
**ОТВЪД „РОЗОВАТА ГРАДИНА“:
ПРОИЗВОДСТВО НА ЗНАНИЕ И ЕМОЦИИ
НА ТЕРЕНА В РУСИЯ**

**BEYOND THE „ROSE GARDEN“:
PRODUCTION OF KNOWLEDGE AND EMOTIONS
IN THE FIELD IN RUSSIA**

Милена Беновска (Milena Benovska)

Abstract

This article analyzes the problems of field research as a process of production of knowledge, based on the author's personal field experience in Russia, 2006–2007. Fieldwork is presented not only as a process of discovery, but also as a form of personal learning. The aim of this study is to show that the subjective experience of interactions between the natural environment, local communities and the research subject as a unity of mind, body, senses and emotions can lead to the production of unbiased and reliable knowledge. The paper addresses issues such as, entering the field' and ,immersion' in the new environment as a process of learning about the culture under study; local social networks and friendship in the field as a way of integrating into the local environment and a means of carrying out research; the particularities of the ethnographic techniques employed; episodes of, testing' the credibility of the researcher by local people and the specific symbolic practices of adoption in religious communities; the possibilities of „participant observation“ and the limitations of the method; learning through personal experience, emotions in the field (cultural shock, empathy and emotions as a factor with epistemological value); and the personal transformation of the researcher.

Keywords: fieldwork, Russia, Orthodox Christianity, ethnographic methods, production of knowledge, emotions

Представям този текст с намерението да анализирам проблемите на теренното изследване като същностна част от производството на знания в социокултурната антропология. Статията проблематизира моите теренни проучвания в Русия през 2006 и 2007 г., въз основа на които беше написана книгата ми *Orthodox Revivalism in Russia: Driving Forces and Moral Quests* (Benovska

2021). Въпреки изминалите петнадесет години от 2007 г. насам, споменът за професионалните и морални дилеми, възникнали тогава, е все така неизличим и е силна покана за размисъл и анализ.

От 1980-те години насам, теоретичните дискусии върху епистемологичната валидност и политическата коректност на теренните методи в социокултурната антропология се превърнаха в централна за дисциплината тема. Книгите на Клифърд & Маркъс и Маркъс & Фишър (Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986) и свързания с тях „рефлексивен обрат“ [reflexive turn] бяха допълнителен стимул в това отношение. Безславно известната „криза на репрезентациите“, отключена от тези книги, отдавна не е в острата си фаза и може да се счита за преодоляна. Антропологията на теренния опит се наложи обаче трайно в литературата по социокултурна антропология и по моя приблизителна оценка, вероятно с днешна дата съставя около една четвърт от книжната продукция на антрополозите.

Крайностите на „рефлексивният обрат“ в крайна сметка бяха посрещнати от „ответен удар“: редица други автори отправиха критики спрямо семантичните „мъгли“ на постмодерното писане и т. нар. „текстуализъм“ в антропологията. Рефлексивността като израз на отговорност на учения не отхвърля, а напротив, преутвърждава епистемологичната ценност на теренното изследване, основано на живо присъствие на изследователя „на място“ (“being there”). Свързани заедно, етнографската практика и рефлексивното писане могат „да произведат знание, което може да признае относителността си и все пак да има за цел истината“ (Borneman, Hammoudi 2009: 8).

