



«МАТЕРИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ» КАК МЕТОД СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА ДОСТУПА ИССЛЕДОВАТЕЛЯ К «РЕАЛЬНОМУ» РЕЛИГИОЗНОМУ ОПЫТУ (ЗАКЛЮЧЕНИЕ)

Сергей Анатольевич Штырков

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия
shtyr@eu.spb.ru

Аннотация: Разработанный в социальной антропологии метод «материальной религии» и материалистический (марксистский) подход к изучению религиозной жизни являются методологически разными способами перевернуть с ног на голову привычную нам концепцию, в которой духовная деятельность Homo religiosus, выступая в качестве генерирующей основы, порождает нечто материальное — священные изображения, дома молитвы и предметы культа. Метод материальной религии предполагает выяснение того, как культурно специфичный сенсорный опыт человека создает то, что интерпретируется самим этим человеком, его единоверцами и внешними наблюдателями, которым обычно достаются отчеты о таких состояниях в нарративах, как собственно религиозный опыт. Но за тем, что считывается как реплики духовного, бесплотного мира, всегда стоит работа человека, которую, правда, бывает непросто распознать в этом качестве. Марксистская материалистическая перспектива, неизбежно критически заостренная против религии как типической идеологии, направлена на то, чтобы находить основания для духовной жизни в экономических условиях существования человека и общества, которые в этой традиции понимания человеческой природы неизбежно оказываются связаны с трудом. Эти две исследовательских традиции, потенциально способные обогатить друг друга, остаются в разных сегментах академического поля. Одним из возможных общих оснований совместного для этих двух перспектив проекта является изучение инфраструктурных аспектов религиозной жизни. Другим коллаборативным проектом может стать работа социальных антропологов, которые, используя свое тело и интеллект в качестве самого доступного для них и потенциально неотчуждаемого исследовательского инструмента, производят опыт, сопоставимый с опытом верующих, и переводят его в термины социальных наук.

Ключевые слова: материальная религия, метод социальной антропологии, антропология религии, пятидесятники.

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

Для ссылок: Штырков С. «Материальная религия» как метод социальной антропологии и проблема доступа исследователя к «реальному» религиозному опыту (заключение) // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 153–164.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-153-164

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/shtyrkov_1.pdf

“MATERIAL RELIGION” AS A METHOD IN SOCIAL ANTHROPOLOGY AND THE PROBLEM OF THE RESEARCHER’S ACCESS TO “REAL” RELIGIOUS EXPERIENCE (CONCLUSION)

Sergei Shtyrkov

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
shtyr@eu.spb.ru

Abstract: The methods of “material religion” elaborated in social anthropology and the materialistic (Marxist) approach to the study of religious life are methodologically different ways of turning our accustomed understanding upside down: the spiritual activity of Homo religiosus, acting as generating source, produces something material—sacred images, houses of prayer, and objects of worship. The method of material religion involves determining how the culturally specific sensory experience of the individual generates that which is interpreted by this individual, their fellow believers, and external observers—who usually receive accounts of such states in narratives—as actual religious experience. But behind what is read as a replica of the spiritual, disembodied world there is always the work of man, which, however, can be difficult to recognize in this quality. The Marxist materialist perspective, inevitably sharpened critically against religion as a typical ideology, seeks to find a basis for spiritual life in the economic conditions of human existence and society, which in this tradition of understanding human nature, are inevitably linked to labour. These two research traditions, which have the potential to enrich each other, remain in different segments of the academic field. One possible common ground for a collaborative project for these two perspectives is the study of infrastructural aspects of religious life. Another collaborative project could be the very work of social anthropologists who, using their bodies and intellect as their most accessible and potentially inalienable research tool, produce experiences comparable to those of believers and translate them into the terms of social science.

Key words: material religion, social anthropology method, anthropology of religion, Pentecostals.

