

ПРОИГРЫВАНИЕ ГЕНДЕРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В СРЕДЕ НЬЮ-ЭЙДЖ (НА ПРИМЕРЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА К АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ПАМЯТНИКАМ В КРАСНОДАРСКОМ КРАЕ)

Андрей Ефимович Тюхтяев*

Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия;
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия

Цитирование: Тюхтяев А.Е. (2017) Проигрывание гендерных идентичностей в среде нью-эйдж (на примере паломничества к археологическим памятникам в Краснодарском крае). *Журнал социологии и социальной антропологии*, 20(5): 151–166.

Аннотация. В статье описываются и анализируются особенности функционирования гендерных идентичностей в среде нью-эйдж. Автор опирается на материал, собранный в паломничестве к археологическим памятникам, в основе которого лежат идеи религии нью-эйдж. Особый акцент делается на рассмотрении паломничества как специфического контекста, в котором идентичность паломника, в том числе и гендерная, может актуализироваться особым образом, отличным от повседневной жизни. Опираясь на исследования, проведенные в рамках антропологии паломничества, идеи Виктора Тернера и концепт проигрывания идентичностей (*identity performance*), автор намечает контуры аналитической модели, которая могла бы объяснить функционирование гендера в паломничестве. Нью-эйдж рассматривается как традиционалистский проект, апеллирующий к идеологеме «золотой век» и конструирующий национальные и гендерные образы, исходя из специфических представлений об истории. Важную роль для этого проекта играют риторика семейных ценностей и соответствующие ей модели гендерного поведения, которые сводятся к идеализированным образам женщины-домашней хозяйки и мужчины-кормильца. Кроме того, образы мужественности и женственности предполагают некоторые нормативы внешнего вида и специфический дресс-код, основывающиеся на представлениях об обществе «золотого века», идеях о связи с природой и противопоставлении себя городской культуре. При этом паломничество предоставляет последователям нью-эйдж удобную площадку, где все эти образы проигрываются в различных паломнических практиках. И, что важно, проигрываются особым способом, иначе, чем в повседневности. Так, например, гендерные модели «домашней хозяйки» и «мужчины-кормильца» редко в полной мере реализуются паломниками в повседневной жизни, однако именно они составляют основу того сценария, который проигрывается на паломнической сцене. Основываясь на выбранной аналитической модели, автор предполагает, что сам процесс проигрывания оказывается для паломников более важным, чем непосредственное воплощение в повседневности разделяемых моделей гендерного поведения. Более того, культурная логика, лежащая в основании паломничества, предполагает, что проигрывание определенных идеалов будет способствовать их реализации в повседневной жизни.

* E-mail: atiukhtiaev@eu.spb.ru

Ключевые слова: традиционализм, нью-эйдж, паломничество, перформанс, проигрывание идентичности, гендер и нация

Введение

Если ввести в поисковой строке *Google* словосочетания «женские практики» и «мужские практики», перед вами появится длинный список эзотерических сайтов, обещающих научить тому, как стать правильными и счастливыми мужчинами и женщинами*. Если открыть хотя бы половину из этих сайтов, можно обнаружить слова об утрате истинных женских и мужских качеств современными людьми и отсылку к традициям, обозначаемым как восточные, а нередко как славянские. Вокруг подобных практик обучения мужественности и женственности уже сформировалось пространство коммерческих инициатив, опирающихся на идеи религии нью-эйдж.

Нью-эйдж является частью большого феномена, который иногда обозначают как «окультурная культура» или «окультура» (Asprem & Dyrendal 2015). Под этим термином подразумевается поле текстов и практик, базирующихся на эзотерических идеях, образах и символах различных религиозных и этнических традиций, а также элементах научного дискурса. Важной характеристикой окультуры вообще и нью-эйдж в частности является творческое отношение к любым источникам информации и любым идентичностям, что и делает нью-эйдж синкретичным явлением. В среде нью-эйдж вырабатываются специфические нормы производства и потребления знаний, создаются пространства, где эти знания распространяются.

Цель этой статьи заключается в том, чтобы, во-первых, понять, каким образом проигрываются гендерные идентичности паломников, а, во-вторых, интерпретировать некоторые особенности функционирования гендера в паломничестве. Под гендерной идентичностью понимается совокупность моделей поведения и социальных характеристик, с которыми паломники отождествляют себя в соответствии с приписываемым им гендером. Объектом изучения являются паломники, путешествующие к популярному в ньюэйджерской среде сакральному месту, расположенному в Краснодарском крае.

Материал

Мой рассказ опирается на материал, собранный в паломничестве к дольменам Большого Геленджика (Краснодарский край) — археологическим памятникам Бронзового века, вокруг которых сегодня существует ряд ком-

* См., например: <http://meditation-portal.com/zhenskaya-ezhenedelnaya-gruppa-prostranstvo-zhenshhiny-odessa/?pt=eventpost&source=portal&campaign=event-in-rubrika>; <http://силаберегини.пф>; <https://vk.com/tradiziislavyan>.

