

Д. А. Радченко

0000-0002-9298-7783

✉ darradchenko@gmail.com

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

ПАСХА ОНЛАЙН: КОНСТРУИРОВАНИЕ СОПРИСУТСТВИЯ В МЕДИАТИЗИРОВАННОМ РИТУАЛЕ

Аннотация. В связи с пандемией COVID-19 в 2020 г. и последовавшим в результате локдауном, православные верующие из многих городов России оказались в ситуации, когда главный праздник церковного года, Пасха, проходил без участия мирян. Последние могли наблюдать за богослужением при помощи телевизионной или онлайн-трансляции. В статье обсуждается, как в этих условиях переопределялось отношение к сакральности пространства, конструировались сети объектов и способы отправления ритуала дома, налаживались контакты с географически разделенными членами сообщества. В ходе исследования были выделены ключевые стратегии, позволявшие участникам медиатизированного богослужения создать максимально удовлетворяющий их запросу опыт соприсутствия: синхронизация, сборка пространства, апелляция к предыдущему опыту.

Ключевые слова: коронавирус, COVID-19, Пасха, ритуал, богослужение, религия, соприсутствие, медиа, медиатизация, кинестетика, сакральное пространство

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Автор выражает глубочайшую признательность участникам исследования, а также коллегам, чьи замечания, вопросы и комментарии помогли в работе над статьей: Сете Лоу, Павлу Куприянову, Полине Колозарида, Марине Байдуж, Дмитрию Доронину и др.

Для цитирования: Радченко Д. А. Пасха онлайн: конструирование соприсутствия в медиатизированном ритуале // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 173–197. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-173-197>.

*Статья поступила в редакцию 9 мая 2021 г.
Принято к печати 13 июля 2021 г.*

D. A. Radchenko

0000-0002-9298-7783

✉ darradchenko@gmail.com

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

EASTER ONLINE: CONSTRUCTING CO-PRESENCE IN A MEDIATIZED RITUAL

Abstract. Epidemics of COVID-19 led to major lockdowns all over the world in 2020. This situation severely limited the possibility of a number of social activities, including religious gatherings. In Russia, the peak of the epidemic coincided with the central period in the Orthodox calendar — the last week of Lent and Easter. As the Patriarch blessed “stay-at-home” policies, churches were officially closed for everybody but the clergy and livestreams of services in social media were organized, while believers had to adapt swiftly to a new mode of co-presence in church by participating in services online. To do this, they had to make a choice between the places from which a livestream was organized, transform the space of their homes to accommodate the sacrality of the event, rethink the locality of their own body in being simultaneously at home and “in church”, manage communication with the priest, fellow parishioners and family members during Easter night. This involved not only formal decoration of homes but also subtle mechanisms of balancing authority within the network of sacred objects, gadgets and people. Based on digital ethnography (including participant observation online) and 40 in-depth interviews, the paper investigates how believers constructed and reflected the space of the Easter service in their homes, and presents three key strategies: synchronization, spacing and appellation to experience.

Keywords: COVID-19, Easter, ritual, service, religion, copresence, media, mediatization, sacred space, kinesthetics

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

The author expresses deep gratitude to all research participants and to the colleagues whose comments and suggestions were a great help in course of the work: Setha Low, Pavel Kupriyanov, Polina Kolozaridi, Marina Bayduzh, Dmitry Doronin and many others.

To cite this article: Radchenko, D. A. (2021). Easter online: Constructing co-presence in a mediatized ritual. *Shagi / Steps*, 7(4), 173–197. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-173-197>.

Received May 9, 2021

Accepted July 13, 2021

«Я включила телевизор. Одела платье. Платок. Дочка была рядом старшая. Младшая тоже поблизости. Муж хоть и не верующий. Но тоже был рядом. Потом в конце Праздничной службы мы со старшей прочитали Христос Воскресе и освятили куличики дома. Вот так в наш дом пришла Пасха», — пишет пользовательница Instagram 20 апреля 2020 г.¹ Подобных текстов в русскоязычных соцмедиа весной 2020 г. было довольно много: в результате локдауна едва ли не впервые верующие массово оказались в ситуации, когда трансляции по телевидению и в соцмедиа стали практически единственным возможным способом «попасть» на пасхальное богослужение.

25 марта 2020 г., после длительного периода неуверенности и тревоги, связанных с коронавирусом и неопределенности перспектив жизни в условиях пандемии В. В. Путин объявил о введении нерабочих дней до 2 апреля. В следующее воскресенье после этого заявления, 29 марта, Патриарх Московский и всея Руси благословил верующих воздержаться от посещения храмов. Это заявление вызвало сильную и довольно жесткую реакцию и даже критику со стороны части клира и верующих, которые в течение нескольких недель до этого предпринимали и физические, и символические усилия для предотвращения закрытия храмов (от соборной молитвы и крестных ходов до принятия — или неприятия — новых гигиенических правил причащения мирян). Однако 2 апреля режим нерабочих дней был продлен и перешел в полноценный локдаун. Это время пришлось на период завершения Великого поста (седмица Ваий) и Страстной седмицы, т. е. на время наиболее активной подготовки к Пасхе. Православные верующие до последнего надеялись, что по крайней мере на Пасху (19 апреля) храмы будут доступны, однако 15 апреля в Москве был введен пропускной режим, и к этому времени они официально закрылись для всех, кроме клира и сотрудников храмов.

Для того чтобы дать верующим возможность как-то участвовать в богослужениях, во многих приходах были организованы трансляции служб в режиме реального времени. В зависимости от ресурсов, которыми располагал тот или иной приход, это могли быть телевизионные трансляции через православные каналы, аудио- или видеотрансляции в социальных сетях. К середине апреля существенная часть верующих оказалась в ситуации медиатизированного участия в богослужении.

Слово *участие* выглядит в этом контексте парадоксальным, но оно не случайно. Несмотря на то что верующие и клир оказались физически разделены — одни служили в пустых храмах, а другие наблюдали за этим на экранах, изолированные в своих домах, — и те и другие нередко характеризовали эту ситуацию именно как «участие», «взаимодействие». Как мы увидим далее, священники обращались к невидимым прихожанам, а прихожане определенным образом организовывали физическое пространство вокруг себя и совершали те или иные действия, чтобы максимально вовлечься в происходящее в храме, формируя своего рода «дополненную реальность» [Berger 2020] и обозначая свое присутствие в ней при помощи технических средств [Лученко 2021]. Кейс Пасхи во время локдауна позволяет не просто сделать наблюдения о богослужебных проблемах одной конфессии, а обсудить, как осмысляются соприсутствие и соучастие в условиях медиатизации.

¹ Во всех цитатах из текстов в социальных медиа сохранены орфография и пунктуация оригинала.

Прежде чем перейти к результатам исследования, необходимо сделать несколько теоретических оговорок. Начиная с работы Кристофера Хелланда [Helland 2000], в исследованиях цифровых религиозных практик разделяются религия онлайн (интернет-ресурсы, содержащие информацию о религии) и онлайн-религия (практики онлайн-взаимодействия и реализация религиозных ритуалов онлайн). Хелланд исследует религиозные практики онлайн через призму подхода «проживаемой религии» (lived religion) [Helland 2005], локализуя онлайн-религию (т. е. религиозные практики) на неинституциональных сайтах, — сейчас можно было бы сказать, что речь идет в том числе о социальных медиа. С этих работ начинается массовое изучение онлайн-религии — того, как люди начинают взаимодействовать, собираясь в сообщества и реализуя религиозные ритуалы в интернет-среде.

В основном эти практики изучались на материалах сообществ двух типов: многочисленных протестантских сообществ, прежде всего в Соединенных Штатах, либо сообществ нью-эйдж, неоязыческих групп и т. д. Тем не менее вскоре исследователи обратили внимание на то, что онлайн-религия характерна и для более традиционных конфессий. С начала 2000-х годов публикуются работы Хайди Кэмпбелл о религиозном сообществе онлайн и офлайн [Campbell 2004; 2005a; 2005b и др.]. В основе выделяемой ею сетевой религии (networked religion) лежит сетевое сообщество; его представители собирают свою идентичность путем общего участия в религиозных практиках, которые сами же конструируют в рамках того, что Кэмпбелл называет множественными пространствами (multi-sited spaces). Иными словами, происходит сопряжение офлайн- и онлайн-пространств, где никакого приоритета у первого перед вторыми нет.

В то же время исследователи начинают концептуализировать традиционные религиозные офлайн-практики как способ создания виртуальных реальностей и погружения в них. Имеется в виду не то, что они разворачиваются в Интернете, а то, что они не равны обыденному опыту людей (совершаемые действия описываются как «вневременные» или «внеисторичные»), и при этом вводящие в физическое пространство нематериальные сущности. Так, Стефан О'Лири предлагает рассматривать католическую мессу как механизм производства виртуальной реальности, «поддерживаемой множеством чувственных ощущений, но целиком создаваемой через язык и символы» [O'Leary 1996: 800]. Рассмотренные в этом контексте онлайн-практики, в которых не только взаимодействия, но и объекты создаются при помощи определенного символического кода, а на ранних этапах развития Интернета — и буквально при помощи вербального текста, — перестают, таким образом, быть чем-то принципиально новым и вписываются в религиозную традицию.

