

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

ТУРИСТЫ КАК ПОСЕТИТЕЛИ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМА: АНАЛИЗ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ГЕТЕРОТОПИИ

Никита Дмитриевич Баркевич
(nbarkevich@hse.ru)

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

Цитирование: Баркевич Н.Д. (2020) Туристы как посетители православного храма: анализ взаимодействия в пространстве гетеротопии. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 23(4): 74–102. <https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.3>

Аннотация. Демонстрируются ситуации и раскрываются детали поведения туристов в православном храме. Пространство храма обозначается как гетеротопичное место проблематизации сакрального и профанного, выраженного в конкретных взаимодействиях его посетителей. В первой части статьи проводится обзор исследований туризма и паломничества, где показывается, что попытки классификации туристов и паломников посредством описания их мотивов могут упустить из вида вопросы практического воплощения туристического и паломнического опыта. Затем описывается, почему способом фиксации такого опыта в работе будет выступать метод этнометодологического видеоанализа, обращенный на естественно происходящие взаимодействия. В качестве эмпирического материала выбирается ряд видеофрагментов, снятых в Сергиевском (Трапезном) храме Троице-Сергиевой лавры, который в небогослужбное время посещают туристы. Автор делает акцент на различиях организованного посещения в рамках экскурсии и самостоятельного осмотра достопримечательностей и объектов внутри храма. Упорядоченность экскурсии позволяет избежать столкновений туристов и паломников в храме, но вне ее рамок святости храма и сами паломники с совершаемыми ими действиями выступают в качестве объектов туристического интереса. Выделяется ряд туристических действий: фотографирование, осмотр и попытки совершения крестного знамения, посредством которых происходит взаимодействие между посетителями и объектами храмового пространства. На примере видеофрагментов, снятых около мощей преподобного Максима Грека, описывается роль очередности и дистанции в процессе таких взаимодействий, а также контекста последующих и предшествующих им действий. Автор делает выводы о ситуативности, контекстуальности и практической воплощенности гетеротопичности сакрального и профанного в пространстве рассматриваемого храма.

Ключевые слова: пространство храма, туризм, экскурсия, мощи, ритуальные жесты, сакральное и профанное, видеоанализ.

На сегодняшний день двадцать девять объектов всемирного наследия ЮНЕСКО в России привлекают большое количество посетителей со всего мира и остаются значимыми для внутреннего туризма и культурного потребления. Особое место в списке туристических мест занимают пространства, которые связаны с религиозным поклонением и сохраняют статус сакральных для паломников и верующих различных конфессий. Мы попытаемся описать один из подобных объектов как гетеротопию, т.е. физическое пространство, сочетающее в себе множество различных антропологических *мест* (Dehaene, Cauter 2008; Foucault, Miskowiec 1986; Soja 1996). В гетеротопиях «области последовательного, консистентно усвоенного пространства сталкиваются, соприкасаются с областями пространства, устроенного совершенно по-другому <...> когда внутри некоторого упорядоченного пространства обнаруживаются логически не совместимые с ним области, которые переживаются действующими людьми как области того же самого пространства» (Филиппов 2008: 265).

В работе М. Шекли в качестве гетеротопий концептуализировалось пространство англиканского собора (Shackley 2002). Похожая теоретическая установка воспроизводится в статье об английском Кафедральном соборе как объекте религиозного туризма (Gutic et al. 2010). С. Бернс описывает взаимодействие людей с материальными объектами выставки (расположенными за стеклом, которое выступает в роли барьера) в качестве музейных экспонатов, при этом одновременно они сакральные объекты для религиозных посетителей, выполняющих в ходе посещения соответствующее ритуальное поведение (Berns 2016). Таким образом, *гетеротопичность* заключается в том, что храмовое пространство совпадает с музейным или наоборот: музей включает в свое пространство культовые объекты (Buggeln et al. 2017). Это позволяет поставить вопрос о поведении посетителей подобных мест, об особенностях разделения сакрального и профанного внутри них. В статье эти вопросы будут рассмотрены через демонстрацию конкретных ситуаций взаимодействия посетителей действующего православного храма (и объекта культурного наследия), зафиксированные в видеозаписях.

Посетители как туристы и паломники: мотивация vs практики

Вопросы туризма и паломничества давно нашли значимое место в теоретической и прикладной социологии. В работах Макканелла (MacCannell 1999), Урри (Urry 2008; Urry, Larsen 2011), а также многих других исследователей активно раскрываются социальные и культурные особенности этого явления. З. Бауман описывал переход от «туриста к паломнику» как метафору для описания трансформации общества мо-

дерна (Бауман 1995). Для Макканелла был важен вопрос об аутентичности туристического опыта: турист, отправляясь в путешествие, испытывает дефицит подлинности в своей повседневной жизни, поэтому стремится обрести ее в процессе посещения других мест. Согласно Вангу, аутентичность может относиться к вещам или быть атрибутом экзистенциально переживаемого опыта самой поездки (Wang 1999). В то же время некоторыми авторами отмечается, что туристическое восприятие реальности может быть поверхностным и «игровым», поэтому вопросы подлинности в таком случае становятся неочевидными (Boorstin 1992). Коэн классифицирует туристический опыт по возрастающим потребностям: от потребления предсказуемых удовольствий и впечатлений до экзистенциального «поиска себя» (Cohen 1974). Классификация туристического опыта предпринималась многими другими социологами (Dann, Cohen, 1991; McKercher, Cros, 2003; Xu 2015). Если интерес социологов к туризму был не в последнюю очередь вызван процессами глобализации и появлением новых форм мобильностей, то о религиозном туризме и паломничестве многие стали говорить в контексте описания новых постсекулярных форм религиозности (Curtis 2016; Digance 2006; Jiang et al. 2018; Nilsson, Tesfahuney, 2016; Roszak 2019).

Если обратиться к исследованиям религиозного туризма и паломничества, необходимо обратить внимание на то, что в значительном количестве публикаций в этой области так или иначе затрагивается вопрос о мотивации: что именно побуждает людей посещать те или иные места? Предполагается, что на основе мотивов можно проводить классификацию посетителей. Однако выяснение одних только мотивов не всегда оказывается единственно верной стратегией, потому что мотивация зачастую неочевидна для самих посетителей. Кроме того, подчеркивается, что сами эти концепты — «паломник», «турист», «религиозный турист» и т.д. — оказываются условными (Raj, Griffin 2015). Риншед в программной статье о религиозном туризме признает, что в выделенных им формах туризма тяжело однозначно провести различия (Rinschede 1992: 52). Дихотомические и четкие разделения между туристами и паломниками особенно проблематичны в рамках допущений парадигмы новых мобильностей (Roseman 2004), где ситуация постсекулярности может создавать как «нерелигиозное» паломничество (Digance 2006), так и «номадическую», нецерковную религиозность (Кормина 2019). Даже те авторы, для которых религия является «очевидным мотивом» паломничества (Blackwell 2010: 32), отмечают, что «мотивация может измениться, и тогда человек переходит от паломника к туристу и наоборот, часто сам не осознавая этих изменений» (Blackwell 2010: 33).

Признавая, что мотивация туристов не статичная, а изменчивая, некоторые исследователи (Chen 2016) следуют за Смитом, используя шкалу, аккумулирующую, по его мнению, пространство туристических и паломнических мотивов:



Рис. 1. Спектр туризма и паломничества (Smith 1992)

На оси «сакральное — секулярное» Смит располагает туристов, паломников и религиозных туристов, классифицируя их следующими способами:

- благочестивый (pious) паломник;
- больше паломник, чем турист;
- паломник в равной степени как турист;
- турист в большей степени, чем паломник;
- светский турист.

Религиозный туризм, который располагается посередине оси, сочетает в себе элементы как сакрального, так и профанного, сохраняя в качестве преимущественной ориентацию на получение новых знаний. Формы (a), (b), (c) крайне трудно поддаются четкой операционализации, да и сами «крайние точки» напоминают скорее некие идеальные конструкции. Сам автор признает, что «между концами оси лежат почти бесконечные комбинации сакрального и профанного» (Smith 1992: 4).