мерческих пространств. В качестве основного кейса здесь выступит одно из популярных среди нью-эйдж паломников мест, а именно Центр позитивного творчества «Восхождение» (пос. Возрождение). Материал состоит главным образом из полевых заметок, а также аудиозаписей и видеозаписей (сделанных как мною, так и паломниками) семинаров, лекций, экскурсий и разного рода публичных выступлений паломников.

Акцент на публичную рефлексию о гендере сделан мной сознательно, поскольку в рамках этого исследования меня интересуют общие характеристики того информационного пространства, в котором пребывают нью-эйдж паломники. В процессе сбора материала я находился в роли рядового участника паломничества и имел возможность посещать различные мероприятия, вести их запись, общаться с другими участниками и организаторами. Сама полевая работа проводилась летом 2015 года и в сентябре 2016 года.

Социальный контекст: гендер, традиционализм, нация

Конфигурацию гендерных ролей и стереотипов в современной России иногда обозначают как неотрадиционализм (Здравомыслова, Темкина 2003) и «патриархатный ренессанс» (Темкина, Роткирх 2002). За этими терминами скрывается набор гендерных контрактов и вариантов гендерного гражданства, распространенных среди жителей России и постсоветского пространства. Среди них такие, как «работающая мать», «домохозяйка», а также вариант гендерного контракта, в основе которого лежит образ сексуализированной женственности. При этом модель семьи, включающая гендерные роли «работающей матери» и «мужчины-кормильца», на уровне идеологии для многих оказывается наиболее предпочтительной, хотя и не всегда может быть реализована на уровне практик (Здравомыслова, Темкина 2003: 147–149).

Несмотря на признание равных прав женщин и мужчин, государство нередко отсылает к идее о биологической предопределенности гендерных ролей, которые и формируют предпочтительные модели поведения. Государственная политика, помещающая женщину в публичную сферу, но в то же время ограничивающая ее жесткой привязкой к сфере приватного, основывается на эссенциализации характеристик женственности и мужественности. С такой точки зрения, в основе женского гендерного гражданства лежит репродуктивная функция, забота о выполнении которой государством помещается в список приоритетных задач (Там же: 146–147).

Эссенциализация гендерных ролей выступает важным атрибутом традиционализма и часто используется в рамках строительства наций. Националистическая идеология обращается к биологическим метафорам, образам мужественности и женственности, предназначенным персонифицировать нацию в глазах тех, кто к ней принадлежит. Создавая национальную мифо-

логию и образы традиции, политические элиты формируют стандарты гендерных ролей, которым должны следовать представители нации. Правильное исполнение своей гендерной роли оказывается принципиально важным для того, чтобы оставаться в рамках национальной общности, и сам процесс выстраивания нации основывается на механизмах включения и исключения, постоянного сопоставления реального поведения людей и заявленных на уровне идеологии гендерных ролей (Yuval-Davis 1993).

Нужно отметить, что гендерные идентичности как определенный проект проблематизируются постоянно и далеко не всегда зависят исключительно от действий политических элит. Так, Елена Гапова во введении к своей работе «Классы наций: феминистская критика нациостроительства» задается вопросом о том, являются ли национально-гендерные явления исключительно частью «изобретенных традиций», то есть продуктом деятельности политических и интеллектуальных элит, либо контекст их производства более широк (Гапова 2016). На примере религии нью-эйдж можно сказать, что сегодня в России функционируют негосударственные площадки для рефлексии над социальными вопросами, включая конфигурацию гендерных ролей. Существовая исключительно как совокупность низовых практик, к тому же противопоставляемых мейнстримным институциям, нью-эйдж создает свой национальный проект, состоящий из специфичных образов традиционности и моделей гендерного поведения.

Именно паломничество как в рамках религии нью-эйдж, так и в других контекстах нередко оказывается пространством выработки новых определений нации, религии и гендера (Jansen 2012). В связи с этим мое внимание будет направлено на то, как гендер актуализируется в подобной практике.

Аналитическая модель: паломничество и перформанс

Паломничество в рамках антропологии является не только объектом изучения, но также и дискуссионной аналитической категорией. Термин паломничество включает в себя широкий набор практик. В одном ряду здесь оказываются путешествие к могиле святого Иакова в Сантьяго-де-Компостела и почитание места погребения музыканта Джима Моррисона. «Традиционные» и «нетрадиционные», «религиозные» и «секулярные» (Digance 2006) «конвенциональные» и «неконвенциональные» (Badone 2014) — все эти дихотомии, призванные как-либо обозначить границы на карте социальных практик почитания сакральных мест, в итоге сливаются в одно и вполне могут быть описаны при помощи объемного определения паломничества, данного антропологом Аланом Моринисом: «Паломничество — это путешествие, предпринимаемое человеком ради поиска такого места или состояния, в котором, как он верит, можно воплотить определенные ценности и идеалы» (Morinis 1992: 4).

