Андрей Тюхтяев

Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-45-68

Andrei Tiukhtiaev

Body and Sociality in New Age Pilgrimage

Andrei Tiukhtiaev — European University at Saint Petersburg (Russia). atiukhtiaev@eu.spb.ru

The paper explores the interaction with sacred places in New Age pilgrimage. There is a tendency in social theory of religion to define New Age spirituality as individualized form of religiosity in accordance with the notion of "private religion". Such an interpretation is based on the priority of personal beliefs and narratives upon bodily aspect of religious experience and the ways of reflecting about it. The author claims that while the New Age pilgrimage does not necessarily imply identities and narratives shared by most of the participants, it is characterized by a common regime of interaction with the sacred and grassroot proselytism.

Keywords: secularization, sociality, New Age spirituality, pilgrimage, dolmens, body, natural symbols, sacred.

На фестивале «Восхождение», который организуется возле Геленджика (пос. Возрождение, долина реки Жане) каждый год в конце сентября симпатизантами и последователями нового религиозного движения «Анастасия»[1], мне од-

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»).

Я бы хотел выразить благодарность за критику и комментарии Екатерине Хониневой, а также участникам «Антропологического кружка» в НИУ ВШЭ (г. Санкт-Петербург) Николаю Ссорину-Чайкову, Алене Бабкиной и Анне Пивоваровой.

1. Новое религиозное движение «Анастасия» характеризуется призывом отказаться от городской жизни и создавать экологические поселения. Помимо этого, среди

нажды довелось быть слушателем лекции о славянской буквице. Фестиваль существует еще с середины 2000-х годов, а место его проведения является популярным туристическим и паломническим маршрутом благодаря расположенным здесь ритуальным сооружениям бронзового века (дольменам), в особенности с тех пор, как их упомянул в 1997 году в одной из своих книг автор серии «Звенящие кедры России» Владимир Мегре. Лектор — Георгий Левшунов, популярный в анастасийской и новоязыческой среде автор — известен под псевдонимом Иван Царевич, отсылающим к трактуемому в эзотерическом духе корпусу славянского фольклора. На фестивале его мероприятия были одними из самых посещаемых, и во время этого выступления собралось около 60 человек.

Рассуждения Георгия о буквице лежат в области криптолингвистики, предполагающей поиск в алфавите мистических смыслов, что позволяет выносить суждения о самых разных аспектах социальной жизни, включая, в данном случае, проблемы образования и доверия государственным, научным и образовательным учреждениям. В самом разгаре критического описания деятельности образовательных учреждений и призывов создавать экопоселения («родовые поместья»), культивировать альтернативный («естественный») образ жизни, основанный на «народных традициях», к выступающему подбежал малолетний ребенок. Лектор сразу же обратил на него внимание, напомнив публике о том, что именно дети являются главной надеждой в реализации анастасийской утопии, предполагающей, что люди откажутся от любого рода внешней институциональной медиации, будут жить сплоченными общинами в экологических поселениях и своими силами организуют обучение своих детей. Получение образования, в свою очередь, будет существенно отличаться от того, что происходит в современных школах, характеризующихся строгой дисциплиной и отсутствием поощрений к свободному мышлению. Ребенок в это время всячески избегал всех попыток его схватить

последователей этого движения распространены националистические и традиционалистские воззрения в отношении государственной политики, гендерных ролей и семьи. Подробнее см.: *Андреева Ю.О.* «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» / Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.К. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 163–185.

и был очень подвижен. Это заставило Ивана Царевича заметить следующее:

> Вот, видишь, что он делает? Всегда в движении. Всегда вот волна идет. Потому что эпоха волка — эпоха волны. А вы видите, люди, отформатированные лисой, вот так сели, замерли и готовы сидеть, полтора часа меня слушать, не шевелясь. Почему? Памятники потому что вы! Кому памятники? Да самому себе! Были бы живые люди, сидели бы так вот, двигались, там, шевелились, как будто, знаешь, такой лес. В лес заходишь, там деревья всегда шевелятся. Волны всегда шевелятся. Вот это живые люди. А если вы вот так вот сели, вот так вот, не шелохнувшись, уши только шевелятся там слегка, то все. Понимаешь? И вот как раз наша задача понять все-таки новое образование эпохи волка. Как нам в него самим войти и детям помочь красиво войти (Аудиозапись от 24.09.2016).

Эпохи «волка» и «лисы» — элементы специфической лексики, используемой автором при изложении милленаристских нарративов, согласно которым несправедливая эпоха «лисы»[2] сменится эрой счастья и справедливости. Как видно, одним из знамений приближающегося нового мира является специфическое восприятие телесности. Дисциплина государственных образовательных учреждений ассоциируется здесь с телесным контролем, и такое вполне фукольдианского стиля замечание дополняется альтернативным видением общества. Подвижность тела оказывается маркером принадлежности к иному мировоззрению, в частности, к сообществам экопоселенцев из нового религиозного движения «Анастасия».

Необходимо отметить, что участники фестиваля далеко не всегда являются анастасийцами. Центр «Восхождение», при котором организуется одноименный фестиваль, привлекает самых разных людей, в том числе и тех, кто ничего не знает об анастасийцах и родовых поместьях и не очень-то стремится узнать, а столкнувшись с ними, совершенно необязательно испытает заинтересованную симпатию. Путешественники, оказывающиеся во время фестиваля или в течение летнего сезона в долине реки Жане, имеют различный образовательный, профессиональный и прочий социальный бэкграунд. Тот же Иван Царевич

2. Название подобрано таким образом, чтобы обозначить хитрость и коварство капиталистического и бюрократизированного мира.

часто является раздражителем для многих людей, не разделяющих его националистические сентенции, заявления о спасительной духовной миссии России и призывы следовать патриархальным версиям гендерных ролей, хотя многие именно ради этого и становятся его слушателями и читателями. Однако стремление культивировать иные в сравнении с городской жизнью, ассоциируемой с государственными учреждениями и не в последнюю очередь со школами, телесные привычки объединяет так или иначе всех.