Acknowledgements: The study was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

To cite: Shtyrkov S., “Materialnaya religiya” kak metod sotsialnoy antropologii i problema dostupa issledovatelya k “realnomu” religioznomu opytu (zaklyuchenie) [“Material Religion” as a Method in Social Anthropology and the Problem of the Researcher’s Access to “Real” Religious Experience (Conclusion)], *Antropologicheskij forum*, 2022, no. 55, pp. 153–164.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-55-153-164

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/055/shtyrkov_1.pdf

Сергей Штырков

«Материальная религия» как метод социальной антропологии и проблема доступа исследователя к «реальному» религиозному опыту (заключение)

Разработанный в социальной антропологии метод «материальной религии» и материалистический (марксистский) подход к изучению религиозной жизни являются методологически разными способами перевернуть с ног на голову привычную нам концепцию, в которой духовная деятельность Homo religiosus, выступая в качестве генерирующей основы, порождает нечто материальное — священные изображения, дома молитвы и предметы культа. Метод материальной религии предполагает выяснение того, как культурно специфичный сенсорный опыт человека создает то, что интерпретируется самим этим человеком, его единоверцами и внешними наблюдателями, которым обычно достаются отчеты о таких состояниях в нарративах, как собственно религиозный опыт. Но за тем, что считается как реплики духовного, бесплотного мира, всегда стоит работа человека, которую, правда, бывает непросто распознать в этом качестве. Марксистская материалистическая перспектива, неизбежно критически заостренная против религии как типической идеологии, направлена на то, чтобы находить основания для духовной жизни в экономических условиях существования человека и общества, которые в этой традиции понимания человеческой природы неизбежно оказываются связаны с трудом. Эти две исследовательских традиции, потенциально способные обогатить друг друга, остаются в разных сегментах академического поля. Одним из возможных общих оснований совместного для этих двух перспектив проекта является изучение инфраструктурных аспектов религиозной жизни. Другим коллаборативным проектом может стать работа социальных антропологов, которые, используя свое тело и интеллект в качестве самого доступного для них и потенциально неотчуждаемого исследовательского инструмента, производят опыт, сопоставимый с опытом верующих, и переводят его в термины социальных наук.

Ключевые слова: материальная религия, метод социальной антропологии, антропология религии, пятидесятники.

Когда мы с коллегами придумывали вопросы для этого форума, мы, признаюсь, надеялись осуществить довольно странный проект. В нашем воображении рисовалась картина, в которой исследования так называемой «материальной религии» вступают в диалог с традицией материалистического анализа социальной жизни, имеющего в анамнезе среди всего прочего классическую марксистскую социологию (и историю). Вообще говоря, обе эти исследовательские перспективы, что бы ни утверждали авторы, на них опирающиеся, претендуют на тотальность. Они агрессивны и с определенной точки зрения являются двумя вариантами редукционизма.

Первая, «материальная религия», если не гарантирует нам исчерпывающее объяснение, из каких сенсорных факторов складывается то, что мы называем религиозным, нуминозным опытом, то прозрачно намекает на такую возможность. Она фиксирует наше внимание на том, к чему можно при-

Сергей Анатольевич Штырков
Европейский университет
в Санкт-Петербурге /
Музей антропологии и этнографии
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия
shtyr@eu.spb.ru

менить остроумное выражение Фрэнсиса Бенья «аппарат веры» [Benyah 2020], — на посюсторонних и, следовательно, доступных для эмпирического наблюдения средствах (или медиа), которые формируют у человека ощущение того, что он взаимодействует с чем-то потусторонним. Этот подход на практике не предполагает критики религии, но наследует метод и пафос дюркгеймовского анализа, согласно которому у всех религиозных явлений есть вполне ясная земная функция и природа, и то, что верующий принимает за контакт с сакральным миром и экстраординарный опыт, коренится в его когнитивных, эмоциональных и даже моторных привычках, приобретенных в ходе социализации. Попытки «познать алгеброй гармонию» могут предполагать изучение того, в каком звуковом ландшафте пребывает верующий [Burdick 2013; van Leersum-Bekebrede et al. 2021], как его опыт зависит от запахов, которые его окружают [Kenna 2005; Halloy 2018], от характера ландшафта, в котором он ищет встречи с горним миром [Mitchell 2020], как на это влияет размещение источников света в доме молитвы [Rakow 2020] и в конечном итоге как это все работает вместе [Wu 2013]¹.