Здесь может возникнуть вопрос, а почему ценности и идеалы, которые, добавлю, обычно являются основанием идентичности паломника, должны воплощаться именно в паломничестве? Ответ на этот вопрос должен объяснить специфичность паломничества на общем фоне социального и религиозного праксиса. Многие антропологи разными способами показывают примерно одну и ту же тенденцию, присущую паломническим практикам. Эта тенденция сводится к тому, что паломничество выступает своеобразной «сферой чистой возможности» (*realm of pure possibility*), которую классик антропологии Виктор Тернер обозначал термином лиминальность (Cusack & Digance 2008: 231).

Лиминальность как аналитическая категория восходит к работе Арнольда Ван Геннепа «Обряды перехода» (Ван Геннеп 1999). Французский этнолог, изучая обряды, связанные с переменой социального статуса (наречение именем, инициация, свадьба, похороны и др.) обнаружил в них трехчастную структуру. Между двумя этапами — отделением от прежнего статуса и получением нового — он выделил средний этап, который и обозначил как лиминальный. Для этого этапа характерно пребывание вне пространства привычных социальных отношений, которое маркируется богатой символикой, предназначенной для того, чтобы подчеркнуть временную бесстатусность человека.

Виктор Тернер, заимствуя терминологию Ван Геннепа, продолжил изучение обрядов перехода в племенных африканских культурах, но в позднем своем творчестве вместе с коллегой Эдит Тернер обратил внимание на то, что лиминальность можно обнаружить и в современных обществах. В работе *“Image and Pilgrimage in Christian Culture”* Виктор и Эдит Тернеры развили идею паломничества как лиминальной практики, которая позволяет человеку выйти за пределы привычных иерархий и оказаться в совершенно иной конфигурации социальных отношений (Turner & Turner 1978). Эти социальные отношения могут характеризоваться наличием равенства между паломниками и формированием особого сообщества, которое Тернеры обозначали термином коммунитас. Однако наличие некоторого равенства между паломниками необязательно предполагает полное отсутствие иерархии. Речь, скорее, идет о другой модальности социального и религиозного как важной характеристики паломничества. В рамках этой модальности и формируется «сфера чистой возможности», а именно возможности проживания своей идентичности каким-то особым способом.

Саймон Коулман и Джон Элснер, хотя и не проводят прямую линию преемственности между своими идеями и идеями Виктора и Эдит Тернеров, отмечают схожую тенденцию в паломничестве (Coleman & Elsner 1998). Паломничество они видят как сцену. При этом под сценой предполагается не только сам сакральный центр, но и дорога к нему, и в целом вся инфраструктура, из которой паломничество состоит. Церкви, святыни, кафе и бары —

все это, будучи разбросанным по сцене паломнического театра, может быть задействовано паломниками для того, чтобы проиграть (*to perform*) свою идентичность. И паломник полностью свободен в том, какой сценарий написать и какую роль в нем сыграть. Сценарий может быть основан, например, на специфическом нарративе о святыне, который будет связывать ее напрямую с той конфессией, к которой паломник принадлежит. Католик и англиканин по-разному смотрят на одно и то же святое место, и сценарии их паломничества тоже будут разными. Более того, паломник может и не причислять себя к какой-либо конфессии и игнорировать экспертное знание любого толка, задействуя потенциал паломничества так, как ему угодно.

Проигрывание идентичности в паломничестве нередко разворачивается вокруг гендера. Катрин Роунтри пишет о перформативном характере некоторых практик европейских и американских новых язычников, которые видят в путешествии к археологическим памятникам Южной Европы и Малой Азии способ проиграть свою версию мировой истории и свои социальные идеалы (Rountree 2006). Считая древние цивилизации символом гендерного равенства, они приезжают к их останкам, где пересматривают основания своей гендерной, а также религиозной идентичности. Контакт с древними культурами видится паломницам способом контакта с женщинами древности и временем, когда, по их мнению, не существовало любого рода угнетения и доминирования. Медитируя, исполняя песни и танцуя, а также делаясь впечатлениями друг с другом, паломницы критикуют существующий гендерный порядок, отвергают патриархальные стереотипы.

