Елена Гордиенко

От воссоздания традиций к практикам эпохи модерна: религиозный бум в постсекулярном Вьетнаме глазами антропологов

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-373-385

Elena Gordienko

From Revived Traditions to Modern Practices: The Religious Boom in Post-Secular Vietnam in an Anthropological Perspective

Elena Gordienko — Russian State University for the Humanities (Moscow). gordylena@gmail.com

This article gives a review of two books examining the religious situation in "post-secular" Vietnam. The book of American anthropologist Shaun Malarney "Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam" (2002) offers a research of the transformations of religious practices and morality caused by the 1945 communist revolution: the author shows the polyphony of understanding of morality and ritual in Vietnamese society. The edited volume "Religion, Place and Modernity: Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia" (Ed. by M. Dickhardt and A. Lauser in 2016) examines, within an "anthropology of space and place," the emergence of new "secular religions" in Vietnam.

Keywords: Vietnam, Vietnamese religions, morality, secular religions, anthropology of space and place.

Религиозная жизнь современного Вьетнама отличается пестротой и динамичностью. Одни практики, унаследованные от предшествующих эпох, воссоздаются после периода антирелигиозной политики коммунистической партии (1945–1986), другие — возникли совсем недавно и мгновенно стали популярными. Разнообразны и формы религиозной жизни: это и оккультные практики, и культы, и религии со сложной доктриной (с тенденцией размывания границ в этом априори условном разделении). Какие-то практики воспроизводят синкретизм, свойственный вьетнамской культуре, а какие-то очерчивают границы ортодоксии. Свою лепту в развитие религиозной жизни вьетнамцев до настоящего времени вносит государство (в лице компартии Вьетнама), регламентируя «верования» и «религии» и осуществляя повседневную политику управления ими. Такое взаимодействие является для Вьетнама традиционным. Кроме того, еще более сложной делают эту картину светские ритуалы, унаследованные от периода социалистических реформ 1960–70-х гг. В настоящее время, в постсекулярную эпоху, взаимодействие всех этих элементов обретает новые формы, отражающие тесное переплетение светского и религиозного во вьетнамском обществе[1].

Современные религии Вьетнама исследуются как в научных учреждениях Вьетнама, так и иностранными учеными. Многие работы касаются частных вопросов (отдельных религий или культов), однако существуют монографии, описывающие религиозные феномены в их взаимосвязи и развитии. Наше внимание привлекли две значимые антропологические работы, содержащие всесторонний обзор религиозной ситуации во Вьетнаме. Первая книга — фундаментальный труд американского антрополога Шона Маларни «Культура, ритуал и революция во Вьетнаме» (2002 г.)[2]. В центре внимания автора — трансформации религиозных ритуалов и обрядов жизненного цикла, вызванные революцией 1945 г. Вторая книга — сборник «Религия, место и эпоха модерна. Пространственное выражение религии в Юго-Восточной и Восточной Азии», вышедший в 2016 г. под редакцией немецких антропологов Михаэля Дикхард-

1. Подробнее о постсекулярном обществе см.: *Узланер Д.А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
2. Malarney, Sh.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. Routledge.

та и Андреа Лаузер[3]. Три главы этого сборника посвящены последним тенденциям в развитии религий во Вьетнаме в условиях постсекулярного общества.

Две эти работы объединяет генетическая связь исследуемых явлений (недаром авторы сборника 2016 г. ссылаются на труды Ш. Маларни). В то же время сопоставление двух книг позволяет почувствовать и динамику развития вьетнамской религиозной жизни, и перемены в самих подходах антропологов к исследованиям в этой области.

* * *

Книга Шона Маларни «Культура, ритуал и революция во Вьетнаме» основана на полевых исследованиях религиозной жизни, проведенных им в 1990-х гг. в общине Тхиньлиет — в сельском пригороде Ханоя (*Thịnh Liệt*, ныне городской квартал). Достигнутая Маларни детализация описания позволяет ему не только охарактеризовать и интерпретировать присущие общине религиозные практики (как формирующие солидарность, по Э. Дюркгейму), но и показать все разнообразие отношения разных слоев населения деревенской общины к этим практикам в их традиционном и обновленном виде (автор ссылается на подходы в изучении ритуала В. Тернера, с. 10–11). Автор ставит перед собой задачу описать конфликт представлений о религиозных практиках и обрядах жизненного цикла, вызванный сломом традиционной культуры после революции. Решая эту задачу, автор приходит к выводу о том, что к началу XXI в. во Вьетнаме сосуществуют традиционные, религиозные варианты обрядов (хотя и сохранившиеся не в полном объеме) и введенные компартией светские сценарии ритуалов. Это сосуществование порождает неопределенность, конфликты, но порой и переходные, симбиотические формы ритуалов в лиминальном пространстве между «феодальным» (традиционным) и «прогрессивным» (революционным)[4].