Эта статья посвящена этнографическому описанию и анализу режима взаимодействия с сакральными локусами, распространенного среди путешествующих к долине реки Жане людей. Этот режим включает две составляющие, а именно телесное взаимодействие с сакральным и рефлексию над ним. Такая постановка вопроса позволяет обсудить проблему существования нью-эйдж духовности в условиях секуляризации. Нью-эйдж духовность зачастую рассматривают как предельно индивидуализированную форму религиозности, обозначаемую с помощью термина Томаса Лукмана «приватная» или «невидимая» религия[3]. Сам Лукман высказывался по поводу нью-эйдж духовности именно в таком ключе[4]. Хосе Казанова — автор контртезиса о публичном характере многих современных религиозных групп и движений — также не видел в нью-эйдж духовности, как и во многих появившихся на волне контркультуры 1960–1970-х годов новых религиозных движениях, публичные формы религиозности, способные на конкуренцию с секулярными институтами[5].

В результате тенденция определять нью-эйдж духовность как разновидность приватной религии до сих пор распространена в академических работах. Штампы вроде *do-it-yourself religion* или *pick-and-mix religion,* отсылающие не только к индивидуализированности такой религии, но и ее синкретичному характеру, встречаются в работах представителей самых разных дисциплин. На эту ситуацию обращает внимание ряд исследователей,

3. Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Macmillan.

4. Luckmann, T. (1990) “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?”, *Sociological Analysis* 51(2): 127–138.

5. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, pp. 4–5. Chicago: University of Chicago Press.

в частности социологи Вероник Альтглас[6], Стеф Ауперс и Дик Хаутман[7], а также антрополог Мэттью Вуд[8]. Видеть в нью-эйдж лишь продукт личного творчества слабо консолидированных людей — значит упускать из виду закономерности производства знания и устойчивые интерпретационные схемы, которые используются носителями идей нью-эйдж, а также то, как такого рода духовность может усваиваться в процессе социализации и влиять на формирование субъектности участников нью-эйдж практик.

Определение нью-эйдж как приватной религии/духовности, как и в целом взгляд на модерную религию как на сферу индивидуальной креативности, а не совокупность конкурирующих с секулярными акторами учреждений, вытесняют наш объект исследования за пределы социального поля. На мой взгляд, справедливо замечание социологов Филипа Меллора и Криса Шиллинга, согласно которому теория секуляризации во многом полагается на свидетельства об идентификации и солидарности с неким комплексов верований, в то время как телесный аспект религиозного опыта упускается из виду[9]. Схожее свойство теоретизирования в рамках социальных наук описывает Брайен Тернер, говоря о том, что социология религии обычно оказывается подразделом социологии знания, игнорируя проблему телесности как ресурса для трансформации и рефлексии[10].

Тело часто выступает одновременно как локус и медиатор сакрального[11]. Однако использование тела в качестве основного медиатора во взаимодействии с объектами почитания может свидетельствовать о различных тенденциях. В рамках неинституциональной религиозности (каковой является нью-эйдж духов-

6. Altglas, V. (2014) *From Yoga to Kabbalah Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
7. Aupers, S., Houtman, D. (2006) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201–222.
8. Wood, M. (2010) "W(h)ither New Age Studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship", *Religion and Society* 1(1): 76–88.
9. Mellor, P.A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 29.
10. Turner, B. (2008) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, pp. 57–58. Los Angeles, London, Delhi, Singapore: Sage.
11. *Куракин Д.* Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. 2011. № 1–2. С. 61–63.

ность) такой выбор медиаторов свидетельствует о сильной индивидуальной автономии участников паломничества. Однако моя задача заключается в том, чтобы уловить, как телесность становится частью общего для всех паломников режима взаимодействия с сакральным и, соответственно, особой социальности, предполагающей схожие дисциплинарные практики и субъектность.

Паломничество и лиминальность

Утверждение о сакральности природных локусов и археологических памятников вроде дольменов в данном случае основывается на факте существования эмной концептуализации этих мест как особых и отличающихся от сферы повседневности, то есть профанного. «Паломничество» — это не только обозначение распространенной культурной практики, но и категория антропологической теории. Определение паломничества как посещения принципиально иного в сравнении с повседневностью места сформулировали Виктор и Эдит Тернеры в работе «Образ и паломничество в христианской культуре»[12]. Несмотря на обширную критику этой книги, стремление фиксировать черты лиминальности в паломнических практиках не только сохранилось, но также было дополнено исследованиями сугубо секулярных контекстов, таких как туризм, также характеризующихся наличием лиминальных черт[13]. При этом категория лиминального в тернеровской версии синонимична дюркгеймианскому понятию сакрального[14]. Природные объекты и археологические памятники часто выступают в качестве мест, наделяемых особыми значениями, а их посещение сопровождается ритуальными и иными перформативными действиями[15]. Последние могут выражать чувство принадлежности к тем или иным сообществам,

12. Turner, V.W., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. N.Y.: Columbia University Press.

13. Graburn, N.H. (2004) "Secular Ritual: A General Theory of Tourism", in S. Gmelch, A. Kaul (eds) *Tourists and Tourism*: *A Reader*, pp. 42–50. Long Grove: Waveland Press.

14. Olaveson, T. (2001) "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", *Dialectical Anthropology* 26(2): 89–124.

15. Подробнее о концептах лиминальности и перформанса в исследованиях паломничества и фестивалей см.: *Тюхтяев А.Е.* Паломничество как объект антропологического исследования // Археология и этнография понтийско-кавказского региона: Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Колесова, И.В. Кузнецова, Р.Ш. Кузнецовой. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 87–105.