Подобную тенденцию подтверждают и исследования паломничества и фестивалей, которые не имеют прямого отношения к антропологии паломничества, но также основываются на идее проигрывания идентичности (*identity performance*). Так, Джо Митчелл пишет о ежегодных фестивалях на Мальте как способе демонстрации маскулинности (Mitchell 2003). Каждый год перед фестивалем решается, кто из мужчин будет нести статую Святого Павла — покровителя мальтийских островов. Чтобы нести статую нужно быть «хорошим человеком» — по сути хорошо исполнять гендерную роль мужчины. Репутация определяется состоянием домашнего хозяйства, крепостью религиозной веры, надежностью человека. Подобная роль также включает в себя гетеросексуальность и состояние в браке. В итоге фестиваль выступает как площадка для подтверждения авторитета и статуса, основанного на правильном исполнении гендерной роли.

Если мальтийские фестивали утверждают разделяемые сообществом идеалы, то исследования контркультурного фестиваля *Burning Man*, организуемого в штате Невада в США, показывают, как подобная практика может служить пространством для проигрывания альтернативных моделей маску-

линности (Green & Kaiser 2013). Здесь мужчины могут себе позволить такие наряды и стили поведения, которые могут подвергнуться осуждению и даже агрессии в привычном городском окружении. Следовательно, в таком случае фестиваль предоставляет пространство для экспериментов со своей идентичностью.

Таким образом, паломничество (включающее в себя и «религиозные», и «секулярные» путешествия) формирует такое пространство, где идентичность может актуализироваться как-то иначе, чем в повседневности. Вне зависимости от того, утверждаются ли мейнстримные варианты гендерных ролей или реализуются социальные эксперименты, паломничество выступает удобной практикой и для того, и для другого. Опираясь на эту идею, я в дальнейшем хочу показать, как проигрываются гендерные идентичности в рамках нью-эйдж паломничества.

Нью-эйдж паломничество и проигрывание гендерных идентичностей

Деятельность Центра позитивного творчества «Восхождение» — одного из популярных паломнических мест среди ньюэйджеров — направлена на формирование традиционалистского проекта, основанного на идеях и практиках религии нью-эйдж. Среди посетителей Центра преобладают городские жители, но ядро организаторов и активных паломников формируется за счет жителей экологических поселений, в частности последователей нового религиозного движения «Анастасия», которых объединяет стремление к переезду из городов в сельскую местность, где, по их мнению, возможно возрождение традиций (Андреева 2015).

Важной частью создаваемого в рамках паломничества к дольменам традиционалистского проекта является конструирование образа «традиционной семьи» и соответствующих этому образу гендерных ролей. Девиз центра «Восхождение» звучит следующим образом: *«Возрождение России, Восхождение души»*. В эти слова вшит националистический месседж, содержанием которого является специфически понимаемый образ нации, реализуемый в рамках паломничества к дольменам. Сами дольмены позиционируются как сакральные сооружения предков русского народа, культуру которых связывают с временами «золотого века» (Bowman 1995) — идиллического образа прошлого человечества, когда, как считается, люди жили в гармонии друг с другом и природой. Путешествие к дольменам олицетворяет собой приобщение к «культуре предков» и попытку, обратившись к знаниям этой культуры, реализовать те ценности и идеалы, которые лежат в основании идентичности нью-эйдж паломников.

И многие люди здесь, открывая свое сердце, научившись говорить душою, живой душою, получают знания. О том, как строить счастливую семью,

счастливую жизнь, как кормить правильно детей молоком и другие веды (знания, — прим. авт.) наших предков, которые считаются утерянными, вот. А дольмены являются посланием из глубокой древности, чтобы восстанавить эти веды, эту мудрость. («ДОЛЬМЕНЫ — Духи Предков! Краснодарский край Геленджик п. Возрождение. Иван Царевич о дольменах». <https://www.youtube.com/watch?v=xwc4HREVEDM>).

Как видно, эти ценности и идеалы во многом выстраиваются вокруг риторики семьи и детства. В «Восхождении» в связи с этим формируется инфраструктура, позволяющая проигрывать семейные ценности, а также соответствующие им гендерные роли. В частности, данная площадка нередко позиционируется как место для поиска потенциального супруга. Проводятся специальные мероприятия, где одинокие мужчины и женщины могут познакомиться с целью создания семьи. На фестивале, проходящем в «Восхождении» в конце сентября, устраиваются специальные мероприятия, предназначенные для организации поисков потенциальных супругов. Так, ведущая «открытых микрофонов», на которых каждый из участников фестиваля может выйти на сцену и рассказать о себе, поделиться своим творчеством, а также заявить о намерениях найти партнера для семьи, в один из фестивальных дней заявила о поддержке центром подобных поисков:

А может быть у нас есть девушки, которые бы хотели замуж выйти? Есть? Прямо на фестивале. Нет? [смеется]. Девушки, у нас удивительная возможность, у нас есть волшебный аттракцион, и он называется «Скоро замуж». Значит, проходит он следующим образом. Вы идете на регистрацию и говорите: я готова отработать на регистрации, там, два часа. И сразу после этих двух часов, в течение этих двух часов приходит принц и забирает вас прямо с регистрации замуж. Так что места еще открыты, вакансии свободные еще есть. (Аудиозапись «Открытый микрофон» от 22.09.2016).

