

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
**ИКОНА И ТОПОР: ДИСКУРСЫ О БОГОХУЛЬСТВЕ
И СВЯТОТАТСТВЕ В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ
И СОВРЕМЕННОСТИ**
(отв. ред. – *А.А. Панченко*)

А.А. Панченко

Александр Александрович Панченко | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | aranchenko2008@gmail.com | д. филол. н., профессор | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (наб. Макарова 4, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | Тартуский университет (ул. Юликооли 18, Тарту, 50090, Эстония)

Ключевые слова

богохульство, кощунство, святотатство, ритуальная агентность, моральные паники, идентичность, социальный порядок

Аннотация

Вступительная статья к тематическому блоку посвящена теоретическим вопросам антропологического исследования дискурсов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством. История религиозных, секулярных и постсекулярных культур от Средневековья до современности позволяет изучать различные типы представлений о святотатстве. Локальные культы священных объектов, чудотворных изображений и предметов используют тему кощунства для артикуляции норм и правил взаимодействия со сверхъестественными агентами. Организованные формы святотатства, подобные реформационному иконоборчеству или советским антирелигиозным кампаниям, ориентированы на трансформацию привычных форм ритуальной деятельности и создание новых представлений о человеческой и нечеловеческой агентности. Современные паники, связанные со святотатством, ведут к формированию новых идентичностей и представлений о моральном порядке. В российской истории и культуре последних столетий мы можем наблюдать и сосуществование, и эволюцию всех этих типов. В тематический блок вошли статьи А.А. Панченко, Ю.Н. Сениной, Н.В. Петрова и Б.С. Пейгина, С.А. Штыркова, Е.Л. Капустиной и Е.А. Хониневой, С.Т. Дроздова.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Панченко А.А. Ритуальная агентность и моральные паники: к антропологии богохульства и святотатства // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 2. С. 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ

Panchenko, A.A. 2023. Ritual'naia agentnost' i moral'nye paniki: k antropologii bogokhul'stva i sviatotatstva [Ritual Agency and Moral Panics: Toward the Anthropology of Blasphemy and Sacrilege]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ

Дискурсы и практики, связанные с богохульством, кощунством и святотатством, в последние десятилетия сравнительно редко привлекали внимание антропологов, особенно по сравнению с историками (среди современных работ, посвященных истории богохульства и кощунства в христианской культуре, см.: *Nash 2007; Cabantous 2002; Loetz 2009*). Ж. Фавре-Саада высказала предположение, что это обусловлено “чувствительными” политическими контекстами самой темы: в современном мире слова, изображения и действия, воспринимаемые в качестве кощунственных, по-прежнему могут привести к гибели или суровому наказанию святотатцев (*Favret-Saada 2016*). Дело, как мне кажется, не только в этом. Нарушение границ сакрального нередко воспринимается исследователями как нечто вторичное и факультативное по отношению к существующему религиозному и социальному порядку, как маргинальные проявления “вольномудства” или “девиантности”, если иметь в виду ценности и нормы, разделяемые большинством.

Возможен, однако, и другой взгляд на эту проблему. И в исторической перспективе, и в современном мире границы священного зачастую оказываются чрезвычайно подвижными: различные социальные и политические акторы постоянно участвуют в своего рода “переговорах о сакральном”, переопределяя представления о моральном порядке и смещая границы запретного и неприкосновенного в различных сферах публичной жизни. В этом контексте дискурсы и нарративы о трансгрессии таких границ, т.е. о святотатстве, осквернении и оскорблении, играют не факультативную, а, наоборот, ключевую роль.

В последние десятилетия появился ряд антропологических работ, посвященных анализу кощунства и святотатства с похожих теоретических позиций. Так, в сборнике “Секулярна ли критика? Кощунство, оскорбление и свобода слова” Т. Асад и С. Махмуд проблематизируют понятие кощунства в европейской культуре Нового и Новейшего времени (*Asad et al. 2009*). С. Махмуд, в частности, отмечает, что религиозные представления о кощунстве и святотатстве необходимо интерпретировать в контексте различных семиотических идеологий и что восприятие конкретного действия в отношении различных материальных форм сакрального зависит от того, каким образом эти последние оказываются связаны с религиозными агентами и наделены ли они соответствующей харизмой, какова “медиа́льная дистанция”, скажем, между божеством и его изображением. Сходным образом рассуждает А. Бернштейн в статье “Осторожно, религия! Иконоборчество, секуляризм и способы видеть в постсоветских войнах вокруг искусства” (*Bernstein 2014*). Она утверждает, что борьба между различными группами православных и светских активистов, связанная с публичной демонстрацией “кощунственных” произведений искусства, основана на взаимодействии различных “скопических режимов”, т.е. опять-таки семиотических и медиа́льных идеологий, приписывающих священным изображениям различные смыслы и значения.

Предлагаемый вниманию читателей блок статей посвящен вопросам антропологического изучения категорий богохульства, кощунства и святотатства, а также связанных с ними практик и нарративов в России Нового и Новейшего времени. Применительно к российской истории и культуре эта проблематика исследовалась преимущественно правоведами (*Познышев 1906; Тимашев 1916; Андросчук 2016* [здесь же см. подробный библиографический обзор]), историческими антропологами и историками фольклорных сюжетов (см., в частности: *Смилянская 2003; Бабкова 2014; Антонов 2014; Алпатов 2020*), специалистами по истории низовых религиозных движений XVIII–XX вв. и по истории православия в XX в. (*Белякова 2022*), этнографами и фольклористами, изучавшими нарративы об осквернении и разрушении святынь в совет-

ское время (Добровольская 1999; Штырков 2001, 2006; Мороз 2006; Липатова 2012, 2020; Буйских 2014; Юрчук, Казаков 2018; Дранникова 2020; Рычкова 2020). Вопросам трансгрессии “светского сакрального” в СССР также иногда уделяется внимание в работах антропологов и фольклористов (см., напр.: Архипова 2013). Тема кощунства и “оскорбления чувств верующих” обсуждается в современных работах, посвященных социальным исследованиям идеологии и риторики секулярности и постсекуляризма (Узланер 2013; Микиртумов 2016). Однако систематического антропологического исследования дискурсов, нарративов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством в русской культуре Нового и Новейшего времени, пока что не предпринималось. Публикуемые здесь статьи представляют собой промежуточные результаты коллективного исследовательского проекта, призванного заполнить эту лакуну. В своем вступлении к тематическому блоку я хотел бы остановиться на нескольких теоретических аспектах антропологии богохульства и святотатства в культурах Нового времени.