Теоретически обосновывая свою работу, Маларни определяет в качестве своей главной задачи не детальное описание ритуальных практик, а исследование многообразия связанных с ними идей, споров, диспутов (с. 8). Так, вопросы этики и мо-

3. Dickhardt, M., Lauser, A. (eds) (2016) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*. Boston: Brill.

4. Маларни использует общепринятые во Вьетнаме термины коммунистической риторики: «феодальный» (feudal, *вьет.* phong kiến) для описания традиционной вьетнамской культуры и «прогрессивный» (progressive, *вьет.* tiến bộ) для описания преобразований компартии Вьетнама (с. 58).

рали, актуализируемые в ритуалах и обрядах жизненного цикла, дифференцируются по социальным слоям. Именно различное понимание этических норм представителями разных социальных групп общины порождает разнообразие ритуальных практик (с. 9). При этом одним из важнейших социокультурных субъектов в этих отношениях выступает, по мнению Маларни, вьетнамское государство (с. 11). Все эти процессы Маларни описывает в развитии, охватывая большой исторический период (вторая половина XX века с отсылками к более ранним периодам), что нехарактерно для антропологического исследования. Автор даже считает свою работу одновременно антропологической и исторической (с. xiii). Все же по задачам и методам исследования книга Маларни остается полностью антропологической, а исторический материал служит предысторией вопроса, без которой понимание современных автору явлений было бы неполным.

Первая глава посвящена земельной реформе и коллективизации (1955 г.), направленным на устранение от власти «феодальных» (унаследованных от колониальных времен) элит на местах и на создание коллективных хозяйств. Именно в перераспределении земли автор видит отправную точку и самый мощный фактор трансформации вьетнамской культуры в то время (с. 41)[5]. Используя многозначность слова «ландшафт», Маларни увязывает изменения в организации природного ландшафта с изменениями в религиозном ландшафте общины. Эта метафора в духе концепций антропологии пространства коррелирует с вьетнамской традиционной картиной мира, в которой природный ландшафт повсеместно населен духами, требующими поклонения, но с переделом земли в 1955 г. ритуалы прерываются, покровительство духов утрачивается (с. 42–46)[6].

Маларни описывает административные меры, направленные на формирование новых норм морали и преодоление традиций, «мешающих строительству социализма» (с. 58, 64). В новой морали отразились социалистические идеалы. Власти, заявляя о создании «нового человека», «нового общества», «новой культурной семьи», выражали приверженность стране, народу, труду и науке, ставя научное знание во главу экономи-

5. Отметим, что в истории Вьетнама смена династии всегда сопровождалась переделом земли и административными реформами.

6. Об антропологии пространства см.: Low, S. M., Lawrence-Zúñiga, D. (2003) "Locating culture", in *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. 1st Edition, pp. 1–47. Wiley-Blackwell.

ческого и культурного прогресса (с. 59)[7]. От «нового человека» же требовалась готовность вступить в кооперативное хозяйство и служить в армии, а также отказаться от «ретроградных» идей и веры в исцеление духами — так артикулировалась новая мораль (с. 58).

В рамках утверждения новой морали велась «борьба с суевериями» — были закрыты храмы и общинные дома, в которых раньше поклонялись духам. Маларни обнаруживает в этом форму противостояния новой власти старым элитам, авторитет которых ранее утверждался в деревенских религиозных церемониях (с. 45). Автор также описывает пропаганду, запреты ритуалов и уничтожение религиозных атрибутов. На основе полевого материала автор чрезвычайно подробно пишет о трансформации сохранявшихся семейных религиозных практик, а также анализирует всю палитру подпольной религиозной жизни в общине (культ духов-покровителей, сеансы гадателей, целителей, медиумов). Еще один важный шаг компартии — регламентация свадебных и похоронных церемоний, проявившаяся в их упрощении, удешевлении, демократизации (отмены статусности) и запрета «суеверных» практик общения с духами во время церемоний (с. 66). Далее в книге этим обрядам посвящены отдельные главы (4 и 5), содержащие подробнейший полевой материал — особенно в части похорон — и выводы о неоднозначном отношении населения к реформам и проблеме выбора индивидуумом того или иного ритуала в разнообразии традиционных обрядов, новых предписаний и их сочетаний (с. 146–147, также в заключении — с. 213).

