход может удачно дополнить традиционные этнографические методы. Мне лично эпистемология культурной трансмиссии импонирует

прежде всего тем, что она позволяет теоретически обосновать аффективные свойства материальной культуры, а также подчеркнуть, что порой именно форма и ее способность определенным образом воздействовать на когнитивный и психологический аппарат человека определяют историческую распространенность некоторых религиозных практик. Такой подход позволяет переосмыслить конкретные формы ритуальной культуры как нечто большее, чем отражение теологических догматов, исторической случайности или эстетических предпочтений, свойственных определенной эпохе, и поставить во главу угла вопрос о том, за счет каких материальных свойств некоторые формы становятся более удачным медиумом для транслирования религиозных презентаций в разных контекстах.

### Библиография

- Astuti R.* Death, Ancestors and the Living Dead: Learning without Teaching in Madagascar // Talwar V., Harris P.L., Schleifer M. (eds.). *Children's Understanding of Death: From Biological to Religious Conceptions*. N.Y.: Cambridge University Press, 2011. P. 1–18. doi: 10.1017/CBO9780511852077.002.
- Astuti R., Bloch M.* Are Ancestors Dead? // Boody J., Lambek M. (eds.). *Companion to the Anthropology of Religion*. L.: Wiley-Blackwell, 2013. P. 101–117. doi: 10.1002/9781118605936.ch5.
- Astuti R., Harris P.L.* Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar // *Cognitive Science*. 2008. Vol. 32. No. 4. P. 713–740. doi: 10.1080/03640210802066907.
- Cavarnos C.* (ed.). *Byzantine Sacred Art: Selected Writings of the Contemporary Greek Icon Painter Fotis Kontoglous on the Sacred Arts According to the Tradition of Eastern Orthodox Christianity*. 2nd ed. Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1985. 171 p.
- Coleman S.* Textuality and Embodiment among Charismatic Christians // Arweck E., Collins P. (eds.). *Reading Religion in Text and Context*. L.: Routledge, 2006. P. 157–168.
- Hirschkind Ch.* *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. N.Y.: Columbia University Press, 2006. XVI+270 p.
- Laidlaw J.* A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the "Cognitive Science of Religion" // Whitehouse H., Laidlaw J. (eds.). *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2007. P. 211–246.
- Luhrmann T.M., Morgain R.* Prayer as Inner Sense Cultivation: An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience // *Ethos*. 2012. Vol. 40. No. 4. P. 359–389. doi: 10.1111/j.1548-1352.2012.01266.x.
- Meyer B., Morgan D., Paine C., Plate S.B.* The Origin and Mission of Material Religion // *Religion*. 2010. Vol. 40. No. 3. P. 207–211. doi: 10.1016/j.religion.2010.01.010.
- Naumescu V.* Learning the "Science of Feelings": Religious Training in Eastern Christian Monasticism // *Ethnos*. 2012. Vol. 77. No. 2. P. 227–251. doi: 10.1080/00141844.2011.595809.

- Naumescu V.* Pedagogies of Prayer: Teaching Orthodoxy in South India // *Comparative Studies in Society and History*. 2019. Vol. 61. No. 2. P. 389–418. doi: 10.1017/S0010417519000094.
- Sperber D.* Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford; Malden, MA: Blackwell, 1996. 175 p.
- Whitehouse H.* Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity. Oxford: Oxford University Press, 2000. 216 p.
- Whitehouse H.* Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission. Oxford: AltaMira Press, 2004. 208 p.

## МАРИНА ХАККАРАЙНЕН

Как мне кажется, дуализм вещного и идеального в изучении религий восходит к самим религиозным учениям с их иерархиями. Антропология никогда не чуждалась материальности в изучении религиозной жизни, но она не претендовала на монополию в изучении религий. Антропологам, во всяком случае еще недавно, доставалась «низовая» часть религиозной жизни общества, в которой разные представления и практики не складываются в учения или таковыми не считаются. Религия была монополизирована иными дисциплинами, прежде всего философией и теологией. Именно для них она была миром текстов и идей. И материальный поворот в изучении религии не случаен. Я думаю, что невнимание к материальности — это большое ограничение, которое не дает возможности убедительно объяснять многие явления религиозной жизни. Особенно это касается функционирования текстов и идей в обществе.

Так, чрезвычайно важной темой сегодняшнего дня стала проблема насилия в священных текстах — эманации божественного присутствия через телесные наказания, катастрофы, казни. «Священное насилие» текстов входит в противоречие с основными ценностями современного западного общества. Многих людей на Западе смущает или даже возмущает присутствие насилия в священных текстах. Они бы не хотели его там

**Марина Валентиновна Хаккарайнен**  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
marina.hakkarainen@gmail.com



видеть, но при этом многие из них желают остаться на стороне религии, быть вместе с этими текстами. И такое столкновение создает для них этическую дилемму. В то же время есть люди, которые не воспринимают насилие в религиозных текстах как дилемму. Они предпочитают понимать тексты буквально, как руководство к насильственным действиям или как их легитимацию. Некоторые из них проводят эти идеи в материальный мир, мир физического присутствия реальных людей. Для них это как будто даже нормально. И так как мы живем в эпоху глобальных связей, это нормализованное физическое насилие происходит везде: там, где мы его не ждем, не хотим, не понимаем и не принимаем. И тут возникают разные противоречия и конфликты — религиозные, ценностные, правовые. Они, в свою очередь, ведут к новым конфликтам и склоняют к новому насилию, и так до бесконечности. И что-то с этим нужно делать.