воображаемым самыми разными способами. Содержанием перформативного действия служат коллективные ценности конфессионального, национального толка, либо сакральное место может превратиться в пространство для социальных экспериментов и пересмотра принятых идентичностей и нарративов. И в том, и в другом случаях паломничество выступает в качестве практики, в основе которой лежит идея инаковости, альтернативности некому реальному и/или воображаемому мейнстриму. Эту характеристику паломнических практик можно было бы исключить, если бы она, как полагали многие критики Тернеров, имела отношение исключительно к сфере этных категорий. Однако тот факт, что Виктор Тернер, не в последнюю очередь находясь под влиянием собственных религиозных предпочтений, видел в лиминальности универсальную составляющую многих ритуальных практик[16], скорее говорит не о принципиальной ошибочности его аналитической модели, но о распространенной в разных культурных контекстах привычке.

Я хочу вернуться к лекции Георгия Левшунова и отметить другой интересный момент, не имеющий прямого отношения к теме выступления (образованию), но отсылающий к тому, что обмен информацией в рамках определенного коллектива должен происходить в специфическом месте.

> Вся мудрость приходит из вещего леса. Лес. И то, что вам говорит Иван Царевич, это все пришло от Велеса — от вещего леса. Вот, видите? Вокруг нас кругом леса. И здесь мудрость познается гораздо лучше, чем если б мы с вами сидели бы где-нибудь в помещении в центре Геленджика, да. То есть там более запутанные мысли, более запутанные образы и в моем сознании были бы, и в вашем сознании, восприятии. А здесь мы имеем свежий воздух, свежие мысли, свежее восприятие. И все стихии природы помогают нам открыть вот эту мудрость вещего леса (Аудиозапись от 24.09.2016).

Образы природных стихий объединяют социальное и ландшафтное воображение самых разных посетителей долины реки Жане. Фестиваль, во время которого выступал Иван Царевич, привлекает в основном людей из анастасийской и новоязыческой среды. В остальное время, особенно в июле и августе, в центре «Восхо-

16. Engelke, M. (2002) “The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on ‘the Inner Life’”, *Anthropology Today* 18(6): 3–8.

ждение» находится немало людей, плохо знакомых с этими специфическими сегментами современной российской религиозной жизни. Многие мои информанты узнавали что-то о «Звенящих кедрах России» и о дольменах лишь после прибытия в «Восхождение». Одной из них была Маргарита из Москвы, приехавшая с 3-летней дочерью и сестрой своего мужа. Маргарита узнала об этом месте благодаря знакомым, планировавшим организовать там семинар по йоге. Маргариту не интересовали анастасийцы ни до знакомства с ними, ни после. Главной целью ее приезда были созерцание природы и отдых от городской суеты.

> М.: Это очень хорошее место, которое собирает в себе четыре стихии. Это земля, она очень плодородная, живая, так что это прям даже ощущается. Это горы. Это вода, то есть речка или море. Воздух. <...> И солнце, собственно говоря. Поэтому здесь очень хорошо, очень живо, зелено, лес. Вообще это такая... ощущение, что ты прикасаешься к чему-то вечному, что существовало до тебя, будет существовать после тебя. Я не включаю центр, естественно, это просто те же окрестности, может, даже про те же дольмены, водопады. <...>
> Исс.: Но такое ощущение вечности у тебя не возникает в других местах? Даже если поехать за город, там, в Подмосковье, такое ощущение возникнет?
> М.: [смеется], нет...
> Исс.: Это же тоже природа, там тоже деревья, реки.
> М.: ... нет, нет, немножко другое ощущение, совсем, радикально.
> Исс.: Почему?
> М.: Ну... не могу объяснить, почему. Потому что здесь хорошо, вот, мой критерий — это исключительно ощущения. У меня нет какого-то умозаключения по этому поводу, мне хорошо. В лесу хорошо, на речке мне хорошо. Даже сидеть здесь смотреть на горы, на людей, на место хорошо. На море хорошо. Это единственная точка опоры в оценке того, что происходило здесь, поэтому... я даже про это не очень размышляла, скажем так. Я скорее ощущала, задача была в этом. Не в умозрительное что-то, а, скорее, по ощущениям. Поумозаключать чего-то я и в Москве могу (Маргарита, 28 лет, г. Москва).

Полагаться на свои ощущения — важный троп в нарративах паломников. И он часто оказывается в связке с противопоставлением «города» и «природы» как принципиально разных локусов. «Город» рассматривается как нечто чуждое «природе», и даже

вблизи него почти невозможно приобрести опыт, который возможен в местах вроде долины реки Жане. В случае Маргариты важно также то, что центр «Восхождение» оказывается отделен от «природных стихий», в то время как объектами внимания оказываются горы, река, море, деревья и даже дольмены как нечто органично вписанное в ландшафт. Тем самым в своем нарративе Маргарита описывает опыт пребывания в «Восхождении» в качестве личного взаимодействия с «природой», которое главным образом выражается в культивация созерцательной чувствительности и сознательном избегании рационализации получаемого опыта.

Телесное взаимодействие с сакральным

Универсальные для паломников с полярными предпочтениями и культурным багажом дихотомия «города» и «природы» и стремление культивировать особые и отличные от «городского» телесное поведение и созерцательность составляют основу паломнического режима взаимодействия с сакральными объектами. К последним относятся, как правило, дольмены и различные элементы природного ландшафта. Следует отметить, что археологические памятники также вписываются в этот ландшафт, хотя и осознаются паломниками в качестве рукотворных объектов. В силу разделяемого многими паломниками в различных версиях перенниалистского нарратива[17], в перспективе которого почти любая древняя культура (включая дольменостроителей) оказывается хранителем идеальной и тотальной духовной традиции, дольмены воспринимаются как результат деятельности людей, имевших с природой принципиально иные по сравнению с современным человеком взаимоотношения. Однако переоценивать степень усвоения такого рода нарративов несмотря на то, что один из них лежит в основе спровоцировавших массовое паломничество к дольменам книг «Звенящие кедры России», не стоит.

Нужно отметить, что солидарность, основанная на специфических нарративах, которые к тому же оказываются содержанием паломнического перформанса — одна из центральных проблем исследований самых разных паломнических практик. Напри-

17. Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, p. 35. Leiden: Brill.