Маларни ставит вопрос о сущности понятия «суеверие». При этом он обнаруживает, что к 1967 г. из этого понятия было исключено — и таким образом легализовано — поклонение духам предков на домашнем алтаре, тогда как все остальные религиозные практики оставались под запретом фактически до 1986 г. (с. 92)[8].

Отдельная глава книги посвящена созданию новых культов —

7. Маларни пишет о тенденциях к абсолютизации роли науки в обществе (*officials to a certain extent fetishized the idea of science*) (с. 59).

8. Распоряжения местных властей о разрешении ритуалов на домашнем алтаре появились после заявления генерального секретаря компартии Вьетнама Ле Зуана о значимости Нового года по лунному календарю (*Тэт*) как времени памяти о людях прошлого, как дней, когда настоящее встречается с прошлым, земля с небом (с. 92). В этом высказывании подразумевалось традиционное почитание предков (по представлениям вьетнамцев, в дни праздника *Тэт*, когда вся семья дома, духи предков спускаются с небес на домашний алтарь).

почитанию героев революции и войн, которое, по мнению Маларни, носит двухуровневый характер. Со стороны властей организовано светское почитание погибших для прославления подвига и пропаганды достижений революции (оно может быть организовано вокруг мемориалов и не связано с конкретными захоронениями погибших) (с. 175). В то же время со стороны семей погибших до настоящего времени существует острая, коренящаяся в страхе перед голодными духами необходимость в обнаружении тела погибшего, его перезахоронении и проведении церемоний, способствующих перемещению духа на семейный алтарь (с. 180–184). Маларни характеризует эти практики как дополняющие друг друга и, что важно, не вызывающие столкновения старых и новых моральных норм (с. 188).

Последняя глава книги посвящена культу духов-покровителей, почитаемых в общинных домах и храмах, и его трансформации. Маларни описывает случай феминизации этого традиционного мужского сельского культа: пожилые женщины (как наиболее активная религиозная половозрастная группа) заняли пустующий общинный дом для проведения буддийских церемоний, после чего мужчины выбрали дух Хо Ши Мина в качестве объекта поклонения, чтобы вернуть себе инициативу в проведении церемоний. В итоге власти запретили поклонение Хо Ши Мину (но его портрет не сняли, а лишь перевесили на другую стену общинного дома и продолжили поклонение с частными просьбами, без ритуалов с молением о покровительстве всей общине), тогда как женщины продолжили проводить в общинном доме буддийские церемонии (с. 195–200). Маларни оценивает этот инцидент как вторжение женщин в априори мужской культ (с. 207). Нам же в этом сюжете кажется интересным переосмысление опустевшего священного пространства общинного дома в качестве буддийского храма.

В заключение Маларни предлагает читателю общую интерпретацию всего материала. По мнению автора, концептуальной схемой рассмотрения вьетнамской религиозной жизни 1990-х гг. может служить понятие морали, рассматриваемое скорее в антропологическом ключе, чем с точки зрения философской этики (с. 210). Именно многозначность морали порождает повседневный спор между двумя моральными парадигмами — старой и новой, со всей сложностью выбора и постоянной необходимостью определения индивидуумом собственной идентичности в этом выборе (с. 212–213).

* * *

Сборник «Религия, место и эпоха модерна. Пространственное выражение религии в Юго-Восточной и Восточной Азии» (2016) открывается главой немецкого антрополога Михаэля Дикхардта[9], выступившего одним из его редакторов. Дикхардт ставит под сомнение определение эпохи модерна (*Modernity*) как секулярной, видя в секуляризации лишь особый опыт западного общества, тогда как в Азии модерные государства сохраняют религиозную жизнь благодаря историческому своеобразию местных обществ[10]. При таком подходе понятие *Modernity* остается удобной концептуальной схемой изучения азиатских обществ, но при условии, что единственным постоянным признаком модерного государства можно признать лишь наличие частной и коллективной «автономии» (*autonomy*) в понимании Питера Вагнера[11], а другие признаки выступают в азиатском контексте дополнительными, «необязательными» (секуляризация, индустриализация, урбанизация, институты государства и гражданского общества и т.д.) (с. 5–6).