Марксистский материалистический подход должен быть более откровенным и последовательным в своей критичности по отношению к анализу религиозных явлений, но фактически в социальной антропологии он теряет свою остроту. Характерно в этом смысле, что в классическом анализе Майкла Тауссига [Taussig 1980] религия, конечно, предстает как «вздых угнетенной твари», но не как орудие угнетения. Наоборот, она дает не просто утешение угнетенным, но и оружие борьбы с колониальной капиталистической системой. Вернее сказать, она является этим оружием. Но самое главное: в этой, да и в других работах, вдохновленных марксистским взглядом на общество, анализу связи между базисом и надстройкой — условиями производства и идеологией, одним из видов которой в этом подходе является религия, не уделяется никакого внимания. Кажется, существует некоторое допущение, не очень хорошо согласующееся с доступной нам эмпирикой, что разные типы религии должны соотноситься с разными экономическими формациями (и разными видами отношений между социаль-

¹ Замечу в этой связи, что изучение некоторых материальных аспектов религии, таких как предметы, архитектура и изображения, имеет долгую историю, что отчасти задает этой академической традиции автономность и своего рода устойчивость к растворению в агрессивной методологии исследований в стиле «материальной религии». Хорошим примером этого подхода являются истории предметов, такие как представленный в нашем форуме очерк Эльзы Гучиновой о новейшей истории буддийских лампад среди калмыков. Многочисленность и очевидная убедительность исследований, выполненных в этой традиции, может ставить перед нами вполне резонные вопросы о том, насколько новым является «материальный поворот» в изучении религии (Владимир Бобровников пишет об «отчасти банальных теоретических построениях сторонников этой методологии») и не занимались ли чем-то подобным многие поколения этнографов и археологов.

ными классами), но никаких реальных последствий для антропологических исследовательских программ это не имеет.

Возвращаясь к нашему замыслу, можно признаться, что у нас была непроговоренная надежда, что страсть марксистской критики, возможно, сохранившаяся в традиции постсоциалистической академии или заново рожденная левыми (если не сказать, левацкими) политическими симпатиями новых поколений социальных исследователей, каким-то образом соотнесется с исследованиями материальной религии, например через исследования инфраструктуры. Но сейчас ясно, что это не сработало. Конечно, в публикуемых нами репликах несколько авторов нашли те аспекты обсуждаемых проблем и реалий, которые могут быть представлены или хотя бы объяснены в терминах фукольдских моделей знания-власти и конкретно классического сюжета классификаций, осуществляемых представителями доминирующей группы. Так, Мансур Газимзянов очень точно определил востоковедческую репрезентацию мусульманской книги как скорее предмета эстетического любования, нежели источника актуального для общества знания, в качестве ориентализирующего мусульманскую культуру жеста. Это наблюдение, несомненно, можно применить *mutatis mutandis* и к другим ситуациям, как ясно из некоторых примеров Данилы Рыговского касательно палеографии и старообрядческой книжности. Еще более явный в этом отношении пример — это вопрос о том, как «материалистичность» некоторых народных (местных, аборигенных) практик оценивается и презентуется представителями доминирующих институций в качестве свидетельства отсталости, корыстности людей, к ним причастных (пример почитания сурбов в современной Армении из реплики Натальи Крюковой). Близкий по принципу работы механизм классификации, где в качестве стигматизированной предстает не старая-отсталая, а наоборот новая-заимствованная практика, описывает Евгения Аброськина, когда говорит о том, как тунисское общество отнеслось к смене материала для изготовления женских покрывал *сэфсэри* на шелк или синтетику вместо шерсти или льна. Однако эти яркие и показательные примеры анализа этнографических сюжетов оказываются довольно далеки от марксистских методов работы с подобными сюжетами. В этом смысле показательно предложенное Александром Панченко объяснение большей «материальности» практик простых верующих по сравнению с тем, что делают и думают ритуальные специалисты (в том контексте это скорее священники, чем, скажем, шаманы). Он говорит о том, что эти специалисты «будут апеллировать к удаленному источнику трансцендентной благодати», не доступному для непосредственного созерцания и прикосновения, а рядовые верующие — наоборот. Здесь яснее просматривается вебериян-

ский категориальный аппарат, связывающий проблемы рационализации религии с типологией оснований для социального действия, где простецы, живущие в заколдованном мире обладающих материальной харизмой предметов, противопостоят рациональным и рационализирующим интеллектуалам.