мер, антрополог Катрин Раунтри изучает феминистски ориентированных новых язычниц, предпринимающих паломничества к археологическим памятникам средиземноморских стран. Ее интерпретация основана на идеях Виктора Тернера и предполагает, что лиминальный контекст путешествия к сакральным местам создает условия для проигрывания разделяемых паломницами ценностей, в частности гендерного равенства, прецедент которого они видят в обобщенном популярном образе матриархальных обществ прошлого. По мнению Раунтри, способы телесного взаимодействия с археологическими памятниками (танцы, песнопения, медитации) оказываются тесно связанными с историческими нарративами и являются средством их воспроизведения и воплощения (*embodiment*)[18].

Возможно, такая интерпретация верна в случае паломниц Раунтри, путешествующих небольшими группами вместе с гидом. На примере рассматриваемого здесь паломничества я не могу говорить о наличии единого сообщества. Поселившиеся в палаточном лагере люди, как, например, Маргарита, могут за все время своего пребывания ни разу не пообщаться с организаторами центра (если не учитывать необходимость зарегистрировать палатку у коменданта палаточного лагеря), не посетить ни одно публичное мероприятие и довольно выборочно подходить к установлению социальных контактов с другими обитателями долины реки Жане.

Другим свидетельством отсутствия масштабного интереса к нарративным практикам и публичным мероприятиям, посвященным альтернативной истории или националистической интерпретации дольменов, является небольшое количество вовлекающихся в них участников. Лекции Ивана Царевича в силу его экспрессивной манеры подачи материала, специфического юмора и даже некоторой эпатажности собирают достаточно много людей, однако это происходит, как правило, во время фестиваля, и зрители в основном принадлежат анастасийским или новоязыческим группам. В то же время один из самых тиражируемых и известных российских авторов в жанре альтернативной истории Александр Асов редко собирал на моей памяти больше десяти человек. Паломниками чаще посещаются те лекционные и дискуссионные мероприятия, которые посвящены здо-

18. Rountree, K. (2002) “Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body Through Sacred Travel”, *Sociology of Religion* 63(4): 475–496.

ровому питанию и альтернативной медицине. Но и здесь могут возникнуть существенные разногласия. Если у анастасийцев популярна практика домашних родов[19], то у не имеющих к этой среде отношения паломниц и паломников призывы к отказу от перинатальной медицинской помощи могут вызвать негативную реакцию.

Особой востребованностью и признанием пользуются занятия йогой, цигуном, различные виды гимнастики, танцы и хороводы, а также походы, предполагающие созерцание природных объектов. Посещение дольменов также является общей практикой, хотя она представляет собой, скорее, одну из опций в числе многих других духовных практик. Созерцание ландшафта и физический контакт с ним выступают в данном случае основанием паломнического поведения, необязательно строго регулируемого, но сводящегося к признанию пользы такого контакта.

Посещение дольменов обычно предполагает физическое прикосновение к ним, иногда занятия йогой и медитации. Распространен обычай проводить на дольменах ночь, расположившись рядом с ними или на крыше сооружения. Ко сну на дольменах прибегают как в индивидуальном порядке, так и в рамках коллективных духовных упражнений. С подачи организаторов центра во время фестиваля в ночь с 21 на 22 сентября желающие совершают подъем на гору Нексис близ Геленджика, на вершине которой располагаются два дольмена. Приведу описание этой практики из полевого дневника.

> Весь путь к самой горе я провел, общаясь с Маргарет (туристка из Нидерландов), но старался следить также за тем, что происходит вокруг. Заметил, что пара человек на полпути развернулись. Их за это обозвали «туристами». Все шли парами или по одному, и этот порядок сохранялся все время, нарушившись лишь на 2 часа утром следующего дня во время хороводов, но в них участвовали также не все, примерно 2/3 присутствующих. Ко второму часу ночи мы добрались до вершины. Некоторые люди «пообщались» с дольменами (кто-то прикасался руками, иногда люди сидели у фасада сооружения). Большая часть людей сидела на камнях — огородке двора. Несколько человек пошли спать на «солнечный» дольмен. Большинство, и я вместе с ними, осталось на «лунном». Мы про-

19. *Пивоварова А.М.* «Забытая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 106–127.

> снулись в 5:00, чтобы встретить рассвет. Солнца так и не увидели, небо было плотно затянуто тучами. Многие продолжали группироваться парами-тройками, кто-то был сам по себе, но тут инициативу в свои руки взяла одна молодая девушка. Она призвала многих людей хороводить, играть и петь. К ней присоединился «солнечный бард» Роман Мокроусов. Он пел часа полтора, по сути, дал полноценный концерт. Люди встречали его очень хорошо. Стали хороводить вокруг барда. Те, кто не хороводили, реагировали на песни положительно, иногда подпевали. Несколько человек встали лицом на восток с распростертыми руками. Кто-то немного удалялся от основной толпы, чтобы выполнить некоторые йоговские и гимнастические упражнения. Хороводники подбадривали друг друга, призывали улыбаться, обнимались. Пару раз устраивали коллективные объятия. Ближе к 9 часам утра мы начали спускаться. На обратном пути многие обсуждали свои ощущения от самого похода и дольменов (Полевые заметки от 21–22.09.2016).