Говоря о бурном развитии религий в современной Азии, Дикхардт утверждает, что *Modernity* является не только контекстом религиозной жизни общества, но и ее источником. Эпоха модерна переформатирует религию, размывая границы между понятиями «религия», «верование», «магия», «суеверие», поэтому, по мнению Дикхардта, необходим отказ от западного понимания религии, коррелирующего с христианством и колониализмом. Все религиозные практики — как в Азии, так и на Западе — должны рассматриваться как особые формы «духовности» (*spirituality*) (с. 10–11).

9. Dickhardt, M. Lauser, A. (eds) *Religion, Place and Modernity in Southeast and East Asia: Reflection on the Spatial Articulation of Religion with Modernity*, pp. 1–33.

10. Действительно, в Азии (в частности, во Вьетнаме) даже в годы антирелигиозных кампаний, когда религиозная жизнь ограничивалась, она не исчезала полностью, не происходило веберовского «расколдовывания мира», как это было в Европе. Подробнее о взаимосвязи религиозного и светского в Азии см.: *Узланер Д.А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. С. 21.

11. Ссылаясь на социолога Питера Вагнера, Дикхардт трактует автономию двояко: как индивидуальную автономию (свободу от принуждения, от господства) и коллективную автономию (демократию или предпосылки к ней). Так, автономия выступает «способом познания мира и позиционирования в нем актора» на индивидуальном или коллективном уровне. Исходя из этого формируются институты, ценности и процессы общества модерна — «открытом обществе выбора, управляемом принципами постфеодальной экономики» (с. 6).

Вместе с тем Дикхардт предлагает для рассмотрения азиатских кейсов сделать акцент на пространственных характеристиках религии. В главах сборника, посвященных Вьетнаму, мы увидим, что именно этот подход обнаруживает глубокую связь религии и эпохи модерна (с. 14). Место (и шире — «пространство») понимается не только буквально — физически, но и осмысляется как абстрактная и многозначная реальность, остающаяся, тем не менее, в физическом измерении. Как показано в главах сборника, категория «места» в религии остается динамичной и обладает подвижными границами. Более того, пространство принципиально влияет на религиозную жизнь людей и даже может интерпретироваться как фундаментальное средство, структурирующее человеческие практики (*fundamental mode of human praxis*) (с. 17).

Вьетнамской религиозной жизни посвящены три главы. Первая из них (глава 5-й книги) — исследование канадского буддолога Александра Суси[12], посвященное развитию во Вьетнаме новой школы дзен-буддизма, именуемой «Чук Лам»[13]. Эта школа существует с 2004 г., но уже успела проделать путь от центра медитации до влиятельной буддийской организации с сетью монастырей (с. 127). Суси видит истоки школы в реформированном буддизме начала XX в. и подчеркивает ее схожесть с современными западными школами медитации и необуддизма (с. 129).

Отличие школы «Чук Лам» от традиционных вьетнамских буддийских школ выявляется автором при сопоставлении архитектуры храмов, организации пространства и внутреннего убранства. Новую школу буддизма отличают грандиозность форм, сочетающаяся с простотой оформления, а также наличие специальных залов для медитации и лекций (с. 131). Традиционные храмы, напротив, обычно небольшие, с пышным убранством и без каких-либо дополнительных помещений, поскольку практика медитации никогда не была распространена во Вьетнаме даже сре-

12. Soucy, A. (2016) “Constructing Modern Zen Spaces in Vietnam”, in M. Dickhardt, A. Lauser (eds) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*, pp. 125–145. Boston: Brill.

13. А. Суси поясняет, что для исследуемой им новой буддийской школы он намеренно использует более общий термин *дзен* вместо вьетнамского *тхиен* (вьет. *Thiền*) (с. 128). Действительно, как следует из содержания главы, школа «Чук Лам» генетически связана не с традиционным вьетнамским буддизмом *тхиен*, а с современными западными школами дзен-буддизма.

ди монахов (ритуалы включают в себя подношения на алтари и пение мантр). Неразделенное на залы пространство традиционного храма ориентировано на коллективные практики, тогда как отдельные залы для медитаций в школе «Чук Лам» подразумевают индивидуализацию духовного опыта (с. 133, 141).