Даже глядя на эти примеры, можно уверенно сказать, что не только исследование религии в постсоциалистических обществах постсоциалистическими учеными и не только ими, но и вообще исследование религии регулярными средствами социальных наук (не говоря уже о религиоведении) проводится с позиций, отодвинутых на безопасное расстояние от марксистской политической повестки. Да и соответствующий аналитический аппарат кажется нам плохо приспособленным для актуальной академической работы, а то и просто предстает перед нами грудой ржавой догматической рухляди, валяющейся в углу колхозного двора. Этот материализм мы (пока?) не можем никуда приспособить и даже не пытаемся это делать.

Однако об относительно свежей и полной молодого задора «материальной религии» этого сказать нельзя. Ее материализм устроен иначе. Он связан скорее не с экономикой и социальным классом, а с эмоциями и телесным опытом (и стоящими за ними вопросами гендера и расы), т.е. с тем, что является предметом стабильного интереса антропологов в последние десятилетия. Но здесь исследователей религии ждет их старая интеллектуальная западня — вопрос о том, как мы можем «влезть» в головы, сердца и души других людей, иными словами, туда, где, согласно распространенным представлениям, и живет религия. Казалось бы, сам принцип исследования материальной религии, представленный, например, в работах Биргит Мейер и ее коллег (см., в частности: [Meyer et al. 2010]), снимает вопрос о первичности «духовной» составляющей религии по отношению к материальной, если вообще не инвертирует статусы этой пары. С этой точки зрения, по меткому выражению нашего автора Лаура Валликиви, «нематериальной религии не существует» (или, как не менее определенно высказался в своей известной статье Мэтью Энгельке, «вся религия есть материальная религия» [Engelke 2012: 209]). Но все же принять всерьез эти правила игры нам непросто. Нам кажется, что важная составляющая религии, если не сказать ее суть, не может быть доступна в эмпирическом виде. Хорошо эту позицию выразил применительно к изучению сакральных предметов Дмитрий Баранов, когда сказал: «Вот это “что-то еще [что недоступно нашим чувствам]” и является ключевым для понимания сакральных предметов». Важно, что проблема отсутствия доступа к чему-то ключевому оказывается в этом рассуждении связана с вопросом религиозной идентичности исследователя («в конечном счете исследо-

ватель религии вынужден занять определенную позицию — условно говоря, либо он верит, либо нет»). Если я правильно понимаю эту логику, только через признание себя верующим и/или погружение себя в этот поток веры мы можем получить желаемый доступ.

Игорь Микешин говорит о схожей проблеме доступа к чему-то очень существенному, приводя в этой связи высказывание одного из тех людей, с которыми он общался в поле. «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». Интересна здесь метафора поверхности и поверхностности, которая весьма уместна для материально-религиозной перспективы, где тактильные ощущения видятся в качестве одного из важных строительных материалов для формирования религиозного опыта. В этом смысле «материальная религия» как метод в своей радикальной форме больше касается того, что, например, происходит, когда пальцы человека, молящегося с четками, касаются поверхности перебираемых бусин [Carp 2011: 475], чем самих четок как предмета, который может иметь историю, рыночную стоимость и эстетическую ценность. К тому же нам стоит помнить, что поверхность объекта (и субъекта) — это уже его часть, и порой весьма важная.

Еще один пример рассуждения о том, что нам как этнографам не удастся получить доступ к внутренним состояниям людей, поведение которых мы тщимся понять, я нашел в реплике Юлии Сениной. Она пишет: «[Т]ех переживаний, которые мои информанты концептуализируют как единение с Богом, благодать, просветление, мне все-таки испытать не пришлось». Для меня очень важно, что здесь автор говорит о чувстве, которое не доступно этнографу, но известно информантам и оформляется ими в терминах, значение которых этнограф может в какой-то мере понять. Например, есть слово «просветление». Им обозначается то состояние (или его изменение), когда человеку становится ясно или доступно то, что было недосыгаемо ранее. Проблема в том, что нам, кажется, принципиально недоступно означаемое — само переживание. Но нельзя ли предположить, что этнограф способен проживать что-то похожее, однако из-за того, что не разделяет идентичность последователей той религии, которую изучает, опасается применять к себе те понятия, которые ему кажутся принадлежащими сообществу верующих? Важно подчеркнуть, что подобный способ поддержать дистанцию между собой и другими может и не рассматриваться как когнитивная проблема. Это в конце концов вопрос выбора языка описания. Сама же Юлия Сенина в рассуждении, предвещающем приве-

денную смиренную констатацию своей непричастности к опыту других, убедительно показывает, как созерцание пейзажа с определенной точки может рождать в людях ощущение их причастности к огромному миру и, я бы сказал, визуального контроля над ним. Это очень распространенный в современных медиа способ заставить какой-то пейзаж выглядеть «более религиозно». Так, использование дронов для съемок ландшафтов и ритуалов породило огромную волну визуальной продукции благочестивого функционала¹. Впрочем, этот эффект известен давно. Недаром пейзаж «Над вечным покоем» — это, пожалуй, самая «религиозная» картина великого Левитана².