Если обратиться к теме паломничества в православии, то, по мнению некоторых авторов, его смысл отличается от католического и протестантского. Западному христианству присущ акцент на сакрализации всего пути к святому месту, который в представлении паломников должен быть сопряжен с рядом трудностей и всевозможных ограничений, воспринимаемых как испытание. Для православной культуры паломничества это характерно в меньшей степени. Православных паломников называют «проскinitами» (Andriotis 2009), для которых важна фиксация на религиозных практиках уже непосредственно в самих сакральных местах*.

* «Паломничество в православном христианстве отличается от большинства других религий. Греческий язык не имеет точного синонима слов “паломниче-

Вопрос о мотивации и, в более широком смысле, о репрезентации религиозного опыта, обладая несомненными преимуществами, все же не позволяет разрешить ряд важных проблем. Мотивация если и проясняет вопрос, для чего посетитель посещает храм, то ничего не говорит о том, как опыт посещения непосредственно реализуется в ситуациях взаимодействия. Намерения, лежащие в основе мотивов, приводят к классическим представлениям о действии, в основе которого лежит целеполагание, а это значит, что выносятся за скобки локальные обстоятельства его производства.* Учитывая это, т.е. исходя из недостаточности одного только изучения мотивов и намерений, ряд исследователей предлагают нерепрезентативный подход (Thrift 2008) к туризму (Jensen 2016) или паломничеству (Terzidou et al. 2018). Быть туристом — значит «практиковать туризм», и эта практика телесная и пространственная (Crouch et al. 2001). При таком подходе исследуется, например, «телесная хореография» столкновений посетителей в публичных местах (Diamantopoulou, Christidou 2019), практики фотографирования (Crang 1997; Запорожец, Лавринец 2009: 50), спонтанное взаимодействие с материальными объектами во время паломничества (Higgins, Hamilton 2020), передвижения паломников (Wilson 2020) и т.д.

ство» (pilgrimage) и «паломник» (pilgrim). Вместо этого в нем используются слова «проскинима» (proskinima) и «проскиниты» (proskinitis), которые в более общем смысле относятся к поклонению и верности церкви, в то время как физическая выносливость — проходить длинные расстояния ради внутреннего изменения — не требуется» (Andriotis 2009: 68). Стоит отметить, что исследователи современного православного паломничества в России, кажется, не разделяют понятия «пилигрим» и «проскинит», в том смысле, что опыт пути к святыне также признается обладающим религиозным значением: «...такая группа не идет в особое место, чтобы приобщиться к сакральному, как бы оно ни понималось, она переживает «присутствие» священного во время самого своего пути, который должен быть особым: трудным, как в Экстремальном крестном пути, либо красивым или исторически ориентированным, как у шведских лютеран» (Кормина 2019: 89–90)

* «Согласованность ситуативного действия принципиально связана не с индивидуальными предрасположенностями или конвенциональными правилами, а с локальными взаимодействиями, зависящими от конкретных обстоятельств действующего <...> Условия наших действий не предзаданы и самоочевидны, а конституируются в ходе разворачивающегося действия и взаимодействия» (Сачмен 2019: 94).

Методология

Наше исследование основывается на анализе эмпирического материала посредством метода видеоанализа. Анализ видеоданных получил распространение в социологии и социальной антропологии сравнительно недавно. Хотя и можно говорить, что его развитие в качестве метода исследования вписывалось в рамки «поворота к визуальному» в социальных науках, видеоанализ имеет ряд особенностей. Во-первых, это наследник этнометодологической и конверсаналитической традиции, что неоднократно подчеркивалось ключевыми исследователями, использующими и разрабатывающими этот метод (Heath et al. 2010: vi; Knoblauch, Schnettler 2009: 12). Более того, в «Манифесте видеоанализа» Кошманна он напрямую связывается с ключевыми принципами этнометодологии — «политиками» Г. Гарфинкеля: индифферентностью, совместным достижением, уникальной адекватностью (этно)методов, описуемостью, индексичностью, (Koschmann et al. 2007). Как подчеркивает Кноблаух, «видеоанализ можно рассматривать как близкий к другим формам анализа, основанным на последовательности, таким как разговорный анализ, объективная или структурная герменевтика <...> Другими словами, они рассматривают последовательность как ту самую структуру, посредством которой социальное действие и, таким образом, социальный порядок реализуется. Поэтому видеоанализ начинается с последовательности действий и интеракций как предмета изучения» (Кноблаух 2009: 25). Во-вторых, методология видеоанализа соответствует принципам нерепрезентативности* (Баньковская 2016: 135–137). В ключе нерепрезентативных теорий можно утверждать, что большинство категорий, которыми оперируют социальные науки, предстают в виде теоретических абстракций, в то время как запечатленные на видео социальные взаимодействия, предъявляемые осенсивно, являются непосредственно наблюдаемым и естественно происходящими.

Технические возможности видео, особенно его воспроизводимая повторяемость, позволяет «перерефреймировать, перефокусировать и переоце-

* Вопрос о репрезентативности затрагивается нами прежде всего в эпистемологическом, а не в этическом смысле. Призыв к распространенной в визуальной антропологии идее, требующей «давать голос» тем, кто его не имеет (т.е. репрезентировать тех, кто не попадает в поле зрения большинства: «Когда представители изучаемых сообществ, обычные горожане или жители сел, представители групп и организаций берут в руки камеру, постепенно меняются конвенции этнографического кино, оно превращается в инструмент, с помощью которого люди могут обнародовать свои нужды и требования, свои замыслы социального, политического и культурного характера» /Романов, Ярская-Смирнова 2009: 9/), для нас не является основной целью.

нить аналитический взгляд» (Heath et al. 2010: 6), делает из камеры полноценную «машину зрения». Но, несмотря на это, мы никак не можем избежать проблемы наблюдателя и интерпретатора. Считается, что проблема наблюдателя в этнометодологическом видеоанализе может решаться технически: многое зависит от расположения камеры, а также от нереактивности, необходимой для достижения «естественности» происходящих взаимодействий (в этот вопрос также вмешиваются этические проблемы: как обеспечить согласие и при этом сделать так, что знание о том, что тебя снимают, не влияло бы на ход действий). Для охвата максимально широкого угла съемки и достижения нереактивности, с одной стороны, и во избежание потери детальности происходящего — с другой, желательно иметь несколько камер, снимающих с разных ракурсов, дальних и близких. Видеокамера в качестве наблюдателя по своим техническим возможностям заметно превосходит возможности человеческого глаза, и в этом ее преимущество: от человека лишь требуется в процессе подготовки к сбору данных выбор того, что и сколько он собирается снимать, также выбор ракурсов, учет всех этических и организационных вопросов.

Тем не менее все, что происходит после сбора видеоданных, делает исключительно исследователь. Еще до всякой интерпретативной работы возникает задача отбора материала для анализа: что из отснятого нужно для исследования и в каком количестве*. Второй вопрос после отбора — создание транскрипта. И тут, в отличие от правил транскрибирования разговоров в конверсанализе, нет каких-либо устоявшихся конвенций**, что может называться проблемой, а может, наоборот, свидетельствовать о креативности, дающей возможность создания уникального транскрипта для каждого конкретного исследовательского кейса. Но транскрипт, пусть даже это не просто иллюстрация, а часть анализа, не будет полноценным результатом исследования, который все равно придется переводить в текст, т.е. проводить интерпретативную работу. Насыщенность описания в случае анализа видео не стоит путать с насыщенными описаниями в духе понимающей антропологии Гирца, описание должно не соотноситься с существующими структурами, а «насыщать... специфицирующими деталями» (Корбут 2012: 162).

* В этнометодологическом видеоанализе конвенцией считается детальный разбор не более минуты видеозаписи, а нормой для транскрипта — 10 секунд записи.