В течение более чем полутора десятилетий онлайн-религию изучали в основном как продукт исключительно горизонтального взаимодействия внутри сообщества, довольно жестко отделяя «официальную религию» с ее иерархичностью от тех вернакулярных практик, которые реализуются в Интернете. Согласно позиции Кньюта Лундби, в основе религии (в том числе онлайн-религии) лежат коммуникации и перформативные практики, рассматриваемые как «религиозные», и складывающиеся в их процессе паттерны принадлежности (belonging) [Lundby 2011:1226]. Следуя концепции «культуры участия» (participatory culture) Генри Дженкинса, предложенной для «новых медиа», иссле-

дователи обозначают онлайн-религию как сборку практик, производимую сообществом для самого себя. Партисипаторная религия тем самым противопоставляется викарной религии [Davie 2007], в которой отправление религиозных практик делегируется пассивным большинством меньшинству — клирикам, а принадлежность к вероисповедному сообществу тесно связана с общим разделяемым материальным пространством. Партисипаторная религия, в свою очередь, описывается как надлокальная и характеризующаяся вовлеченностью и активностью в совершении (и даже конструировании) ритуала всех участников сообщества, а не только специально назначенных на эту роль профессионалов.

Проблематизируя этот подход, я рассмотрю, как вернакулярные практики онлайн-религии (традиционно ассоциирующиеся с горизонтальной структурой отношений и «низовой» креативностью) взаимодействуют с институциональными (понимаемыми здесь как санкционированные церковной иерархией) в создании общего пространства богослужения и насколько в этом процессе важно (или неважно) объединение людей вокруг физического объекта (храма) или виртуального объекта (трансляции богослужения).

Для данного исследования важно определить, как выстраивается не просто взаимодействие, но соприсутствие и соучастие в ситуации онлайн-трансляции. Для того чтобы определить понятие соприсутствия, я опираюсь на идею социолога Джона Урри о том, что «виртуальное путешествие, по-видимому, производит странную и удивительную жизнь на экране, которая одновременно и удалена, и близка, присутствует и отсутствует, и, возможно, именно это изменит саму природу того, что проживается как соприсутствие» [Urry 2002: 255]. Как мы увидим далее, идея одновременных отдаления и близости, характеризующейся как «странная» или даже «жутковатая», постоянно встречается в нарративах людей, оказавшихся вовлеченными в празднование Пасхи онлайн.

Однако соприсутствие неизбежно разворачивается в некотором пространстве, будь то пространство физическое или же виртуальное. При определении того, что такое пространство, я буду опираться на концепцию Дорин Мэсси [Massey 2005], которая рассматривает его как продукт отношений, всегда находящийся в процессе производства и предполагающий взаимодействие с другими людьми и с другими объектами.

В статье я рассмотрю, как в условиях вынужденной изоляции люди конструируют свое соучастие в ритуале, сопрягая физические и виртуальные пространства при помощи дискурсивных и кинестетических практик, а также трансформируя социальные сборки при помощи технологии в условиях транслокального соучастия и «воплощенного пространства» (*embodied space*) — термин Сеты Лоу, предлагающей идею пересечения и взаимопретекания пространства, тела, культуры: «...воплощенное пространство — это место, где человеческий опыт и сознание приобретают материальную и пространственную форму [Low 2003: 10]. В этом смысле виртуальное и материальное не противоположны: «...если актеры находятся рядом с объектами и живыми существами, по отношению к которым они могут занять ту или иную позицию, которыми они могут манипулировать и которые могут генерировать через восприятие чувства и мысли, вокруг них создается пространство» [Berger 2020: 606].

Локдаун и методология исследования

Исследование началось с автоэтнографии: будучи православной христианкой, я, как и множество верующих, оказалась вовлечена в ситуацию богослужений онлайн вынужденно, но при этом с 11 апреля по 7 июня 2020 г. фиксировала происходящее (содержание трансляций, а также собственные практики и переживания) в полевом дневнике.

Затем была предпринята серия полуструктурированных интервью. Почти все мои собеседники откликнулись на мою публикацию в Facebook, в которой я анонсировала исследование. Она была выпущена примерно через три недели после празднования Пасхи по православному календарю, когда, с одной стороны, уже размылись свежие воспоминания о праздновании Пасхи онлайн, а с другой — у людей была возможность повторить опыт участия в трансляциях и осмыслить его. Все беседы прошли в мае, до официального открытия для мирян храмов в Москве и Московской области, поэтому чувство лишения и горечи, связанное с отсутствием возможности посещать литургию, было для моих собеседников свежим и актуальным, они остро переживали эту ситуацию.

В исследовании приняло участие 40 человек. Поточковый метод организации выборки для качественного исследования, особенности социальной сети Facebook², где происходил рекрутинг, и структуры моих контактов в нем привели к тому, что среди моих собеседников заметен крен в сторону общих со мною гендера, возрастной группы, вида деятельности, вероисповедания, города проживания — хотя разнообразие по всем этим параметрам было достигнуто. Моими собеседниками стали высокорефлексивные люди, имеющие высокий уровень цифровой и медиаграмотности, многие из них — социальные исследователи и психологи. Среди них 82% женщин и 18% мужчин (существенный перекоп в сторону женщин обеспечен в том числе их доминированием в большинстве православных приходов). 25 человек на момент интервью проживали в Москве, трое — в Московской области, по двое — в Санкт-Петербурге и Екатеринбурге, по одному человеку было из Казани, Нижнего Новгорода, Сочи, Тверской области, и четверо проживали за рубежом: в Эстонии, Германии, Нидерландах³.

Кроме православных (87%), я проводила интервью с представителями иных христианских конфессий. С одной стороны, это было предпринято для того, чтобы иметь хотя бы минимальный сравнительный материал и определить, являются ли выявленные мною закономерности характерными исключительно для православных или они не сводятся к каким-то конфессиональным особенностям. С другой, это позволило если не достичь остранения путем погружения в иноконфессиональное поле [Левкиевская 2015], то получить более развернутую картину происходящего. Опыт католиков, разумеется, отличался от опыта православных уже потому, что в 2020 г. по католическому календарю Пасха праздновалась на неделю раньше православной (12 апреля), но эмоции, связанные с проживанием богослужения через трансляцию, у католиков и православных оказались весьма

² По данным Фонда «Общественное мнение» за февраль 2021 г., наибольшее проникновение Facebook в России отмечается среди москвичей, лиц с высшим образованием, женщин, людей в возрасте от 18 до 30 лет.

³ В списке информантов в некоторых случаях через косую черту указываются город постоянного проживания и город или регион временного пребывания, где собеседник встречал Пасху.

схожими. Следует заметить, что и те мои собеседники, которые идентифицировали себя как православных, были очень разными — и по своему опыту церковной жизни, и по степени вовлеченности в ритуальную и приходскую жизнь, и по взглядам — от крайне консервативных православных до экуменистов (практики которых во многом оказываются смежными с католическими или протестантскими), от участников онлайн-богослужений и коллективных молитвенных практик в Skype или Zoom до ярых противников переноса религиозных практик в цифровое пространство. При этом, несмотря на разнообразие их позиций, я ни разу не столкнулась с противниками цифровизации как таковой. Именно здесь и проявилось искажение, связанное с методом рекрутинга: по-видимому, в Facebook доминируют представители кластера верующих, скорее «ориентированные на рациональное богослужение и этическое понимание религии» [Кнорре, Мурашова 2021: 159], не поддерживающие идею о сопротивлении «цифре».

В условиях режима самоизоляции интервью проходили дистанционно, через различные средства связи — мессенджер Facebook, Zoom, WhatsApp, телефон, Skype. Это позволило силами одного исследователя быстро провести большое число интервью с людьми из разных городов; большинство бесед прошли в течение всего 10 дней. В результате получился почти симультанный срез рефлексии людей об определенном опыте, что было особенно важно в ситуации быстро меняющегося контекста.

Для моих собеседников это были привычные средства общения, но выстраивание контакта в таком режиме, когда происходит разговор о чувствительной проблематике, оказалось непростым. Технически нарушения связи, помехи, плохая слышимость оказывались критическими в моменты откровенного разговора — ритм беседы теряется, и его сложно восстановить. В то же время возможно, что именно ощущение защищенности, возникающее в результате дистанционного интервью (можно в любой момент прервать его, выключить или включить камеру), помогало выстраиванию доверия за короткий срок (ср. опыт, изложенный в [Howlett 2021]) в условиях, когда со многими из собеседников мы не были знакомы до момента встречи онлайн, хотя и могли читать посты друг друга в соцсетях.

Кроме того, у дистанционных интервью с видеосвязью обнаружилась особенность, повлиявшая как на ход бесед, так и на дальнейший анализ материала, — возможность попасть в приватное пространство собеседника. С одной стороны, я проводила интервью на фоне книжного шкафа, и мои собеседники нередко обращали внимание на научную литературу и фигурки, стоящие на его полках. Эти объекты помогали нам выстроить доверительные отношения: книги верифицировали мой статус исследователя, а сувениры и статуэтки позволяли наладить неформальный разговор. В свою очередь, мои собеседники могли быстро проиллюстрировать свои слова, показать пространство, где смотрели трансляцию пасхального богослужения, а я могла отметить для себя расположение объектов в помещении или сочетание образов на домашнем иконостасе. Впрочем, некоторым комфортнее было разговаривать без включения камеры, и это не всегда препятствовало установлению контакта (об этом эффекте «невидимости» для установления взаимной приязни см.: [Croes et al. 2016]). Несомненное влияние на установление доверия и содержание бесед оказала и моя вовлеченная позиция, которую я транслировала через «рекрутинговое» объявление и в ходе разговора: интервью воспринималось не

только как исследовательская процедура, но и как разговор двух верующих об общей проблеме, что приводило к акцентуации определенных тем и к определенным эмоциональным сдвигам (ср. [Урбанович 2015]).