Святотатство и ритуальная агентность

Очевидно, что нарушение границ и норм сакрального можно исследовать как форму ритуальной коммуникации – сообщение, передаваемое вербальными, акциональными или иконическими средствами. Однако кому адресовано это сообщение и какие последствия может вызвать? С какими агентами или акторами взаимодействует реальный или воображаемый богохульник или кощунник?

В контексте обсуждаемой темы представляется важным анализ ритуальной деятельности как формы коммуникации со специальным вниманием к “агентности” человеческих и нечеловеческих участников ритуального процесса, т.е. к их когнитивным и социальным статусам и возможностям, определяющим порядок и полномочия в сфере поведенческих стратегий и принятия решений. Этот подход позволяет понять, каким именно образом ритуал формирует и воспроизводит различные представления о субъектности, характерные для того или иного сообщества.

Важная особенность типологии ритуальных агентов – их предполагаемая позиция в отношении обрядового действия, которую в самом обобщенном виде можно описывать как активную или пассивную. Статус агенса как субъекта действия подразумевает активную позицию с определенными интенциями, тогда как статус пациенса – объекта действия – лишает участника ритуала независимости, хотя и не отказывает ему в интенциях и возможности (или необходимости) реактивного действия. Эти статусы в равной степени применимы как к человеческим, так и к не- или сверхчеловеческим существам: пациенсам в обрядовом действии могут оказаться и божество, которому приносят жертву, и икона, подвергающаяся ритуальному наказанию, и “лиминальные” участники обрядов перехода. Кроме того, все действующие лица ритуала наделяются различными возможностями и полномочиями. Наконец, ритуальная агентность может быть и персональной, и коллективной: в определенных ситуациях участники ритуала должны действовать или подвергаться действию как группа, а не как отдельные персонажи. Эта “агентная” модель не подразумевает отказа от идей Э. Дюркгейма и возвращения к концепции Э. Тайлора, где ритуал рассматривался как средство взаимодействия с “духовными существами”. Вера в духов или сверхчеловеческих агентов здесь оказывается вторичной по отношению к возможным социальным, психологическим или когнитивным функциям ритуала, формирующим поведенческие стратегии его участников. Так,

Е. Сёренсен полагает, что сверхчеловеческие агенты необходимы для мотивации ритуальной активности, где, в отличие от обычного человеческого поведения, отсутствует “непосредственная” прагматика.

Сочетание двух этих аспектов ритуального действия делает представления о сверхчеловеческой агентности крайне важными, благодаря: (а) соединению ближайших интенций ритуальных действий с окончательными (объясняя, почему совершаются именно *эти* действия) и (б) обеспечению связи между совершаемыми действиями и их ожидаемым результатом (объясняя, почему эти действия *приносят результат*) (Sørensen 2007: 297).

Иными словами, представления о сверхчеловеческих агентах не то чтобы вторичны по отношению к ритуальной деятельности, но становятся значимыми и эффективными именно в ее контексте.

Специфика представлений о ритуальной агентности, характерных для конкретной культуры или эпохи, зависит от типологии обрядовых действий и их функций. В этом контексте идеи, мотивы, практики и т.п., связанные с трансгрессией сакрального и ее возможными последствиями, позволяют выявить не только космологические и моральные ожидания, ассоциирующиеся с не- или сверхчеловеческими агентами, но и функциональные особенности широко понимаемой ритуальной деятельности.

Исследователи христианской культуры Средних веков и Нового времени неоднократно писали, что святотатственное насилие католиков и православных в отношении сакральных объектов и изображений зачастую было “оборотной стороной... горячего почитания” (Майзульс 2017: 43), а не проявлением вольнодумства либо атеизма. Дело, однако, не только в антитезе веры и неверия. Если мы возьмем, например, культы локальных святынь в восточнославянской аграрной культуре, мы увидим, что тема трансгрессии сакрального лежит в основе соответствующих “ритуальных онтологий”. Люди, пытающиеся нанести ущерб или оскорбления чудотворным иконам и другим почитаемым артефактам и объектам, могут быть наказаны болезнью, увечьем или даже смертью, однако это не означает “разрыва отношений” между святыней и ее почитателями, а, напротив, указывает на правила и нормы социального взаимодействия между общиной и нечеловеческим агентом или агентами. Таким образом, нарративы о святотатстве и в повседневной аграрной религиозной культуре, и в средневековом христианстве повествуют не столько о наказании, сколько об установлении норм и правил, которые делают ритуалы более эффективными, а коммуникацию между людьми и нечеловеческими существами более предсказуемой (Панченко 2021).

Понятно, что сами по себе святотатственные поступки и высказывания формируют тем не менее своеобразные зоны коммуникативной неопределенности: трудно заранее предсказать, какой именно будет реакция ритуального агента на насилие, оскорбление или унижение и кто именно из почитателей святыни либо святого может стать жертвой ответной агрессии. Вероятно, именно поэтому функция кощунства в христианских сюжетах о святотатстве нередко делегируется персонажам, не принадлежащим к общине верующих: иноверцам, иноплеменникам или социальным маргиналам. Локальное сообщество таким образом как бы снимает с себя ответственность за их действия. Эта социальная модель, однако, существенно усложняется, когда речь заходит о представлениях о святотатстве, основанных не на локальных, а на более сложных идентичностях. В такой перспективе реальные либо воображаемые кощунственные действия могут восприниматься как угроза или вызов конфессиональным и социальным группам, а также политическому или моральному порядку как таковому. Это позволяет обсуждать дискурсы о кощунстве и святотатстве с точки зрения концепции моральных паник, к которой я обращаюсь чуть дальше. Сначала, однако,

нужно сказать несколько слов о применимости “агентной” модели ритуала к различным формам секулярной культуры.