** Особенно если видеоматериал не сопровождается записью разговоров и включает в себя исключительно зафиксированные телодвижения, ведь зачастую видео включает и запись разговоров, транскрибируемых по классической для конверсанализа системе Джефферсон и ее коллег.

Видеометодология в исследовании религиозных практик использовалась в одном из исследований Knoblauch. Применяя метод видеографии, который предполагает совмещение видеоанализа с фокусированной этнографией, он определял, каким образом во время богослужения в одной протестантской общине производится порядок ритуальных событий, какие поведенческие изменения во взаимодействиях верующих это за собой влечет и каким образом это можно рассматривать в «субъективной» перспективе (Knoblauch, Schnettler 2015). В исследовании евангелической церкви Сарепты г. Волгограда, выполненным с использованием анализа видео, производится реконструкция ритуала «вспоминания об усопших»: пастором озвучивается правило совершения ритуала, описание действий, необходимых для его совершения, исследуется само его совершение, действия пастора и прихожан в их координации и разновременности (Петрова, Шмитт, Штульберг 2018).

Данные

В качестве данных для анализа выступают фрагменты видеозаписей, сделанных в Трапезной палате (Сергиевском храме), входящий в монастырский ансамбль Троице-Сергиевой лавры г. Сергиева-Посада Московской области. Трапезный храм был построен в 1686–1692 гг., изначально соответствуя своему названию, так как в этом просторном пространстве располагалось помещение для принятия пищи (трапез). Одно время Сергиевская церковь и Трапезная палата были двумя разными пространствами, которые отделялись железными воротами, хотя при этом переходили друг в друга, сегодня все пространство храма используется для богослужений.

В большинстве снятых видеозаписей в этом храме были зафиксированы туристы, чаще всего посещавшие храм в рамках экскурсии по монастырю. Туристы, приблизительно, по двадцать человек, во главе с экскурсоводом поочередно заходили в храм, слушали экскурсовода, осматривали сакральные объекты (алтарь, иконы), настенную роспись, золотые украшения и т.д. Сама экскурсия по храму продолжалась около пятнадцати минут, включая некоторое количество времени для самостоятельного осмотра туристами храма. В Трапезном храме есть две раки с мощами святых, почитаемые в Православии: преподобного Максима Грека и архимандрита Антония. Чаще всего съемка велась с позиции в углу справа или слева около одной из раки с мощами, на расстоянии нескольких метров, а также в центре храма, чаще всего камера была направлена на какие-либо объекты в храме, которые привлекали посетителей.

Всего в разных точках храма было снято полтора часа видео, съемка велась в основном в моменты активности туристических групп. Фото- и ви-

деосъемка на территории лавры запрещается в церковных лавках, а также во время богослужений. Это накладывало определенные ограничения на исследование, но в то же время именно тогда в храм разрешалось заходить туристам, а сама съемка являлась фактически основной их практикой во время осмотра храма. Для исследователя, снимающего людей на камеру, «разграничение частной и публичной сфер — это довольно сложная задача» (Пауэлс 2009: 131). В качестве культурного объекта пространство храма вне богослужебного времени работает в логике публичного места. В ходе сбора данных проводилась нескрытая съемка за людьми в публичном месте, т.е. в месте с высокой вероятностью оказаться запечатленным на камеру для каждого его посетителя, сам факт нахождения в котором может «нивелировать право на приватность» (Пауэлс 2009: 132).

Результаты

Прежде чем говорить о пространстве и взаимодействии посетителей в храме, необходимо сделать важное замечание относительно того, какое именно время, или даже временной режим работы храма будет рассмотрен в исследовании. В православной литургической традиции существует фиксированные нормы богослужений, так называемый суточный круг: полунощница, часы (1, 3, 6-й), утренняя литургия, 9-й час, вечерня, повечерие. В православных храмах, особенно во время совершения богослужений, положение тела христианина контролируется церковным этикетом, оно должно быть как можно более неподвижным, поощряются только поклоны и крестное знамение, а вот прикладывание к иконам, мощам или зажигание свечей не рекомендуются: «Во время богослужения не следует ходить по храму, беспокоя остальных прихожан, даже если ваша цель — поставить свечу к иконе праздника: более уместно передать ее стоящим впереди людям» (Головков 2007: 91). В храмах действует особое предписание (хотя и сложно говорить о том, что это правило, требующее строгого соблюдения): крайне нежелательно поворачиваться спиной к алтарю, так как это место «концентрирует» сакральное, символизируя собой Царство Небесное. Храмы Троице-Сергиевой лавры во время литургии и вечерних служб или молебнов достаточно плотно заполнены верующими, поэтому передвижения, если они есть, могут оказаться затруднительными и, для того чтобы пройти, необходимо буквально расталкивать стоящих людей.

Совсем новую ситуацию мы обнаруживаем, когда храм открыт, но богослужений в нем не проводится. Расписание богослужений Троице-Сергиевой лавры устроено так, что в одном храме не совершается полный суточный

круг, он распределен по всем храмам монастыря*. Когда храм работает как «туристическое пространство», вышеперечисленные правила обычно не соблюдаются или соблюдаются не так строго: например, вряд ли кто-то будет делать замечания женщинам в штанах или с непокрытой головой, при этом мужчин охранники просят снимать головные уборы, поэтому можно говорить о своеобразной «иерархии» важности соблюдения правил. В это время посетители передвигаются, осматривают и фотографируют храм, озираются по сторонам и свободно поворачиваются, потому что без этого фактически невозможно участвовать в экскурсии. Если мы посмотрим на то, что происходит в небогослужбное время в храмах, не привлекающих толпы туристов, то, кроме совершения треб или таинств (крещение, отпевание, венчание) или уборки, храмы, как правило, открыты для посещения. «Захожане» в это время, по сути, совершают религиозные действия индивидуально, и выражается это как раз в том, что во время литургии делать нежелательно, а именно: ставят свечи, прикладываются к святыням, молятся по собственному молитвослову, покупают что-либо в церковной лавке, пишут записки и т.д. То есть передвижения, разговоры (например, с продавщицей свечей), неконвенциональный внешний вид (зайти в храм без платка, для того чтобы поставить свечу, куда более «простительно», чем участвовать в таком виде в литургии) допускаются. В храмах же, которые выступают еще и как объекты экскурсионного осмотра, на этот режим накладываются «нерелигиозные» действия посетителей.

Далее мы рассмотрим, что происходит в храме в небогослужбное время, а также чем отличаются действия посетителей, которые участвуют в экскурсии, от их действий вне экскурсионного осмотра.

Храм как экскурсионное пространство

В Троице-Сергиевой лавре, возможно ввиду большого ежедневного потока людей, разделение на «статический» строгий богослужбный режим и более лояльный подвижный ритм «экскурсий» приходится поддерживать буквально вручную. Во время богослужений в храмы монастыря не допускают туристов, закрывая им проход внутрь. Это регулируется специальными людьми, стоящими у входа в храм. Хотя и экскурсий в это время там не проводят, тем не менее некоторые туристы (которых в любое время до-

* За исключением Троицкого собора, где в пять утра проходит братский молебен у мощей прп. Сергия Радонежского, в остальное время храм принимает многочисленных желающих приложиться к мощам. Литургии в этом храме совершаются в особых праздничных случаях, нередко с участием епископов или патриарха.



Рис. 2



Рис. 3

пускают на территорию монастыря) предпринимают попытки попасть внутрь храма. Например, во время литургии в Успенском храме лавры человек за стеклянной дверью ограничивал вход посетителей, разрешая им лишь заглядывать внутрь через стекла в дверях, стоя в притворе.