Специфичните предизвикателства, с които антрополозите се сблъскват на терен (или които те самите създават, преднамерено или не), оказват съществено влияние върху процеса на производство на знание чрез етнографска работа. Анализът на теренния опит на една българска изследователка в Русия е продукт не на „нарцистичната рефлексивност на постмодерната антропология“ (Bourdieu 2003: 281; вж. също O’Dell & Willim 2011: 9), а е израз на разбирането, че работата на антрополозите на терен е „уникална социална драма на етнографските срещи“ (Borneman 2018: XIII). Този опит си струва да бъде осмислен, първо, като средство да се осигури прозрачност на изследователските процедури и да се подложи на проверка достоверността на изследователските открития. Второ, става дума за една от възможните версии на среща между различни „другости“ (не казвам среща с „другия“), която осигурява специфичен зрителен ъгъл спрямо толкова обсъждания проблем за позицията на учения в етнографската работа. Трето, настоящият текст е също така и специфично продължение на предишни мои анализи относно опитите на български автори за работа на терен в извън България, извън парадигмата на „антропология у дома“ (“anthropology home”) след края на социализма (Benovska-Sabkova, Krasteva-Blagoeva 2014). С оглед на лекотата, с която в български контекст се подменя смисълът на понятия като, примерно, case study или participant

observation, разсъжденията върху инструментите и етиката на теренната работа са крайно необходими.

Най-важната причина за написването на този текст обаче е намерението да представя теренната работа не само като процес на откривателство, но и като лично обучение: освен чрез опита от интересубективното взаимодействие с хората на място, но и като учене чрез взаимодействието с природната среда и местния ландшафт, чрез сетивата, чрез собствения телесен опит и емоциите в процеса на работа. **Целта** на настоящата работа е да покаже, че и субективният опит от взаимодействията между природната среда, социума (местните общности) и изследващия субект като единство на разум, тяло, сетива и емоции, може да доведе до производство на непредубедено и достоверно знание.

Теренната работа не е просто израз на „радикалния емпиризъм“ в работата на антрополога на терен, а е сложен и противоречив познавателен и изследователски процес, чийто завършек и същност е писането на аналитични текстове: „Комплексното предаване на знания на и от нашите срещи с други хора са същността на етнографията, нещата, които я правят особена категория на опита. Ние носим с нас гласовете на други учени, въпросите и мислите и теориите, които създават контекста, в който можем да отворим себе си за опита. И обработваме и интерпретираме всички наши взаимодействия с други хора през същите тези „антропологични лещи“ (Wilk 2011: 23).

Обширната литература върху етнографските терени и методи, включително и учебните помагала, като цяло следва логиката на индуктивния подход: от представяне на конкретните емпирични случаи (case studies) към осмисляне и изграждане на теоретични приноси върху полезността на етнографските методи, въз основа на емпиричните открития. Без спиращите дъха свидетелства от теренна е трудно изобщо да бъдат разбрани някои проучвания (Stevenson 2009: 55–77; Ghassem-Fahandi 2009: 76–112). В полезността на този подход ни убеждава етнографската проза на Уйлям Уайт (Whyte 1994), като допълнение към неговата класика „Общество на уличния ъгъл“ (*Street Corner Society* – Whyte 1943). Ценен пример са изследвания, основани върху етнографски наративи относно преживяното в Русия, и то приблизително в периода на моята работа там: книгите на Мелиса Л. Колдуел за руската ‘*dacha*’; и на Джарет Зайгон за моралните дилеми в комуна за наркозависими в Санкт-Петербург (Caldwell 2011; Zigon 2011). Следвам сходен подход: представяните тук епизоди от теренната работа като „етнографска проза“ изпълняват ролята на специфичен „документ“ (Borneman 2018: xiii), но дават и основа за разгръщането на теоретични разсъждения.

Калуга като „сцена“ на етнографската работа.

Основни етнографски техники.

Теренното изследване, което е предмет на обсъждане тук, се проведе в град Калуга – областен център в Централния регион на Русия – през летните месеци

на 2006 и 2007 г., с обща продължителност от три месеца. Това беше част от моята работа върху асоцииран проект в рамките на изследователската група „Религия и морал в Европейска Русия“ (2006–2008) [“*Religion and Morality in European Russia*”] на Макс-Планк Института по социална антропология в Хале на Заале – Германия¹. Работата в екип заедно с петима млади и амбициозни изследователи² донесе по-късно възможността да сравнявам собствените си наблюдения с тези на колегите си и така да оценявам валидността на емпиричните си открития и предварителните хипотези.