“Гражданские” или “политические” ритуалы и культы могут формироваться и функционировать как в религиозных, так и в сугубо светских контекстах. Вместе с тем они в любом случае ведут к появлению более сложных и по-своему противоречивых представлений об агентности. В российском контексте это легко продемонстрировать на примере эволюции советской и постсоветской ритуальности, где персонифицированные сверхъестественные существа (икона, святой/святая и т.п.) заменяются аллегорическими (свобода, родина), коллективными (предки/потомки, жертвы войны, нация) или сверхчеловеческими (политические лидеры) персонажами. Очевидно, что статус и, скажем так, модусы социализации агентов такого рода отчасти проблематичны. Будучи по-своему “потусторонними” (по отношению к повседневной реальности), они вместе с тем обладают особым символическим статусом, отсылающим к представлениям о социальности и сопричастности (кровное родство, этническая идентичность, нация и т.п.). При этом их “ритуальная эффективность” все равно, по-видимому, определяется не только абстрактным социальным символизмом, но и персонифицированным взаимодействием с конкретными людьми, участвующими в ритуальной деятельности. Эта двойственность может исследоваться также в терминах медиальности, поскольку и агенты, и предметные символы секулярных обрядов оказываются своего рода посредниками между человеком и абстрактными социальными силами.

Обсуждаемые особенности гражданской ритуальности, судя по всему, оказали существенное влияние и на представления о святотатстве и “оскорблении религиозных чувств”, характерные для постсекулярной религиозной культуры последних десятилетий. Христос или Мухаммед, чьи “оскверненные” изображения могут вызывать возмущение и агрессию со стороны верующих, здесь, вероятно, тоже воспринимаются не только как могущественные сверхъестественные существа, но и как персонажи, символизирующие социальную принадлежность и сопричастность, – родственники, единоплеменники и т.п.

Итак, применительно и к секулярной и постсекулярной культуре речь, по-видимому, должна идти о специфическом типе агентов, медирующих коллективные идентичности и чувства сопричастности и обладающих своего рода “политическими телами” в терминах Э. Канторовича.

Эмпирические наблюдения, высказанные в публикуемых статьях, демонстрируют описанную вариативность представлений о ритуальной агентности. Моя работа, посвященная религиозным интерпретациям “матерной лаи” в Московском государстве, показывает, что в XVII в. правительственная и церковная дисциплинарная политика, направленная, в частности, на борьбу со сквернословием, употреблением табака и пьянством, могла приводить к низовым визионерским “паникам”. Однако социальная драматургия последних была основана на традиционных формах “производства сакрального”, ведущих к появлению новых культов священных локусов и чудотворных икон, а трансляция официальных запретов, подкрепленных эсхатологическими угрозами, играет здесь роль эмфатической рамки. Случаи “иконоборческих” актов в отношении портретов Сталина, исследуемые в статье Ю.Н. Сениной, можно интерпретировать и как форму символического сопротивления советскому режиму в целом, и как попытки осквернить или разрушить “политическое тело” диктатора. Вместе с тем политическая мифология и ритуальность той эпохи превращали Сталина в существо, наделенное сверхчеловеческими чертами и персонально присутствующее в повседневной жизни советских граждан. В результате осквернение его портретов, не будучи магическим действием в традиционном смысле,

во многих отношениях напоминает средневековое иконоборчество, исходящее из “неразрывного единства конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу” (Майзульс 2017: 43). С точки зрения официальных норм и дискурсов, однако, такое нарушение границ “советского сакрального” представляло собой демонстрацию политической нелояльности и вызов социальному порядку.

Тема социального и морального порядка оказывается центральной и в постсоветских дискурсах о святотатстве, осквернении и оскорблении чувств верующих. В статье Н.В. Петрова и Б.С. Пейгина, посвященной случаям “осквернения” Вечного огня в России 2010-х – начала 2020-х годов, демонстрируется, как на протяжении этого десятилетия в обществе формируются дискурсы о “мемориальном святотатстве”, отражающие, как представляется, общие тенденции формирования квазирелигиозного культа Второй мировой войны. Этот культ, кстати сказать, вызвал к жизни и новые ритуальные формы, и новые представления об агентности (на что, в частности, указывают быстро получившие популярность “шествия мертвецов” – процессии так наз. бессмертного полка). В нашем случае важно, однако, что с памятью о войне стали ассоциироваться представления о моральном порядке, генеалогия которого теперь объясняется и обосновывается коллективными жертвами и победами. Общественная дискуссия, исследуемая Н.В. Петровым и Б.С. Пейгиным, формирует не только новые дискурсы об осквернении и святотатстве, но и ранее не существовавшие границы секулярного сакрального, репрезентирующего моральный порядок в ритуальных терминах.

Как показывает С.А. Штырков в своей статье, похожим образом может использоваться тема “чувств верующих”, позволяющая религиозному сообществу, которое борется за легитимность и стремится к формированию нормативной идентичности, апеллировать к моральным ценностям и праву на коллективные эмоции. Упомянутая в этой работе концепция “эмоциональных сообществ” Б. Розенвейн вообще представляется достаточно важной для понимания процессов сакрализации и эволюции дискурсов о святотатстве. Именно “ожидаемые эмоции” (гордость, стыд, негодование и т.п.) и “эмоциональные идентичности”, декларируемые в качестве общего достояния группы, призваны демонстрировать аутентичность ее ценностей и легитимность притязаний. В известном смысле ритуализованные формы публичных извинений, исследуемые в статье Е.Л. Капустиной и Е.А. Хониневой, тоже можно обсуждать как механизм создания эмоциональных сообществ, объединяющих “оскорбленных” представителей социальных, этнических либо религиозных групп с “кающимися” оскорбителями и осквернителями. Хотя, как показано в этой работе, практика публичных извинений – в качестве «источника моральных значений для “проработки” прошлого, “валидации” опыта жертв исторической несправедливости, разделения коллективной ответственности» – вообще характерна для современной глобальной культуры; ее трансформации в России XXI в. отличаются существенной спецификой. И применительно к сегодняшнему Дагестану, о котором идет речь в статье, и в более широком контексте публичные извинения, записываемые на видео и распространяемые при помощи современных медиа, оказываются значимым и эффективным средством воспроизводства и формирования социальных иерархий и идентичностей. Хотя здесь вряд ли стоит искать прямую преемственность с советскими формами “критики и самокритики”, типологическое сходство представляется достаточно важным. Если, следуя Дж.А. Гетти, видеть в сталинских ритуалах обличения и покаяния способ поддержания символического порядка правящей элитой, испытывавшей тревогу относительно стабильности и защищенности собственного политического ре-

жима (*Getty* 1999: 68–69), можно допустить, что похожие факторы вызвали и “эпидемию” публичных извинений в России второй половины 2010-х годов и что речь идет об осознанно либо неосознанно ожидаемых угрозах идентичностям и иерархиям. Это позволяет вернуться к теме моральных паник в связи с историей представлений о кошунстве.