Вопрос отсутствия доступа (неверующего) антрополога к внутренним состояниям верующих, который, видимо, он или она могут получить, если кардинально поменяют свою идентичность, стоит рассматривать в перспективе проблематики так называемой непрозрачности сознания других (*the opacity of other minds*), хорошо разработанной нашими коллегами на материалах южно-тихоокеанских культур, но приложимых и к западным, в том числе академическим, контекстам [Keane 2018: 35–36]. Напомню, что идея «непрозрачности сознания», характеризующая способ думать о когнитивных способностях человека в ряде культур и контекстов, заключается в том, что невозможно или по крайней мере очень трудно узнать, что думают или чувствуют другие люди [Robbins, Rumsey 2008: 408]. В своих типических проявлениях эта концепция отражается в последовательном избегании того, чтобы делать предположения о мотивах, мыслях и переживаниях других людей, во всяком случае публично. Мы тоже знаем, что чужая душа — потемки, и хотя как включенные наблюдатели время от времени пытаемся примерить на себя чужой образ и влезть в чужую шкуру, понимаем, что чужой опыт нам недоступен для прямого наблюдения³. Как же мы

¹ Резкий рост визуальной составляющей в жизни людей не мог не отразиться на последователях практически всех религий, сильно модифицировав их жизнь. Оставив в стороне такие новые практики, как телефонная рассылка благословений на наступающий день в мессенджерах или онлайн-богослужения, можно указать на то, как меняются традиционные и устойчивые практики, например почитание зийаратов (могил шейхов) в исламе. Владимир Бобровников отмечает в этой связи: «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».

² Адриан Ивахив подробно описал роль фотографических изображений в практике нью-эйдж паломничества к так называемым местам силы и определил создание и распространение подобной продукции как товарное оформление ландшафта. В этом контексте он замечает, что почитание природы, распространенное в этой среде (*New Age nature religion*), не могло бы сложиться, «если бы не ставшее уже повсеместным изображение всей Земли, видимой из космоса». Это изображение явилось «побочным продуктом космической гонки, которая сама по себе была продуктом гонки вооружений между сверхдержавами, ведущими холодную войну» [Ivakhiv 2007: 269, 282].

³ Замечу, что с недавних пор эта проблема в России приобрела важное прикладное измерение в связи с практикой применения в судах ст. 148 Уголовного кодекса РФ, предусматривающей наказание за действия, «совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих».

можем добраться до этой внутренней жизни других? Через их описание собственных состояний? Рассматривая эту методологическую перспективу, мы можем исходить из убеждения, что, как замечает Виктория Фомина, подобный опыт не так просто вербализовать. Иными словами, мы предполагаем, что для какого-то означаемого людям трудно находить означающее, во всяком случае такое означающее, которое, с их точки зрения, было бы понятно для нас. При этом нередко, проводя исследование, мы сталкиваемся с ситуацией, когда нам прямо отказывают в способности постичь важные вещи в силу нашей неполной причастности к той или иной практике или институции. При этом отказывают нам в этом не только люди, жизнь которых мы изучаем, но и наши коллеги, исходящие из принципа герметичности «настоящего» опыта. А мы с этим смиренно соглашаемся.