Например, в Кембридже на теологическом факультете (Faculty of Divinity) создана исследовательская группа, которая работает над проектом «Священные тексты и насилие» <<https://www.scriptureandviolence.org/>>. В ее задачи входит взаимодействие с разными общинами, которые исповедуют авраамические религии. В частности, проект организует дискуссии и предлагает некоторые объяснения, как понимать насилие в Библии. Насколько мне пришлось это наблюдать, изучение религии как мира идей и текстов не может найти в священных текстах разумные и соответствующие нашим ценностям объяснения насилия исходя из чтения самих текстов. Да, исследователи Писания говорят, что священные тексты всегда являются пространством интерпретации, что их можно читать по-разному. Но откуда берутся интерпретации? Более того, исходя из самих текстов невозможно объяснить, почему эти тексты у одних людей вызывают сомнения, а другими воспринимаются как руководство к насилию. Недостаточно сказать: тот и тот неправильно читает Священное Писание, потому что насилие живет не только и не столько в текстах. Оно живет с людьми и в людях, ландшафтах, вещах, оно телесно. Особенно телесно.

Хочу вспомнить, что, когда я начала свою исследовательскую деятельность в конце 1990-х гг., в этнографии на моих глазах рушилась старая исследовательская парадигма изучения религиозной жизни: разворачивалась дискуссия вокруг понятий религии, религиозности, в меньшей степени магии, хотя многие этнографы, как было тогда положено, предпочитали «магию» религии, не слишком вдаваясь в подробности, что это такое. Сама я в исследовании представлений о болезнях осознанно отказалась от религиозно-магической парадигмы. Мне были интересны ритуалы, представления, обмены, иногда материальная культура, наконец, просто культура. Все эти аспекты жизни

имеют своей неотъемлемой частью предметные и телесные миры изучаемых сообществ. Определить, где заканчивается религия и начинается повседневность, мне представлялось почти невозможным. Работы А.К. Байбурина, которые разрушили исследовательскую границу между сакральным и повседневным и объединили изысканным образом вещи и смыслы русской деревни, сыграли в моем решении не последнюю роль (правда, тогда я этого не понимала). Так что в российской антропологии дуализм стал разрушаться давно и как бы «снизу-вверх», от «народной религиозности» к религиям, от этнографии вещей к пониманию религиозной жизни как совокупности повседневных практик и представлений. И тогда это казалось смелым ходом.

Но вернусь к телесности. Для того чтобы понять, как в священные тексты вчитывается насилие, нужно знать, как религиозные идеи и ежедневная религиозность индоктринируются в тело, причем не только на самом пике общения с трансцендентным, но и на уровне повседневности. Я полагаю, что в разных общинах это происходит по-разному. Конечно, тут уместно вспомнить Фуко и Асада [Asad 1993; Фуко 1999]. В их работах можно видеть, как тесно переплетаются между собой религия, телесность и правовая система, как через практики телесного насилия осуществляется власть над индивидами, освященная божественным и коллективным. Как практики телесного насилия меняют со временем свои формы, приводящие к нашему сегодняшнему консенсусу — нежеланию видеть открытое насилие, в том числе в сакральных текстах. Но можно вспомнить и медицинских антропологов. Они скрупулезно изучали, как сегодняшний мир политики, социального взаимодействия, религиозных отношений инкорпорирован в наше тело (см., например: [Scheper-Hughes, Lock 1987]), как это насилие не только открыто практикуется «чужим» или где-то в другом времени и месте, но и проявляется здесь и сейчас в качестве поломки-болезни и ее устранения-лечения. В этой области антропологи давно стали расшатывать дуализм, демонстрируя связность телесных практик с космологиями, политикой, культурными моделями, повседневностью. И, конечно, с религиозной жизнью.

### Библиография

- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 478 с.
- Asad T. Pain and Truth in Medieval Christian Ritual // Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore; L.: The John Hopkins University Press, 1993. P. 83–124.
- Scheper-Hughes N., Lock M.M. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology // Medical Anthropology Quarterly. New Series. 1987. Vol. 1. No. 1. P. 6–41.

**Forum 55:****The Material Turn and the Anthropology of Religion****Evgeniia Abroskina**

State Hermitage Museum  
2 Dvortsovaya Sq., St Petersburg, Russia  
evgeniia.abroskina@gmail.com

**Yulia Antonyan**

Yerevan State University  
1 Alex Manoogian Str., Yerevan, Armenia  
yuliaantonyan@ysu.am

**Dmitry Baranov**

Russian Museum of Ethnography  
4/1 Inzhenernaya Str., St Petersburg, Russia  
dmitry.baranov@list.ru

**Vladimir Bobrovnikov**

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
12 Rozhdestvenka Str., Moscow, Russia  
Saint Petersburg State University  
11 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
National Research University Higher School of Economics  
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, Russia  
vladimir\_bobrovn@mail.ru

**Victoria Fomina**

University of St Andrews  
KY16 9AJ, St Andrews, Scotland  
vf44@st-andrews.ac.uk

**Mansur Gasimzianov**

University of Amsterdam  
48 Kloveniersburgwal, Amsterdam, The Netherlands  
m.gazimzianov@uva.nl

**Elza-Bair Guchinova**

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32A Leninskiy Ave., Moscow, Russia  
bairjan@mail.ru

**Marina Hakkarainen**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., Petersburg, Russia  
marina.hakkarainen@gmail.com

**Natalia Kryukova**

Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences  
32A Leninskiy Ave., Moscow, Russia  
nkryu@mail.ru

**Art Leete**

University of Tartu  
16 Ülikooli, Tartu, Estonia  
art.leete@ut.ee

**Marie Masagutova**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
mmasagutova@eu.spb.ru

**Igor Mikeshin**

University of Helsinki  
1A Siltavuorenpenger, Helsinki, Finland  
igor.mikeshin@helsinki.fi

**Alexander A. Panchenko**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia  
Institute of Russian Literature (The Pushkin House), Russian Academy of Sciences  
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia  
apanchenko2008@gmail.com

**Danila Rygovskiy**

University of Tartu  
16 Ülikooli, Tartu, Estonia  
danielrygovsky@gmail.com

**Yulia Senina**

European University at St Petersburg  
6/1A Gagarinskaya Str., Petersburg, Russia  
jsenina@eu.spb.ru