Когда к дверям храма приближается человек (вероятнее всего, охранник в первую очередь ориентируется на людей с «азиатской» внешностью), то к стеклу изнутри прикладывается табличка, где на китайском языке написано, что храм доступен для посещения после 11:40, т.е. после литургии. Если же посетители попытаются пройти, несмотря на это объявление, то человек за дверями ограничит им вход рукой либо встанет в дверях, препятствуя проходу внутрь. Все это иллюстрирует, во-первых, время работы храма, разделенное на «сакральное» и «профанное», а во-вторых, то, что в задачи этого привратника входит оценка того, «пригоден» ли посетитель для посещения богослужения или нет. Мы видим на изображениях (рис. 2–3), что мужчина проходит внутрь храма беспрепятственно, тогда как три женщины вынуждены оставаться в притворе. Внутри храмов лавры, чаще всего в притворах, можно увидеть развешанные на стенах объявления и информацию для посетителей, где, помимо расписания богослужений, правил написания записок, необходимости соблюдать тишину (на русском и китайском языках), была помещена информация о том, к кому обращаться в случае потери вещей. В этом объявлении говорилось о «туристах» и «паломниках». Эти наименования используются администрацией монастыря.

В небогослужбное «экскурсионное» время в Трапезной палате устанавливается определенный ритм движения людей, диктуемый необходимостью очередности смен туристических групп. Каждая из этих групп, включающая примерно по 20–50 человек, находится в храме около 10–15 минут, далее они отправляются осматривать другие достопримечательности монастыря, в том числе другие храмы. Группа перемещается в пространстве, задерживаясь у ключевых объектов внутри него: росписей, мощей, подсвечников, прохода к алтарю и иконостасу



Рис. 4



Рис. 5

(закрытого в это время в Трапезном храме). Экскурсоводы и организаторы координируют перемещения в храме таким образом, чтобы разные группы не смешивались друг с другом, стараясь выдерживать дистанцию. Поэтому пока одна группа находится возле мощей, другая в это время в центре будет осматривать подсвечник. Бывают случаи, когда одна группа ждет другую, после чего они поочередно сменяются (рис. 4, 5). Посетители, которых можно отнести к «паломникам», вынуждены подстраиваться под этот ритм и очередность смен туристических групп*.

Экскурсоводы выступают в роли посредников между «туристами» и объектами внутри храмового пространства. Они обеспечивают скоординированность между туристическими группами и концентрируют «туристический взгляд» внутри группы. Это можно увидеть на примере с подсвечником на крышке так называемого панихидного стола, который верующими используется для «поминовения» умерших: на нем установлено распятие, а вся его поверхность, которая состоит из лунок для закрепления свечей, символизирует смерть и ожидание будущего воскресения мертвых (рис. 6–11).

Экскурсоводы в своей работе активно используют жесты. В ходе видеофрагмента** продолжительностью 25 секунд взгляд экскурсовода обращен к туристам, и первые семь секунд видно, как экскурсовод делает несколько одинаковых повторяющихся движений рукой, опускает ее несколько раз вниз, тем самым указывая на подсвечник, расположенный на крышке панихидного стола (рис. 6). Все это время он говорит. Затем он делает два небольших симметричных жеста, т.е. поднимает руку, но уже снизу вверх, после чего сразу же поворачивается к подсвечнику, указывает и смотрит на свечу (рис. 7), потом дотрагивается до нее (рис. 8). Держа

* Анализируемый видеофрагмент доступен для просмотра по ссылке: <https://drive.google.com/open?id=1qklYfHMVfG9u1flprwGRK63z49ZbtSpi>.

** Анализируемый видеофрагмент доступен для просмотра по ссылке: https://drive.google.com/open?id=1_MY5gZjJZV1PgSzN6oJTKxsGCWxOGKKv.



Рис. 6–11

пальцами свечу, он снова поворачивается и смотрит на зрителей и слушателей. После того как убирает руку от свечи, он делает ряд последовательных одинаковых действий, только теперь несколько раз указывает рукой вверх (рис. 9), после чего снова ненадолго поворачивается к подсвечнику, указывает на свечу и, уже поворачиваясь к туристам, собирается продемонстрировать им, как нужно креститься (рис. 11). Но вначале он на несколько секунд задерживает согнутые пальцы правой руки перед собой (рис. 10), сделав так называемое троеперстие, тем самым демонстрируя, как нужно сгибать пальцы для совершения крестного знамения.

Если возле панихидного стола с подсвечником проводится экскурсия, то поставить туда свечу будет проблематично. В этом смысле можно сказать, что объекты в храме поочередно становятся «культовыми» и «культурными» или музейными, в зависимости от того, в манипуляторную зону, т.е. зону непосредственной и тактильной близости, каких посетителей они оказываются включены, хотя далее мы увидим, что это может происходить одновременно. Во время экскурсии привилегией манипуляций с объектом обладает экскурсовод, делая из участников исключительно наблюдателей, а все его действия совершаются в контексте демонстрации, сопряженной с экскурсионным рассказом. Отличие церковной утвари, икон, подсвечников и мощей в том, что это не музейный «аттракцион» и не интерактивный объект, с которым можно играть. Если музейный экспонат защищен материальным барьером, то объект действующего храма открыт для тактильного ритуального контакта с ним, чем и «пользуются» туристы. Конечно, объектом культурного наследия этот храм делают не «обычные» в нем вещи, а архитектура и роспись. Тем не менее как участники экскурсии, так и самостоятельные посетители активно интересуются тем, что есть во всех (подсвечники, иконы на аналое) или во многих (рака с мощами) храмах. Примечательно, что эти же объекты

будут наиболее интересны для посетителей при самостоятельном, т.е. выходящем за рамки экскурсии осмотре храма.

Осмотреть, сфотографировать, перекреститься и приложиться: действия посетителей за рамками экскурсий

Участие в экскурсии не единственная форма активности посетителей Трапезного храма. Некоторые из них, даже будучи в экскурсионной группе, не всегда обращают внимание на экскурсовода, могут отставать и отдаляться от остальных: вовлеченность в экскурсию во многом зависит от дистанции между участниками. Кроме того, после осмотра храма экскурсоводы отводят небольшое количество времени для того, чтобы посетители могли самостоятельно осмотреть храм уже после экскурсии.



Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14

Рассмотрим случай, когда экскурсионная группа пространственно рассредоточена. На кадрах (рис. 12–14) мы видим*, что большая часть ее сконцентрирована около алтаря и мощей, но три женщины стоят дальше остальных посетителей, и пространство между ними разделено иконой, к которой подходит женщина-паломница, и прикладывается к ней: крестится, наклонившись, касается поверхности иконы, снова крестится и перед уходом протирает стекло на ее поверхности. Пока она совершает эти действия, за ней наблюдает туристка в белой куртке. После того как паломница уходит, туристка подходит и встает около своей спутницы в синей куртке, внимание которой все это время было обращено на телефон и поправление одежды, т.е. все манипуляции паломницы с иконой она пропустила. Туристка в белом вступает с ней в коммуникацию, причем не только вербальную, но и жестовую, в частности она показывает, как паломница совершает крестное знамение, поднеся два пальца ко лбу (рис. 14). Именно этот жест, а не какой-либо еще (скажем, поклон), избирается ею как ключевой для передачи только что увиденного. Здесь мы сталкиваемся с тем, что посетители не просто наблюдают, но и делают

* Анализируемый видеофрагмент доступен для просмотра по ссылке: https://drive.google.com/open?id=1RoT1jktxSa2TLvG_XqVHuUMKWhMAvPcH.

ся своими наблюдениями с другими, а иногда и начинают совершать подобные действия сами. Прежде чем приступить к какому-либо действию, туристы вначале наблюдают, и это наблюдение самостоятельное, в том смысле, что не связано с экскурсией и не предполагается ею. Затем роли меняются, и туристы начинают действовать. Переход от наблюдателя к «пользователю» происходит, когда объект наблюдения покидает поле зрения, т.е. паломник завершает свои манипуляции в пространстве ритуальных действий с мощами (иконами, подсвечниками), освобождая тем самым его для остальных, в том числе туристов.