Святотатство и моральные паники

Термин “моральная паника” (*moral panic*) получил популярность в англоязычной социологии в первой половине 1970-х годов – после публикации книги С. Коэна о массовых страхах и тревогах, связанных с молодежными субкультурами в послевоенной Британии. С. Коэн писал:

Время от времени общества переживают периоды моральной паники. То или иное обстоятельство, эпизод, человек или группа начинают восприниматься в качестве угрозы общественным ценностям и интересам; характер этой угрозы подается средствами массовой информации в словной и стереотипной манере... Иногда предмет паники – это нечто достаточно новое, а в других случаях он уже существовал долгое время, но внезапно оказался в центре внимания (*Cohen* 2011: 1).

Специалисты, занимавшиеся историей стигматизации и преследования меньшинств, разными типами фундаментализма, а также проблемой социального насилия в целом, писали о подобных процессах и до С. Коэна. Однако концепция моральных паник позволила несколько иначе расставить акценты применительно к этой проблеме. Во-первых, она подчеркивает роль воображаемого ценностного кризиса в формировании соответствующих тревожных ожиданий:

использование словосочетания “моральная паника” подразумевает, что угроза направлена на нечто, считающееся священным или фундаментальным для общества. Панику называют *моральной* именно для того, чтобы подчеркнуть: воображаемая угроза относится не к чему-то заурядному, скажем – производительности экономики или образовательным стандартам, а к социальному порядку как таковому либо идеализированному (“идеологическому”) представлению о какой-то его части (*Thompson* 1998: 8).

Во-вторых, речь шла о неочевидных и требующих специального объяснения причинах такого кризиса. Что предопределяет – на первый взгляд, случайный – выбор предмета моральной паники? Почему та или иная угроза внезапно становится (а потом перестает быть) столь значимой и как это связано с реальными либо воображаемыми ценностями, разделяемыми обществом?

Наконец, концепция С. Коэна делала специальный акцент на социальных и медиальных факторах, обуславливающих формирование и распространение моральных паник. Если реальное общественное значение предмета паники не соответствует его воображаемой опасности, то почему одни паники оказываются, так сказать, успешными, а другие – нет? Какова общественная драматургия моральной паники? Кто оказывается ее акторами, бенефициарами и жертвами? Надо сказать, что за прошедшие полвека концепция моральных паник неоднократно вызывала критику, причем с достаточно разных позиций. Больше всего, пожалуй, досталось идее диспропорции между реальной и воображаемой угрозами как одной из специфических особенностей моральных паник. Критики утверждали, что эта концепция не подразумевает “какого-либо критерия пропорциональности, позволяющего определить, насколько обосновано беспокойство касательно той или иной проблемы”, в результате сам термин оказывается “идеологически нагруженным и оценочным”: “когда мы называем не-

что моральной паникой, мы подразумеваем, что речь идет об иррациональных или ложных тревогах” (*Thompson 1998: 9*). Сторонники концепции С. Коэна пытались прибегать к эмпирическим аргументам относительно возможных критериев обоснованности и диспропорции. Они утверждали, в частности, что отличительной чертой моральной паники является вольная либо невольная манипуляция статистическими данными, что нередко воображаемые угрозы вообще не подтверждались какими-либо эмпирическими свидетельствами, что моральные паники, как правило, сопровождаются широким распространением устойчивых сюжетов, передаваемых в форме слухов и городских легенд, и, наконец, что сами по себе моральные паники зачастую подразумевают особое внимание к общественным явлениям, не вызывающим повышенного интереса или беспокойства ни до ни после паники (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 75–77*).

Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда предлагают говорить о трех теориях моральной паники, обсуждаемых в современной социологии: “низовой” модели (*grassroots model*), концепции “заинтересованных групп среднего уровня” (*middle-level interest groups*) и модели “управляющих элит” (*elite-engineered model*) (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 52–72; Thompson 1998: 16–20*). Первая подразумевает, что моральные паники имеют преимущественно спонтанный характер и представляют собой выражение “присущих значительному количеству людей страхов и беспокойства по поводу реально существующей либо мнимой угрозы” (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 55*). Речь, правда, не идет об обществе в целом: движущей силой моральной паники может быть и меньшинство (напр., евангельские христиане или феминистки), не обладающее, однако, сколько-нибудь развитыми властными полномочиями или рычагами административного либо экономического влияния. “Низовая модель” подразумевает, что моральные паники, как правило, имеют популистскую окраску и исходят из идеи “заговора элит”: ожидаемая угроза в этом случае ассоциируется с тайными и вредоносными действиями аристократии, государственного аппарата, спецслужб, крупных корпораций и т.д.

Концепция “управляющих элит”, наоборот, утверждает, что именно правящие группы

вызывают к жизни, создают, контролируют и “направляют” моральные паники, что самые богатые и могущественные члены общества сознательно устраивают кампании, провоцирующие общественное беспокойство, страх и панику... Как правило, такие кампании призваны отвлечь внимание общества от тех реальных проблем, чье разрешение угрожает интересам элиты (*Ibid.: 62*).

Надо сказать, что здесь, по справедливому замечанию К. Томпсона, Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда не делают необходимого различия между конспирологически окрашенной “элитарной” и “классовой” моделями (*Thompson 1998: 17*). Классовый (т.е. неомарксистский) подход подразумевает, что действия элит определяются не осознанным стремлением к защите групповых интересов, а структурными факторами, выражающимися в гегемонии. Именно так рассуждали представители “бирмингемской школы” в опубликованной в 1978 г. работе о британской моральной панике, связанной с уличной преступностью (*mugging*) (*Hall et al. 1978*). Что касается концепции паник, сознательно провоцируемых и направляемых элитами, то граница между теорией заговора и аналитической моделью здесь должна быть связана с тем, как мы понимаем и описываем социальную группу, ее интересы и перспективы согласованных действий. При этом собственно признак “элитарности”, т.е. особого экономического или административного могущества, оказывается в этом случае не столь уж важным по сравнению с проблемами солидарности, планирования и управления. Любая – даже самая могущественная – элита вряд ли сможет предсказать и проконтро-

лировать ход и последствия моральной паники, приобретающей массовый характер. Речь, таким образом, должна идти не об управлении, а о провокации, сознательном формировании “повестки дня” для паники со стороны тех или иных элитарных сообществ.