**Laur Vallikivi**

University of Tartu  
18 Ülikooli, Tartu, Estonia  
laur.vallikivi@ut.ee

“Material religion” as a research program is a relatively new development in the study of religion in the social sciences and humanities. Though this approach has its own forerunners and predecessors, one can argue that it took shape in the wake of an

epistemological critique of social and cultural anthropology which treated religion as embedded in the cognitive and psychological experiences of a human being. Accordingly, the material manifestation of religion used to be treated as secondary, optional, and even superfluous. Criticism of this understanding of the nature of religion and of the methods of its studying focuses on the cultural and historical specificity of this approach originating from the use of Protestantism as a model for any religion. The material turn, in contrast, argues that spiritual experience is or at least can be studied as a derivation of bodily practices and experiences caused by the communication of a human with things, substances, images, sounds, fragrances, and flavours. Taken as integral parts of religious infrastructure, they constitute both the mundane and devotional life of an individual believer and of a religious community. This trend in social research remains unnoticed in Russian social science and humanities. The forum aims to assess the state of art in the field of material religion and discuss perspectives of its development. Participants in the discussion highlight the role of the materiality of things and substances, bodies, and mechanisms in their own research and what heuristic perspectives this material turn opens for them. A separate line of discussion concerns the prospects of grafting material religion to the classic models of social research, such as Marxist sociology.

Keywords: material religion, methodology of social sciences, material turn, anthropology of religion, epistemology.

#### Acknowledgements

Mansur Gasimzianov's contribution was prepared with the financial support from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme (grant agreement no. 804083, MIND: The Muslim Individual in Imperial and Soviet Russia (2019–2024)).

Art Leete's contribution was supported by the Estonian Research Council (grant no. PRG1584).

Alexander A. Panchenko's contribution was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

Yulia Senina's contribution was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

Laur Vallikivi's contribution was supported by the Estonian Research Council (grant no. PRG1584).

#### References

- Abroskina E., 'Sefseri Tunisa kak aktor kulturnoy pamyati' [Tunisian *Sefseri* as an Actor of Cultural Memory], *Kunstkamera*, 2021, no. 1(11), pp. 118–129. doi: 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-118-129. (In Russian).
- Ahmed Sh., *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016, XVII+609 pp.

- Appadurai A., 'Introduction: Commodities and the Politics of Value', Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 3–63. doi: 10.1017/CBO9780511819582.003.
- Arnautova Yu. E., 'Chudesnye istseleniya svyatymi i "narodnaya religioznost" v Srednie veka' [Miraculous Healings by Saints and "Folk Religiosity" in the Middle Ages], *Odissey: chelovek v istorii* [Odysseus: Man in History]. Moscow: Nauka, 1995, pp. 151–169. (In Russian).
- Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986, 23 pp. (Occasion Papers Series).
- Asad T., 'Pain and Truth in Medieval Christian Ritual', Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1993, pp. 83–124.
- Asad T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, IX+269 pp. (Cultural Memory in the Present).
- Astuti R., 'Death, Ancestors and the Living Dead: Learning without Teaching in Madagascar', Talwar V., Harris P. L., Schleifer M. (eds.), *Children's Understanding of Death: From Biological to Religious Conceptions*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 1–18. doi: 10.1017/CBO9780511852077.002.
- Astuti R., Bloch M., 'Are Ancestors Dead?', Boody J., Lambek M. (eds.), *Companion to the Anthropology of Religion*. London: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 101–117. doi: 10.1002/9781118605936.ch5.
- Astuti R., Harris P. L., 'Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar', *Cognitive Science*, 2008, vol. 32, no. 4, pp. 713–740. doi: 10.1080/03640210802066907.
- Bebbington D. W., *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge, 1989, 380 pp.
- Bekkin R., *People of Reliable Loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia*: PhD diss. Huddinge: Södertörns högskola, 2020. 406 p. <<http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1434971&dswid=3263>>.
- Beliakova N., French A. L., 'Bogoslovie prilichiya: predstavleniya evangelskikh khristian-baptistov o vneshnem vide zhenshchin v pozdne- i post-sovetskiy period' [Theology of Decorum: Perspectives on Women's External Appearance among Evangelical Christians-Baptists in the Late- and Post-Soviet Periods], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2018, no. 2, pp. 163–191. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-2-163-193. (In Russian).
- Bicheev B. A., 'Simvolika obryadovykh deystviy v praktike miryan-buddistov (obryad podnosheniya lampadki)' [Symbolism of Rituals in Lay Buddhist Practices: Oil Lamp Offering], *Oriental Studies*, 2020, vol. 13, no. 1, pp. 164–172. doi: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-164-172. (In Russian).
- Bloch M., 'People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity', Hirsch E., O'Hanlon M. (eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 63–77. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