Далее рассмотрим два видеофрагмента, где активность посетителей концентрируется в пространстве исключительно храмовых и по своему «назначению» сакральных объектах. Во всех случаях это будет рака с мощами преподобного Максима Грека. Фрагменты имеют как сходства, так и различия. Объединяют их способы поведения посетителей: они делают фотографии, тщательно осматривают эти объекты и совершают действия, схожие с теми, которые необходимо совершать во взаимодействии с этими объектами. Отличает их то, что структура первого напоминает уже рассмотренный нами случай выше: в свободном пространстве туристы сначала наблюдают за паломниками, потом начинают действовать сами. Во втором же фрагменте ситуация усложняется: там возле мощей собирается много людей, и поэтому перемещения в пространстве затруднительны.

В начале этого фрагмента мы видим, как паломница прикладывается к мощам и за ее действиями наблюдают туристы (рис. 15). Как только пространство около мощей освобождается и она уходит, туристы переходят от наблюдений за ней к собственным взаимодействиям в пространстве раки с мощами. Этот минутный видеофрагмент условно можно разделить на две части: вначале посетители действуют синхронно, втроем подходят вплотную к раке с целью ее осмотра (рис. 16–18). Такой совместный осмотр продолжается всего несколько секунд, после чего действия каждого из них разделяются (рис. 19): на фотографирование (женщина в голубой куртке), более тщательный осмотр (мужчина в красной куртке) и ритуальные жесты (две женщины, одетые в черные куртки).

Осмотр мощей, так же как и ритуальные действия, совершаемые верующими, производится с близкого расстояния. Туристический осмотр отличается от паломнического «поклонения» или «прикладывания» не только то, что «поклонение» выражается телесными действиями в виде наклона тела, головы и жеста перекрещивания рукой, но еще и тем, что религиозные посетители прикладываются к мощам индивидуально. Даже в ситуации очереди к мощам, как это происходит в Троицком соборе, где

Фрагмент 1*



Рис. 15

Паломница поворачивается и покидает пространство около мощей, за ее действиями наблюдают туристы.



Рис. 16

Женщина в черной куртке смотрит в сторону мощей сразу же после того, как пространство около них освобождается.



Рис. 17

Женщина с сумкой проходит вдоль мощей, задерживаясь около них рядом с другими туристами (которые после этого подойдут к мощам, а она пойдет вдоль них дальше).



Рис. 18

Трое туристов — женщина в черной куртке, мужчина в красной куртке и женщина в синей куртке — подходят к раке с мощами и смотрят на нее в течение трех секунд.

Женщина с сумкой проходит дальше, поворачивается в сторону алтаря и производит жест, напоминающий крестное знамение.



Рис. 19

Мужчина в красной куртке продолжает подробно осматривать мощи и алтарь возле них, женщина в синей куртке уходит и фотографирует мощи с дальнего ракурса, женщина в черной куртке подходит к мужчине, который все это время стоял спиной к мощам и фотографировал храм.

* Анализируемый видеосегмент доступен для просмотра по ссылке: <https://drive.google.com/open?id=104Q0c0BRXAYJjje3jrwh0Zzy1VHFO8Me>.

ежедневно собирается большое число паломников, все ожидают своей очереди, и во время самого поклонения, мощи «используются» только одним человеком, на смену которому затем подходит следующий стоящий в очереди. Мы видим, что ситуация с туристическим осмотром отличается: здесь к мощам подходит одновременно несколько человек, никаких видимых манипуляций с объектом они не совершают, ограничиваясь осмотром с близкого расстояния, поэтому в данном случае они фактически выстраиваются так, как если бы рака с мощами была музейным объектом. Быстро осмотреть мощи с близкого ракурса либо задержаться около них, а затем идти дальше — это действия своеобразного включения раки с мощами в зону собственного внимания, и совершается оно в данном случае вместе с другими. Если рассматривать раку с мощами в качестве материального объекта, с которым можно взаимодействовать (а не просто пассивно наблюдать), то первый «черед» в нем совершают туристы — беглый осмотр как будто бы часть необходимого ритуала, который с этим объектом в пространстве нужно совершить. После каждый из рассматриваемых нами посетителей начинает действовать по-своему, оставаясь в условно выделяемой в этой работе трихотомии «осматривать — фотографировать — жестикулировать».

Из подошедших к мощам посетителей задерживается возле них и продолжает осматривать мощи и алтарь напротив только мужчина в красной куртке: вначале он смотрит на крышку раки с иконой святого, затем на поверхность раки, оглядывается по сторонам, переходит к осмотру иконостаса и алтаря. Женщина в голубой куртке ограничивается лишь беглым осмотром вместе с остальными, дальше она вообще покидает пространство мощей и продолжает фотографировать храм в других местах. Примечательно, что само нахождение рядом с ракой еще не означает, что на ней будет сосредоточено внимание, и это можно видеть в случае с фотографирующим мужчиной, который попал в кадр. На протяжении всего фрагмента мы можем видеть его находящимся практически рядом с теми, кто осматривал раку, но он стоит к ней (и к алтарю) спиной и фотографирует (либо снимает) с этого ракурса храм. Скорее всего, он принадлежит к туристической группе, потому что одна из посетительниц — женщина в черной куртке — затем к нему подойдет, прервет его, что-то сообщит, укажет пальцем в сторону мощей, затем оставит и отойдет, присоединившись к действию другой посетительницы — женщины в черной одежде с сумкой, которая уже фигурировала в этом фрагменте: наблюдала за действиями паломницы, остановилась и посмотрела в сторону мощей, затем прошла чуть дальше, заняв место между ракой с мощами и входом в основное пространство храма.



Рис. 20



Рис. 21



Рис. 22

Пока все остальные были у мощей, эта посетительница — женщина с сумкой — встала напротив мощей лицом к алтарю и совершила жест, похожий на крестное знамение (рис. 20), а затем поклон (рис. 21). К ней подходит женщина, которая до этого осматривала мощи и говорила с фотографирующим храм мужчиной, встает рядом и совершает аналогичный жест. Можно видеть, как она несколько раз подносит руку ко лбу и плечу, но в итоге «полноценное» крестное знамение совершить не удается, и тогда она соединяет ладони и подносит их к лицу (рис. 22): по всей видимости, так может выразиться религиозное почитание*.

Рассмотрим второй видеофрагмент, где посетители храма так же уже не участвуют в экскурсии. Он снят с того же ракурса, что и первый. Только теперь возле раки с мощами большое скопление людей, причем как туристов, так и паломников, которые занимают все свободное пространство, так как мощи главный объект их внимания.

В этом фрагменте, как и в предыдущем, мы наблюдаем, что посетители-туристы осматривают и фотографируют мощи, а также крестятся. Особенность этого фрагмента в том, что делают это они почти одновременно и в одном пространстве. Центральным событием этого фрагмента можно обозначить «поклонение» мощам, совершаемое мужчиной

* Жест, при котором руки соединяются ладонями, является, пожалуй, одним из самых распространенных и стереотипных молитвенных жестов, встречающийся во многих культурах: его можно увидеть от картин Дюрера до изображений Авалокитешвары в буддизме.

Фрагмент 2*



Рис. 23

Турист с рюкзаком смотрит на раку с мощами и дотрагивается до ее стекла. Паломница прикладывается к мощам сбоку.



Рис. 24

Турист смотрит на туристку, которая подносит пальцы ко лбу, демонстрируя ему крестное знамение. На переднем плане турист фотографирует алтарь около мощей.



Рис. 25

Турист совершает крестное знамение, затем наклоняется к мощам, но не дотрагивается до них. Приложившись, паломница отходит к алтарю и крестится.



Рис. 26

Турист на переднем плане готовится сфотографировать своих спутников, на это смотрит турист с рюкзаком.



Рис. 27

После того как турист с рюкзаком уходит, к мощам прикладывается женщина, за ее действиями наблюдает другой турист, фотографируемый на первом плане.