Наконец, концепция “заинтересованных групп” исходит из того, что главным двигателем моральных паник оказываются сообщества “среднего уровня”, преследующие собственные цели как экономического, так и идеологического характера. Такими группами могут быть “профессиональные ассоциации, отделения полиции, медиа, религиозные сообщества, образовательные организации и т.д.” (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 67*). Главные вопросы, обсуждаемые в контексте этой модели: *cui bono?* и в чем состоит выгода или выгоды предполагаемого бенефициара? При этом, как подчеркивают Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда, здесь довольно сложно провести границу между материальными, моральными и идеологическими задачами “заинтересованной группы”. Ее “активисты могут искренне верить, что преследуют благородные цели. Деятельность на nive идеологии и морали неизбежно затрагивает статус и материальные интересы занимающейся этим группы, а защита статуса и материальных интересов группы может вместе с тем сказаться на ее идеологии и морали” (*Ibid.: 67*). Собственно говоря, три “идеальных типа”, описанных Э. Гуд и Н. Бен-Иегудой, можно рассматривать как своего рода шкалу интенциональности: от спонтанной и мало осознанной эскалации “низовых” страхов и тревог к целенаправленной манипулятивной деятельности “управляющих элит” (ср.: *Rohloff, Wright 2010: 407–408*).

В действительности, судя по всему, моральные паники представляют собой сочетание различных (в том числе и всех трех) описанных моделей, как, впрочем, и многообразных интенций. Об этом пишут и сами Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 62, 69–72*). Таким образом, для понимания механизма эмпирически наблюдаемой моральной паники нам необходимо уделять специальное внимание ее акторам, а также расстановке их сил, конфигурации их возможностей и интересов. По всей видимости, особая роль в драматургии паник принадлежит “моральным антрепренерам” – публичным деятелям и общественным активистам, берущим на себя ответственность за борьбу с воображаемыми угрозами и антагонистами (*Ibid.: 26, 121–122, 126*). Нередко моральные антрепренеры являются или становятся лидерами участвующих в панике групп, однако они могут действовать и независимо, причем в разных социальных слоях и контекстах.

По справедливому замечанию К. Уолби и Д. Спенсера, социологи, занимавшиеся исследованием моральных паник, уделяли преимущественное внимание анализу медиальных дискурсов, тогда как собственно “этнографическая” сторона вопроса оставалась сравнительно мало изученной (*Walby, Spencer 2011: 105–107*). Вместе с тем попытки описать социальные и культурные механизмы моральных паник как специфической формы коллективного поведения все же предпринимались. Э. Гуд и Н. Бен-Иегуда упоминают о нескольких факторах, формирующих и направляющих это поведение: распространение слухов и городских легенд, массовая истерия и массовые иллюзии. Действенность этих факторов американские исследователи объясняют преимущественно в психологическом ключе. Так, роль слухов и городских легенд в эскалации моральных паник они соотносят с репрезентацией и драматизацией коллективных страхов (*Goode, Ben-Yehuda 2009: 134–135*). Эти соображения, впрочем, не дают оснований для анализа социальной драматургии моральных паник, авторы оперируют довольно абстрактным образом субъекта коллективного поведения.

По-своему проблематичным остается и вопрос о социальных функциях и значении моральных паник, если оставить в стороне вышеупомянутые постро-

ения, исходящие из того, что паники продуцируются общественными группами или классами, осознанно либо бессознательно преследующими свои статусные, властные и экономические интересы. В социологических работах последних десятилетий моральные паники иногда предлагается интерпретировать в более широком контексте “морального регулирования”, формирования и воспроизводства конвенционально приемлемых и управляемых “этических субъектов”¹. Этот подход, опирающийся на идеи М. Фуко и Н. Элиаса, подразумевает, что паника сигнализирует о своего рода кризисе рутинных процессов регулирования и служит средством проблематизации существующего баланса социальных сил, имеющих отношение к моральным конвенциям. В этом смысле, по-видимому, наибольшее значение имеет не конкретное содержание той или иной паники, а ее структурные и процессуальные особенности: важно, кто и кого (но не в чем) обвиняет.

Очевидно, что обсуждаемые нами дискурсы о богохульстве и святотатстве, по крайней мере, отчасти укладываются в концепцию моральных паник. Мы видим, что соответствующие идеи, нарративы и практики – будь то эсхатологические видения XVII в. с запретами матерной брани или охота на “оскорбителей чувств верующих” в сегодняшней России – нередко приобретают эпидемический характер и воспринимаются обществом в связи с внезапно возникшими угрозами социальному и моральному порядку. В статье С.Т. Дроздова, посвященной социальной драматургии преследований и наказаний за святотатство в секуляризованной культуре Нового времени, показано, что основные группы акторов, участвующие в навлечении “посюстороннего” возмездия на святотатцев, – государство, религиозные специалисты и экспертные институции, а также “низовые” религиозные активисты – отчасти соответствуют моделям и предполагаемым общественным источникам моральных паник, выделенным Э. Гудом и Н. Бен-Иегудой. Сами святотатцы и осквернители, соответственно, оказываются в позиции антагонистов, которых С. Козэн называл *folk devils*. Важно, наконец, иметь в виду, что особую роль и в моральных паниках, и в современных преследованиях святотатцев играют уже упоминавшиеся “антрепренеры”, т.е. люди, пытающиеся возгласить общественную борьбу с воображаемой угрозой. Примеры деятелей такого рода, зачастую пытающихся упрочить либо повысить свой статус или расширить социальные полномочия благодаря преследованию антагонистов, можно найти и в публикуемых статьях.