В тот же период я проводила исследование текстов социальных медиа (social media listening). Для этого при помощи системы Brand Analytics были выгружены пользовательские тексты из соцсетей за один месяц (30 марта — 30 апреля 2020 г.). Этот метод позволил получить доступ к большому объему неспровоцированных публичных текстов о религиозных практиках в условиях локдауна, которые выражали позицию людей, в разной степени вовлеченных в эти практики, — всего было собрано свыше 10 000 текстов.

Отступничество или послушание?

Недоступность богослужения на Страстной седмице, на Пасху и на Светлой седмице оказалась крайне травматичной для многих верующих. Некоторые принимали взвешенное решение не ходить в храм из-за осознания рисков для себя, своей семьи, других прихожан, которых можно, не зная о своем эпидемиологическом статусе, заразить коронавирусом, а значит, стать причиной серьезного ущерба для здоровья или даже смерти другого человека. Несмотря на то что это решение давалось людям непросто и было сопряжено с негативными переживаниями, его осознанность все же делала ситуацию понятной.

Однако для большинства моих собеседников это было вынужденное решение. Они отказались от посещения храма не по своей воле, а потому что не могли туда попасть физически из-за введения пропусков и официального закрытия для лиц, не входящих в клир или в число обслуживающего персонала. Риски, связанные с эпидемией, не оценивались ими как существенные. Для этой категории людей оказалось очень характерным переживание того, что, возможно, им следовало приложить больше усилий, пойти на риск быть остановленными полицией или оштрафованными; иногда у них возникало ощущение проваленного испытания, предательства или отступничества (ситуация с закрытием храмов характеризовалась высоким уровнем неуверенности и непредсказуемости — узнать заранее о том, можно ли будет попасть на богослужение в тот или иной храм, было затруднительно, особенно для людей, которые принадлежат к периферии прихода и не включены в информационную сеть «для своих»). Это переживание еще более усилилось в результате получения из СМИ информации о том, что в некоторые храмы «нелегально» допускали прихожан из числа «своих».

Сам факт участия в богослужении при помощи трансляции оказался неоднозначным. Среди моих собеседников были люди, которые говорили об ощущении неправильности от того, что они смотрят трансляцию богослужения на YouTube — канале, который ассоциируется с легкомысленными видеороликами про макияж и котиков. Однако не это вынуждало их отказываться от просмотра⁴. Отказ если и происходил, то скорее в результате ощущения

⁴ Такие высказывания в массиве интервью встречаются редко. В основном медиа «не замечаются» пользователями как отдельное, особое пространство виртуального — это в буквальном смысле всего лишь нейтральный медиатор, посредник между двумя физическими пространствами — домашним и храмовым.

отчуждения и суррогатности: так, один из моих собеседников сказал, что не стал смотреть трансляцию, потому что может сам отслужить обедницу с семьей дома, что будет более аутентичным опытом соучастия. В целом же о трансляции отзывались как о «странном», «жутковатом» опыте, сопряженном с переживанием потери и отчуждения. Само по себе зрелище, представленное на экране, воспринималось как неестественное — особенно в случаях, когда камера совершала пролет над нефом, показывая панораму происходящего (об этом ниже): мои собеседники описывали вид пустого храма, обращающихся «в пустоту» священников, крестного хода внутри храма как иллюстрацию небывалой кризисной ситуации (некоторыми, впрочем, эта пустота скорее ощущалась как печальная, но торжественная).

Ситуация могла восприниматься как ненормальная еще и потому, что у большинства (хотя и не у всех) моих собеседников не было опыта просмотра телевизионной трансляции пасхального богослужения — более того, они его активно отвергали. Многие из них говорили, что их родственники, особенно старшие, смотрят подобные трансляции, но им самим это не нравится. Некоторые характеризовали трансляцию из храма Христа Спасителя как неприятную из-за наличия комментатора, который постоянно рассказывает о происходящем в храме, о смысле службы («как на футболе»). Даже у тех, кто говорил, что раньше не попадал на праздничные службы, например, потому что не с кем было оставить маленького ребенка, идеи включить телетрансляцию не возникало; комфортнее было полностью отказаться от участия в пасхальной службе, чем согласиться на просмотр адаптированной для массового зрителя передачи.

Тем не менее предыдущий опыт взаимодействия с медиатизированными богослужением, молитвой, проповедью или другими религиозными жанрами, хотя бы фрагментарный, был у многих: отдельные собеседники рассказывали, что для них привычно слушание проповедей или акафистов в Интернете, по радио или телевидению. Другие постоянно следят за трансляциями схождения Благодатного огня в Иерусалиме. Наконец, некоторые из участников исследования начали смотреть трансляции богослужений за некоторое время до Пасхи, как минимум во время Страстной седмицы, и к Пасхе у них сложились модели взаимодействия с этим новым форматом.

При этом для многих моих собеседников фрустрирующим фактором оказалось то, что они вошли в предпасхальный период онлайн-трансляции без каких-либо инструкций, без выработанных Церковью или священноначалием правил того, как смотреть трансляцию, что при этом делать и чего не делать. Уже после Пасхи священники стали публиковать свои соображения по этому поводу на популярных православных сайтах, но санкционированной патриархом инструкции так и не появилось. В результате мои собеседники говорили о том, что они были вынуждены импровизировать богослужение, пересоздавать его заново на ходу, причем не в ситуации «рядовой» воскресной литургии, а во время главного праздника христианского календаря, что существенно усиливало чувство вовлеченности и персональной ответственности. Для одной части людей эта «вынужденная вернакулярность» оказалась вызовом, для другой — долгожданным способом реализовать собственную агентность в рамках Церкви, пусть и всего лишь на уровне самостоятельного определения того, что делать с собственным телом во время богослужения.

Приватное пространство и материальность богослужения

Первое, что обращает на себя внимание в разговоре об онлайн-Пасхе, — прием, который мы назовем «дискурсивной трансгрессией», — преодоление границ при помощи дискурсивных средств. Прекрасно осознавая, что они находились дома, мои собеседники проговаривали опыт участия в пасхальных онлайн-трансляциях как опыт физического перемещения и присутствия не просто «на службе», но в конкретном физическом пространстве: «Я пошла в тот храм или в другой храм», «Мое место здесь, в этом храме»; «Нас взяли на крестный ход» (имея в виду, что на крестный ход взяли камеру, через которую велась онлайн-трансляция, и таким образом дали участвующим в службе возможность дистанционно проследить за ходом происходящего); «Так в костел не ходят» (имея в виду, что с чашкой чая или небрежно одетым нельзя присутствовать на службе — хотя в это время человек находился отнюдь не в культовом помещении). Происходит разрушение границы между материальным пространством квартиры и виртуальным пространством трансляции, материальным пространством удаленного храма, а зритель / зрительница трансляции, по его / ее собственным словам, становится своего рода участником происходящего на экране. Необходимо понять, за счет чего возникает этот переход и что ему препятствует.

Главное, чего недоставало моим собеседникам, — возможности причащения. Именно эта практика является конституирующей для сообщества, физически приобщая верующих Христу (и через это — друг другу). Наряду с другими телесными практиками приобщения к коммунитарным сакральным объектам (целованием икон, креста или потира и т. д.), причащение задает акцент на физической, телесной сопричастности, и в результате неосуществимости этих практик во время карантина возникает ощущение депривации [Souslov 2021]. Возможность причащения может быть даже сугубо теоретической: как сказала одна участница исследования [ТК], даже если она стоит за стенами храма во дворе и слушает трансляцию богослужения по громкой связи (такое с ней бывало до периода самоизоляции), она ощущает, что все равно теоретически может войти и участвовать в литургии физически, может причаститься, — но во время локдауна она оказалась лишена даже этого ощущения потенциальной доступности таинства.

В период самоизоляции возникали попытки как-то заменить причастие или, вернее, частично заполнить ощущение недостачи при помощи домашних средств — например, самостоятельно служить обедницу (изобразительны) и употреблять в качестве «утешения» артос или просфору со святой водой. Но в основном они не срабатывали, поскольку воспринимались как имитация и даже профанация таинства. В некоторых случаях участники исследования говорили о той или иной форме «духовного причастия» (даже если эта практика отсутствует в привычных для них общинах).

В отсутствие возможности причаститься участие в богослужении все-таки достижимо; но для создания соприсутствия есть ряд условий. Главные из них — это синхрония и уникальность богослужения. Мои собеседники говорили о том, что для них очень важно смотреть не запись, а «живую» трансляцию — то, что происходит в данный момент в каком-то конкретном месте. Как сказала ГК, когда одновременно во всех храмах идет служба, молитва приобретает соборный характер, и включение трансляции именно в это время позволяет оставаться частью Церкви. По мнению одной из участниц исследования, если посмотреть

запись пасхальной ночной литургии утром, это уже будет восприниматься как другая литургия, утренняя [ЕР]. Другая рассказала о чувстве вины после просмотра службы 12 Евангелий в записи, ссылаясь на проповедь о. Алексия Уминского: «...мы с Христом, когда Его хоронят или когда нам удобно?» [ОС].