с рюкзаком. Он подходит к раке через толпу людей сразу после паломницы и совершает фактически «паломническое» действие, причем сложно говорить, что оно было запланировано, скорее все происходило спонтанно. Вначале он осматривает мощи, наклонившись к ним, дотрагивается до поверхности раки (рис. 23). Все время своего нахождения там он периодически смотрит на женщину-туристку, и вскоре она поднесет пальцы ко лбу, продемонстрировав крестное знамение (рис. 24). Демонстрация этого ритуального жеста в таком «сокращенном» виде, когда к плечам и груди пальцы не подносятся, мы уже могли наблюдать, и всякий раз в контексте коммуникации (рис. 11, рис. 14). И здесь также этот жест выступает знаком, после которого мужчина с рюкзаком крестится и наклоняется к мощам (рис. 25), но не дотрагивается до них. Сразу после этого он вовлекается в фотографирование, которое также происходит около мощей (рис. 26), а к самим мощам продолжают подходить паломники (рис. 27).

Если в первом фрагменте туристы наблюдают за действиями людей, прикладывающихся к мощам, а потом, занимая это пространство сами, совершают «туристические» действия, то теперь эта очередность сменяется на другую: большая дистанция уже не соблюдается, поэтому ритуальные действия и туристический осмотр чередуются непосредственно в манипуляторной зоне, прямо около самих мощей, в пространстве «действий», поскольку пространство, с которого можно наблюдать, попросту занято*. Можно сказать, что в Трапезном храме воплощается «экскурсионная» модель очередности: одна группа ждет другую на расстоянии (это было хорошо видно на рис. 4–5). В свободном пространстве, даже не будучи участниками экскурсионной группы, туристы занимают либо дистанцию обычного наблюдателя, либо ожидающего-своей-очереди-наблюдателя-на-дистанции. Также есть очередность, которая больше характерна для верующих, особенно в случае богослужений или большого количества людей, желающих приложиться к святыне: люди выстраиваются друг за другом и сменяют друг друга непосредственно в пространстве около нее. В запечатленном же видеофрагменте мы видим, что реализуется скорее второй сценарий, отличающийся от «обычной» ситуации для храма: тут, во-первых, очередность не настолько упорядочена (вместо очереди мы наблюдаем скорее толпу) и может нарушаться, а во-вторых, на совершение действий с мощами претендуют туристы и паломники одновременно. Паломникам в такой ситуации приходится нарушать

* И поскольку оно занято, одна из посетительниц, очевидно желающая увидеть мощи, просовывает руку с камерой между стоящими перед ней людьми.

привычные пространственные конфигурации ритуального действия. Во время нахождения туриста с рюкзаком около мощей к ним сбоку прикладывается паломница, но завершает этот ритуал, т.е. второй раз перекрещивается, она уже не возле мощей, а отойдя от них к главному алтарю храма (ее можно видеть на заднем плане на рис. 23–25).

Исходя из контекста рассмотренных ситуаций, интеракций, им предшествующих, а также самих способов совершения подобных «ритуальных» жестов со стороны туристов, можно отметить, что эти люди не принадлежат православной религиозной традиции. Последовательность действий для религиозного поклонения совершается не полностью или не по правилам, но важнее то, что этим религиозным жестам предшествует и следует после них: обсуждение и общение с другими посетителями либо осмотр или фотографирование. Если можно говорить о том, что туристы вступают во взаимодействие с самими объектами в храме, то, пожалуй, предельной степенью «вовлеченности» или «включенности» в это взаимодействие будет воспроизведение ритуальных действий. Если можно поклоняться святому, мощи которого находятся в раке, т.е. если у объекта есть способы его использования, то некоторые посетители их испытывают на собственном опыте.

Для религиозных посетителей храма креститься — привычная и повседневная практика. Православные верующие, совершая крестное знамение в храме, «конвенционально» взаимодействуют с сакральным, которое воплощается в том числе в материальных объектах храмового пространства. Если в храм приходят туристы, то они разными способами на какое-то время могут включиться в сообщество этой практики: как нужно креститься может продемонстрировать экскурсовод, либо сами туристы, наблюдающие за паломниками, совершают крестное знамение в ходе разговоров друг с другом, и наконец, они могут креститься сами, дополняя этим действием осмотр и наблюдение. То есть само крестное знамение или поклонение мощам становятся «туристическими».

Заключение

Несмотря на разграничения экскурсионного и богослужебного времени, пространство и действия в храме не разделяются до конца на сакральные/культовые/паломнические и профанные/музейные/туристические, и это демонстрируют рассмотренные нами кейсы. Туристический и паломнический опыт сосредоточивается между полюсами сакрального и профанного, но гетеротопическое пространство храма — это не просто определенная организация физических предметов внутри него и мест, которые они занимают, относящихся к этим сферам, это пространство

действий. Одно и то же пространство может оказаться ориентированным как на «сакральное», так и на «профанное» взаимодействие с объектами внутри него. В одном и том же монастыре, но в разное время туристов сначала не пускают внутрь храма, буквально выталкивая их из дверей, но, когда они туда попадают, никто не будет возражать, что они совершают ритуальные действия со святынями в храме.

Критики дихотомического понимания сакральных и профанных объектов как строго разделенных, подчеркивали, что «религиозное и секулярное не являются раз и навсегда фиксированными категориями <...> нет ничего религиозного по своей природе, нет никакой универсальной сущности, определяющей сакральный язык или сакральный опыт» (Асад 2011: 60). Подобные наблюдаемые ситуации смысловой неразличенности самими участниками этих практик позволяют говорить о гетеротопии *in actu*. Если сакральное и профанное определяется в контексте ситуации и производится действиями посетителей, то и вопрос о мотивах, классификации и любой стереотипизации туристического и паломнического опыта оказывается уязвимым перед многими факторами, которые нужно учитывать. В нашем исследовании ими были время и пространство действия в локальных и конкретных деталях, таких как участие в экскурсии, дистанция, очередность, коммуникация с другими людьми, благодаря чему мы можем наблюдать за взаимопроникновением «туристических» и «паломнических» способов действия в ситуациях совместного присутствия посетителей храма.

Литература

Асад Т. (2011) Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? *Логос*, 3: 56–99.

Баньковская С.П. (2016) Видеосоциология: теоретические и методологические основания. *Социологическое обозрение*, 15(2): 129–166.

Бауман З. (1995) От паломника к туристу. *Социологический журнал*, 4: 133–154.

Головков М., еп. (2007) *Церковный протокол*. М.: Издательский совет Русской православной церкви.

Запорожец О., Лавринец Е. (2009) Хореография беспокойства в транзитных местах: к вопросу о новом понимании визуальности. Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). *Визуальная антропология: городские карты памяти*. М.: Вариант; ЦСПГИ: 45–67.

Корбут А.М. (2012) Видео социо. *Социологическое обозрение*, 11(2): 154–163.

Кормина Ж.В. (2019) *Паломники: этнографические очерки православного номадизма*. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ.