Не останавливаясь сейчас подробно на проблеме социальных функций моральных паник в разных культурно-исторических и медиальных контекстах, отмечу, что, на мой взгляд, подобные “социальные неврозы” нередко формируют новые категории и языки для описания социальной реальности. Одним из факторов, вызывающих моральные паники, служит кризис конвенционального понимания реальности и сосуществование в обществе противоречащих друг другу фреймов и интерпретативных систем. В такой перспективе моральная паника предстает по-своему эффективным средством достижения социальной солидарности и создания устойчивых иерархий. Иными словами, подобные “переговоры о реальности” оказываются способом “фреймирования” или “перереформирования” повседневного опыта, позволяющим заново устанавливать и укреплять общественные границы и идентичности. Паники, связанные с темами богохульства и святотатства, таким образом, можно рассматривать как процессы создания новых форм и границ сакрального. Речь здесь может идти и о появлении новых культов и святынь, имеющих публичное значение, и о перераспределении властных полномочий в обществе, и о создании ранее не существовавших символических ресурсов.

* * *

История религиозных, секулярных и постсекулярных культур от Средневековья до современности позволяет говорить о различных типах дискурсов и практик, связанных с богохульством, кощунством и святотатством. Локальные культы священных объектов, чудотворных изображений и предметов используют тему кощунства для артикуляции норм и правил взаимодействия со сверхъестественными агентами. Организованные формы святотатства, подобные реформационному иконоборчеству или советским антирелигиозным кампаниям, ориентированы на трансформацию привычных форм ритуальной деятельности и создание новых представлений о человеческой и нечеловеческой агентности. Современные паники, связанные со святотатством, ведут к появлению новых идентичностей и представлений о моральном порядке. В российской истории и культуре последних столетий мы можем наблюдать и сосуществование, и эволюцию всех этих типов. Представляется, что именно исследование дискурсов о святотатстве в этом контексте позволяет понять, как именно в общественной жизни разных эпох связаны различные формы ритуальной деятельности, идентичностей, представлений об агентности, а также о моральном и социальном порядке. Некоторые примеры таких связей читатель найдет в публикуемых эмпирических исследованиях.

Примечания

¹ Дискуссию по этому поводу см.: *Hier* 2002, 2008; *Critcher* 2009; *Rohloff, Wright* 2010.

Научная литература

- Алпатов С.В.* Мышь и икона: к проблеме фольклорных корней поэтики Ф.М. Достоевского // *Studia Litterarum*. 2020. Т. 5. № 1. С. 272–287.
- Андрощук В.В.* Преступления против религии по законодательству России конца XIX – начала XX вв. Дисс. ... канд. юридич. н. Москва, НИУ “Высшая школа экономики”, 2016.
- Антонов Д.И.* У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии* / Отв. ред. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 14–42.
- Архипова А.С.* Убить портрет Сталина: отношения между советским человеком и изображением вождя в “дискурсе власти” и неподцензурных практиках // *Визуальное и вербальное в народной культуре. Тезисы и материалы Международной школы-конференции по фольклористике и культурной антропологии* / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. М.: РГГУ, 2013. С. 42–44.
- Бабкова Г.О.* “Обман”, “суеверие”, “невежество”: преступления против веры в “Уставе благочиния” 1782 г. (к вопросу об источниках) // *О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилянкой* / Сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 179–206.
- Белякова Н.А.* “Долго же нас попы дурачили!” Богохульство, святотатство и насилие в советской России // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2022. Вып. 44. С. 101–137. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_44_101
- Буйских Ю.* “Кара Божья” и “Чудо Господнее” в рассказах об осквернении святых в текстах современной украинской крестьянской традиции // *Acta Baltico-Slavica*. 2014. № 38. С. 263–278.

- Добровольская В.Е.* Несказочная проза о разрушении святынь // Русский фольклор. Т. XXX / Отв. ред. А.Н. Розов. СПб.: Наука, 1999. С. 500–512.
- Дранникова Н.В.* Разрушение православных церквей и культовых сооружений в повествовательной традиции Архангельской области // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 91–102.
- Липатова А.П.* Наказание святотатцев // Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь. Т. 2 / Отв. ред. И.А. Морозов, М.П. Чередникова. М.: Индрик, 2012. С. 87–97.
- Липатова А.П.* Рассказы о разрушении святыни в контексте цикла: наблюдение над одной закономерностью // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 103–114.
- Майзульс М.* Наказание святых: благочестивое богохульство в Средние века и в раннее Новое время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2 (35). С. 15–51.
- Микуртумов И.Б.* Риторика оскорбленных чувств // РАЦИО.ru. 2016. № 17 (2). С. 80–101.
- Мороз А.Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Ученые записки Российского православного университета апостола Иоанна Богослова. 2006. Вып. 6. С. 177–185.
- Панченко А.* “Моральная экономика” жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258.
- Познышев С.В.* Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы: к реформе нашего законодательства о религиозных преступлениях. М.: Университетская типография, 1906.
- Рычкова Н.Н.* Lex talionis: нарративы о наказании святотатцев в православном городском сообществе // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 115–123.
- Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII века. М.: Индрик, 2003.
- Тимашев Н.С.* Религиозные преступления по действующему русскому праву. Петроград: Сенатская типография, 1916.
- Узланер Д.* Дело “Пусси райот” и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 93–133.
- Штырков С.А.* Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии / Ред. А.К. Байбурин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2001. С. 198–210.
- Штырков С.А.* Рассказы об осквернении святынь // Традиционный фольклор Новгородской области: пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963–2002 гг. / Сост. М.Н. Владова, В.И. Жекулина. СПб.: Тропа Троянова, 2006. С. 208–230.
- Юрчук Л.А., Казаков И.В.* Псковские легенды о наказании за святотатство (по материалам фольклорного архива Псковского государственного университета) // Беларуская фольклорнае: вопыт, метадыка і вынікі палявых даследаванняў. Полоцк: Полоцкий гос. ун-т, 2018. С. 328–337.
- Asad T., Brown W., Butler J., Mahmood S.* Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities, University of California, 2009.
- Bernstein A.* Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars // Public Culture. 2014. Vol. 26 (3). P. 419–448.
- Cabantous A.* Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century. N.Y.: Columbia University Press, 2002.
- Cohen S.* Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers. L.: Routledge, 2011.