Итак, выходя поздно вечером, участники направляются от центра к горе пешком, и использование какого-либо специального транспорта не приветствуется. Достигнув вершины горы (398 метров над уровнем моря), паломники располагаются на ночлег возле дольменов и непосредственно на самих сооружениях. Пробудившись, кто-нибудь, как правило, из активных участников начинает песнопения, которые постепенно переходят в массовый хоровод. Не все примыкают к хороводу, некоторые паломники используют предрассветное время ради занятий йогой или гимнастикой, кто-то остается сидеть в медитации на дольмене. Взаимодействие с местом, таким образом, может быть индивидуальным и непосредственным, а может сочетаться и с физическим контактом с другими людьми. При этом такой контакт необязательно сопровождается знакомствами и установлением социальных связей. Участники восхождения на Нексис держатся отстраненно друг от друга, общаясь обычно с теми, кого знают и с кем решили идти вместе. Я был одним из немногих, кто стремился общаться с другими людьми (что было обусловлено спецификой работы), если не считать гостью из Нидерландов, путешествующую по «местам силы» по всему миру, которая рада была найти во мне собеседника, знающего английский (по-русски она не говорила). Однако во время подъема на гору и пребывания у дольменов можно наблюдать некоторые мягкие формы социального контроля. Передумавшие идти к горе в силу дальности

дистанции (более 7 километров) паломники были маркированы как «туристы». На самой горе Нексис паломники часто зазывали друг друга в хоровод, подбадривали, приветствовались объятия. Именно на хоровод пришелся пик социальности, которая затем стала постепенно угасать, и на обратном пути никто уже не обращал внимание на то, кто и как добирается в центр. Большинство участников использовали попутные автомобили и общественный транспорт.

Внимательность к способам передвижения в паломничестве, стремление максимизировать задействование тела во время путешествия — важная черта подобных практик, отмечаемая многими исследователями. Один из ярких примеров — пеший путь в Сантьяго-де-Компостела, аутентичность которого измеряется именно способом передвижения, предполагающим разделение между настоящими, то есть пешими, «паломниками» и пользующихся автомобилями и автобусами «туристами»[20]. «Турист» — универсальный маркер «другого» в различных путешествиях, синоним поверхностности, отсутствия стремления к переживанию подлинного опыта[21]. Аутентичность является не только эмным термином, но, как и в случае с «паломничеством» и «лиминальностью», представляет собой важную категорию антропологического анализа, тесно связанную с различными способами концептуализации в том числе и паломнического опыта в различных культурах. При этом связь категории аутентичности с теми или иными нарративами необязательна. В некоторых исследованиях европейских паломничеств подчеркивается факт отождествления «подлинных паломников» с паломниками Средневековья, а вместе с этим и с образом Европы как таковой, что помещает паломнические практики в единое культурное поле с историческими нарративами как материалом общеевропейской идентичности[22]. Впрочем, в том же пути Иакова можно встретить и неевропейцев, а также людей как религиозных, так и секуляристски настроенных, потому единую интерпретацию данной практики вряд ли можно обнаружить. Таким образом, категория аутентичности яв-

20. Frey, N.L. (1998) *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*, pp. 17–18. Oakland, California: University of California Press.

21. MacCannell, D. (1976) *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*, p. 97. L., N.Y.: The Macmillan Press.

22. Jansen, W. (2012) "Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Netrmans (eds) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1–18. L., N.Y.: Routledge.

ляется более устойчивой и универсальной, нежели определенные нарративы, включая и перенниалистские, которые во время похода на гору Нексис большинством участников не воспроизводились (хотя кто-то и мог иметь их в виду).

Субъектность и социализация

Взаимодействие с сакральными локусами посредством телесных контактов и созерцания (или «ощущений») — основные составляющие того режима телесности, который можно наблюдать среди жителей «Восхождения». Этот режим имеет прямое отношение к категории аутентичности. Аутентично то, что соответствует «ощущениям» как результату культивации тела субъекта. Как видно из интервью с Маргаритой, «ощущения» относятся к категории «природы», в то время как «город» ассоциируется с «умом» и невниманием к внутреннему состоянию индивида («поумозаключать я и в Москве могу»). Такой взгляд на собственную субъектность распространен среди большинства встречавшихся мне паломников.

Артур, молодой человек 30 лет, приехал в «Восхождение» ради развития своих нумерологических навыков, а также знакомства с единомышленниками. Каждый день я мог наблюдать, как он упражняется в весьма популярной эзотерической практике и иногда предлагает соседям по столику в кафе бесплатно составить прогноз на их дальнейшую жизнь, выявить сильные стороны их личности, помочь советом. Артур, в отличие от Маргариты, хорошо знаком с серией книг «Звенящие кедры России», с большой симпатией относится к идее «родовых поместий» и сам думает о том, чтобы переехать в экопоселение. У него уже есть знакомые в анастасийских поселениях, в которых он одно время жил в качестве волонтера, помогая местным жителям в хозяйственных делах и приобщаясь к их образу жизни. Непосредственное отношение к анастасийскому способу организации питания относится практика сыроедения, считающаяся одной из наиболее подходящих для человека диет, пусть и сложной для применения в современных условиях. Так или иначе, многие анастасийцы, как и другие паломники «Восхождения», рассматривают сыроедение в качестве эффективной не только диетарной, но и духовной практики, а также являются, как минимум, вегетарианцами. Артур о своем опыте рассказывал следующим образом:

> Мы в день на 50 рублей, короче, жили. Причем ели натуральное, сырое, проростками питались, на 50 рублей вообще. Самая лучшая еда у нас была. И вот это крутой опыт, но тут, опять же, я столкнулся со своим умом, он меня развел опять. С Питера парень мой знакомый позвонил и сказал: «тут есть работа, можно три тысячи в день зарабатывать». Ну это было правда действительно. Ну и он говорит: «приезжай». Ну и я думаю, тут как бы душевное место, а там как бы вот можно денег заработать, и я вот поперся туда. Приехал, ну были препятствия кое-какие, я внимания на них не обратил, хотя можно было обратить, вот. Сейчас я бы уже не поехал. Ну и в итоге я вот уехал, там что-то зарабатывал деньги, в общем, новую специальность освоил, всякой фигней занимался, ну реально зарабатывал. <...> Ну в целом там, 2-3 тысячи в день можно было зарабатывать. Но это все у меня в итоге на дорогу, на еду все уходило, и я понял, что я короче месяц просто вот слил, можно сказать, и в итоге к Роману обратно вернулся, я там в общем-то еле заработал, но при этом там уже проект как бы начал завершаться. Я после завершения приехал, и ребята начали разъезжаться. Я понял, не надо было уезжать, то есть я там нужен был, надо было все-таки сердце свое слушать (Артур, 30 лет, г. Санкт-Петербург).