- Кноблаух Х. (2009) *Видеография: фокусированная этнография и видеоанализ*. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). *Визуальная антропология: настройка оптики*. М.: Вариант; ЦСПГИ: 19–36.
- Пауэлс Л. (2009) *Этика съемки и использования изображений с людьми как проблема для визуального исследования*. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.). *Визуальная антропология: настройка оптики*. М.: Вариант; ЦСПГИ: 126–148.
- Петрова А.А., Шмитт Р., Штульберг О.Э. (2018) Партисипативная ритуальность: мультимодальное исследование религиозной коммуникации в пространстве церкви. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Языкознание*, 17(3): 210–222.
- Сачмен Л. (2019) *Реконфигурации отношений человек — машина. Планы и ситуативные действия*. М.: Элементарные формы.
- Филиппов А.Ф. (2008) *Социология пространства*. СПб.: Владимир Даль.
- Ярская-Смирнова Е.Р. Романов П.В. (2009) Взгляды и образы: методология, анализ, практика. Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. (ред.) *Визуальная антропология: настройка оптики*. М.: Вариант; ЦСПГИ: 7–17.
- Andriotis K. (2009) Sacred site experience. *Annals of Tourism Research*, 36: 64–84.
- Berns S. (2016) Considering the glass case: Material encounters between museums, visitors and religious objects. *Journal of Material Culture*, 21: 153–168.
- Blackwell R. (2010) Motivation for pilgrimage: using theory to explore motivations. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 22: 24–37.
- Boorstin D.J. (1992) *The Image: A Guide to Pseudo-events in America*. N.Y.: Vintage Books.
- Buggeln G.T., Paine C., Plate S.B. (eds.) (2017) *Religion in museums: global and multidisciplinary perspectives*. L.: Bloomsbury Academic.
- Chen V. (2016) A Phenomenology Research on Chinese Tourists' Travel Experience to Pilgrimage Places. *The Proceedings of Hong Kong 2016: 2nd Global Tourism & Hospitality Conference and 15th Asia Pacific Forum for Graduate Students Research in Tourism*. Vol. I. Hong Kong: 431–449.
- Cohen E. (1974) *Who is a Tourist? A Conceptual Clarification*. L.: Keele University.
- Collins-Kreiner N. (2010) Researching pilgrimage. *Annals of Tourism Research*, 37: 440–456.
- Crang M. (1997) Picturing practices: research through the tourist gaze. *Progress in Human Geography*, 21: 359–373.
- Crouch D., Aronsson L., Wahlström L. (2001) Tourist encounters. *Tourist Studies*, 1: 253–270.
- Curtis S. (2016) English Cathedrals: events and spiritual capital. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4(2): 1–11.
- Dann G. Cohen E. (1991) Sociology and tourism. *Annals of Tourism Research*, 18: 155–169.

Dehaene M., Cauter L.D. (2008) *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. L.; N.Y.: Routledge.

Diamantopoulou S., Christidou D. (2019) Museum encounters: a choreography of visitors' bodies in interaction. *Museum Management and Curatorship*, 34: 344–361.

Digance J. (2006) Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning. In: Timothy D., Olsen D. (eds.) *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. L.: Routledge: 36–48.

Foucault M., Miskowiec J. (1986) Of Other Spaces. *Diacritics*, 16: 22–27.

Gutic J., Caie E., Clegg A. (2010) In search of heterotopia? Motivations of visitors to an English cathedral. *International Journal of Tourism Research*, 12: 750–760.

Heath C., Hindmarsh J., Luff P. (2010) *Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life*. L.: SAGE Publ.

Higgins L., Hamilton K. (2020) Pilgrimage, material objects and spontaneous communitas. *Annals of Tourism Research*, 81: 102855.

Jensen M.T. (2016) Distorted representation in visual tourism research. *Current Issues in Tourism*. 19: 545–563.

Jiang T., Ryan C., Zhang C. (2018) The spiritual or secular tourist? The experience of Zen meditation in Chinese temples. *Tourism Management*, 65: 187–199.

Knoblauch H., Schnettler B. (2009) *Video Analysis: Methodology and Methods: Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology*. Bern: Peter Lang.

Knoblauch H., Schnettler B. (2015) Video and Vision: Videography of a Marian Apparition. *Journal of Contemporary Ethnography*, 44: 636–656.

Koschmann T., Stahl G., Zemel A. (2007) The video analyst's manifesto (or the implications of Garfinkel's policies for the development of a program of video analytic research within the learning sciences). In: Goldman R., Pea R., Barron B., Derry S. (eds.). *Video research in the learning sciences*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates: 133–144.

MacCannell D. (1999) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. California: University of California Press.

McKercher B., Cros H. du (2003) Testing a cultural tourism typology. *International Journal of Tourism Research*, 5: 45–58.

Nilsson M., Tesfahuney M. (2016) Performing the “post-secular” in Santiago de Compostela. *Annals of Tourism Research*, 57: 18–30.

Raj R., Griffin K.A. (2015) *Religious Tourism and Pilgrimage Management*. 2nd ed. An Wallingford: International Perspective, CABI.

Rinschede G., (1992) Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19: 51–67.

Roseman E.B., Badone E. (2004) *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Illinois: University of Illinois Press.

Roszak P. (2019) Sacred and Space in Post-Secular Pilgrimage: The Camino de Santiago and Relational Model of the Sacred. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 7(5): 33–40.

Shackley M. (2002) Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia. *International Journal of Tourism Research*, 4: 345–352.

Smith V.L. (1992) Introduction: The quest in guest. *Annals of Tourism Research*, 19: 1–17.

Soja E.W. (1996) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Terzidou M., Scarles C., Saunders M.N.K. (2018) The complexities of religious tourism motivations: Sacred places, vows and visions. *Annals of Tourism Research*, 70: 54–65.

Thrift N. (2008) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. N.Y.: Routledge.

Urry J. (2008) Globalising the Tourist Gaze. In: Sutheeshna B.S., Mishra S., Parida B.B. (eds.) *Tourism Development Revisited: Concepts, Issues and Paradigms*. N.Y.: SAGE: 150–160.

Urry J., Larsen J. (2011) *The Tourist Gaze 3.0*. London; N.Y.: SAGE.

Wang N. (1999) Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of Tourism Research*, 26: 349–370.

Wilson K. (2020) Place and Space in Walking Pilgrimage. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 8(1): 31–10.

Xu K. (2015) Types of red tourists in China: Evidence from Shaoshan. *Annals of Tourism Research*, 51: 57–59.

TOURISTS AS VISITORS TO AN ORTHODOX CHURCH TEMPLE: INTERACTION ANALYSIS IN THE HETEROTOPIC SPACE

Nikita Barkevich
(nbarkevich@hse.ru)

National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia

Citation: Barkevich N. (2020) Turisty kak posetiteli pravoslavnogo khrama: analiz vzaimodeystviya v prostranstve geterotopii [Tourists as visitors to an Orthodox church temple: interaction analysis in the heterotopic space]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 23(4): 74–102 (in Russian). <https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.3>

Abstract. The article demonstrates the situations and reveals details of the behavior of tourists in an Orthodox church. The space of the temple is defined as heterotopic, in which the sacred and profane can be ambiguous. Similar problems apply to visitors to

these spaces. The first part of the article reviews tourist and pilgrim studies, which describe their experiences. Then it is described why the method of fixing such an experience in the work will be the method of ethnomethodological video analysis, which use by research of naturally occurring interactions. A number of video clips as an empirical material, taken in the Refectory Church of the Trinity Lavra of St. Sergius, which is visited by tourists during non-liturgics time, is selected. The author focuses on the differences in organized visits as part of the tour and self-examination of the sights and objects of the temple. The order of excursion avoids encounters between tourists and pilgrims in the temple, but outside excursions, pilgrims and shrines of the temple is becoming as an object of tourist interest. A number of tourist actions stand out in the work: photographing, viewing and the making sign of the cross through which they interact with objects in the temple. The role of sequence and distance in the process of such interactions, as well as subsequent and preceding actions, is described on the example of video clips taken near the relics of Maximus the Greek. The author draws conclusions about the situationality, contextuality and practical embodiment of the heterotopy of the sacred and profane in the space of that temple.

Keywords: temple, tourism, excursion, relics, ritual gestures, sacred and profane, videoanalysis.

References

- Andriotis K. (2009) Sacred site experience. *Annals of Tourism Research*, 36: 64–84.
- Asad T. (2011) Chto mogla by predstavlyat' soboj antropologiya sekulyarizma? [What might an anthropology of secular look like?]. *Logos [Logos]*, 3: 56–99 (in Russian).
- Bankovskaya S.P. (2016) Videosociologiya: teoreticheskie i metodologicheskie osnovaniya [Video-Sociology: Theoretical and Methodological Foundations]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]*, 15(2): 129–166 (in Russian).
- Bauman Z. (1995) Ot palomnika k turistu [From Pilgrim to Tourist]. *Sotsiologicheskij Zhurnal [Sociological Journal]*, 4: 133–154 (in Russian).
- Berns S. (2016) Considering the glass case: Material encounters between museums, visitors and religious objects. *Journal of Material Culture*, 21: 153–168.
- Blackwell R. (2010) Motivation for pilgrimage: using theory to explore motivations. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 22: 24–37.
- Boorstin D.J. (1992) *The Image: A Guide to Pseudo-events in America*. New York: Vintage Books.
- Buggeln G.T., Paine C., Plate S.B. (eds.) (2017) *Religion in museums: global and multidisciplinary perspectives*. London: Bloomsbury Academic.
- Chen V. (2016) A Phenomenology Research on Chinese Tourists' Travel Experience to Pilgrimage Places. *The Proceedings of Hong Kong 2016: 2nd Global Tourism & Hospitality Conference and 15th Asia Pacific Forum for Graduate Students Research in Tourism. Vol. I*. Hong Kong: 431–449.
- Cohen E. (1974) *Who is a Tourist?: A Conceptual Clarification*. London: Keele University.
- Collins-Kreiner N. (2010) Researching pilgrimage. *Annals of Tourism Research*, 37: 440–456.