Еще одним важным условием оказалось отсутствие разрывов в ходе богослужения. Когда человек присутствует на службе в храме, он вовлечен в нее постоянно (хотя люди перемещаются по храму или даже выходят из него на время, это не воспринимается как разрыв присутствия, потому что происходит внутри богослужебного пространства). В ситуации же трансляции перерывы воспринимались крайне болезненно, потому что они разрушали ощущение соучастия, перевода человека в статус стороннего зрителя, наблюдателя. Люди старались сфокусироваться на экране, не отвлекаться, чтобы буквально не выпасть из сакрального пространства богослужения⁵.

Особенно сложно оказалось пережить технические перерывы связи: во время таких перерывов люди чувствовали себя выброшенными из происходящего, отчужденными⁶ и пытались выяснить, стоит ли за этим непреднамеренный перебой со связью (у них дома или у организаторов трансляции) или это намеренное отключение трансляции. Последнее в ряде храмов действительно осуществлялось, в основном во время крестного хода или причащения мирян, нередко для того, чтобы скрыть несанкционированное присутствие последних в храме. Осознавая это, в такие моменты зрители трансляции часто чувствовали максимальную фрустрацию от того, что не стали предпринимать усилия, чтобы все же «прорваться» в храм, совершить подвиг веры, как другие люди — невидимые им, но присутствующие.

Проблемы во время трансляции службы могли интерпретироваться как проявления привычных ситуаций. Например, столкнувшись с перерывом трансляции, некоторые из моих собеседников успокаивали себя тем, что из храма они тоже иногда выходят во время службы (например, с ребенком), и это не лишает их участия в литургии. Другие рассуждали, что даже если видеоряд не соответствует ожиданиям или вообще отсутствует, это также вполне привычная ситуация: тому, кто стоит в храме в большой толпе или ближе к дверям, тоже не видно происходящего на солее и в алтаре.

На создание соприсутствия оказывала влияние и точка съемки, которая была выбрана оператором камеры, осуществляющим трансляцию. Камера могла быть поставлена так, как будто она воспроизводит точку зрения верующего, находящегося на службе, — на уровне глаз, часто на неподвижном штативе, обращена к алтарю таким образом, чтобы захватывать большую часть солей. В результате удаленный наблюдатель видит примерно то же, что и присутствующий в храме: его внимание сосредоточено на действиях клира, иногда в поле его зрения попадают действия в алтаре (при открытых Царских

⁵ В этой связи некоторые из моих православных собеседников размышляли о том, как ценность «выстаивания» служб (пассивного присутствия на богослужении) во время локдауна заменилась ценностью включенного соучастия, описываемого не просто как совершение ритуальных действий в синхронии с наблюдаемым на экране, а как понимание, осмысление и проживание текста богослужения.

⁶ В ситуации требования синхронии даже небольшой перерыв может переживаться как критичный: так, исследование просмотров футбольных матчей показало, что задержка даже на 1–2 секунды воспринимается как существенная рассинхронизация [Mekuria et al. 2012].

вратах), а стены храма, верхние уровни иконостаса и потолок он практически не видит. Единственное отличие — отсутствие людей, стоящих на линии зрения, загораживающих солею; это обычно воспринималось, как если бы «повезло встать впереди». Такая позиция камеры рассматривалась как приглашение «стоять в храме», «находиться в храме» («как будто мой глаз взяли и поставили в храм» [НК]). Единственным исключением стала собеседница, которая сказала, что трансляция из одной точки скорее нарушает вовлеченность, потому что странно не иметь возможности видеть, что делают люди вокруг.

Совершенно иначе выглядела ситуация, когда камера передвигалась по храму: показывала то свечи, то иконостас, то хор, то клир, происходящее на солее или в алтаре; подключалась панорама интерьера, демонстрировался пролет камеры по верхним уровням иконостаса и росписям барабана, и даже происходило переключение на камеру квадрокоптера и демонстрацию вида храма сверху. В большинстве случаев это воспринималось как зрелище и часто (хотя и не у всех моих собеседников) разрушало ощущение соприсутствия. Другие участники исследования в то же время сообщали, что эта непривычная перспектива способствовала ощущению возвышенности, неповседневности происходящего. Демонстрацию происходящего в алтаре иногда оценивали как образовательную возможность. Одна собеседница дала более мистическую интерпретацию того, что внезапно оказалась «допущена» в алтарь: «...на Пасху двери открыты, и мы приглашены» [ВС].

Иногда камера также становится своего рода агентом умолчания, впрочем, быстро разоблачаемого. Переживание «несправедливого» лишения доступа к службе и причастию поддерживалось ощущением того, что в храме на транслируемом богослужении кто-то все же присутствовал, — камера нарочито не показывала определенные моменты службы, чтобы в кадр не попали прихожане, но несмотря на это иногда кто-то мелькал в поле зрения или отражался в стекле иконы и т. д. Как правило, такие «фигуры умолчания» отсутствовали в официальных трансляциях из центральных храмов (или по крайней мере не замечались зрителями), и это делало такие трансляции менее фрустрирующими и, следовательно, привлекательными.

Оператор и режиссер трансляции оказались важными действующими лицами литургии, буквально создающими ее пространство для удаленных участников (по наблюдению Алексея Мокроусова об онлайн-спектаклях периода самоизоляции, происходит принудительная пассивизация зрителя, лишение его возможности блуждать взглядом, выбирать, куда смотреть в тот или иной момент [Мокроусов 2020: 153]). Как отмечают Хайди Кэмпбелл и Орин Голэн, обсуждая проблемы «религии онлайн», «...новые властные функции, такие как вебмастера, модераторы, менеджеры форумов, управляющие онлайн-поведением, служат привратниками (gatekeepers), разрешая или запрещая доступ в сообщество и устанавливая стандарты принятых практик» [Campbell, Golan 2011: 717]. В нашем случае люди, осуществляющие трансляцию (от съемок до выкладывания ссылки на трансляцию в соцмедиа), оказываются как раз такими гейткиперами, давая или не давая зрителям доступ к той или иной части богослужения или к определенной функции (например, комментированию). Соприсутствие для большинства определяется как возможное в том случае, когда гейткипер и его действия «невидимы» или хотя бы воспроизводят привычные действия зрителя, как если бы тот находился в храме.

Еще один водораздел между «наблюдением» и «участием» — это возможность адаптировать пространство к своей телесности или, наоборот, необходимость самому адаптироваться к пространству. Мне часто говорили, что дома можно удобно расположиться, сесть на диван, вместо того чтобы стоять всю службу, поставить рядом чашку чая. Дом — это территория комфорта, где мы можем адаптировать пространство под себя, свои нужды и запросы. Но этот комфорт разрушает ощущение соучастия. Те же самые люди говорили о том, что, хотя в храме часто бывает неудобно, во время долгой службы болят спина и ноги, душно, кто-то рядом толкается, но именно это неудобство создает ощущение необходимости адаптировать себя к пространству — и тем самым включенности в него (а с ним — и в происходящее).

Комплекс физических переживаний нахождения в храме, который невоспроизводим «в домашних условиях», оказался критически важен. Прежде всего это кинестетика — ощущение положения своего тела относительно пространства, тел других присутствующих в нем людей и других материальных объектов (часто со специфическим ощущением тесноты — например, во время праздничных служб, когда в небольшой храм приходит множество людей, бывает затруднительно даже перекреститься, приходится ограничивать амплитуду движения руки таким образом, чтобы не задеть кого-то сбоку, необходимо следить за тем, чтобы не подпалить впереди стоящего своей свечой или не приблизиться вплотную к подсвечнику самому и т. д.⁷). Кроме того, оказались недоступны специфическая акустика заполненного людьми храма, ольфакторные ощущения (запахи ладана, горящих свечей, тел людей, духота), звуки голосов не только участвующих в богослужении, но и просто присутствующих (переговаривающихся людей, плачущих или играющих детей), ощущение того, что вокруг дышат люди, — всего, что создает плотное, насыщенное информацией соприсутствие и является основой социальности [Boden, Molotch 1994]. По выражению Доннали Докс, карантин (в России мы бы сказали — «режим самоизоляции») «разрушил способы, которыми [религиозные] собрания связывают человеческие тела <...>, общим переживанием трансцендентного» [Dox 2020: 6].

По возможности люди пытались компенсировать этот разрыв перформативно — максимально точным воспроизведением уставных действий, поклонов, ритуальных отзывов, участием в пении. Иными словами, они актуализировали привычные телесные практики для того, чтобы отключиться от пространства дома и включиться в пространство храма, создать вокруг себя богослужebное пространство: как выразилась одна собеседница, во время богослужения необходимо вставать, как если бы это происходило в храме: «...этим я преображаю пространство» [МВ]. Некоторые выбирали отдельные элементы из этого репертуара практик: например, в основном сидели, а вставляли только в ключевые моменты службы; слушали трансляцию стоя на коленях; сидели, но при этом крестились и совершали небольшие поклоны (как иногда говорили, «рефлекторно»). Одна из моих собеседниц [АП] сообщила, что она решила сидеть во время трансляции, потому что понимала, что стоя устанет и будет отвлекаться (как это происходит во время службы в храме), но в качестве своего рода аскезы устроилась не на удобном стуле, а на жесткой табуретке.

⁷ О прикосновении как конституирующем факторе ощущения реальности см., например: [Radcliffe 2013].