Кроме того, в среде паломников не считается невежливым поинтересоваться у любых мужчины и женщины, приехавших в одиночку, о том, насколько успешно проходит «поиск половинки». Мне не раз были адресованы подобные вопросы от людей, не знавших о моих исследовательских намерениях, но видевших, что я приехал и живу на территории центра один. Таким образом, то, что в повседневной жизни большинства горожан является, скорее, частью приватного, на фестивале оказывается в сфере публичного и активно обсуждается.

В «Восхождении» пользуются популярностью мероприятия, направленные на усвоение позиционируемых в качестве правильных гендерных ролей. Всевозможные «мужские» и «женские» практики, особенно во время проводимого на территории центра фестиваля, составляют обязательную часть ежедневной программы. Так, одна из женских практик носила название «Прощание с женской недолей» и предварялась следующим описанием:

«Отработка негативных сценариев судьбы (одинокой, вдовьей, несчастной и т.д. судьбы) через обрядовую куклу». Помимо того, чтобы способствовать поиску супруга и рождению детей, женские практики предполагают прививание специфических характеристик, свойственных «традиционной» женской гендерной роли — терпеливости, умения сгладить конфликты в семье, а также некоторые навыки, необходимые для ведения домашнего хозяйства, например, рукоделие. В свою очередь среди «мужских» практик важное место занимают всевозможные физические упражнения, силовая борьба, способствующие, по мысли организаторов, физическому развитию, необходимому для выполнения мужских гендерных функций — работы на земле, защиты семьи и пр. Территория «Восхождения» украшена идеализированными изображениями мужчин и женщин, одетых в льняные рубахи и платья с красной вышивкой (в основе которой обычно лежат различные вариации свастики) и находящихся вокруг садовых деревьев в окружении детей.

Подобные образы проигрываются в различных практиках, среди которых особенно заметны хороводы, исполнение песен и танцы. Нередко все три объединяются в одно. Взявшись за руки, паломники водят хороводы под пение артистов, а затем продолжают мероприятие танцами и играми. Одна из популярных на фестивале песен содержит припев, который по очереди поют сначала мужчины, а затем женщины. Партия мужчин состоит из слов: «Я счастливый, я красивый, я женатый, бородастый». После этого артист призывает петь женщин: «Я счастливая, я красивая, я замужняя, очень нужная». Существуют также специальные «мужские» и «женские» песни, предназначенные для «славления» и тех, и других. В этих песнях мужчин наделяют такими эпитетами, как «богатыри», «добры молодцы», «казаки». Одни из популярных эпитетов для женщин — это «красны девицы» и «лада, ладушка». При этом использование имени одной из богинь неоязыческого пантеона всячески обыгрывается, и глагол «ладить» становится одним из главных способов описания женской функции в семье. «Ладить» значит сглаживать конфликты, умирять пыл мужчины и справляться с энергичными детьми.

Особое внимание паломники уделяют внешнему виду, чтобы в идеале соответствовать рассматриваемым как традиционные образам мужественности и женственности. Паломники нередко позиционируют себя в качестве оппозиции мейнстримным институтам и практикам, что распространяется и на представления о мужской и женской красоте.

Ты понимаешь, что ты неотъемлемая часть природы, даже если ты отделяешься от нее какими-либо средствами, типа домов, ну имеется в виду что-то такого монолитного, типа всяких крема для загара. Я не знаю, то же самое брить ноги. Да, ё моё, ну сколько можно! Ну честно, я кого ни спрашива-

ла, с точки зрения девушек, ну нам не нравится это делать. <...> Тебе не надо заморачиваться, побреешь ты ноги или подмышки, покрашены ли у тебя глаза. Ты большие уже относишься, но я с точки зрения девушек говорю, ты большие уже в душу смотришь, нежели «ой, а какое у тебя красивое, новое платье или какие у тебя, там, новый телефон или как ты красиво себе сделала прическу, как ты красиво покрасилась, побрила ли ты сегодня ноги, почистила ли ты сегодня зубы». Ну, то есть, какие-то заморочки вот такие городские отпадают и жить проще. <...> А я думаю, я приеду в Москву и тоже не буду брить ноги, пошли все, честно [смеется]. (Аудиозапись от 3.08.2015).

Подобная рефлексия широко распространена среди паломников и иногда может приводить к тому, что человек переносит некоторые практики в повседневную жизнь. Но в большинстве случаев внешний облик паломника сильно отличается от повседневного образа. Некоторые атрибуты последователя нью-эйдж, такие как ожерелья, напульсники, бусы, а также некоторые другие аксессуары и украшения, отображающие популярную в ньюэйджерской среде солярную символику, широко используются и в городе. Однако в паломничестве человек делает свой образ более полным, чему способствует широкий ассортимент текстильной продукции, предоставляемый на территории «Восхождения».