- Critcher C.* Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation // *British Journal of Criminology*. 2009. Vol. 49. P. 17–34.
- Favret-Saada J.* An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2016. Vol. 6. No. 1. P. 29–45.
- Getty J.A.* Samokritika Rituals in the Stalinist Central Committee, 1933–38 // *Russian Review*. 1999. Vol. 58. No. 1. P. 49–70.
- Goode E., Ben-Yehuda N.* *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Hall S. et al.* *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. L.: Macmillan, 1978.
- Hier S.* Conceptualizing Moral Panic through a Moral Economy of Harm // *Critical Sociology*. 2002. Vol. 28. P. 311–334.
- Hier S.* Thinking beyond Moral Panic: Risk, Responsibility, and the Politics of Moralization // *Theoretical Criminology*. 2008. Vol. 12. P. 171–188.
- Loetz F.* *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Nash D.* *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Rohloff A., Wright S.* Moral Panic and Social Theory: Beyond the Heuristic // *Current Sociology*. 2010. Vol. 58 (3). P. 403–419.
- Sørensen J.* Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2007. No. 19. P. 281–300.
- Thompson K.* *Moral Panics*. L.: Routledge, 1998.
- Walby K., Spencer D.* How Emotions Matter to Moral Panics // *Moral Panics and the Politics of Anxiety* / Ed. S.P. Hier. N.Y.: Routledge, 2011. P. 104–117.

Editor's Introduction

Panchenko, A.A. Ritual Agency and Moral Panics: Toward the Anthropology of Blasphemy and Sacrilege [Ritual'naia agentnost' i moral'nye paniki: k antropologii bogokhul'stva i sviatotatstva]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 5–20. <https://doi.org/10.31857/S086954152302001X> EDN: QJMKCJ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Panchenko | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | apanchenko2008@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | The Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Science (Pushkin House) (4 Makarova Emb., St. Petersburg, 199034, Russia) | The University of Tartu (18 Ülikooli Str., Tartu, 50090, Estonia)

Keywords

blasphemy, sacrilege, desecration, ritual agency, moral panics, identity, social order

Abstract

The introduction to the journal issue's special theme on “The Icon and the Axe: Discourses on Blasphemy and Sacrilege in the Russian Culture” deals with some theoretical aspects of anthropological research focusing on blasphemy, sacrilege, and desecration. The history of religious, secular, and post-secular cultures from the Middle Ages to the present day involve different types of discourses on blasphemy and sacrilege. Local cults of sacred sites, miraculous images and objects employ the concept of desecration to articulate the rules and norms of communication between humans and supernatural agents. Organized

forms of sacrilege, like Reformation iconoclasm or Soviet anti-religious campaigns, aim at transformation of habitual ritual activities along with formation of new types of human and non-human agency. Present day “blasphemy panics” produce new identities and ideas of the moral order. The Russian history and culture of the recent centuries provides examples of coexistence and evolution of all these types.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Alpatov, S.V. 2020. Mysh' i ikona: k probleme fol'klornykh kornei poetiki F.M. Dostoevskogo [The Mouse and the Icon: On the Ethnographic Roots of Dostoevsky's Poetics]. *Studia Litterarum* 5 (1): 272–287.
- Androshchuk, V.V. 2016. Prestupleniia protiv religii po zakonodatel'stvu Rossii kontsa XIX – nachala XX vv. [Crimes against Religion in the Russian Legislation of the Late 19th – Early 20th Centuries]. PhD diss., NIU “Vysshiaia shkola ekonomiki”.
- Antonov, D.I. 2014. U sviatykh ochi vertel? Figury bez glaz na russkikh miniatiurakh [“Did You Scratch Out Saints' Eyes?” Eyeless Images in Russian Miniatures]. In *Sila vzgliada: glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Gance: Eyes in Mythology and Iconography], edited by D.I. Antonov, 14–42. Moscow: RGGU.
- Arkipova, A.S. 2013. Ubit' portret Stalina: otnosheniia mezhdru sovetskim chelovekom i izobrazheniem vozhdia v “diskurse vlasti” i nepodtsenzurnykh praktikakh [To Kill Stalin's Portrait: Relationship between Soviet People and Images of the Leader in the Official Discourse and in the Uncensored Practices]. In *Vizual'noe i verbal'noe v narodnoi kul'ture. Tezisy i materialy Mezhdunarodnoi shkoly-konferentsii po fol'kloristike i kul'turnoi antropologii* [Visual and Verbal in Popular Culture. Abstracts and Materials of the International School and Conference on Folkloristics and Cultural Anthropology], edited by A.S. Arkipova, S.Y. Nekliudov, and D.S. Nikolaev, 42–44. Moscow: RGGU.
- Asad, T., W. Brown, J. Butler, and S. Mahmood. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: The Townsend Center for the Humanities, University of California.
- Babkova, G.O. 2014. “Obman”, “sueverie”, “nevezhestvo”: prestupleniia protiv very v “Ustave blagochiniia” 1782 g. (k voprosu ob istochnikakh) [“Deception”, “Superstition”, and “Ignorance”: Crimes against Religion in the Police Statute of 1782 (A Question of Sources)]. In *O vere i sueveriiakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilianskoi* [On Belief and Superstition: Essays in Honor of E.B. Smilianskaia], edited by V.E. Borisov and D.I. Antonov, 179–206. Moscow: Indrik.
- Beliakova, N.A. 2022. “Dolgo zhe nas popy durachili!” Bogokhul'stvo, sviatotatstvo i nasilie v sovetskoj Rossii [“How Long Have the Priests Been Fooling Us!” Blasphemy, Sacrilege, and Violence in Soviet Russia]. *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta* 44: 101–137. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_44_101
- Bernstein, A. 2014. Caution, Religion! Iconoclasm, Secularism, and Ways of Seeing in Post-Soviet Art Wars. *Public Culture* 26 (3): 419–448.
- Buyskykh, I. 2014. “Kara Bozh'ia” i “Chudo Gospodne” v rasskazakh ob oskvernenii sviatyn' v tekstakh sovremennoi ukrainskoj krest'ianskoj traditsii [“Lord's Punishment” and “Lord's Miracle” in the Oral Stories about the Violation of Sanctities in the Texts of Contemporary Ukrainian Rural Tradition]. *Acta Baltico-Slavica* 38: 263–278.
- Cabantous, A. 2002. *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*. New York: Columbia University Press.