- Bobrovnikov V., 'Les lieux saints des clans routouls: pratiques religieuses hybrides chez les musulmans daghestanais', *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2005, vol. 36, no. 4, pp. 157–183.
- Bobrovnikov V. O., 'Izobretenie islamskikh traditsiy v dagestanskom kolkhoze' [The Invention of Islamic Traditions in the Dagestan Collective Farm], Arutyunov S. A., Tsallagova Z. B. (eds.), *Rasy i narody: sovremennyye etnicheskyye i rasovyye problemy* [Races and Peoples: Modern Ethnic and Racial Problems]. Moscow: Nauka, 2006, is. 31, pp. 112–137. (In Russian).
- Bobrovnikov V. O., 'Istoricheskaya pamyat gorskogo "khishchnichestva" v avarskoy "Pesne o Khochbare"' [Cultural Memory of "Highlanders' Wildness" in the Avar Ballad of Khochbar], *Istoricheskaya ekspertiza*, 2016, no. 1, pp. 3–33. (In Russian).
- Bobrovnikov V., 'Islamic Discourse of Visual Propaganda in the Interwar Soviet Orient, 1918–1940', *Islamology*, 2017, vol. 7, no. 2, pp. 53–73. doi: 10.24848/ismlmg.07.2.03.
- Bobrovnikov V., 'Applied Oriental Studies of Russia's Own Islam: From Orthodox Missionaries to Militant Godless and Wahhabis', *Insight Turkey*, 2018, vol. 20, no. 4, pp. 249–270. doi: 10.25253/99.2018EV.06.
- Bobrovnikov V. O., Dmitriev V. A., Karpov Yu. Yu., 'Derevyannaya utvar avaro-ando-tsezskikh narodov Dagestana: postavtsy, sosudy, merki' [Wooden Utensils of the Avar-Ando-Tsez Peoples of Dagestan: Crockery Cabinets, Vessels, Measures], Prishchepova V. A. (ed.), *Kulturnoe nasledie narodov Tsentralnoy Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Cultural Heritage of the Peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus]. St Petersburg: Nauka, 2006, pp. 5–51. (MAE Collection, vol. 52). (In Russian).
- Bobrovnikov V., Kalinovskiy A. M., 'Fazliddin Muhammadiev's Journey to the "Other World": The History of a Cold War *Hajjnama*', *Die Welt des Islams*, 2021, vol. 62, no. 1, pp. 21–52. doi: 10.1163/15700607-61020007.
- Bobrovnikov V. O., Seferbekov R. I., 'Abu Muslim u kavkazskikh musulman (k istorii i etnografii kultov svyatykh)' [Abu Muslim among the Caucasian Muslims (On the History and Ethnography of the Cults of Saints)], Abashin S. N., Bobrovnikov V. O. (eds., comps.), *Podvizhniki islama (kult svyatykh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze)* [Ascetics of Islam (The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus)]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003, pp. 154–214. (In Russian).
- Bogdanov K., 'Iz istorii klyaks. Uroki chistopisaniya v sovetskoy shkole i medialnaya antropologiya' [A Short History of the Blot: Calligraphy in the Soviet School and Media Anthropology], *Anthropologicheskij forum*, 2010, no. 13, pp. 217–241. (In Russian).
- Boyer P., *Et l'homme crea les Dieux: comment expliquer la religion*. Paris: Robert Laffont, 2001, 361 pp.
- Bredikhin V. N. (comp.), *Lubyanka — Staraya ploshchad: sekretnyye dokumenty TsK KPSS i KGB o repressiyakh 1937–1990 gg. v SSSR* [Lubyanka — Old Square: Secret Documents of the Central Committee of the CPSU and the KGB on the Repressions of 1937–1990 in the USSR]. Moscow: Posev, 2005, 240 pp. (In Russian).
- Bustanov A. K., 'Muslim Literature in the Atheist State: Zainap Maksudova between Soviet Modernity and Tradition', *Journal of Islamic Manuscripts*, 2018, vol. 9, no. 1, pp. 1–31. doi: 10.1163/1878464X-00901001.

- Bustanov A., 'Shihabaddin Mardjani and the Muslim Archive in Russia', *Islamology*, 2019, vol. 9, no. 1–2, pp. 138–148. doi: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.1.10>.
- Cavarnos C. (ed.), *Byzantine Sacred Art: Selected Writings of the Contemporary Greek Icon Painter Fotis Kontoglous on the Sacred Arts According to the Tradition of Eastern Orthodox Christianity*, 2nd ed. Belmont, MA: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1985, 171 pp.
- Coleman S., 'Textuality and Embodiment among Charismatic Christians', Arweck E., Collins P. (eds.), *Reading Religion in Text and Context*. London: Routledge, 2006, pp. 157–168.
- Coleman S., 'Material Religion: A Fruitful Tautology?', *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2009, vol. 5, no. 3, pp. 359–360. doi: [10.2752/175183409X12550007730101](https://doi.org/10.2752/175183409X12550007730101).
- Darieva T., Mühlfried F., Tuite K. (eds.), *Sacred Places, Emerging Spaces: Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus*. Oxford; New York: Berghahn Books, 2018, 246 pp.
- de Castro E. V., *Metaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, 216 pp.
- Descola Ph., *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005, 640 pp. (Bibliothèque des sciences humaines).
- Descola Ph., 'Presence, Attachment, Origin: Ontologies of "Incarnates"', Boddy J., Lambek M. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 35–49.
- Deweese D., 'Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's "Islam in the Soviet Union"', *Journal of Islamic Studies*, 2002, vol. 13, no. 3, pp. 298–330.
- Donovan V., "'How Well Do You Know Your Krai'? The Kraevedenie Revival and Patriotic Politics in Late Khrushchev-Era Russia', *Slavic Review*, 2015, vol. 74, no. 3, pp. 464–483. doi: [10.5612/slavicreview.74.3.464](https://doi.org/10.5612/slavicreview.74.3.464).
- Dubovka D. G., *Povsednevnye distsiplinarnye praktiki i religioznaya refleksiya v pravoslavnykh monastyryakh postsovetskoy Rossii: etnograficheskie aspekty* [Everyday Disciplinary Practices and Religious Reflection in Orthodox Monasteries in Post-Soviet Russia: Ethnographic Aspects]: Diss. in historical sciences. St Petersburg, 2017, 142 pp. <[https://www.kunstkamera.ru/files/doc/diss/dubovka\\_dissertation.pdf](https://www.kunstkamera.ru/files/doc/diss/dubovka_dissertation.pdf)>. (In Russian).
- Dudoignon S. A., 'From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955–91)', *Central Asian Survey*, 2011, vol. 30, no. 1, pp. 53–80. doi: [10.1080/02634937.2011.557857](https://doi.org/10.1080/02634937.2011.557857).
- Dudoignon S. A., Noack Ch. (eds.), *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014, 541 pp.
- 'Editorial Statement', *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2005, vol. 1, no. 1. pp. 4–8. doi: [10.2752/174322005778054474](https://doi.org/10.2752/174322005778054474).
- Ekelund R. B., Jr., Hébert R. F., Tollison R. D., Anderson G. M., Davidson A. B., *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996, XVIII+210 pp.
- Emelyanenko T. G., 'Traditsionnye tkani u tadjikov' [Traditional Fabrics among Tajiks], Rakhimov R. R. (comp.), Rezvan M. E. (ed.), *Tadjiki: istoriya*,