Първоначалният избор на Калуга за място на теренната работа беше определен от важността ѝ в историята на руското православие, а не в търсене на „типичния случай“ (последното е признато от антрополозите за нерелевантна стратегия). Заедно с това, изборът беше повлиян от съчетанието между чисто прагматични мотиви и изследователски принципи. С оглед относителната краткост на бъдещото теренно изследване, избрах Калуга като град близо до Москва (на 180 километра в югозападна посока). Така избягвах продължителните пътувания, които биха скъсили и без това ограниченото ми ценно време на терена. В един от университетите в града имах колеги и разчитах на помощ – и я получих – при осигуряването на „прописка“³ – разрешение за пребиваване в страната, в конкретното населено място. Трябваше да избегна работа в столицата Москва, както и в историческата имперска столица Санкт-Петербург, с оглед на спецификата им, която ги правеше уникални, т.е. неподходящи при формулирането на изводи с по-общо значение. Заедно с това, Калуга, като част от Централния (административен) регион на Русия е място с отлична „видимост“ спрямо главните политики на Руската православна църква.

Ще представя накратко град Калуга като място на теренното изследване, както и най-важните етнографски техники, доколкото по-обстоен преглед се съдържа в предишни мои публикации (вж. Benovska 2021: 10–24).

Калужани определят своя град като „малък“. Предвид машабите на страната, това възприятие има своите основания. През времето на моя престой в града, населението му е възлизало на 329 100 жители през 2006 г. и 327 500 жители през 2007 г. (Росстат 2006: 96–97; Росстат 2007: 102–103).⁴ Населението

¹ За проекта вж. Nann 2010.

² Тобиас Кьолнер, Тюнде Комароми, Агата Ладиковска, Детелина Точева, Джарет Зайгон.

³ *Прописка*: според руското и съветско законодателство, адресна регистрация по постоянно местоживееене. *Прописка* определя достъпа до жилище, работа и образование. За детайли, вж. Закон Российской Федерации „О праве граждан Российской Федерации на свободу передвижения, выбор места пребывания и жительства в пределах Российской Федерации“. 25.06.1993, № 5242–1]. – www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2255/. Последен достъп: 25.10.2022.

⁴ През XX век населението на Калужка област намалява, за сметка на числеността на градското население, която се увеличава многократно: вж. Benovska 2021: 10–25 и цитираната литература.

е задържало числеността си около 336 000 души до 2011 г., когато е започнало да нараства и достига 342 342 жители през 2021 г. Поради масирана миграция (външна и вътрешна – от други региони на страната), направлявана от правителствени програми – населението рязко се увеличава през 2021– 2022 г. и достига до 392 000 жители (Ивъев 2022).

Калуга е център на едноименната област. За пръв път името ѝ се споменава в исторически документ от 1371 г. (Памятники 1880: 136; Калужский край 1976: 22) и в контекста на руската история, Калуга се възприема като „стар град“. В модерната епоха обликът му, включително и като архитектурно наследство, се определят от търговско-занаятчийското съсловие, което през XVIII и XIX век е допринесло за благосъстоянието на града чрез меценатство и благотворителност. Историята на Калуга, подобно на много други градове, е белязана от редуването на превратности и възходи. Градът е преживял икономически възход – прото-индустриализация и индустриализация – през XVIII век; застои и упадък – през XIX век (Малинин 1912: 30-67); и ускорена индустриализация през съветската епоха (Наумов 2003: 40-71).