Действительно, проблему с использованием нарративов, посредством которых люди доносят до нас свой опыт эмоциональных и соматических состояний, в качестве этнографического источника никак не обойти. Вопрос о том, что в первую очередь отражается в рассказе и что определяет его — описываемая реальность или же нарративная традиция, т.е. то, что существует не только до момента наррации, но и до самого переживаемого опыта, пока остается с нами. Мы знаем, что в определенных сообществах люди умеют говорить о своих внутренних состояниях. Это гарантирует нам обилие эмпирического материала, но заставляет задуматься о том, чей опыт на самом деле описывают люди — свой или всех тех, кто ему или ей рассказывал о чем-то подобном. В других сообществах подобные навыки осваиваются не всеми, и к тому же там может культивироваться убежденность в том, о чем уже шла речь, — в принципиальной ущербности, технической или моральной, попыток передать внутренние состояния средствами естественного языка. Кроме того, как напоминает нам Мария Масагутова, у нас есть основания полагать, что описание конкретного опыта может быть на самом деле описанием нескольких состояний, сведенных сознанием рассказчика в нарративный ответ на наш зачастую не произнесенный вопрос.

Но как бы то ни было, если мы остаемся в парадигме исследования «материальной религии» и пытаемся понять, как материальные медиа формируют опыт людей, мы не можем отказываться от работы с описаниями внутренних состояний, которые мы часто с большим трудом получаем в ходе своих исследований. Все наши сомнения касательно адекватности этих свидетельств

Хотя в теории суды должны интересоваться исключительно намерениями лиц, обвиняемых в подобных деяниях, на практике стороны часто пытаются установить, что испытывали или не испытывали верующие, столкнувшись с рассматриваемыми на заседаниях поступками обвиняемых.

и валидности наших толкований пребудут с нами, но ослабить их разрушительный эффект нам может помочь знание социального контекста, в котором рождаются эти свидетельства. Обрести его нам позволяют все то же включенное наблюдение и знание прошлого тех людей, которых мы пытаемся понять.

Что касается включенного наблюдения, то и здесь существуют серьезные трудности. На одну из них указала Юлия Антонян, заметив, что антрополог может разделять с людьми, вместе с которыми он или она участвует в каком-то событии, опыт, в том числе телесный, но для других этот опыт будет вписан в череду подобных, что во многом определит их состояние. Получается, у нас нет иного пути, как самим множить случаи своего участия, чтобы хоть отчасти компенсировать этот недостаток.

Остается вопрос о том, что зачастую мы не можем перенять образ мышления верующих. Впрочем, классический пример Сьюзен Хардинг, которая, изучая консервативных американских евангеликов, не стала одной из них, но начала в определенных ситуациях мыслить, как они [Harding 2000: 3], предлагает нам образец подхода, который может быть вполне рабочим. Одним из способов накопить подобный опыт может стать метод осознанного и последовательного подражания, о котором со ссылкой на Майкла Тауссига [Tausig 1993: 40–41] пишет Арт Леэте и использовать который нам не просто решиться из-за нашего представления о высоком статусе всего аутентичного, в том числе религиозного опыта.

Но, кажется, это подражание, которое на практике осуществляется как обучение и дисциплинирование своего тела и эмоций, является одним из действенных способов понять жизнь других людей. Такой подход к проблеме доступа к опыту других был сформулирован Майклом Джексонем, социальным антропологом и, что может быть важно, поэтом, так: «[Я] использую свое тело так, как это делают другие. Признать телесную воплощенность нашего бытия-в-этом-мире значит обнаружить то общее, на основании которого “я” и “другой” являемся чем-то одним» [Jackson 1989: 135]. Оставляя пока в стороне феноменологические смыслы этого рассуждения, я хотел бы упомянуть о том, что этот метод помог мне в свое время понять, как верующие в пятидесятнических церквях осваивают и используют практику молитвы «на иных языках» (глоссолалии). Умение молиться таким образом считается в этом направлении протестантизма даром Святого Духа, который всегда индивидуален: и в том смысле, что осознается как персональный дар, и потому, что специфичен для каждого, кто им обладает, по внешнему строю полученного языка. При этом, по моим наблюдениям, большинство присоединившихся к таким общинам

приобретают подобный, говоря мирским языком, навык через внимательное наблюдение за речевым поведением тех, кто уже имеет этот дар, и через попытки повторять за ними. Прямое копирование обычно не дает искомого результата, но помогает переключиться в другой режим порождения речи. Сама возможность говорить на языках, по всей видимости, связана с нашей способностью к автоматической речи. Чтобы ее активировать, нужно просто отойти от естественного для нашей семиотической идеологии допущения, что всякому сказанному слову должна предшествовать порождающая его мысль. «Остранить» это допущение и допустить возможность иного способа порождения речи мне помогло поддержанное членами церкви, в которой я работал, желание понять, что они переживают, когда ощущают в себе работу Святого Духа. Их слова «это должно само из тебя пойти», «в этот момент ты не должен подбирать слова» подтолкнули меня к участию в коллективной молитве на языках и поискам объяснения того, что в эти моменты происходит (или должно происходить) с моими собственными сознанием, речью и речевым аппаратом. Все это потребовало довольно много времени, сил и по большей части бесплодных размышлений о том, насколько далеко мы можем заходить, изучая «жизнь других».