- Cohen, S. 2011. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge.
- Critcher, C. 2009. Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation. *British Journal of Criminology* 49: 17–34.
- Dobvol'skaia, V.E. 1999. Neskazochnaia proza o razrushenii sviatyn' [Legends about the Destruction of Shrines]. In *Russkii fol'klor* [Russian Folklore], edited by A.N. Rozov, XXX: 500–512. St. Petersburg: Nauka.
- Drannikova, N.V. 2020. Razrushenie pravoslavnykh tserkvei i kul'tovykh sooruzhenii v povestvovatel'noi traditsii Arkhangel'skoi oblasti [The Destruction of Orthodox Churches and Religious Buildings in the Modern Folklore Tradition of the Arkhangel'sk Region]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 91–102.
- Favret-Saada, J. 2016. An Anthropology of Religious Polemics: The Case of Blasphemy Affairs. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 29–45.
- Getty, J.A. 1999. Samokritika Rituals in the Stalinist Central Committee, 1933–38. *Russian Review* 58 (1): 49–70.
- Goode, E., and N. Ben-Yehuda. 2009. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hall, S., et al. 1978. *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. London: Macmillan.
- Hier, S. 2002. Conceptualizing Moral Panic through a Moral Economy of Harm. *Critical Sociology* 28: 311–334.
- Hier, S. 2008. Thinking beyond Moral Panic: Risk, Responsibility, and the Politics of Moralization. *Theoretical Criminology* 12: 171–188.
- Lipatova, A.P. 2012. Nakazanie sviatotattsev [Punishment for Sacrilege]. In *Traditsionnaia kul'tura Ul'ianovskogo Prisure'ia: Etnodialektnyi slovar'* [Traditional Culture of the Ul'ianovsk Prisure'ie Region: Ethnodialect Dictionary]. Vol. 2, edited by I.A. Morozov and M.P. Cherednikova, 87–97. Moscow: Indrik.
- Lipatova, A.P. 2020. Rasskazy o razrushenii sviatyni v kontekste tsikla: nabliudenie nad odnoi zakonomernost'iu [Stories About the Destruction of a Shrine in the Context of a Cycle: Observing a Particular Pattern]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 103–114.
- Loetz, F. 2009. *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*. Farnham: Ashgate.
- Maizul's, M. 2017. Nakazanie sviatykh: blagochestivoe bogokhul'stvo v Srednie veka i v ranee Novoe vremia [The Punishment of Saints as Pious Blasphemy in the Middle Ages and Early Modern Period]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (35): 15–51.
- Mikirtumov, I.B. 2016. Ritorika oskorblennykh chuvstv [Rhetoric of Insulted Feelings]. *RATsIO.ru* 17 (2): 80–101.
- Moroz, A.B. 2006. Ustnaia istoriia russkoi tserkvi v sovetskii period (narodnye predaniia o razrushenii tserkvei) [Oral History of the Russian Church in the Soviet Period (Folk Legends about the Destruction of Churches)]. *Uchenye zapiski Rossiiskogo pravoslavnogo universiteta apostola Ioanna Bogoslova* 6: 177–185.
- Nash, D. 2007. *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Panchenko, A. 2021. “Moral'naia ekonomika” zhertvoprinosheniia i sviatotatstva v russkoi krest'ianskoi kul'ture [The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture]. *Quaestio Rossica* 9 (4): 1241–1258.
- Poznyshchev, S.V. 1906. *Religioznye prestupleniia s tochki zreniia religioznoi svobody: k reforme nashego zakonodatel'stva o religioznykh prestupleniiah* [Religious Crimes and Religious Freedom: To the Reform of Our Legislation on Religious Crimes]. Moscow: Universitetskaia tipografia.

- Rohloff, A., and S. Wright. 2010. Moral Panic and Social Theory: Beyond the Heuristic. *Current Sociology* 58 (3): 403–419.
- Rychkova, N.N. 2020. Lex talionis: narrativy o nakazanii sviatotattsev v pravoslavnom gorodskom soobshchestve [Lex Talionis: Narratives about the Punishment of Blasphemers in the Orthodox Urban Community]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (2): 115–123.
- Shtyrkov, S.A. 2001. Nakazanie sviatotattsev: fol'klornyi motiv i narrativnaia skhema [Punishment for Sacrilege: Folklore Motif and Narrative Scheme]. In *Trudy fakul'teta etnologii* [Works of the Faculty of Ethnology], edited by A.K. Baiburin, 198–210. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Shtyrkov, S.A. 2006. Rasskazy ob oskvernennii sviatyn' [Stories about the Violation of Shrines]. In *Traditsionnyi fol'klor Novgorodskoi oblasti: poslovitsy i pogovorki. Zagadki. Primety i pover'ia. Detskii fol'klor. Eskhatologiya. Po zapisiam 1963–2002 gg.* [Traditional Folklore of the Novgorod Region: Proverbs and Sayings; Riddles; Omens and Beliefs; Children's Folklore; Eschatology: Recorded in 1963–2002], edited by M.N. Vlasova and V.I. Zhekulina, 208–230. St. Petersburg: Tropa Troianova.
- Smilianskaia, E.B. 2003. *Volshebnyki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaia religioznost' i "dukhovnye prestupleniia" v Rossii XVIII veka* [Magicians, Blasphemers, and Heretics: Popular Religiosity and "Spiritual Crimes" in Eighteenth-Century Russia]. Moscow: Indrik.
- Sørensen, J. 2007. Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency. *Method and Theory in the Study of Religion* 19: 281–300.
- Thompson, K. 1998. *Moral Panics*. London: Routledge.
- Timashev, N.S. 1916. *Religioznye prestupleniia po deistvuiushchemu russkomu pravu* [Religious Crimes according to the Present Day Russian Legislation]. Petrograd: Senatskaia tipografiia.
- Uzlaner, D. 2013. Delo "Pussi riot" i osobennosti rossiiskogo postsekularizma ["The Pussy Riot Case" and the Peculiarities of Russian Postsecularism]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (31): 93–133.
- Walby, K., and D. Spencer. 2011. How Emotions Matter to Moral Panics. In *Moral Panics and the Politics of Anxiety*, edited by S.P. Hier, 104–117. New York: Routledge.
- Yurchuk, L.A., and I.V. Kazakov. 2018. Pskovskie legendy o nakazanii za sviatotatstvo (po materialam fol'klornogo arkhiva Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta) [Pskov Legends about the Punishment for Sacrilege (From the Folklore Archives of the Pskov State University)]. In *Belaruskae padzvinne: vopyt, metodyka i vyniki paliavykh dasledavanniay* [The Region of Belarusian Padzvinne: The Experience, Methodology, and Results of Field Studies], 328–337. Polotsk: Polotskii Gosudarstvennyi universitet.