По съветско време в града се развива предимно военно производство. През деветдесетте години обаче, значителен брой предприятия са затворени, както и другаде в постсъветското и постсоциалистическото пространство. По време на моя престой в Калуга, силуетите на редица изоставени или полуразрушени индустриални сгради оставяха потискащ отпечатък върху различни сегменти от градското пространство, въпреки, успоредно с процесите на градско обновление и благоустройство.⁵

След 2006 г. Калуга преживява нов индустриален бум, основно благодарение на привлечените мащабни чуждестранни инвестиции, на първо място – в автомобилостроенето. От тогава насам градът и областта са един от най-успешно развиващите се в икономическо отношение региони в Русия. Разрастването на града е свидетелство за това: през цялата си история, Калуга е разположена на левия бряг на река Ока; след 2007 г. обаче, на десния бряг на реката (*Правобережъе*) изникват цели нови квартали. Разширяването беше предшествано от строежа на мост, свързващ двата бряга (вж. по-подробно Venovska 2021: 12), който беше на довършителен етап в последния ден от моята теренна работа през 2007 г.

„Влизането на терена“ – а сега накъде? Антропологичната класика ни е завещала картини на първите срещи с терена, които, без преувеличение, са заредени с драматизъм. Изследователят, достигнал до целта на пътуването си – малки екзотични ниши, далече от „цивилизацията“ – остава сам „по средата на нищото“, с разнопосочните чувства на объркване, отчуждение и самота. Многократно цитираното и критично коментирано описание на първия контакт на

⁵ Фотографии на днес съществуващите изоставени индустриални сгради в Калуга са публикувани в калужки фотографски сайтове: <https://kalugafoto.net/>; <https://panoramy-chernobylya.ru/zabroshennye-mesta-kaluzhskoj-oblasti/>. Последен достъп: 26.10.2022.

сър Реймънд Фърт с народа *'тикопия'* ни предава шока на автора при вида на голите до кръста брадати дългокоси мъже с пера в пояса и пръстени от черупки на костенурка; и чистосърдечно признатия страх на местния му *гид*, че *„тези приятели“* биха искали да го изядат (Firth 1936: 1).⁶

Моето запознаване с терена, предвидимо, беше лишено от екзотика. С оглед на социалистическия и постсоциалистическия житейски опит от родната ми страна, не очаквах големи изненади в Русия. Изненади обаче не липсваха и те започнаха още на международното летище „Шереметиево“ в Москва през септември 2006 г. Планът за работа предвиждаше пилотното теренно проучване да започне първо с консултации с руски колеги и библиотечна работа в Санкт-Петербург. Пристигайки от София в Москва, трябваше да летя за Санкт-Петербург и в краткия един час между двата полета, трябваше да се придвижа с микробус от терминала за международни полети до терминала за вътрешни полети. Накратко, този транспорт не дойде, не и в този интервал от време. Загубих още десет ценни минути в чакане да ме забележи служителката на гише „Информация“, която водеше „важен“ личен разговор по телефона. Все пак реших, че микробусът няма как да не изпълни курса си и с оглед на броевите минути до втория полет, се качих на първия възможен преминаващ автобус, с надеждата той именно да обслужва този маршрут. Бързо разбрах заблудата си: това беше автобус от редовните линии на московския градски транспорт, а не вътрешния летищен превоз. Нямах билет за него и поради наивност, не се бях снабдила с рубли предварително; нямаше как да си купя билет в автобуса. Банкнотата в евро, която държах, беше повече от неуместна. Неочаквано, една млада жена ми подаде билет и не прие парите в евро. *„Вчера мене една бабка ме спаси в автобуса, сега аз спасявам Вас. Нищо не ми дължите.“* Автобусът обаче се движеше по редовна градска линия и достигна до терминала за вътрешни линии след двадесетина минути.

До часа за излитане оставаха пет минути. Излишно е да споменавам, че ме беше обзела силна паника. На Санкт-Петербургското летище същата вечер щеше да ме чака, за да ме посрещне, руски колега и отдавнашен приятел. Беше ме предупредил, че единствената възможност да се срещнем и разговаряме е на следващият ден след пристигането ми, защото той заминаваше извън града да поеме своя дял от грижите за възрастна болна роднина. Бях на път да изпусна полета, колегата ми щеше да ме чака напразно и аз щях да пропусна възможността за консултация с него. Заставах на опашката пред гишетото, независимо, че шансът да се кача на самолета беше вече само теоретичен.