Воспроизводились даже действия, не предназначенные для пространства квартиры. Так, пользовательница Instagram описала свой опыт следующим образом: ее семья зажгла свечи, прошла крестным ходом по квартире, пропела тропарь Воскресения, и только затем они включили трансляцию службы. Такие «домашние крестные ходы» оказались если не частотной, то встречающейся практикой, и далеко не исключительно совершающейся в семьях с детьми, чтобы сделать для них праздник более динамичным, — аналогичные действия были свойственны и взрослым, встречающим Пасху в одиночестве: «...я совершила крестный ход по квартире со свечкой, потому что трансляцию на крестный ход не взяли, камера осталась перед иконостасом» [АА].

При этом некоторые из моих собеседников отмечали бóльшую свободу телесных практик при участии в трансляции богослужения по сравнению со службой в храме: в последнем человек вынужден не просто следовать уставу, но и соотносить себя с другими людьми (делать то же, что и все, чтобы не вызывать недоумения окружающих, контролировать выражение лица, телесные проявления), а дома возможно следовать за внутренними ощущениями (например, встать на колени или воздеть руки), можно громко петь, не стесняясь того, что поешь непрофессионально или неправильно: невозможно помешать хору или другим присутствующим слушать хор. Агентность верующего в такой ситуации, по сути, выражается в выработывании и реализации собственных практик молитвы, внутреннего опыта «индивидуалистичного прихожанина» (см.: [Дубовка 2020: 16]).

Многие собеседники очень тщательно подходили к выбору одежды и подготовке собственного тела: можно ли остаться в домашней одежде (и где проходит та грань, которая делает одежду домашней, неподходящей для участия в богослужении); стоит ли одеваться празднично (поскольку мероприятие происходит все же дома, в кругу семьи); женщины нередко размышляли о том, нужно ли надеть длинную юбку или платок. Необычное промежуточное положение между храмом и домом делало оба варианта — одеться как дома или одеться как для похода в храм — не вполне соответствующими ситуации. Для людей, таким образом, было важно создать некоторый баланс между «домашним телом» и «телом храмовым»⁸: надеть платье, но не платок (или наоборот), отказаться от макияжа (например, ИЛ сказала, что она надела праздничную одежду, но краситься не стала, хотя обычно делает это, собираясь в костел), надеть домашнюю одежду, но не халат, в котором человек обычно ходит дома, и т. д. Оказывается, что «православный дресс-код» неоднороден: есть предметы одежды, которые воспринимаются как необходимые для молитвы в любых условиях, а есть такие, которые обязательны только в культовых помещениях и в присутствии посторонних.

Интересно, что сопричастие разрушается отсутствием не только физической близости к сакральному, но и физической дистанции между приватным и сакральным пространствами. Мой собеседник [АС] рассказал, как уже после завершения трансляции они с супругой вышли на улицу, чтобы хотя бы отчасти вернуть ощущение физической вовлеченности: увидеть «настоящую»

⁸ Следует оговориться, что богословская концепция «тела как храма» (а равно и идея «храмоподобности» освященного приватного пространства) эксплицирована моими собеседниками не была.

церковь, ощутить движение воздуха — по его выражению, перестать быть зрителем и стать соучастником. Для многих участников исследования проблемой оказалась не просто недоступность храмов и причастия, а отсутствие необходимости, как выразилась одна из собеседниц, «встать и выйти» [ТБ] — преодолеть определенную дистанцию до храма, сделав некоторое усилие над собой, а не просто сменить обстановку. Именно физическая дистанция делает опыт посещения храма «аутентичным».

Пространство квартиры также подготавливалось к совершению медиатизированного богослужения. Перестановка, реорганизация или трансформация домашних материальных объектов (их ритуальное очищение или смена функций) в буквальном смысле создавали молитвенную среду. Так, многие (но далеко не все) делали предпасхальную уборку в доме. Это стандартная практика подготовки к празднику; тем не менее кто-то делал ее тщательнее, чем обычно, мотивируя это тем, что в доме будет «происходить» литургия. Несмотря на то что связь технически односторонняя — дом из храма не видно, — она отчасти ощущалась как взаимная (об этом ниже), и мои собеседники говорили о том, что как минимум «в кадре» должен быть порядок.

Люди создавали особую атмосферу, выключая верхний свет, зажигая свечи и лампы, выставляя на столы и подоконники иконы — т. е. вводя в интерьер объекты, ассоциирующиеся с молитвой, и «выключая» лишние⁹. Создавалась атмосфера, максимально напоминающая ту, которая переживается в храме во время пасхального богослужения, первая часть которого идет при приглушенном свете, погашенных паникадилах. Впрочем, такой световой режим создавал также дополнительную возможность для концентрации на светящемся экране. Для некоторых было важно использовать особые источники света — пасхальные красные свечи, «иерусалимские» свечи или лампы, с которыми они обычно участвуют в пасхальном крестном ходе. До начала трансляции мог организовываться пасхальный стол с характерными атрибутами праздника — крашеными яйцами и куличами, — который во время трансляции служил своего рода пасхальной декорацией, напоминающей о праздничности происходящего.

Отдельно следует остановиться на том, как выстраивалось взаимодействие между гаджетом, служившим средством приема трансляции (будь то телевизор, ноутбук, смартфон или планшет), предметами интерьера, сакральными объектами в доме и телами людей. Этот порядок взаимодействия определял и характер молитвы, и телесные практики.

Первая стратегия — поставить гаджет рядом с иконой на штатив, на стул или даже прямо на полку с иконами — по сути, совместить материальные иконы, которые находятся в квартире, с виртуальным образом интерьера храма. Такой подход помещал участие в транслируемом богослужении в привычный фрейм домашней молитвы. Как правило, у тех людей, кто регулярно молится дома (вычитывая утреннее или вечернее молитвенные правила, читая Псалтирь или акафисты), уже есть сложившееся пространство для этого: «красный угол» с образами, часто с лампадами и свечами, и свободный участок пола перед ним, достаточный для того, чтобы молиться стоя (одному или с домаш-

⁹ Хотя все эти техники детально описаны практиками Иисусовой молитвы [Дубовка 2020: 81], ни один из моих собеседников не сообщил, что почерпнул идеи организации пространства из соответствующей литературы.

ними — в зависимости от того, как устроена молитвенная практика в семье) и при необходимости сделать земной поклон; помещение может быть выделено таким образом, чтобы обеспечить уединение на время молитвы, и т. д. Само положение тела в пространстве оказывается привычным и настраивающим на молитву, но при этом не вполне ассоциируется с храмовым богослужением. Одна из моих собеседниц [ВС] во время Великого поста, когда посещение храма уже было ограничено, совместно с подружкой-католичкой, живущей с ней во время самоизоляции, устроила в своей комнате своего рода «домашний алтарь» (по ее выражению, «домашний храм»): на невысоком столе, покрытом тканью, расположила иконы, распятие, лампадку, емкость со святой водой, вазочку с вербами, четки, а на время трансляции богослужения туда же устанавливался смартфон. При этом она все же испытывала некоторое неудобство — из-за небольшой высоты стола экран смартфона находился на уровне глаз, только когда она сидела перед столом или стояла на коленях, но это сильно отличалось от привычного положения тела.

Вторая стратегия помещает гаджет отдельно от иконы. В основном это касается большого экрана (телевизора или стационарного компьютера), который невозможно или слишком затруднительно переставить. Очень часто такой экран находится в противоположном углу или на противоположной стене от полки с иконами (распространенная в российских городах практика помещения телевизора в «красный угол» или установки на него икон оказалась нехарактерной для моих собеседников). Эта разорванность вызывала существенные неудобства: участники исследования сообщали, что во время молитвы они постоянно тянулись к домашним иконам, обращаясь к ним, а не к тем образам, которые демонстрируются на экране. Когда я стала спрашивать моих собеседников о том, какие иконы важнее — те, которые находятся в храме и показываются во время трансляции, или свои собственные домашние иконы, — оказалось, что у материальной иконы сакральный статус выше, и именно поэтому обращаются преимущественно к ней.

Наконец, третья стратегия: икона совмещается с гаджетом (прислоняется к монитору компьютера, ставится на телевизор). По сути, гаджет сакрализуется за счет соседства с иконой, превращаясь из «экрана для работы» или «экрана для развлечений» в «окно в храм». Совмещение экрана с иконой тем самым позволяет до определенной степени менять его статус и способствовать рефреймингу ситуации. Здесь возможен и другой аспект: как замечает Алексей Мокроусов, говоря о театре онлайн, «...изменяется природа гаптического восприятия — вместо объема сцены (и, шире, пространства зала) взгляд принужден скользить по поверхности экрана, глубина вытесняется плоскостью, рельефность уплощается, что во многом провоцирует уплощение аффектов» [Мокроусов 2020: 153]. Материальная икона, прислоненная к гаджету или помещенная на него, таким образом, имеет еще одно свойство — она увеличивает глубину пространства богослужения во время трансляции, делая его более осязаемым и реальным.

При этом многие во время трансляции пользовались не одним гаджетом, а несколькими, причем один был основным, а другой или другие — вспомогательными. Проблематика «первого экрана» и «второго экрана» довольно хорошо изучена в исследованиях просмотров футбольных матчей по телевизору. «Второй экран» — обычно смартфон или планшет — возникает в руках

в одной из трех ситуаций: когда людям нужна какая-то дополнительная информация (например, биография игрока), когда нужно пообщаться, обсудить с другими болельщиками, что происходит во время матча в чате или на форуме, или для включения в интерактивную деятельность — чтобы принять участие в онлайн-голосовании, сделать ставку на игру [Ratz et al. 2016].