- kultura, obshchestvo* [Tajiks: History, Culture, Society]: A coll. of articles. St Petersburg: MAE RAS Press, 2014, pp. 351–352. (In Russian).
- Engelke M., *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA; London: University of California Press, 2007, XV+304 pp.
- Engelke M., ‘Dangerous Things: One African Genealogy’, Houtman D., Meyer B. (eds.), *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012, pp. 40–61.
- Evans-Pritchard E. E., *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956, XII+336 pp.
- ‘Forum: Antropologiya religii (1)’ [Forum: Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (1)], *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 34, pp. 11–124. (In Russian).
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, 352 pp.
- Frank A. J., *Gulag Miracles: Sufis and Stalinist Repression in Kazakhstan*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2019, 153 pp.
- Fürst J., *Stalin’s Last Generation: Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism*. New York: Oxford University Press, 2010, XIV+391 pp.
- Geertz C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven; London: Yale University Press, 1968, XII+136 pp.
- Gell A., *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998, XXIV+271 pp.
- Gellner E., *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 264 pp.
- Golovnev A. V., *Govoryashchie kultury: traditsii samodiytsev i ugrov* [Talking Cultures: Samoyed and Ugric Traditions]. Yekaterinbing: Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Press, 1995, 606 pp. (In Russian).
- Golovnev A. V., *Kochevniki tundry: nentsy i ikh folklor* [Tundra Nomads: The Nenets and Their Folklore]. Yekaterinbing: Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Press, 2004, 343 pp. (In Russian).
- Golubev A., *The Things of Life: Materiality in Late Soviet Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020, 240 pp.
- Gosmanov M., *Kauryy kalām ezennān: arkheograf yazmalary* [Following the Feather Pen: The Archaeographer’s Notes]. Kazan: Tatarstan Pub. House, 1984, 288 pp. (In Tatar).
- Gramsci A., *Selections from the Prison Notebooks*. London: ElecBook, 1999, 846 pp.
- Harvey G., *Animism: Respecting the Living World*. New York: Columbia University Press, 2006, XIV+248 pp.
- Henare A., Holbraad M., Wastell S., ‘Introduction: Thinking through Things’, Henare A., Holbraad M., Wastell S. (eds.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007, pp. 1–31.
- Hicks D., ‘The Material-Cultural Turn: Event and Effect’, Hicks D., Beaudry M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 25–98.
- Hirschkind Ch., *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006, XVI+270 pp.

- Hodder I., 'Archaeology and Anthropology: The State of the Relationship', Shankland D. (ed.), *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*. London: Berg Publishers, 2012, pp. 65–76.
- Houtman D., Meyer B. (eds.), *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012, XVI+482 pp.
- Ingold T., *The Perception of Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000, 480 pp. doi: 10.4324/9780203466025.
- Ingold T., 'The Eye of the Storm: Visual Perception and the Weather', *Visual Studies*, 2005, vol. 20, no. 2, pp. 97–104. doi: 10.1080/14725860500243953.
- Ingold T., 'Materials Against Materiality', *Archaeological Dialogues*, 2007, vol. 14, no. 1, pp. 1–16. doi: 10.1017/S1380203807002127.
- Joyce R. A., 'Life with Things: Archaeology and Materiality', Shankland D. (ed.), *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*. London: Berg Publishers, 2012, pp. 119–132.
- Kamp M., *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. Seattle, WA; London: University of Washington Press, 2006, XIII+332 pp.
- Karpov Yu. Yu., *Vzglyad na gortsev. Vzglyad s gor: mirovozzrencheskie aspekty kultury i sotsialnyy opyt Dagestana* [A Look at the Mountaineers. A Look from the Mountains: Worldview Aspects of Culture and Social Experience of the Mountaineers of Dagestan]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2007, 656 pp. (In Russian).
- Keane W., *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA: University of California Press, 2007, XIII+323 pp.
- Keane W., 'The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2008, vol. 14, no. S1, pp. S110–S127. doi: 10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x.
- Keane W., 'On Semiotic Ideology', *Signs and Society*, 2018, vol. 6, no. 1, pp. 64–87. doi: 10.1086/695387.
- Kelly C., *Socialist Churches: Radical Secularization and the Preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2016, XX+413 pp.
- Khomich L. V., *Nentsy: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Nenets: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1966, 329 pp. (In Russian).
- Khomich L. V., *Nentsy: ocherki traditsionnoy kultury* [Nenets: Essays on Traditional Culture]. St Petersburg: Russkiy dvor, 1995, 334 pp. (In Russian).
- Khomič [Khomich] L. V., 'A Classification of Nenets Shamans', Diószegi V., Hoppál M. (eds.), *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978, pp. 245–253.
- Klots A., Romashova M., "'Tak vy zhivaya istoriya?": sovetskiy chelovek na fone tikhoy arkhivnoy revolyutsii pozdnego sotsializma' ["Are You Living History?"—The Soviet Person and the Quiet Archival Revolution of Late Socialism], *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 50, pp. 169–199. doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-50-169-199. (In Russian).
- Koosa P., 'Evangelical Silence in a Komi Village', *Ethnologia Europea*, 2016, vol. 46, no. 2: Silence in Cultural Practices, pp. 58–73. doi: 10.16995/ee.1188.