Льняная одежда с солярными орнаментами (рубахи для мужчин и длинные платья для женщин), длинные волосы и борода для мужчин, участие в специальных женских и мужских практиках, подчеркивание атрибутов женственности и мужественности в хороводах и песнях — все это маркируется паломниками как нечто традиционное, связанное с природой, культурой предков и противопоставляется всему городскому. При этом городское маркируется как нечто чуждое разделяемому паломниками традиционалистскому проекту, иногда также подчеркивается его принадлежность культуре «Запада».

Алкоголь для мужчин, да, сколько у нас мужчин подкосил алкоголь, и эмансипация [женщин] — это самые страшные подарки Запада, самые страшные. Девяносто, девяносто процентов, если не больше, женщин у нас сейчас эмансипированы. И даже семинары здесь, я заметил, ведут такие же эмансипированные. А чему она может научить тогда, эмансипированная? (Полевые заметки от 26.09.2016)

Слово «эмансипация» в данном случае обозначает несоответствие той патриархатной модели семьи, которая позиционируется паломниками как правильная и предписывает женщине пребывание в приватной сфере и заботу о детях и домашнем быте как основные функции. И, что интересно, в приведенной цитате оратор обратил внимание на несоответствие поведения паломниц «традиционной» гендерной роли, лежащей в основе нью-эйджерского традиционалистского проекта. Это нетипичная критика для

паломнической среды, которая, тем не менее, вскрывает действительное несовпадение уровня дискурса и уровня практик нью-эйдж паломничества.

Центр позитивного творчества «Восхождение» управляется женщиной. Однако многие важные функции в нем выполняют женщины, в числе которых организация ежегодного фестиваля. Сам фестиваль предполагает довольно большую работу по составлению расписания, ведению переговоров с инициативными участниками, торговцами, предпринимателями, ведение открытых микрофонов, постановку театрализованных действий. Все это нередко выполняется женщинами. Помимо этого, женщин много среди организаторов различных семинаров, лекторов, экскурсоводов к дольменам. Далеко не все женщины, как и мужчины, состоят в браке и живут «на земле» (то есть в экологических поселениях вдали от городов), как это предписывает традиционалистская идеология ньюэйджерского толка. Нередко паломницы и паломники — это городские жители, и не у каждой и каждого есть дети (впрочем, для жителей экологических поселений реализация декларируемых идеалов также нередко оказывается проблематичной). В итоге женщины активно включаются в публичную жизнь, организуют работу фестиваля и участвуют в различных предпринимательских инициативах.

Образы «ладушек-хозяек» и «добрых молодцев-добытчиков» существуют, скорее, как элемент общей паломнической постановки, но проигрываются они людьми, чье гендерное поведение на практике сильно варьирует. В этом отношении нью-эйдж органично вписывается в общероссийский тренд, который предполагает позиционирование модели семьи с гендерными ролями «домашняя хозяйка» и «мужчина-добытчик» как приоритетной. Однако по форме идеал гендерных ролей последователей нью-эйдж имеет некоторые отличия, сводящиеся к эзотерической и фольклоризированной эстетике изображения представителей «культуры золотого века» — идеализированных земледельцев, живущих многодетными, гетеронормативными многопоколенными семьями.

Заключение

В своем рассказе я постарался обозначить некоторые сюжеты, связанные с функционированием гендерных идентичностей в среде нью-эйдж, в основе которых лежит занятный парадокс. Он сводится к тому, что проигрываемый сценарий паломнических практик зачастую не соответствует повседневной жизни паломников. На мой взгляд, рассмотрение паломничества как отдельного контекста, в котором актуализируется гендер людей, живущих как в городах, так и экологических поселениях, но объединенных более-менее общей традиционалистской идеологией, может дать ключ к пониманию этой проблемы.

Когда Виктор Тернер говорил о лиминальности, за его эмпирическими описаниями стояла разработанная на материале исследований племенных культур теория о диалектике структуры и антиструктуры (Тэрнер 1983). Тернер полагал, что лиминальность как антиструктурное явление необходима для того, чтобы поддерживать социальный баланс и обеспечивать нормальное функционирование социальной структуры. Именно этим механизмом классик антропологии объяснял потребность многих культур в использовании лиминальных практик для изменения социального статуса членов коллектива. Существование лиминальных явлений в современном обществе имеет важное отличие от племенных культур, поскольку в первом случае подобные практики выполняются добровольно. В отличие от обряда перехода паломничество — это обычно личный выбор человека. Однако сама диалектическая логика антиструктурности может продолжать работать.