В онлайн-трансляции богослужения ситуация в целом оказывается схожей. Человек выбирает «первый экран», который становится, по сути, иконой храма. Этот гаджет устанавливается статично, его практически не перемещают во время трансляции. По возможности трансляция разворачивается на весь экран, полностью отрезая доступ к остальным функциям гаджета — например, люди выключали уведомления любых приложений, чтобы ничего не отвлекало от происходящего на этом основном экране.

Для сторонних действий использовался второй гаджет. Например, некоторые следили по нему за текстом службы, превращая его в своего рода молитвослов. Эта возможность позволяла поддерживать вовлеченность в службу, особенно в условиях плохой слышимости или перерывов вещания. Заметим, что для некоторых верующих отсутствие доступа в храмы стало возможностью плотно погрузиться в тексты и понять их содержание. Традиционная для современного православия ценность «выстаивания» службы — т. е. физического присутствия в храме вне зависимости от того, понимает ли человек богослужебный текст и участвует ли в общей молитве, — в ситуации, когда оно невозможно, сменилась (по крайней мере для некоторых прихожан) ценностью понимания происходящего, вовлечения в службу.

На «втором экране» могла параллельно запускаться трансляция из какого-либо другого храма. Например, ОС рассказала о том, что во время Великого поста в ее приходе трансляции богослужения не велись. Она смотрела трансляции из совершенно постороннего для нее храма и за время, предшествующее Пасхе, привыкла к нему, стала ощущать свою связь с ним — несмотря на то что физически там никогда не бывала и ни с кем из священников или прихожан не знакома. В пасхальную ночь в ее собственном приходе была, наконец, анонсирована онлайн-трансляция, чему моя собеседница очень обрадовалась, но при этом она чувствовала свою связь со своим «виртуальным приходом», желание и даже некоторое моральное обязательство участвовать в службе с ним. Поэтому на «первом экране» шла трансляция из ее прихода, а параллельно была включена трансляция из нового для нее храма на «втором экране». Могла быть и ситуация, в которой «второй экран» с дополнительной трансляцией подключался при перерывах или нарушениях основной трансляции.

Кроме этого, «второй экран» использовался еще и как средство общения, создания своего рода виртуальной общины совместно участвующих в богослужении людей, реконструкции чувства принадлежности [Lundby 2011]. Так, АК рассказала, что она смотрела трансляцию из Казанского собора Санкт-Петербурга вместе со своими родителями. При этом ее бабушка, с которой они не могли воссоединиться в пасхальную ночь из-за ограничений, тоже смотрела трансляцию из того же Казанского собора, но по другому каналу; они видели изображения с разных камер и смонтированные разными режиссерами, в результате чего при полной синхронии самого богослужения их визуальный опыт несколько различался. Для связи с бабушкой семья подключила видеосвязь по WhatsApp на смартфонах, чтобы параллельно службе

обсуждать то, что они видят каждый на своем «первом экране». Такая ситуация оказалась довольно частотной — люди включали связь с родственниками или кто-то просто обменивался с ними поздравлениями в текстовой форме, а кто-то на постоянной основе обеспечивал их присутствие внутри богослужебного пространства у себя дома. Другая участница исследования [АА] взяла с собой смартфон, на котором была развернута видеосвязь с родителями, на импровизированный крестный ход по квартире, они вместе пели, а потом стали имитировать «стуканье яйцами» через экран. Кроме того, через «второй экран» (реже — через «первый») осуществлялись и строго виртуальные практики соприсутствия — обмен ритуальными поздравлениями с другими зрителями трансляции в чате, а также перевод денег на поминавание (аналог «записок»), который рассматривался как способ перебросить «мостик» между собой и удаленным пространством храма при помощи совершения реального по своим последствиям действия. «Второй экран», таким образом, позволял осуществить довольно сложные конstellляции географически удаленных друг от друга соучастников богослужения.

Как выбиралась трансляция

Описывая выбор православными храма для посещения, С. В. Рязанова приводит целый ряд факторов: временные затраты на поездку в храм, транспортная доступность (которая со временем приводит к формированию привычного поведения), комфорт, количество прихожан и их социальный состав, эстетические характеристики храма и богослужения, намоленность [Рязанова 2018: 121–122], личность священника, отношение «старожилов» прихода к новичкам [Там же: 124] и т. д. Выводы Рязановой во многом подтверждаются сообщениями моих собеседников, но, кроме того, оказалось, что многие люди регулярно посещают несколько разных храмов и каждый из них оценивают как значимый для себя. Например, у москвички [ОЗ] таких храмов оказалось три: в одном, расположенном ближе к дому, служит ее духовник, второй она посещает регулярно, потому что он расположен рядом с местом ее работы, а третий — потому что там она включена в деятельность молодежной группы.

Выбор места, из которого велась трансляция, оказался не менее многофакторным. Среди моих собеседников у 27 человек есть храм, который они описывают как «свой» или с которым они чувствуют определенную связь. Практически все они стремились выбрать именно этот храм, если из него велась трансляция или, если ее не было, старались найти трансляцию из какого-либо храма, который они посещали ранее, где кого-то знают (прежде всего священника) или с которым у их семей есть историческая связь. Например, один из моих собеседников [ГЛ] несколько лет назад переехал в Москву из Санкт-Петербурга. До переезда он и его семья были прихожанами храма Успения Пресвятой Богородицы, принадлежащего подворью Козельской Свято-Введенской Оптиной пустыни. После переезда они стали ходить в Сретенский монастырь. Несмотря на то что трансляция из Сретенского монастыря велась, мой собеседник для участия в пасхальной онлайн-службе выбрал свой предыдущий приход — подворье Оптиной пустыни. Если не было трансляции ни из своего, ни из знакомого храма, люди выбирали приход с привычным звучанием хора. Иными словами, при выборе трансляции мои собеседники

нередко руководствовались либо аффективной связью с храмом, либо максимальным сходством его практик с практиками «своего» прихода. Несмотря на эти усилия, оказалось, что за счет постепенного размывания памяти об опыте физического присутствия в храме утрачивается ощущение реальности происходящего, и включаться в режим участия в богослужении для многих стало тяжело. Поэтому в послепасхальный период люди стали постепенно отказываться от трансляций и ждать открытия храмов.

Иногда, впрочем, основным критерием выбора становилась не эмоциональная связь с храмом, а качество связи. В этом случае обычно включали официальную трансляцию по одному из телеканалов. Иногда ее выбирали еще и потому, что ее можно смотреть на большом телевизионном экране и, соответственно, получить опыт большего погружения (например, это оказалось важным для семей с детьми). Здесь следует отметить, что технологическая оснащенность и доступ к возможностям качественной трансляции делает некоторые храмы «привилегированными поставщиками» богослужебной традиции (ср. с тезисом об инвестициях в формирование локальных центров информационных сетей [David, Millward 2012: 353]).

Те из моих собеседников, у которых нет своего прихода, в основном ориентировались в первую очередь на качество связи и видеоряда или просто включали ту трансляцию, которая попадалась им первой. Обычно это оказывался храм Христа Спасителя в Москве. Именно среди этой категории людей наблюдался более высокий интерес к виртуальному «посещению» разнообразных служб, переключению между трансляциями, дающему возможность «попутешествовать» между разными храмами, посмотреть, как выглядят храмы и как устроено богослужение в разных местах. Переключение также дает эффект новизны: соприсутствие в привычном храме сочетается с виртуальным посещением другого храма (иногда в другом городе), где прихожанин вряд ли бы мог встретить бы Пасху физически, — а поскольку телеканалы транслировали в основном службы из крупных храмов и на профессиональном оборудовании, верующие могли оценить красоту службы архиерейским чином, интересеры крупнейших соборов, пение ведущих хоров.

Взаимодействие с участниками службы

Для тех участников исследования, которые чувствуют сильную связь с приходом, дистанционное участие в богослужении вызвало ощущение депривации. Вместе с тем они замечают, что проблема не в отсутствии соборной молитвы, а скорее в отсутствии неформального общения с приходскими друзьями, обмена поздравлениями, новостями и подарками, возможности поделиться пасхальной радостью (особенно остро это воспринималось при встрече Пасхи в одиночестве). Для некоторых католиков оказалось неприятной неожиданностью отсутствие телесного контакта — рукопожатий во время мессы.

Вопреки ожиданиям экран далеко не всегда воспринимался как непреодолимое препятствие для общения во время литургии. И священники, и прихожане в разных ситуациях заявляли, что старались перейти эту границу, обозначенную экраном.

Взгляните, кого мы с батюшками кадим втроем на ночной Пасхальной службе?! <...> к кому обращены наши сердца, согретые Светом Воскресения Спасителя?! Конечно, к нашим прихожанам, ко всем нашим сомолитвенникам по интернет-трансляции! Конечно, обращаться к камере на службе немного странно! Но не важно, что ты видишь, важно, что ты чувствуешь! <...> Чувствовал, что мы не покинуты вами! (stahjkolotvin, священник, 19 апреля 2020 г., Instagram).