- Koosa P., Leete A., 'Serving God by Being Neighbourly: Komi Protestants and Local Community Initiatives', *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 2014, vol. 39, no. 2, pp. 39–57.
- Kopytoff I., 'The Cultural Biography of Things: Commodization as Process', Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–92. doi: 10.1017/CBO9780511819582.004.
- Kormina J. V., *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of Orthodox Nomadism]. Moscow: HSE Publishing House, 2019, 349 pp.
- Kormina J., "'Imperator osmatrival gorod": syurrealisticheskiy sotsializm i politika pamyati' ["The Emperor Surveyed the City": Surrealist Socialism and the Politics of Memory], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2018, no. 152(4), pp. 34–57. (In Russian).
- Kormina J. V., Shtyrkov S. A., "'Eto nashe, iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne detsya": predystoriya postsovetskoy desekulyarizatsii' ["That's Our Truly Russian and There's Nothing We Can Do with It": The Prehistory of Post-Soviet Desecularization], Kormina J. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (eds.), *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2015, pp. 7–45. (In Russian).
- Kryukova N. V., 'Pochitanie selskikh surbov v Armenii: transformatsiya traditsii' [Veneration of Rural Surbs in Armenia: The Transformation of Tradition], *Traditsionnaya kultura*, 2021, vol. 22, no. 1, pp. 120–133. doi: 10.26158/TK.2021.22.1.010. (In Russian).
- Laidlaw J., 'A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the "Cognitive Science of Religion"', Whitehouse H., Laidlaw J. (eds.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2007, pp. 211–246.
- Lambek M., 'Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion', de Vries H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham, 2008, pp. 120–138.
- Lafranchi P., 'Remarques sur la sacralisation de l'espace dans l'Itinéraire d'Égérie', Tollet D. (éd.), *Études sur les terres saintes et les pèlerinages dans les religions monothéistes*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2012, pp. 45–54. (Bibliothèque des religions du monde).
- Latour B., 'What Is Iconoclasm? or Is There a World Beyond the Image Wars?', Latour B., Weibel P., *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002, pp. 14–37.
- Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005, X+301 pp.
- Leete A., 'Mimetic Knowledge in the Ethnographic Field', Kannike A., Tasa M., Västriik E.-H. (eds.), *Body, Personhood and Privacy: Perspectives on the Cultural Other and Human Experience. Approaches to Culture Theory*. Tartu: University of Tartu Press, 2017, pp. 35–52. (Approaches to Cultures Theory, vol. 7).
- Luehrmann S., *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2015, XVI+240 pp.

- Luhrmann T. M., Morgain R., 'Prayer as Inner Sense Cultivation: An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience', *Ethos*, 2012, vol. 40, no. 4, pp. 359–389. doi: 10.1111/j.1548-1352.2012.01266.x.
- Mahmood S., *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2012, XXX+233 pp.
- Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2005, vol. 1, no. 1, 160 pp. <<https://www.tandfonline.com/toc/rfmr20/1/1>>.
- Matochkina A., Stetckevich M., 'Stanovlenie rossiyskogo islamovedeniya: mezhdru konfessionalizmom i nauchnoy obektivnostyu (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.)' [The Formation of Russian Islamic Studies: Between Confessionalism and Scientific Objectivity (Second Half of the 19th to the Beginning of the 20th Century)], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2018, vol. 36, no. 1, pp. 82–106. doi: 10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106. (In Russian).
- Mauss M., 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *L'Année sociologique*, 1ère année, 1923–1924, pp. 30–186.
- Melnik A., 'Grobniitsa svyatogo v prostranstve russkogo khrama XVI — nachala XVII veka' [The Tombs of Saints in Russian Churches in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries], Lidov A. M. (ed., comp.), *Vostochno-khristianskie relikvii* [Eastern Christian Relics]: A coll. of articles. Moscow: Progress-Traditsiya, 2003, pp. 533–552. (In Russian).
- Melnikova E. A., "'Zdes russkiy dukh...": k istorii Russkogo Severa na simvolicheskoy karte voobrazhaemoy Rossii' ["All Breathes of Russ...": On the History of Russian North on the Symbolic Map of the Imagined Russia], *Kunstkamera*, 2019, no. 3, pp. 6–22. doi: 10.31250/2618-8619-2019-1(3)-6-22. (In Russian).
- Meyer B., 'Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction', *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2008, vol. 4, no. 2, pp. 124–135. doi: 10.2752/175183408X328262.
- Meyer B., 'Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding', Meyer B. (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 1–28.
- Meyer B., "'There Is a Spirit in That Image": Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana', *Comparative Studies in Society and History*, 2010, vol. 52, no. 1, pp. 100–130. doi: 10.1017/S001041750999034X.
- Meyer B., "'There Is a Spirit in That Image": Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana', Houtman D., Meyer B. (eds.), *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012, pp. 296–320.
- Meyer B., 'Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium', Boddy J., Lambek M. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 309–326.
- Meyer B., 'Religion as Mediation', *Entangled Religions*, 2020, vol. 11, no. 3, s.p. doi: 10.13154/er.11.2020.8444. <<https://er.ceres.rub.de/index.php/ER/article/view/8444/8018>>.

- Meyer B., Morgan D., Paine C., Plate S. B., 'The Origin and Mission of Material Religion', *Religion*, 2010, vol. 40, no. 3, pp. 207–211. doi: 10.1016/j.religion.2010.01.010.
- Mikeshin I., *How Jesus Changes Lives: Christian Rehabilitation in the Russian Baptist Ministry*: Doctoral dissertation, University of Helsinki. Helsinki: Unigrafia, 2016, VIII+212 pp. (Research Series in Anthropology).
- Miller D., 'Materiality: An Introduction', Miller D., *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, 2005, p. 1–50. doi: 10.1515/9780822386711-001.
- Mitrokhin N., 'Russkaya Pravoslavnaya Tserkov kak subyekt ekonomicheskoy deyatel'nosti' [Russian Orthodox Church as a Subject of Economic Activity], Timofeev L. M. (ed.), *Ekonomicheskaya deyatel'nost Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi i ee tenevaya sostavlyayushchaya* [Economic Activity of the Russian Orthodox Church and Its Shadow Component]. Moscow: Russian State University for the Humanities Press, 2000, pp. 55–121. (In Russian).
- Naumescu V., 'Learning the "Science of Feelings": Religious Training in Eastern Christian Monasticism', *Ethnos*, 2012, vol. 77, no. 2, pp. 227–251. doi: 10.1080/00141844.2011.595809.
- Naumescu V., 'Pedagogies of Prayer: Teaching Orthodoxy in South India', *Comparative Studies in Society and History*, 2019, vol. 61, no. 2, pp. 389–418. doi: 10.1017/S0010417519000094.
- Panchenko A., "'Moral'naya ekonomika" zhertvoprinosheniya i svyatotatstva v russkoy krestyanskoj kul'ture' [The Moral Economics of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture], *Quaestio Rossica*, 2021, no. 4, pp. 1241–1258. doi: 10.15826/qr.2021.4.637. (In Russian).
- Pels P., 'The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact and Fancy', Spyer P. (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. New York; London: Routledge, 1998, pp. 91–121.
- Ponomareva G. M., 'Starovery Latvii — uchastniki vseestonskikh sezдов staroobryadtsev (1928–1939 gody)' [Old Believers of Latvia — Participants of the All-Estonian Congresses of Old Believers (1928–1939)], Ivanov I. (ed., comp.), *Staroverie Latvii* [Old Believers in Latvia]. Riga: Old Believer Society of Latvia Press, 2005, pp. 405–411. (In Russian).
- Prokofyeva E. D., 'Materialy po religiozным predstavleniyam entsev' [Materials on the Religious Ideas of the Enets], *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], 1953, vol. 14, pp. 194–230. (In Russian).
- Prown J. D., 'Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method', *Winterthur Portfolio*, 1982, vol. 17, no. 1, pp. 1–19.
- Rakow K., 'The Bible in the Digital Age: Negotiating the Limits of "Bibleness" of Different Bible Media', Opas M., Haapalainen A. (eds.), *Christianity and the Limits of Materiality*. New York: Bloomsbury, 2017, pp. 101–121. (Bloomsbury Studies in Material Religion).
- Rowlands M., 'A Materialist Approach to Materiality', Miller D. (ed.), *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, 2005, pp. 72–87.
- Roy O., *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004, 349 pp.
- Rygovskiy D., 'Tekhnika i ee reprezentatsiya kak istochnik religioznogo opyta v eniseyskom staroobryadchestve' [Technology and Its Representation