В данном случае идиома «слушать свое сердце» выражает необходимость оставаться в среде жителей экологических поселений, где особенно легко практиковать сыроедение и не зависеть финансово от «города». Опора на «интуицию», «ощущения» или «отклики со стороны сердца» — все это распространенные способы говорения о приобретении в различных духовных практиках знаний и опыта. Они связаны с тем, что жители «Восхождения» помещают критерий истинности внутрь индивида. При этом не только «ум» может стать препятствием на пути к правильному образу жизни. «Городские» привычки в рассказах паломников становятся причиной невозможности приобщиться к ресурсам, предоставляемым сакральным местом, даже если его обитатели кажутся человеку близкими по взглядам людьми.

> Исс.: Ты сказала, что здесь много людей, близких тебе по идеологии. А ты имеешь в виду какую идеологию, что для тебя идеология?
> А.: Ну, не идеология, а даже если взять же интересы и направленность, да, то есть ты не только... ну... как сказать, заморочен тем, что ты в городе, да, вертишься там, проучился, проработал, да, в целом, смысла особо в жизнь не вкладываешь, а только деньги зарабаты-

> вать, машину, квартиру покупать. И есть нечто большее, об этом все говорят. И, ну я это чувствую, очень много вижу, и тут есть люди, которые видят это тоже, чувствуют. И вот это вот близко, то есть, как подобное к подобному притягивается. Ты оказываешься там, где это происходит, вот. Мы пытались сюда в прошлом году доехать, видимо было не время, потому что мы, например, с Сашей не очень здоровый образ жизни такой вели, да, ну и не срезонировали совсем. В итоге место нам это закрылось, как бы не пустило. Видишь, приехали в этом году, планировали ненадолго, а остались, вот, считай уже больше, чем месяц. Затянуло и не выпускает теперь (Анна, 21 год, г. Москва).

В последней цитате примечательны два момента. Во-первых, паломница противопоставляет обитателей «города» и долины реки Жане по принципу приверженности консюмеризму и наличия интереса к вопросам духовности. Во-вторых, моя собеседница относит себя к категории людей, которые способны культивировать особого рода чувствительность. Однако сразу после этого она приводит историю о неудаче, приведшей к невозможности находиться в паломническом месте. В качестве причины этой неудачи Анна указывает нездоровый образ жизни. «Не срезонировали совсем» — фраза, с помощью которой паломница описывает накладываемые на себя моральные обязательства, исполнение которых становится залогом удачной поездки к сакральному месту.

Таким образом, режим взаимодействия с сакральными локусами тесно связан со специфической субъектностью, свойственной культуре нью-эйдж. В частности, ее описывают Стеф Ауперс и Дик Хаутман в статье «За пределами духовного супермаркета: социальное и публичное значение нью-эйдж духовности»[23]. Эта субъектность основана на оппозиции ложной и истинной личности, и ее можно встретить в самых разных религиозных и секулярных культурах (например, у неопятидесятников[24]), хотя Ауперс и Хаутман говорят о ней исключительно в контексте обсуждения нью-эйдж духовности. При этом истинное и ложное, или поверхностное «я», — это не только модель

23. Aupers, S., Houtman, D. “Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality”.

24. *Кормина Ж.*В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.

субъекта, но и способ описания социальной реальности. Поверхностное «я» или «эго» относится к отчуждающим институтам общества, которые это «эго» и воспитали. Город, церковь, медицина, образование, наконец, коммерческие корпорации видятся в такой перспективе как плохие воспитатели, движимые не всегда добрыми намерениями в отношении своих подопечных или клиентов. Истинное «я» в культуре нью-эйдж отсылает к трансцендентному — божественной природе человека, его духовной сути, не связанной с опытом социализации и пребывания в различных государственных дисциплинарных учреждениях (например, в школе).

Вместо этого паломники вырабатывают свои дисциплинарные практики, к следованию которым всячески мотивируют друг друга. Не только популярные спикеры вроде Ивана Царевича предлагают отойти от привычного школьно-университетского формата лекции («готовы полтора часа сидеть, меня слушать не шевелясь»), но и каждый каждому может стать в паломничестве агентом социализации. Эта социализация предполагает включение в специфические социальные сети, одной из важных точек которых является центр «Восхождение». Кроме того, такие сети могут выстраиваться вокруг экологических поселений анастасийцев, либо вокруг городских клубов и школ йоги, а также отдельных преподавателей, предлагающих освоить различные инструменты духовного развития.

В случае Анны, которая смогла со второй попытки приехать со своим спутником к дольменам, наставником выступает она сама, однако это не значит, что общение с паломниками не повлияло на ретроспективное умозаключение об изменении образа жизни как причине успешного паломничества. Такие выводы и решения позиционируются как личные, но являются результатом пребывания в среде нью-эйдж паломников. Моя соседка по палаточному лагерю Юлия из Москвы, имевшая до этого опыт прихожанки одной из харизматических христианских церквей, приехала к дольменам в рамках десятидневной медитационной программы, организованной двумя преподавателями йоги из Москвы и Усинска. Юлия приехала в долину реки Жане и на следующий год, не вовлекаясь в жизнь центра «Восхождение», но предпочитая созерцание и контакт с природой, общение с немногочисленным кругом людей (включая меня), а также занятия йогой с организатором того самого медитационного ретрита. Юлия так отзывалась о своем опыте:

> Исс.: Что ты будешь делать в городе, чтобы сохранить те навыки, которые ты здесь приобрела?
> Ю.: Ну, мне, чтобы сохранить эти навыки, придется... не придется, мне... ну, я буду медитировать, ну, утром и вечером и йогой заниматься. Йога — это вообще самое важное, что я здесь приобрела. Я никогда до этого с ней не сталкивалась так, никогда ей не занималась, вот. А здесь попробовала и поняла, что это, наверное, ну, что это войдет в мой привычный образ жизни, вот. <...> Я буду много читать, мне очень много книг посоветовали здесь. Я может быть даже найду себе какого-то духовного проводника в Москве, духовника наставника, который мне поможет. Ну, я буду что-то делать да, это... я говорю, что это да, это был очень мощный старт (Юлия, 21 год, Москва).