Тогда становится понятно, почему, во-первых, именно в паломничестве возможна принципиально иная актуализация идентичности, а, во-вторых, почему она не совпадает с практиками повседневной жизни. В такой перспективе пространство фестиваля или паломничества оказывается специфическим локусом, способствующим утверждению, пересмотру и переутверждению идентичностей участников. И можно предположить, что специфическая реализация идей, лежащих в основании идентичностей паломников, предназначена для того, чтобы утвердить их в повседневности. Как у Тернера антиструктура работает на структуру, так и здесь паломничество, в котором проигрываются специфические социальные отношения и идентичности, должно работать на то, чтобы эти отношения и идентичности реализовались в обычной жизни. Если обратиться к драматургическим метафорам, с которыми работают Саймон Коулман и Джон Элснер, то получается, что паломничество — это репетиция, где паломники проигрывают сценарий идеального общества. В случае нью-эйдж идеальное общество во многом основывается на проигрываемом в паломничестве традиционалистском образе семьи и соответствующих ему моделях гендерного поведения.

Литература

Андреева Ю.О. (2015) «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия». Кормина Ж.К., Панченко А.А., Штырков С.А. (науч. ред.) *Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте*. СПб.: Издательство ЕУСПб: 163–185.

Геннеп А. ван. (1999) *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*. Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Гапова Е. (2016) *Классы наций: феминистская критика национализма*. М.: НЛО.

Здравомыслова Е.А., Тёмкина А.А. (2003) Трансформация гендерного гражданства в современной России. Заславская Т.И. (ред.) *Куда пришла Россия? Итоги социетальной трансформации*. М.: МВШСЭН: 140–150.

Тёмкина А. А., Роткирх А. (2002) Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России. *Социологические исследования*, 11: 4–14.

Тэрнер В. (1983) *Символ и ритуал*. М.: Наука.

Asprem E., Dyrendal A. (2015) Conspiratoriness reconsidered: How surprising and how new is the confluence of spirituality and conspiracy theory? *Journal of Contemporary Religion*, 30 (3): 367–382.

Badone E. (2014) Conventional and unconventional pilgrimages: Conceptualizing sacred travel in the twenty-first century. In: Pazos A.M. (ed.) *Redefining Pilgrimage: New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. Burlington: Ashgate: 7–32.

Coleman S., Elsner J. (1998) Performing pilgrimage. In: Hughes-Freeland F. (ed.) *Ritual, Performance, Media*. London, NY.: Routledge: 46–65.

Cusack C.M., Digance J. (2008) “Shopping for a self”: Pilgrimage, identity-formation and retail therapy. In: Graham St. J. (ed.). *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. NY., Oxford: Berghahn books: 227–241.

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

Green D.N., Kaiser S.B. (2011) From ephemeral to everyday costuming negotiations in masculine identities at the Burning Man project. *Dress*, 37 (1): 1–22.

Jansen W. (2012) Old routes, new journeys: Reshaping gender, nation and religion in European pilgrimage. In: Jansen W., Notermans C. (eds.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. London, NY.: Routledge: 1–18.

Mitchell J. (2003) Performances of masculinity in Maltese festa. In: Hughes-Freeland F., Crain M.M. (eds.) *Recasting Ritual: Performance, Media, Identity*. London, NY.: Routledge: 68–92.

Morinis A. (1992) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.

Rountree K. (2006) Performing the divine: Neo-pagan pilgrimages and embodiment at sacred sites. *Body & Society*, 12 (4): 95–115.

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

Yuval-Davis N. (1993) Gender and nation. *Ethnic and Racial Studies*, 16 (4): 621–632.

PERFORMANCE OF GENDER IDENTITIES
IN NEW AGE (THE CASE OF PILGRIMAGE
TO ARCHAEOLOGICAL SITES
IN KRASNODAR REGION)

*Andrei Tiukhtiaev**

European University at St. Petersburg;
Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera)
of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia

Citation: Tiukhtiaev A.E. (2017) Proigryvaniye gendernykh identichnostey v srede n'yu-eydzh (na primere palomnichestva k arkhelogicheskim pamyatnikam v Krasnodarskom kraye) [Performance of Gender Identities in the New Age (the Case of Pilgrimage to Archaeological Sites in Krasnodar Region)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 20(5): 151–166 (in Russian).