- as a Source of Religious Experience for Old Believers of Yenisei Region], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom*, 2019, no. 4(37), pp. 19–44. doi: 10.22394/2073-7203-2019-37-4-19-44. (In Russian).
- Rygovskiy D., ‘Vliyaniye religioznykh praktik na sotsialnuyu strukturu eniseyskikh staroverov’ [The Influence of Religious Practices on the Social Structure of Yenisei Old Believers], *Antropologicheskij forum*, 2019, no. 41, pp. 11–35. doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35. (In Russian).
- Safarov M., ‘Kak i zachem rossiyskoe gosudarstvo sozdalo muftiyaty’ [How and Why the Russian State Created Muftiats], *Gorkiy*, 2021, Sept. 27. <<https://gorky.media/reviews/kak-i-zachem-rossijskoe-gosudarstvo-sozdalo-muftiyaty/>>. (In Russian).
- Saidov M.-S., ‘O rasprostraneniі Abumuslimom islama v Dagestane’ [On the Spread of Islam by Abumuslim in Dagestan], *Uchenye zapiski Instituta istorii, yazyka i literatury im. G. Tsadasy* [Scientific Notes of the Institute of History, Language and Literature Named after G. Tsadasa] (Makhachkala), 1957, vol. 2, pp. 42–51. (In Russian).
- Sartori P., ‘Towards a History of the Muslims’ Soviet Union: A View from Central Asia’, *Die Welt des Islams*, 2010, vol. 50, no. 3–4, pp. 315–334. doi: 10.1163/157006010X544313.
- Sartori P., ‘Of Saints, Shrines, and Tractors: Untangling the Meaning of Islam in Soviet Central Asia’, *Journal of Islamic Studies*, 2019, vol. 30, no. 3, pp. 367–405. doi: 10.1093/jis/etz001.
- Scheper-Hughes N., Lock M. M., ‘The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology’, *Medical Anthropology Quarterly*, new series, 1987, vol. 1, no. 1, pp. 6–41.
- Senchyne J., *The Intimacy of Paper in Early and Nineteenth-Century American Literature*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 2020, 176 pp.
- Shakhnovich M. M., Chumakova T. V., *Muzey istorii religii Akademii nauk SSSR i rossiyskoe religiovedenie (1932–1961)* [Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences and Russian Religious Studies (1932–1961)]. St Petersburg: Nauka, 2014, 458 pp. (In Russian).
- Shchepkin V. N., *Russkaya paleografiya* [Russian Paleography]. Moscow: Nauka, 1967, 224 pp. (In Russian).
- Shtyrkov S. A., ‘Aspekty kontseptualnoy metafory (nauka i religiya)’ [Aspects of Conceptual Metaphor (Science and Religion)], *Kanun: Almanac*, 1998, is. 4: *Antropologiya religioznosti* [Anthropology of Religion], pp. 289–335. (In Russian).
- Shvetsova M., ‘“Polyaki” Zmeinogorskogo okruga’ [“Poles” of the Zmeinogorsk District], *Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the West Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Omsk: Printing House of the Headquarters of the Siberian Military District, 1899, book 26, pp. 1–92 (1st pag.). (In Russian).
- Smirnov P. S., *Istoriya russkogo raskola starobryadstva* [The History of the Russian Split of the Old Believers], 2nd ed., rev. and enlarged. St Petersburg: Printing house of the Main Department of Appanages, 1895, 276+34+IV pp. (In Russian).