Такого рода отзывы о поездке в «Восхождение» — распространенный жанр рассказов, в центре которых оказывается мотив прозрения, осознания необходимости придерживаться определенных телесных практик, прежде всего, физических упражнений, медитаций и диет. Подобные мотивации всячески поощряются паломниками друг в друге. Я и сам вместе с Юлией и примкнувшей к нам Дарьей бывал на занятиях йогой, к посещению которых девушки всячески друг друга подталкивали и регулярно делились впечатлениями о своих практиках. С Дарьей, приехавшей в «Восхождение» из Абхазии (там она живет с матерью, неплохо знакомой с анастасийской средой), я встретился благодаря тому, что по утрам ходил в кофейную лавку. Работа в ней позволяла Дарье иметь небольшой источник денег и чем-то занять себя, помогая владельцу этого небольшого коммерческого предприятия. Впрочем, вскоре она выбрала более свободный режим, отказалась от этой подработки и посвятила свое время йоге, прогулкам, чтению и общению со мной и Юлией. Когда я рассказал Дарье, что решил перестать пить кофе и стал отдавать деньги в качестве благодарности преподавателю йоги, к которому мы вместе ходили по утрам, это вызвало у нее восторженную реакцию.

> А, слушай, как круто! Скажи? Это прям прорыв! Это прям духовный рост [смеется]. Ты чувствуешь? То есть заменил вредную привычку просто на мегаполезную. Во-первых, ты делаешь пользу для своего организма, а, во-вторых, ты как бы делаешь, благотворительностью занимаешься, то есть делаешь пожертвование. Я считаю, потому

> что это же необязательно отдавать же, ну вообще, короче и к карме плюс и вообще (Дарья, 22 года, г. Сухум).

Помимо поощрения отказа от стимулятора и его замены на рассматриваемую в данной среде как полезную для здоровья йогу, Дарья особенно приветствует реципрокные отношения, которые завязались у меня с преподавателем йоги. Благотворительность в форме пожертвования за проведенное занятие интерпретируется через эзотерически понятый концепт кармы, предполагающий позитивное воздаяние за такие поступки, который в данном случае легитимирует включение в новые для меня социальные отношения.

Чистота и телесность

Другой важный аспект концептуализации паломнического опыта предполагает его выражение посредством того, что Мэри Дуглас называла «естественными символами»[25]. Телесность паломнического опыта важна не только как непосредственный физический контакт с сакральными локусами, тело также выступает одним из ключевых символов в сочетании с категориями сакрального, профанного, чистого и грязного. Когда Юлия рассказывала о своих планах сделать йогу и медитацию частью своей городской повседневности, она подчеркнула следующее:

> Придется медитировать с утра и вечером. Сейчас я этого не делаю, поскольку сейчас я просто отдыхаю, мне как бы не о чем париться, когда я нахожусь здесь. Здесь все хорошо, здесь все есть. Еда есть, люди улыбаются, ты отдыхаешь, тебе некуда спешить. Зачем здесь париться в принципе? А вот когда ты вернешься уже там в Москву или вообще в свой город, тогда тебе понадобится снова эта чистка сознания, потому что по-другому там невозможно. Я испытала это на себе, когда твое сознание копит-копит-копит-копит все, что ты каждый день, вот эти огромные потоки различной информации, которую ты получаешь каждый день, и не очищается еще при этом (Юлия, 21 год, г. Москва).

Медитация в духовных практиках паломников не является сугубо ментальным упражнением. Когда я попросил уточнить од-

25. Douglas, M. (2002) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. L., N.Y.: Routledge.

ного преподавателя йоги, как осуществляется то, что он называл «вспоминанием себя», он ответил: «С прямой спиной». Телесное и ментальное в данном случае неразделимы. В рассказе Юлии «город» выступает как нечто, что «загрязняет» человека на психологическом уровне. Медитация, в свою очередь, очищающая практика, которая при этом не так необходима во время паломничества, которое само по себе представляет собой «чистое» пространство. Как гласил один из анонсов йога-ретрита в «Восхождении»:

> Занятия йогой на местах силы способствуют скорейшему очищению тонкого человеческого тела от информационного мусора современной цивилизации и раскрытию потенциала сознания (Полевые заметки от 26.07.15).

Сакральные локусы обретают в такой перспективе способность к благотворному «очищающему», целительному действию. Внимание к физическим недомоганиям и телесным выделениям часто позволяет находить материал для рефлексии, в рамках которой тело выступает метафорой общества, очерчивающей социальные границы и выражающей представления о правильном и неправильном поведении[26]. Во время моего полевого исследования в «Восхождении» как обитатели палаточного лагеря, так и многие местные жители периодически заражались инфекцией, происхождение которой так и осталось неизвестным. Инфекция давала знать о себе внезапно и приводила к одно- и двухдневным недомоганиям, связанным с желудочно-кишечным трактом, а затем почти бесследно исчезала даже при отсутствии медикаментозного вмешательства. Подобные страдания со многими местными и отдыхающими, включая моих соседей по первому месту жительства, а также арендаторов жилья, однажды пришлось разделить и мне. Если местные жители, как правило, не подвергали данное событие рефлексии и удовлетворялись уходом болезни, то для паломников оно приобретало совсем иные смыслы, что можно увидеть в следующей цитате.