На этот метод можно взглянуть и с другой точки зрения. Какими бы ни были результаты попыток понять то, что составляет религиозный опыт других людей, здесь мы имеем дело с точкой столкновения «материальной религии», с одной стороны, и марксистской социологией и трудовой этикой — с другой. Ведь антропологи, которые, используя свое тело и интеллект в качестве самых доступных для них и неотчуждаемых (хотя бы в потенци) исследовательских инструментов, производят опыт, сопоставимый с опытом верующих, переводят произведенное в термины социальных наук и приносят получившееся на рынок, который, возможно, мало кто посещает, но который может стать местом прогулки почти для любого скучающего фланера.

Благодарности

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

Библиография

- Benyah F.* “Apparatus of Belief”: Prayer, Material Objects / Media, and Spiritual Warfare in African Pentecostalism // *Material Religion*. 2020. Vol. 16. No. 5. P. 614–638. doi: 10.1080/17432200.2020.1840316.
- Burdick J.* *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil*. N.Y.; L.: New York University Press, 2013. XI+227 p.

- Carp R.M.* Material Culture // Stausberg M., Engler S. (eds.). The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. Abingdon; N.Y.: Routledge, 2011. P. 474–490.
- Engelke M.* Material Religion // Orsi R.A. (ed.). The Cambridge Companion to Religious Studies. N.Y.: Cambridge University Press, 2012. P. 209–229.
- Halloy A.* L'odeur de l'axé. Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien // Journal de la Société des américanistes. 2018. Vol. 104. No. 1. P. 117–148. doi: 10.4000/jsa.15709.
- Harding S.F.* The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000. 336 p.
- Ivakhiv A.* Power Trips: Making Sacred Space through New Age Pilgrimage // Kemp D., Lewis J.R. (eds.). Handbook of New Age. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 263–286. doi: 10.1163/ej.9789004153554.i-484.91.
- Jackson M.* Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989. XI+239 p.
- Keane W.* Perspectives on Affordances, or the Anthropologically Real // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2018. Vol. 8. No. 1/2. P. 27–38. doi: 10.1086/698357.
- Kenna M.E.* Why Does Incense Smell Religious?: Greek Orthodoxy and the Anthropology of Smell // Journal of Mediterranean Studies. 2005. Vol. 15. No. 1. P. 51–69.
- 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.
- Mitchell J.P.* How Landscapes Remember // Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief. 2020. Vol. 16. No. 4. P. 432–451. doi: 10.1080/17432200.2020.1794580.
- Rakow K.* The Light of the World: Mediating Divine Presence through Light and Sound in a Contemporary Megachurch // Material Religion: The Journal of Objects, Art, and Belief. 2020. Vol. 16. No. 1. P. 84–107. doi: 10.1080/17432200.2019.1696561.
- Robbins J., Rumsey A.* Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds // Anthropological Quarterly. 2008. Vol. 81. No. 2. P. 407–420. doi: 10.1353/anq.0.0005.
- Taussig M.T.* The Devil and Commodity: Fetishism in South America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980. 264 p.
- Taussig M.* Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. N.Y.; L.: Routledge, 1993. XIX+299 p.
- van Leersum-Bekebrede L., Oosterbaan M., Sonnenberg R., de Kock J., Barnard M.* Sounds of Children in Worship: Materiality and Liturgical-Ritual Spaces // Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief. 2021. Vol. 17. No. 5. P. 557–579. doi: 10.1080/17432200.2021.1996941.
- Wu K.* Performing the Charismatic Ritual // Lindholm C. (ed.). The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2013. P. 33–58.