Abstract: The paper describes some specific features in the functioning of gender identities among newcomers. The author relies upon the data collected in a pilgrimage to the archeological sites in Krasnodar region which is based on the ideas of New Age religion. A pilgrimage is considered as the specific context where pilgrim's identities can be manifested in a special way in comparison with everyday life. Relying upon the investigations from anthropology of pilgrimage, especially ideas of Victor Turner and the concept "identity performance", the author tries to make an outline of an analytical model for the interpretation of gender functioning in a pilgrimage. New Age is considered as the traditionalist project, appealing to the idea of "golden age" and constructing the images of nation and gender based on a specific interpretation of history. The rhetoric of family values and such models of gender behavior as "a woman-housewife" and "a man-breadwinner" play a key role in this project. Besides, the images of masculinity and femininity imply some norms of appropriate appearance, specific dress code based on the images of "golden age" society, ideas of connection with nature and the opposition to the urban culture. Wherein, a pilgrimage provides the infrastructure where these images can be performed. The author demonstrates that this performance differs from the everyday activities. For instance, gender roles of "a housewife" and "a breadwinner" are rarely applied to the pilgrims' everyday life. However, these models constitute the basis of the scenario performed in the pilgrimage. Basing on an analytical model chosen, the author supposes that the performance itself turns out to be more important than implementation of shared gender models in the everyday life. Moreover, cultural logic behind a pilgrimage implies that performance of specific ideals will contribute in their implementation in a pilgrims' life.

Keywords: traditionalism, new age, pilgrimage, identity performance, gender and nation

* E-mail: atiukhtiaev@eu.spb.ru

References

- Andreeva Yu.O. (2015) "Tvorit' ray na zemle": kul't zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii "Anastasiya" ["To create heaven on earth": the cult of land and nature in the new religious movement "Anastasia"]. In: Kormina J.K., Panchenko A.A., Shtyrkov S.A. (eds.) *Izobreteniyeye religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [The invention of religion: desecularization in the post-Soviet context]. St. Petersburg: EUSP Press: 163–185 (in Russian).
- Asprem E., Dyrendal A. (2015) Conspirituality reconsidered: How surprising and how new is the confluence of spirituality and conspiracy theory? *Journal of Contemporary Religion*, 30 (3): 367–382.
- Badone E. (2014) Conventional and unconventional pilgrimages: Conceptualizing sacred travel in the twenty-first century. In: Pazos A.M. (ed.) *Redefining Pilgrimage: New Perspectives on Historical and Contemporary Pilgrimages*. Burlington: Ashgate: 7–32.
- Coleman S., Elsner J. (1998) Performing pilgrimage. In: Hughes-Freeland F. (ed.) *Ritual, Performance, Media*. London, NY.: Routledge: 46–65.
- Cusack C.M., Digance J. (2008) "Shopping for a self": Pilgrimage, identity-formation and retail therapy. In: Graham St. J. (ed.). *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. NY., Oxford: Berghahn books: 227–241.
- Digance J. (2006) Religious and secular pilgrimage. Journeys redolent with meaning. In: Timothy D.J., Olsen D.H. (eds.) *Tourism, Religion, and Spiritual Journeys*. London, NY.: Routledge: 36–48.
- Gapova E. (2016) *Klassy natsiy: feministskaya kritika natsiostroytel'stva* [Classes of Nations: feminist criticism of national construction]. M.: NLO (in Russian).
- Gennep A. van. (1999) *Obryady perekhoda. Sistematicheskoye izucheniye obryadov* [Rites of passage. Systematic study of rites]. M.: Publishing firm «Eastern Literature» RAS (in Russian).
- Green D.N., Kaiser S.B. (2011) From ephemeral to everyday costuming negotiations in masculine identities at the Burning Man project. *Dress*, 37 (1): 1–22.
- Jansen W. (2012) Old routes, new journeys: Reshaping gender, nation and religion in European pilgrimage. In: Jansen W., Notermans C. (eds.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. London, NY.: Routledge: 1–18.
- Mitchell J. (2003) Performances of masculinity in Maltese festa. In: Hughes-Freeland F., Crain M.M. (eds.) *Recasting Ritual: Performance, Media, Identity*. London, NY.: Routledge: 68–92.
- Morinis A. (1992) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.
- Rountree K. (2006) Performing the divine: Neo-pagan pilgrimages and embodiment at sacred sites. *Body & Society*, 12 (4): 95–115.
- Temkina A., Rotkirch A. (2002) Sovetskiye gendernyye kontrakty i ikh transformatsiya v sovremennoy Rossii [Soviet gender contracts and their transformation in modern Russia]. *Sotsiologicheskkiye issledovaniya* [Sociological Studies], 11: 4–14 (in Russian).
- Turner V. (1983) *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. M.: Nauka.
- Turner V.W., Turner E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. NY.: Columbia University Press.
- Yuval-Davis N. (1993) Gender and nation. *Ethnic and Racial Studies*, 16 (4): 621–632.

Zdravomyslova E.A., Temkina A.A. (2003) Transformatsiya gendernogo grazhdanstva v sovremennoy Rossii [Transformation of gender citizenship in modern Russia]. In: Zaslavskaya T.I. (ed.) *Kuda prishla Rossiya? Itogi sotsiyetal'noy transformatsii* [Where did Russia come? Results of societal transformation]. M.: MVSHSEN: 140–150 (in Russian).