> И даже вот те чистки, которые со всеми нами происходят. Просто здесь выше энергия. Это чувствуется, это действительно есть. Плюс

26. Douglas, M. (2001) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, p. 116. L., N.Y.: Routledge.

> йоги создают, дольмены стоят, да, это все, то есть как бы оно сохраняется, каждое действие, которое тут происходит. И люди, если так посмотреть в целом, они довольно-таки, да, все такие благостные ходят. Поднимается вибрация выше, и наше тело начинает перестраиваться, находясь в этом всем поле, и происходят чистки. Они обычно так и происходят, через боли, отравления, ну, это естественно как бы, вот. Через болезни это все из тебя начинает выходить, проявляться. И люди, я вот так тоже наблюдаю, меняются немного. Ну, то есть вот, по моим наблюдениям, становятся тоже такие больше на пути радости. Ну просто место такое (Анна, 21 год, г. Москва).

Благодаря различным практикам, проводимым йогами и прочими паломниками, дольмены, по мнению информантки, приобретают особенные свойства. Слова о «высоких» и «низких» вибрациях отражают представление о правильном и неправильном образе жизни, которое ассоциируется с противопоставлением «города» и «природы» как профанной и сакральной сфер. Оперирование «естественными символами» позволяет связывать на уровне интерпретации физические недомогания с представлениями о морали и встраивать их в единую космологию[27]. В такой перспективе тело паломника выступает полем битвы между профанным «городским» миром и сакральной «природой».

Заключение

Описанный режим взаимодействия с сакральными локусами и дисциплинарные практики вроде йоги и диет тесно связаны в нарративах паломников с бинарной субъектностью, телесной медиацией, а также «естественными символами». «Истинная» или «аутентичная» личность культивируется посредством полного или частичного отказа от приобретенного в мейнстримных дисциплинарных учреждениях опыта и включения в альтернативные социальные сети и практики. Идея дисциплины тела лежит в основании паломнических практик самых разных людей, так или иначе имеющих отношение к нью-эйдж духовности благодаря включенности в йога-проекты или движения вроде «Ана-

27. Mellor, P., Shilling C. (2014) *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change*, p. 73. LA, London, New Dehli, Singapore, Washington DC: Sage.

стасии». Паломничество представляет собой пространство со специфическим режимом социальности, где распространен низовой прозелитизм, подталкивающий если не к регулярному участию в жизни сообществ, то к вовлечению в социальные сети, основанные на приверженности свойственным культуре нью-эйдж оздоровительным практикам.

При этом верования и нарративы не могут выступать индикаторами принадлежности индивида к определенному коллективу или его отождествления с какой-либо социальной практикой, включая участие в конструировании сакральности тех или иных локаций. Однако даже в случае отсутствия единого сообщества с более-менее четкими контурами, общими нарративами и способами идентификации, а также авторизованным центром экспертов, мы можем наблюдать, как паломничество к природным объектам и археологическим памятникам характеризуется общим режимом взаимодействия с сакральным пространством.

Библиография / References

Андреева Ю.О. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» / Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под ред. Ж.К. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 163–185.

Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. № 18. 2013. С. 300–320.

Куракин Д. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа // Социологическое обозрение. 2011. № 1–2. С. 56–74.

Пивоварова А.М. «Забытая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 106–127.

Тюхтяев А.Е. Паломничество как объект антропологического исследования // Археология и этнография понтийско-кавказского региона: Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Колесова, И.В. Кузнецова, Р.Ш. Кузнецовой. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 87–105.

Altglas, V. (2014) *From Yoga to Kabbalah Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.

Andreeva Yu. (2015) “Tvorit′ rai na zemle”: kul′t zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii “Anastasiia [“To create paradise on Earth”: the cult of land and nature in new religious movement *Anastasia*], in J. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste*, pp. 163–185. SPb.: Izdatel′stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.

Aupers, S., Houtman, D. (2006) "Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality", *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201–222.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, M. (2002) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, New York: Routledge.

Douglas, M. (2001) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.

Engelke, M. (2002) "The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the Inner Life'", *Anthropology Today* 18(6), 3–8.

Frey, N.L. (1998) *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Oakland, California: University of California Press.

Graburn, N.H. (2004) "Secular ritual: A General Theory of Tourism", in S. Gmelch, A. Kaul (eds) *Tourists and Tourism*: *A Reader*, pp. 42–50. Long Grove: Waveland Press.

Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.

Jansen, W. (2012) "Old routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Netrmans (eds) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1–18. London, New York: Routledge.

Kormina, J. (2013) "Gigiena serdtsa»: distsiplna i vera «zanovo rozhdennykh» kharizmaticheskikh khristian [«Hygiene of the Heart": Discipline and Faith of the "Born Again" Charismatic Christians], *Antropologicheskii forum* 18: 300–320.

Kurakin, D. (2011) "Modeli tela v sovremennom populiarnom i ėkspertnom diskurse: k kul′tursotsiologicheskoi perspektive analiza" [Models of the body in contemporary popular and expert discourse], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 1–2: 56–74.

Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Macmillan.

Luckmann, T. (1990) "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological analysis* 51(2): 127–138.

MacCannell, D. (1976) *The Tourist. A New Theory of Leisure Class*. London, New York: The Macmillan Press.

Mellor, P.A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 27–38.

Mellor, P., Shilling C. (2014) *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment and Social Change*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.

Olaveson, T. (2001) "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", *Dialectical Anthropology* 26(2): 89–124.

Pivovarova, A. (2013) "«Zabytaia» platsenta: simvolicheskie deistviia v sovremennoi praktike domashnikh rodov" [The 'Forgotten' Placenta: Symbolic Acts in Modern Home Birth Practice] Antropologicheskii forum], *Antropologicheskii forum* 19: 106–127.

Rountree, K. (2002) "Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body Through Sacred Travel", *Sociology of Religion* 63(4): 475–496.

Tiukhtiaev, A. (2018) "Palomnichestvo kak ob"ekt antropologicheskogo issledovaniia" [Pilgrimage as the Object of Anthropological Study], in *Arkheologiia i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona,* pp. 87–105. Krasnodar: Kubanskii gos. un-t.

Turner, B. (2008) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Los Angeles, London, Delhi, Singapore: Sage.

Turner, V.W., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Wood, M. (2010) "W(H)Ither New Age Studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship", *Religion and Society* 1(1): 76–88.