Служителката на гишетото заяви, че не мога да взема този полет, защото бордингът е завършил и вратите на самолета са затворени. Паниката проговори с моя глас: чух се да казвам, че непременно трябва да летя, в Санкт-Петербург ме чакат и изобщо е въпрос на живот и смърт. Получих неочакван отговор на абсурдните си панически реплики: ако доплатя петдесет евро към билета, ще мога да се кача на полета. Бързо подадох парите и за секунда изчаках за касовата

⁶ За коментар и критика вж. O'Dell & Willim 2011: 5–6, и цитираната там литература.

бележка...и осъзнах, че съм дала подкуп, без да разбира. Един от служителите пое част от багажа ми и двамата затичахме с всички сили към гейта...където пътниците все още чакаха и качването на самолета не беше започнало. Бях подведена, включително и да дам подкуп: нещо безпрецедентно за моя живот до тогава и след това...Все пак изпитах облекчение, че не съм объркала всичките си планове още със стъпването си на руска земя. Това чувство надделя пред фрустрацията и възмущението.

Двата епизода, разиграли се в рамките на половин час: неочакваната помощ от непозната; и заблудата и поискания подкуп – показват широката амплитуда на всекидневното поведение на „обикновените хора“ в Русия: от безкористната емпатия и солидарност, до корупционния акт. Става дума за двата полюса на едно и също явление: неформалните практики – независимо, че в нормативен план те получават противоположна оценка. Неформалността заема празното пространство, освободено от дефицитите във функционирането на формалните институции и може да се изрази както в безкористен акт на „взаимност“ [mutuality], така и като проява на калкулиран личен интерес, прекрачваща рамките на закона. По време на теренната работа сякаш да продължа да се срещам с двете крайности.

След дните на усилена работа в библиотеката на Европейския университет в Санкт-Петербург, първата ми среща с Калуга през септември 2006 г. беше през нощта. По пустите улици в късния час се движеха тролеи и с един от тях стигнах от гарата до хотела. След продължилото цял ден пътуване от Санкт-Петербург до Калуга, влязох в хотела с триумфалното чувство за първи успех. Еуфорията обаче трая буквално секунди: рецепцията беше охранявана от войник в пълна униформа, с автомат на гърдите. Шокът от необичайната гледка бързо се разсея при появата на рецепционистката, само за да се замени с втори, когато тя ми поиска втора *прописка* – разрешение за пребиваване в Калуга. Показах документа за *прописка* от Санкт-Петербург, но отново се оказах неподготвена: пристигах в друг град, а за престой в него се изискваше и друго разрешение. Калужкият колега, към когото се бях обърнала за помощ, беше предоставил преди моето пристигане в хотела обяснение – цели две страници с информация за мене и моята работа в Калуга. Тази необходима стъпка обаче също не беше достатъчна: освен препоръката от колегата, трябваше да напиша лично обяснение и да го подам в милиционерския участък, впрочем – на отсрещния тротоар. Рецепционистката се отнесе с разбиране към моето мънкане, че в нощния час няма какво да се направи; прие обещанието ми да свърша това на следващия ден. Денят, макар и без вечеря поради късния час, приключи с успокоителния извод, че нищо не е съвсем такова, каквото изглежда: практичен принцип с универсална валидност и в собствената ми родина. С тези мисли се почувствах у дома си.

След като на следващия ден се срещнах с научната ми асистентка, запознаването с терена започна без никакво губене на време. Първото интервю⁷ се

⁷ Интервю с отец Е.Ч., 54 г., висше образование. 22.09.2006 г., Калуга.