Наши приходские семьи не разъединить никакими изоляциями! Те, кто остался дома — мы сидим у своих экранов и следим за ходом службы в любимых храмах, слушаем наши хоры, христосуемся с нашими батюшками, плачем, обнимаем родных и молимся в едином духе! (В_С, жен., 19 апреля 2020 г., Минск, Vkontakte).

Как замечает Люси Ослер, «... хотя онлайн-социальность часто описывается как бестелесная коммуникация <...>, наши проживаемые тела могут входить и входят в онлайн-пространства. <...> У нас есть прямой доступ к другим и их опыту через сопереживание, даже если их тела технологически опосредованы» [Osler 2020: 3]. Для прихожан очень важно было видеть эмоциональность священников, ощущать, что они сами «поверх» экрана как-то взаимодействуют с клиром и вовлечены в службу, переживая то же, что и люди в храме.

Поэтому многие, даже те, кто смотрел трансляцию в одиночестве, пели пасхальные тропари, отзывались на возгласы священника (хотя некоторым вначале было неловко обращаться к экрану). Как сказала одна из моих собеседниц, она «отвечала “Воистину воскресе” — это потому, что мы в общей ситуации, священники же тоже понимают, что их слышат удаленные люди» [АП]. Как и многие другие, она при этом взаимодействовала именно со священником, хотя, конечно, он ее не слышал, а она на это и не рассчитывала. Но для нее было важно таким образом обозначить, что, несмотря на пространственный разрыв на физическом уровне, выстраивается некоторое взаимодействие между людьми, которые находятся в храме, и людьми, которые находятся в своих квартирах, создается общее богослужбное пространство. Как высказалась другая моя собеседница, «... у меня было ощущение, что мой дом втянулся в храм, а храм — в дом, так же, как и тысяча других домов» [ЕП]. Некоторые участники исследования, комментируя свои ощущения, ссылались на тезис о единстве христиан в Святом Духе, действующем вне расстояний и физических границ.

* * *

Итак, в ходе празднования Пасхи при помощи трансляции выстроилась сложная система медиатизированного взаимодействия внутри сети акторов религиозного ритуала. Через «первый экран» верующий взаимодействует со священником, находящимся в храме, при этом он одновременно определенным образом взаимодействует с иконами, которые находятся в доме, т. е. обращается к Богу и при помощи икон, которые находятся в доме, и через свой «первый экран», молясь вместе со священником. Через этот же «первый экран» он некоторым образом взаимодействует с другими зрителями (отслеживая число участников трансляции, оставляя в чате комментарии по ходу службы и т. д.). При этом у него может быть «второй экран», через который он общается со своими близкими через мессенджер или видеосвязь, например,

обсуждая ход службы или обмениваясь поздравлениями во время службы или после нее, общается с аудиторией соцмедиа, выкладывая на свою страницу свидетельства своей Пасхи — фотографии, тексты, видео.

Отчасти этот процесс соответствует описанию партисипаторной онлайн-религии: в процессе участия в пасхальном богослужении верующие не просто воспроизводили существующие сети отношений, но и конструировали новые, транслокальные и флюидные «общины», на ходу активно переизобретая и реализуя ритуал, пространство и себя в нем.

Для того чтобы обеспечить свое соприсутствие на удаленном богослужении, верующие прибегали к разнообразным стратегиям (или наборам стратегий) взаимодействия с пространством, временем и собственным опытом. Обозначим первую как «синхронизацию»: обеспечение просмотра трансляции литургии, происходящей в этот самый момент, взаимодействие с людьми, так или иначе участвующими в ней (от попыток «докричаться» до священников до обмена комментариями с виртуальными соприхожанами в чате, общения с членами семьи в мессенджере и синхронных пожертвований как своего рода «перебрасывания» условно материальных объектов через виртуальное пространство).

Вторая стратегия — «сборка пространства» (spacing [Löw 2001]). Путем создания отношений между материальными объектами частного пространства (от икон до гаджетов, от ритуальной пищи до мебели), собственным телом и телами близких, режимом освещенности, совершением определенных движений (или отказом от них) люди конструировали пространство вокруг себя таким образом, чтобы обеспечить связь между храмом и домом, не пытаясь при этом буквально превратить второй в первый и даже отчасти сопротивляясь этому. Парадоксальным образом дематериализация опыта в виртуальном взаимодействии усилила внимание к роли телесного и материального в религиозном опыте — как за счет сенсорной депривации, так и благодаря использованию их в ходе создания моста между пространствами.

Наконец, третья стратегия — «апелляция к опыту»: люди искали привычное в непривычном — смотрели трансляцию из привычного храма или храма с привычным порядком богослужения, искали привычные моменты даже в неудобствах, совершали заведомо привычные действия. Выяснилось, что характерные для викарной религии связь с физическим пространством храма, даже тогда, когда оно недоступно, и ориентация на взаимодействие скорее со священником, чем с общиной, оказались актуальными и в ситуации медиатизированного богослужения. Контекст, который позволяет расширить поле индивидуальной агентности верующего, далеко не всегда вызывал позитивные эмоции — а во многих случаях вел к фрустрации и желанию как можно скорее вернуться в привычную ситуацию, где не нужно на свой страх и риск принимать решения, касающиеся религиозных практик.

Хотя многие из моих собеседников описывали опыт пасхальной трансляции как нечто новое и продуктивное в их религиозном опыте, как то, что заставило переосмыслить казавшиеся незыблемыми ценности, связанные с ритуалом (от куличей до крестного хода), и вернуться к смыслу праздника, почти никто из моих собеседников после Пасхи не стал регулярным зрителем этих трансляций. Несмотря на ограничения, многие изыскивали способы хотя бы частично «отремонтировать» ситуацию: встречались с родными и друзьями, приходили в храмы на Светлой седмице. Физическое соприсутствие и контакт

с материальным пространством сакрального оказывались приоритетными для полноценного участия в религиозных практиках.

Полевые материалы

- АА — жен., ок. 20 лет, педагог, Москва, православная.
АК — жен., ок. 20 лет, студентка, Москва/Санкт-Петербург, православная.
АП — жен., ок. 25 лет, педагог, Москва, православная.
АС — муж., ок. 30 лет, научный работник, Москва, православный.
ВС — жен., ок. 35 лет, педагог, Санкт-Петербург, православная.
ГК — жен., ок. 60 лет, психолог, Санкт-Петербург, православная.
ГЛ — муж., ок. 40 лет, предприниматель, Москва, православный.
ЕП — жен., ок. 45 лет, психолог, Московская область, православная.
ЕР — жен., ок. 38 лет, домохозяйка, Москва, православная.
ИЛ — жен., ок. 30 лет, социолог, Минск/Роттердам, католичка.
МВ — жен., ок. 30 лет, научный работник, Москва, католичка.
НК — муж., ок. 40 лет, менеджер, Москва, православный.
ОС — жен., ок. 35 лет, сотрудник сферы рекламы, Москва, православная.
ОЗ — жен., ок. 25 лет, психолог, Москва, православная.
ТБ — жен., ок. 30 лет, медиаменеджер, Москва, православная.
ТК — жен., около 60 лет, пенсионерка, Москва, православная.

Литература

- Дубовка 2020 — *Дубовка Д. Г.* В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020.
- Кнорре, Мурашова 2021 — *Кнорре Б. К., Мурашова А. А.* «В начале было Слово...», а в конце будет число? Православие и антицифровой протест в России: с 1990-х до коронавируса // Мир России: Социология, этнология. Т. 30. № 2. 2021. С. 146–166.
- Левкиевская 2015 — *Левкиевская Е. Е.* Работа инсайдера в собственном сакральном поле: между научной отстраненностью и раздвоением личности // Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М.: Форум, 2015. С.14–24.
- Лученко 2021 — *Лученко К.* Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 39. № 1. 2021. С. 39–57.
- Мокроусов 2020 — *Мокроусов А.* Культура-онлайн // Синий диван. № 24. 2020. С. 149–155.
- Рязанова 2018 — *Рязанова С. В.* «Вот люди-то там стоят, а ты не можешь»: посещение церкви в современном пермском православном сообществе. Пермь: Перм. гос. ин-т культуры, 2018.
- Урбанович 2015 — *Урбанович Р.* «A z jakiej pan jest parafii?»: о некоторых аспектах восприятия респондентом институциональной принадлежности антрополога // Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М.: Форум, 2015. С. 112–122.
- Berger 2020 — *Berger V.* Phenomenology of online spaces: Interpreting late modern spatialities // Human Studies. Vol. 43. No. 4. 2020. P. 603–626.
- Boden, Molotch 1994 — *Boden D., Molotch H. L.* The compulsion of proximity // NowHere: Space, time and modernity / Ed. by R. Friedland, D. Boden. Berkeley: Univ. of California Press, 1994. P. 257–286.