Простота оформления затрагивает и алтарное пространство храмов «Чук Лам». С упрощением алтаря происходит отказ от махаянистского пантеона (бодхисаттв, божеств и святых) и десакрализация Будды: он изображается как исторический персонаж, достойный подражания, а не в качестве божества, влияющего на повседневную жизнь человека (с. 132–133). В этом контексте медитация воспринимается лишь как психологическая практика. Суси соотносит такое понимание медитации с европейским взглядом на буддизм, а само направление определяет как «рациональный» и даже «секулярный» буддизм (с. 138). Кроме того, автор называет его «паназиатским» — принимающим только универсальные атрибуты, объединяющие буддийский мир, который уподобляется в этом христианскому миру (единые философия, практики, мораль, ключевые символы) (с. 137). В заключение автор приходит к выводу, что, несмотря на значительное западное влияние на формирование дзен-буддизма, его импульс идет все-таки из самой Азии (с. 139)[14].

Глава 6, написанная Андреа Лаузер[15], посвящена буму паломничества во Вьетнаме на примере популярного среди паломников и туристов места — горы Иенты (ок. 100 км от Ханоя, высота 1068 м). Если Суси описывает пространственное измерение монастыря, то Лаузер изучает ландшафт — пространство еще более сложное и многоплановое. Проанализировав разнообразие людей, посещающих гору Иенты, Лаузер приходит к выводу о многозначности этого места и полифонии смыслов, связанных с многообразием находящихся там памятников и сооружений (с. 152). И эта многозначность вполне коррелирует с традициями синкретизма вьетнамской народной религии с ее многообразием форм и тем для рефлексии и дискуссии (по выражению Лаузер, *“rampant for-*

14. Вероятно, автор имеет в виду, что именно благодаря азиатским истокам современный западный дзен-буддизм так органично вписался в религиозную жизнь Вьетнама.

15. Lauser, A. (2016) “Pilgrimage between Religious Resurgence, Cultural Nationalism and Touristic Heritage in Contemporary Vietnam”, in M. Dickhardt, A. Lauser (eds) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*, pp. 149–183. Boston: Brill.

est" of countless blurring entities and topics, с. 160).

На основе полевых исследований Лаузер выделяет целый ряд значений, придаваемых пространству на горе Иенты в диапазоне от туризма до паломничества, граница между которыми, по ее мнению, размывается (с. 151)[16]. Туристов привлекают живописные виды (особенно с открытием канатной дороги на гору) и памятники, созданные для реконструкции исторической памяти о XIII–XIV вв. — придворный буддийский монастырь и другие сооружения, а также культурно-патриотические мероприятия, организуемые властями (с. 162). Кроме того, вьетнамские эмигранты, посещающие Вьетнам, приезжают на гору Иенты для «обретения корней». Паломники же поднимаются на гору пешком, чтобы посетить храм школы «Чук Лам», о которой писал А. Суси, однако не для медитации, а для накопления заслуг и улучшения кармы (с. 155, 167). Кроме того, на горе Иенты пользуется популярностью храм мифических прародителей Вьетнама — королей Хунгов, почитаемых на государственном уровне (с. 164). Также гора Иенты — место проведения «суеверных» (по определению властей и некоторых туристов) церемоний, таких как сжигание ритуальных денег для передачи их духам с дымом, а также место проведения медиумных сеансов (с. 157).

Самостоятельным значением обладает такой аспект пространства, как экономическая деятельность, связанная с горой Иенты. Это государственные и частные инвестиции в строительство храмов, памятников, инфраструктуру, создание турфирм. Экономическая жизнь оживляется в местах потока туристов и дополнительно стимулирует этот поток (с. 174).

Глава 11, написанная французским этнологом Полом Соррентино[17], посвящена деятельности вьетнамских экстрасенсов — сеансам *апвонг* (*вьет. áp* — прижимать, подходить вплотную, *vong* — душа умершего). Центры, где работают экстрасенсы, имеют статус государственных и позиционируют себя как светские учреждения (с. 303). Созданы они были в начале XXI в. для поиска останков пропавших без

16. Паломнические практики, описанные Ж.В. Корминой в отношении России, вполне характерны и для Вьетнама. См.: *Кормина Ж.В.* Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

17. Sorrentino, P. (2016) "The 'Ghost Room': Space, Death and Ritual in Vietnam", in M. Dickhardt, A. Lauser (eds) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*, pp. 290–311. Boston: Brill.

вести солдат. В то же время сеанс *апвонг*, с помощью которого вызывают духов солдат, восходит к медиумным практикам. Отличие заключается в том, что дух вселяется не в медиума, а в одного из членов семьи, участвующей в сеансе (с. 292).