“Material Religion” as a Method in Social Anthropology and the Problem of the Researcher’s Access to “Real” Religious Experience (Conclusion)

Sergei Shtyrkov

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
shtyr@eu.spb.ru

The methods of “material religion” elaborated in social anthropology and the materialistic (Marxist) approach to the study of religious life are methodologically different ways of turning our accustomed understanding upside down: the spiritual activity of *Homo religiosus*, acting as generating source, produces something material—sacred images, houses of prayer, and objects of worship. The method of material religion involves determining how the culturally specific sensory experience of the individual generates that which is interpreted by this individual, their fellow believers, and external observers—who usually receive accounts of such states in narratives—as actual religious experience. But behind what is read as a replica of the spiritual, disembodied world there is always the work of man, which, however, can be difficult to recognize in this quality. The Marxist materialist perspective, inevitably sharpened critically against religion as a typical ideology, seeks to find a basis for spiritual life in the economic conditions of human existence and society, which in this tradition of understanding human nature, are inevitably linked to labour. These two research traditions, which have the potential to enrich each other, remain in different segments of the academic field. One possible common ground for a collaborative project for these two perspectives is the study of infrastructural aspects of religious life. Another collaborative project could be the very work of social anthropologists who, using their bodies and intellect as their most accessible and potentially inalienable research tool, produce experiences comparable to those of believers and translate them into the terms of social science.

Keywords: material religion, social anthropology method, anthropology of religion, Pentecostals.

Acknowledgements

The study was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 21-18-00508) <<https://rscf.ru/project/21-18-00508/>>.

References

- Benyah F., ‘“Apparatus of Belief”: Prayer, Material Objects / Media, and Spiritual Warfare in African Pentecostalism’, *Material Religion*, 2020, vol. 16, no. 5, pp. 614–638. doi: 10.1080/17432200.2020.1840316.
- Burdick J., *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil*. New York; London: New York University Press, 2013, XI+227 pp.
- Carp R. M., ‘Material Culture’, Stausberg M., Engler S. (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Abingdon; New York: Routledge, 2011, pp. 474–490.
- Engelke M., ‘Material Religion’, Orsi R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 209–229.
- Halloy A., ‘L’odeur de l’axé. Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien’, *Journal de la Société des américanistes*, 2018, vol. 104, no. 1, pp. 117–148. doi: 10.4000/jsa.15709.
- Harding S. F., *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, 336 pp.
- Ivakhiv A., ‘Power Trips: Making Sacred Space through New Age Pilgrimage’, Kemp D., Lewis J. R. (eds.), *Handbook of New Age*. Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 263–286. doi: 10.1163/ej.97890004153554.i-484.91.
- Jackson M., *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989, XI+239 pp.
- Keane W., ‘Perspectives on Affordances, or the Anthropologically Real’, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2018, vol. 8, no. 1/2, pp. 27–38. doi: 10.1086/698357.
- Kenna M. E., ‘Why Does Incense Smell Religious?: Greek Orthodoxy and the Anthropology of Smell’, *Journal of Mediterranean Studies*, 2005, vol. 15, no. 1, pp. 51–69.
- 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.
- Mitchell J. P., ‘How Landscapes Remember’, *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2020, vol. 16, no. 4, pp. 432–451. doi: 10.1080/17432200.2020.1794580.
- Rakow K., ‘The Light of the World: Mediating Divine Presence through Light and Sound in a Contemporary Megachurch’, *Material Religion: The Journal of Objects, Art, and Belief*, 2020, vol. 16, no. 1, pp. 84–107. doi: 10.1080/17432200.2019.1696561.
- Robbins J., Rumsey A., ‘Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds’, *Anthropological Quarterly*, 2008, vol. 81, no. 2, pp. 407–420. doi: 10.1353/anq.0.0005.
- Taussig M. T., *The Devil and Commodity: Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980, 264 pp.
- Taussig M., *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York; London: Routledge, 1993, XIX+299 pp.
- van Leersum-Bekebrede L., Oosterbaan M., Sonnenberg R., de Kock J., Barnard M., ‘Sounds of Children in Worship: Materiality and Liturgical-Ritual Spaces’, *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 2021, vol. 17, no. 5, pp. 557–579. doi: 10.1080/17432200.2021.1996941.
- Wu K., ‘Performing the Charismatic Ritual’, Lindholm C. (ed.), *The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions*. New York: Palgrave MacMillan, 2013, pp. 33–58.