- Campbell 2004 — *Campbell H.* Challenges created by online religious networks // *Journal of Media and Religion*. Vol. 3. No. 2. 2004. P. 81–99.
- Campbell 2005a — *Campbell H.* Making space for religion in internet studies // *The Information Society*. Vol. 21. No. 4. 2005. P. 309–315.
- Campbell 2005b — *Campbell H.* Exploring religious community online: We are one in the network. New York: Peter Lang, 2005.
- Campbell, Golan 2011 — *Campbell H., Golan O.* Creating digital enclaves: Negotiation of the internet among bounded religious communities // *Media, Culture & Society*. Vol. 33. No. 5. 2011. P. 709–724.
- Croes et al. 2016 — *Croes E., Antheunis M., Schouten A., Krahmer E.* Teasing apart the effect of visibility and physical co-presence to examine the effect of CMC on interpersonal attraction // *Computers in Human Behavior*. Vol. 55. 2016. Part A. P. 468–476.
- David, Millward 2012 — *David M., Millward P.* Football's coming home? Digital reterritorialization, contradictions in the transnational coverage of sport and the sociology of alternative football broadcasts // *British Journal of Sociology*. Vol. 63. No. 2. 2012. P. 349–369.
- Davie 2007 — *Davie G.* Vicarious religion: A methodological challenge // *Everyday religion: Observing modern religious lives* / Ed. by N. Ammerman. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. P. 21–35.
- Dox 2020 — *Dox D.* Transformation in and from quarantine // *Religion in quarantine: The future of religion in a post-pandemic world* / Ed. by H. Campbell. College Station: Digital Religion Publications, 2020. P. 5–9.
- Helland 2000 — *Helland C.* Religion online / online religion and virtual communitas // *Religion on the Internet: Research prospects and promises* / Ed. by J. K. Hadden, D. E. Cowan. London: JAI Press; Elsevier Science, 2000. P. 205–224.
- Helland 2005 — *Helland C.* Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet // *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Vol. 1. No. 1. 2005. URL: <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823>.
- Howlett 2021 — *Howlett M.* Looking at the 'field' through a Zoom lens: Methodological reflections on conducting online research during a global pandemic // *Qualitative Research*. 2021. Forthcoming.
- Low 2003 — *Low S. M.* Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture // *Space and Culture*. Vol. 6. No. 1. 2003. P. 9–18.
- Löw 2001 — *Löw M.* The sociology of space: Materiality, social structures, and action. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Lundby 2011 — *Lundby K.* Patterns of belonging in online/offline interfaces of religion // *Information, Communication & Society*. Vol. 14. No. 8. 2011. P. 1219–1235.
- Massey 2005 — *Massey D. B.* For space. London: Sage Publications, 2005.
- Mekuria et al. 2012 — *Mekuria R., Cesar P., Bulterman D.* Digital TV: The effect of delay when watching football // *EuroITV '12: Proceedings of the 10th European Conference on Interactive TV and Video*. New York: Association for Computing Machinery, 2012. P. 71–74.
- O'Leary 1996 — *O'Leary S.* Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 64. No. 4. 1996. P. 781–808.
- Osler 2021 — *Osler L.* Taking empathy online // *Inquiry*. Vol. 0. No. 0. 2021. P. 1–28.
- Radcliffe 2013 — *Radcliffe M.* Touch and the sense of reality // *The hand, an organ of the mind: What the manual tells the mental* / Ed. by Z. Radman (ed.). Cambridge, MA: MIT Press, 2013. P.131–158.
- Ratz et al. 2016 — *Ratz M., Pfeffel F., Kexel P., Kexel Chr.* Second screen: User behaviour of spectators while watching football // *Athens Journal of Sports*. Vol. 3. No. 2. 2016. P. 119–128.
- Souslov 2021 — *Souslov M.* The Russian Orthodox Church and the pandemic: Problems, challenges, responses // *Tidsskrift for Islamforskning*. Vol.15. No. 2. 2021. P. 169–192.
- Urry 2002 — *Urry J.* Mobility and proximity // *Sociology*. Vol. 36. No. 2. 2002. P. 255–274.

References

- Berger, V. (2020). Phenomenology of online spaces: Interpreting late modern spatialities. *Human Studies*, 43(4), 603–626.
- Boden, D., & Molotch, H. L. (1994). The compulsion of proximity. In R. Friedland, & D. Boden (Eds.). *NowHere: Space, time and modernity* (pp. 257–286). Univ. of California Press.
- Campbell, H. (2004). Challenges created by online religious networks. *Journal of Media and Religion*, 3(2), 81–99.
- Campbell, H. (2005a). Making space for religion in internet studies. *The Information Society*, 21(4), 309–315.
- Campbell, H. (2005b). *Exploring religious community online: We are one in the network*. Peter Lang.
- Campbell, H., & Golan, O. (2011). Creating digital enclaves: Negotiation of the internet among bounded religious communities. *Media, Culture & Society*, 33(5), 709–724.
- Croes, E., Antheunis, M., Schouten, A., & Kraemer, E. (2016). Teasing apart the effect of visibility and physical co-presence to examine the effect of CMC on interpersonal attraction. *Computers in Human Behavior*, 55(Part A), 468–476.
- David, M., & Millward, P. (2012). Football's coming home? Digital reterritorialization, contradictions in the transnational coverage of sport and the sociology of alternative football broadcasts, *British Journal of Sociology*, 63(2), 349–369.
- Davie, G. (2007). Vicarious religion: A methodological challenge. In N. Ammerman (Ed.). *Everyday religion: Observing modern religious lives* (pp. 21–35). Oxford Univ. Press.
- Dox, D. (2020). Transformation in and from quarantine. In H. Campbell (Ed.). *Religion in quarantine: The future of religion in a post-pandemic world* (pp. 5–9). Digital Religion Publications.
- Dubovka, D. G. (2020). *V monastyr' s mirom. V poiskakh svetskikh kornei sovremennoi dukhovnosti* [To monastery with the world: In search of the secular roots of contemporary spirituality]. Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russian).
- Helland, C. (2000). Religion online / online religion and virtual communitas. In J. K. Hadden, & D. E. Cowan (Eds.). *Religion on the Internet: Research prospects and promises* (pp. 205–224). JAI Press; Elsevier Science.
- Helland, C. (2005). Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religion participation on the Internet. *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1). <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823>.
- Howlett, M. (2021). Looking at the 'field' through a Zoom lens: Methodological reflections on conducting online research during a global pandemic. *Qualitative Research* (forthcoming).
- Knorre, B. K., & Murashova, A. A. (2021). “V nachale bylo Slovo...”, a v kontse budet chislo? Pravoslavie i antitsifrovoy protest v Rossii: s 1990-kh do koronavirusa [“In the beginning was the Word...”, and in the end the number? Orthodoxy and anti-digital protests in Russia: From the 1990s till coronavirus]. *Mir Rossii*, 30(2), 146–166. (In Russian).
- Levkievskaja, E. E. (2015). Rabota insaidera v sobstvennom sakral'nom pole: mezhdru nauchnoi odstranennost'iu i razdvoeniem lichnosti [Insider's work in one's own sacred field: between scientific detachment and dissociation of personality.] In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 14–24). Forum. (In Russian).
- Low, S. M. (2003). Embodied space(s): Anthropological theories of body, space, and culture. *Space and Culture*, 6(1), 9–18.
- Löw, M. (2001). *The sociology of space: Materiality, social structures, and action*. Palgrave Macmillan.

- Luchenko, K. (2021). Tsifrovizatsiia bogoslužebnykh praktik v period pandemii koronavirusa v kontekste mediatizatsii pravoslaviia [The digitalization of worship practices during the coronavirus pandemic in the context of the mediatization of Orthodoxy]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossi i za rubezhom*, 39(1), 39–57. (In Russian).
- Lundby, K. (2011). Patterns of belonging in online/offline interfaces of religion. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1219–1235.
- Massey, D. B. (2005). *For space*. Sage Publications.
- Mekuria, R., Cesar, P., & Bulterman, D. (2012). Digital TV: The effect of delay when watching football. In *EuroITV '12: Proceedings of the 10th European Conference on Interactive TV and Video* (pp. 71–74). Association for Computing Machinery.
- Mokrousov, A. (2020). Kul'tura-onlain [Culture-online]. *Sinii divan*, 24, 149–155. (In Russian).
- O'Leary, S. (1996). Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 781–808.
- Osler, L. (2021). Taking empathy online. *Inquiry*, 0(0), 1–28.
- Radcliffe, M. (2013). Touch and the sense of reality. In Z. Radman (Ed.). *The hand, an organ of the mind: What the manual tells the mental* (pp. 131–158). MIT Press.
- Ratz, M., Pfeffel, F., Kexel, P., & Kexel, Chr. (2016). Second screen: User behaviour of spectators while watching football. *Athens Journal of Sports*, 3(2), 119–128.
- Riazanova, S. V. (2018). “Vot liudi-to tam stoiat, a ty ne mozshesh’”: poseshchenie tserkvi v sovremennom permskom pravoslavnom soobshchestve [“People do stand there, and you aren't able to!”: Church attendance in the contemporary Orthodox community in Perm]. *Permskii gosudarstvennyi institut kul'tury*. (In Russian).
- Souslov, M. (2021). The Russian Orthodox Church and the pandemic: Problems, challenges, responses. *Tidsskrift for Islamforskning*, 15(2), 169–192.
- Urbanovich, R. (2015). “A z jakiej pan jest parafii?”: o nekotorykh aspektakh vospriiatiiia respondentom institutsional'noi prinadlezhnosti antropologa [“From which parish are you?”: On several aspects of perception of the anthropologist's institutional affiliation by the respondent] In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 112–122). Forum. (In Russian).
- Urry, J. (2002). Mobility and proximity. *Sociology*, 36(2), 255–274.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Дарья Александровна Радченко

кандидат культурологии
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ darradchenko@gmail.com

Daria A. Radchenko

Cand. Sci. (Cultural Studies)
Senior Researcher, Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Veradskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ darradchenko@gmail.com