Crang M. (1997) Picturing practices: research through the tourist gaze. *Progress in Human Geography*, 21: 359–373.

Crouch D., Aronsson L., Wahlström L. (2001) Tourist encounters. *Tourist Studies*, 1: 253–270.

Curtis S. (2016) English Cathedrals: events and spiritual capital. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4(2): 1–11.

Dann G., Cohen E. (1991) Sociology and tourism. *Annals of Tourism Research*, 18: 155–169.

Dehaene M., Cauter L.D. (2008) *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. London; New York: Routledge.

Diamantopoulou S., Christidou D. (2019) Museum encounters: a choreography of visitors' bodies in interaction. *Museum Management and Curatorship*, 34: 344–361.

Digance J. (2006) Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning. In: Timothy D., Olsen D. (eds.) *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London: Routledge: 36–48.

Foucault M., Miskowiec J. (1986) Of Other Spaces. *Diacritics* 16: 22–27.

Filippov A.F. (2008) *Sociologiya prostranstva* [The Sociology of Space]. St. Petersburg: Vladimir Dal (in Russian).

Golovkov M. (2007) *Cerkovnyj protocol* [The Church Protocol]. Moscow: Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj cerkvi (in Russian).

Gutic J., Caie E., Clegg A. (2010) In search of heterotopia? Motivations of visitors to an English cathedral. *International Journal of Tourism Research*, 12: 750–760.

Heath C., Hindmarsh J., Luff P. (2010) *Video in Qualitative Research: Analysing Social Interaction in Everyday Life*. London: SAGE Publications.

Higgins L., Hamilton K. (2020) Pilgrimage, material objects and spontaneous communitas. *Annals of Tourism Research*, 81: 102855.

Jensen M.T. (2016) Distorted representation in visual tourism research. *Current Issues in Tourism*. 19: 545–563.

Jiang T., Ryan C., Zhang C. (2018) The spiritual or secular tourist? The experience of Zen meditation in Chinese temples. *Tourism Management*, 65: 187–199.

Korbut A.M. (2012) Video socio [Video socio]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review], 11 (2): 154–163 (in Russian).

Kormina Zh.V. (2019) *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism]. Moscow: HSE Publishing House (in Russian).

Knoblauch H., Schnettler B. (2009) *Video Analysis: Methodology and Methods: Qualitative Audiovisual Data Analysis in Sociology*, Bern: Peter Lang.

Knoblauch H. Videografiya: fokusirovannaya etnografiya i videoanaliz [Videography. Focused Ethnography and Video Analysis]. In: Romanov P.V., Yarskaya-Smirnova E.R. (eds.) *Vizual'naya antropologiya: nastroyka optiki* [Visual Anthropology: Tuning the Lens]. Moscow: Variant; CSPGS:19–36 (in Russian).

Knoblauch H., Schnettler B. (2015) Video and Vision: Videography of a Marian Apparition. *Journal of Contemporary Ethnography*, 44: 636–656.

Koschmann T., Stahl G., Zemel A. (2007) The video analyst's manifesto (or the implications of Garfinkel's policies for the development of a program of video analytic

research within the learning sciences). In: Goldman R., Pea R., Barron B., Derry S. (Eds.). *Video research in the learning sciences*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates: 133–144.

MacCannell D. (1999) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. California: University of California Press.

McKercher B., Cros H. du (2003) Testing a cultural tourism typology. *International Journal of Tourism Research*, 5: 45–58.

Nilsson M., Tesfahuney M. (2016) Performing the “post-secular” in Santiago de Compostela. *Annals of Tourism Research*, 57: 18–30.

Pauwels L. Etika syemki i ispol'zovaniya izobrazheniy s lyud'mi kak problema dlya vizual'nogo issledovatelya [The Ethics of Picturing People and Using People's Pictures: a Visual Researcher's Dilemma]. In: Romanov P.V., Yarskaya-Smirnova E.R. (eds.) *Vizual'naya antropologiya: nastroyka optiki* [Visual Anthropology: Tuning the Lens]. Moscow: Variant; CSPGS: 126–148 (in Russian).

Petrova A.A., Shmitt R., Shtulberg O.E. (2018) Partisipativnaya ritual'nost': mul'timodal'noe issledovanie religioznoj kommunikacii v prostranstve cerkvi [Participative Rituality: Multimodal Research on Religious Communication in the Church Interior]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Yazykoznanie* [Science Journal of Volgograd State University. Linguistics], 17(3): 210–222 (in Russian).

Raj R., Griffin K.A. (2015) *Religious Tourism and Pilgrimage Management*. 2nd ed. Wallingford: An International Perspective, CABI.

Rinschede G. (1992) Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19: 51–67.

Roseman E.B., Badone E. (2004) *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Illinois: University of Illinois Press.

Roszak P. (2019) Sacred and Space in Post-Secular Pilgrimage: The Camino de Santiago and Relational Model of the Sacred. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 7(5): 33–40.

Shackley M. (2002) Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia. *International Journal of Tourism Research*, 4: 345–352.

Suchmen L. (2019) *Rekonfiguracii otnoshenij chelovek — mashina. Plany i situativnye dejstviya* [Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions], Moscow: Elementarnye formy (in Russian).

Smith V.L. (1992) Introduction: The quest in guest. *Annals of Tourism Research*, 19: 1–17.

Soja E.W. (1996) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Terzidou M., Scarles C., Saunders M.N.K. (2018) The complexities of religious tourism motivations: Sacred places, vows and visions. *Annals of Tourism Research*, 70: 54–65.

Thrift N. (2008) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. New York: Routledge.

Urry J. (2008) Globalising the Tourist Gaze. In: Sutheeshna B. S., Mishra S., Parida B.B. (eds.) *Tourism Development Revisited: Concepts, Issues and Paradigms*, New York: SAGE Publications: 150–160.

Urry J., Larsen J. (2011) *The Tourist Gaze 3.0*. London; New York: SAGE Publications.

Wang N. (1999) Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of Tourism Research*, 26: 349–370.

Wilson K. (2020) Place and Space in Walking Pilgrimage. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 8(1): 31–10.

Xu K. (2015) Types of red tourists in China: Evidence from Shaoshan. *Annals of Tourism Research*, 51: 57–59.

Yarskaya-Smirnova E.R., Romanov P.V. (2009) Vzglyady i obrazy: metodologiya, analiz, praktika [Views and Images: Methodology, Analysis, Practice]. In: Romanov P.V., Yarskaya-Smirnova E.R. (eds.) (2009) *Vizual'naya antropologiya: nastroyka optiki* [Visual Anthropology: Tuning the Lens]. Moscow: Variant; CSPGS: 7–17 (in Russian).

Zaporozhets O., Lavrinets J. (2009) Khoreografiya bespokoystva v tranzitnykh mestakh: k voprosu o novom ponimanii vizual'nosti [Choreography of Anxiety in Transitive Places: Representational Approach Revised]. In: Romanov P.V., Yarskaya-Smirnova E.R. (eds.) *Vizual'naya Antropologiya: gorodskiy karty pamyati* [Visual Anthropology: Urban Memory Cards / Mental Maps]. Moscow: Variant; CSPGS: 45–66 (in Russian).