Соррентино анализирует пространственное измерение сеансов *апвонг* и приходит к выводу о том, что по своей структуре они не противоречат практикам эпохи модерна. Происходит отказ от воспроизведения традиционного вьетнамского ритуала: *апвонг* предполагает размещение участников сеанса по кругу лицом друг другу, а не согласно иерархии, принятой при расположении членов семьи перед алтарем. Дух в сеансе *апвонг* может вселиться в любого члена семьи, тогда как в традиционных ритуалах с духом общается обычно старший в семье (с. 296, 299). Кроме того, происходит демонстративное отмежевание от традиционных церемоний народной религии и почти полный отказ от религиозных атрибутов (музыки, костюмов, ритуальных движений, сценария церемонии) (с. 302).

Поскольку центры экстрасенсов являются местом, где духи пропавших без вести солдат «возвращаются» в семью и превращаются из голодных духов в доброжелательных предков семьи, Соррентино сравнивает центры с кладбищами героев войны (с. 307). К тому же сеансы обладают мощным психологическим эффектом, поэтому из здания центра нередко доносятся крики и плач. В результате в пространстве города эти здания вытесняются на окраины и пользуются неоднозначной репутацией, но неизменно популярны у разных слоев населения (с. 306–307).

* * *

Из обзора работ по религиозной жизни постсекулярного Вьетнама мы видим, как меняется ситуация в сфере религий с течением времени. Если в 1990-е гг. главной тенденцией, показанной в книге Шона Маларни, было воссоздание традиций после десятилетий антирелигиозной политики (официальных культов и маргинальных, оккультных практик, в том числе медиумных), то в начале XXI в. к уже воссозданным ритуалам и практикам добавились новые форматы религиозной жизни, характерные для *Modernity*, которые можно назвать «секулярными» или, скорее, постсекулярными (дзен-буддизм, паломнический туризм, деятельность экстрасенсов). Мы видим, как религиозные практики, трансформируясь в большей или меньшей степени, встраиваются в современную жизнь. Более того, на вьетнам-

ском материале мы можем наблюдать, как светские элементы культуры, внедренные компартией, поглощаются, перевариваются традиционно синкретической культурой.

Традиционные и «секулярные» религии, как мы видим, чаще дополняют друг друга, чем вступают в конфликт, и, кроме того, имеют определенное внутреннее сходство. С одной стороны, все религиозные практики коренятся в традиции, что способствует их легитимации в обществе, даже если отсылки к «истокам» носят формальный характер или не артикулируются. С другой стороны, религия адаптируется к меняющемуся современному обществу: традиционные религии образуют симбиотические формы со светскими сценариями ритуалов, предложенными компартией, а новые религиозные движения (как, например, *апвонг*) отмежевываются от традиционной обрядности и заявляют о светском характере своих практик, оставаясь по сути своей религиозными.

Не менее значимыми представляются изменения, произошедшие в подходах исследователей вьетнамской религиозной жизни. Если Маларни в 2002 г. сосредотачивается на тексте (нарративе) как основном объекте изучения и выстраивает полифонию представлений о морали и ритуале исходя из анализа картины мира своих информантов, то авторы сборника 2016 г. обращаются к материальной антропологии, акцентирующей свое внимание на атрибутике религии, в частности, ее пространственных характеристиках, благодаря чему им удается описать аспекты религии, остающиеся неуловимыми при исследовании текста[18].

Библиография / References

Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

Dickhardt, M., Lauser, A. (eds) (2016) *Religion, Place and Modernity. Spatial Articulation in Southeast Asia and East Asia*. Boston: Brill.

Kormina, Zh.V. (2019) *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadisma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism]. M.: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.

Low, S.M., Lawrence-Zúñiga, D. (2003) "Locating culture", in *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. 1st Edition, pp. 1–47. Wiley-Blackwell.

18. О материальной антропологии в религиоведении см.: Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., Plate, S. B. (2010) "The Origin and Mission of Material Religion", *Religion* 40(3): 207–211.

Malarney, Sh.K. (2002) *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. Routledge.

Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., Plate, S.B. (2010) "The Origin and Mission of Material Religion", *Religion* 40(3): 207–211.

Uzlaner, D.A. (2020) *Postsekuliarnyi povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-secular turn. How to think about religion in the twenty-first century]. M.: Izdatel'stvo Instituta Gaidara.