- Smith A. T., *The Political Machine: Assembling Sovereignty in the Bronze Age Caucasus*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2015, XV+242 pp.
- Sperber D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford; Malden, MA: Blackwell, 1996, 175 pp.
- Ssorin-Chaikov N., 'Representing "Primitive Communists": Ethnographic and Political Authority in Early Soviet Siberia', Burbank J., von Hagen M., Remnev A. (eds.), *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007, pp. 268–292.
- Taussig M., *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York; London: Routledge, 1993, XIX+299 pp.
- Thomas J., 'Archaeology, Anthropology, and Material Things', Shankland D. (ed.), *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*. London: Berg Publishers, 2012, pp. 219–232.
- Tilley C., *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. London: Routledge, 2004, 260 pp.
- Tokarev S. A., 'K metodike etnograficheskogo izucheniya materialnoy kultury' [On the Methodology of Ethnographic Study of Material Culture], *Sovetskaya etnografiya*, 1970, no. 4, pp. 3–17. (In Russian).
- Usmanova D., Mustafina D., 'Traditsii vostochnoy arkheografii v Kazani i Kazanskom universitete' [The Traditions of the Oriental Archaeography in Kazan and Kazan University], *Slavistica Vilnensis*, 2015, vol. 60, pp. 203–224. doi: 10.15388/SlavViln.2015.60.9942. (In Russian).
- Vakhshtayn V., 'Sotsiologiya veshchey i "povorot k materialnomu" v sotsialnoy teorii' [The Sociology of Things and the "Material Turn" in Social Theory], Vakhshtayn V. (ed.), *Sotsiologiya veshchey* [Sociology of Things]: A coll. of articles. Moscow: Territoriya budushchego, 2006, pp. 7–39. (In Russian).
- Vallikivi L., 'What Does Matter? Idols and Icons in the Nenets Tundra', *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 2011, vol. 5, no. 1, pp. 75–95.
- Verbov G. D., 'Perezhitki rodovogo stroya u nentsev' [Remnants of the Tribal System among the Nenets], *Sovetskaya etnografiya*, 1939, no. 2, pp. 43–66. (In Russian).
- Vitebsky P., The Sora "Tribe" — Animist, Hindu, Christian: Bibliographic Essay [Online Supplement to Vitebsky P. Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos. Chicago: The University of Chicago Press, 2017, 380 pp.], 36 pp. <<http://www.press.uchicago.edu/sites/Vitebsky>>.
- Weber M., *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Weinheim: J. Beltz Verlag, 2000, 203 SS.
- Whitehead A. R., 'Religious Objects: Uncomfortable Relations and an Ontological Turn to Things', Astor-Aguilera M., Harvey G. (eds.), *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*. New York: Routledge, 2019, pp. 75–93.
- Whitehouse H., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 216 pp.
- Whitehouse H., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Oxford: AltaMira Press, 2004, 208 pp.

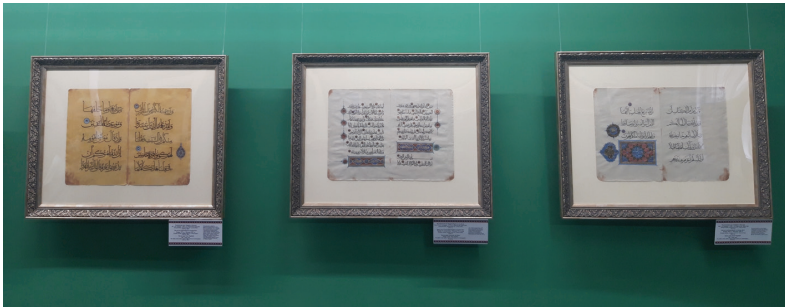
# Форум Материальный поворот и антропология религии

## Иллюстрации к реплике Мансура Газимзянова

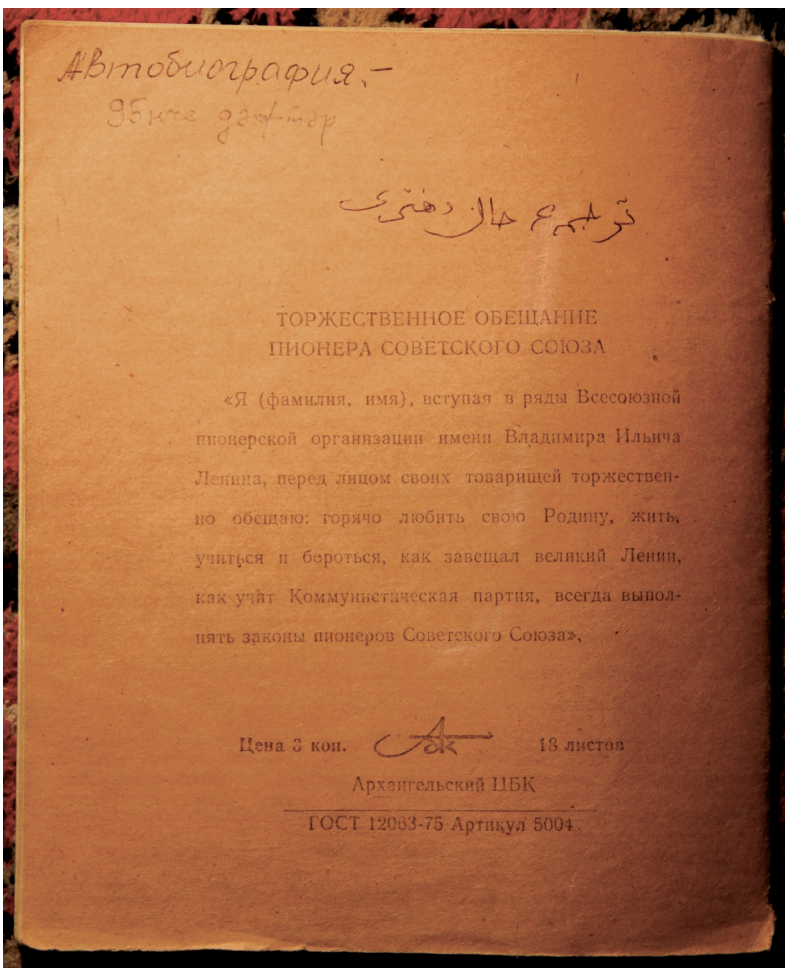


Ил. 1. Музей истории г. Елабуги, 2021 г.  
Фотография автора





Ил. 2. Елабуга, Галерея редких коллекций, выставка «В мире священного Корана», 2021 г. Фотография автора



Ил. 3. «Автобиография» Габдельхабира Яруллина. Личный архив Наиля Яруллина, Казань, 2016 г. Фотография и надпись в левом верхнем углу А.К. Бустанова, автор статьи выражает ему признательность за любезно предоставленные цифровые копии источника

## Иллюстрация к реплике Данилы Рыговского



Ил. 1. Разворот рукописи «Повести чудестных событи» (Урало-Сибирского патерика), сочинения сибирских староверов часовенного согласия. Красноярский край, 2018 г. Фотография автора

## Иллюстрация к реплике Юлии Сениной



Ил. 1. Вид с г. Сухая на «Город Солнца», 2021 г.  
Фотография автора