състоя в Православната гимназия в Калуга⁸, с нейния тогавашен духовник отец Е.Ч.: физик по образование и учител по професия през светския етап на живота си, той се беше обърнал се към попрището на свещеник сравнително късно.

Гимназията (с репутация на едно от най-добрите училища в града) оставяше отлично впечатление с добрия си ред и организация. Заедно с това, училищното пространство беше и семантично поле, излъчващо амбивалентни знаци. Невъзможно беше да не забележа напрегнатите лица на учителките: всички с покрити глави в стегнато под брадичката забраждане. При този първи досег с православните институции в Калуга, забелязах и специфичния телесен етикет и кинетичен „език“, изразяващ респект и смирение, в дълбоките поклони на децата към свещеника: преди да му целунат ръка и той да ги благослови, те докосваха пода със особено движение на ръката, наподобяващо загребване.

Такъв поздрав виждах за пръв път. С други думи, още при първото потапяне в руската православна среда започна да се разколебава моята християнска идентичност. Наивно се оказа самочувствието, с което бях тръгнала от България към Русия: на православна, кръстена в най-ранна възраст още при социализма и социализирана като християнка още преди да се науча да чета – за разлика от повечето родени по време на социализма днешни руски вярващи. Това беше само началото на пътя към опознаването на света на най-отдадени руски богомолци, за които религията беше първостепенна ценност в живота (вж. Тарабукина 2000; Venovska 2021). Крачейки по този път, щях да премина през специфично обучение, което щеше да промени не само възгледите ми за православието, но и мене самата.

През 2006–2007 г. гимназията споделяше един покрив в историческа сграда с други две важни за града православни институции: Казанския девическия манастир⁹ и Духовното училище (тогава Женско духовно училище – Алексахина, Богатырева 2003). С помощта на свещеника се запознах и с тези институции. По време на съвсем кратката ни среща от броени минути, една от монахините, преподавателка по иконопис в Женското духовно училище, поиска разрешение да ме целуне и ми подари религиозен сувенир (декоративно пасхално яйце от дърво), който пазя до днес. Не разбрах с какво бях заслужила този сърдечен прием, но бях поразена от него.

Интервюто се състоя след кратката „екскурзия“ в различните институции, приютени в сградата на манастира. Първоначално аз трябваше да отговарям на въпросите на свещеника (но така протекоха и останалите формални интервюта): главно за целта и същината на моите проучвания. В теренните си записки съм отбелязала, че при споменаването на заглавието на проекта ми и особено при фразата „религиозен плурализъм“, усмивката изчезна от лицето на моя съ-

⁸ За Православната гимназия вж. Алексахина, Богатырева 2003:

⁹ Манастирът е преместен в с. Спас през 2011 г. – <https://kazanskiykaluga.ru/about/>. Последен достъп: 27.10.2022 г.

беседник. Допуснала бях сериозна грешка. Н.¹⁰ – моята научна асистентка – също беше забелязала, че свещеникът е преbledнял и е започнал да кърши пръсти. „Помислих си, че интервю няма да има“ – каза тя след края на срещата. Все пак аз успях бързо да загладя неблагоприятното впечатление, което думите ми произведоха, като дадох друга насока на разговора. След това интервюто премина в спокойна, приятелска атмосфера и завърши с гостоприемна покана за вкусен постен обяд и чаепитие в трапезарията на Казанския девически манастир.

Продължителната подготовка преди теренното изследване не беше разкрила това, което „на място“ и „на живо“ беше очевидно: „религиозният плурализъм“ е на практика антитеза на безкомпромисната борба на РПЦ – до голяма степен успешна (вж. Papkova 2013: 244–253; Köllner 2020) – за хегемонна позиция на руското религиозно поле. Идвайки от България, където религиозният плурализъм е факт от началото на 1990-те години насам, бях подценила спецификата на руския контекст. „Религиозният плурализъм“ беше не просто нежелан юридически статус, а и „бостанско плашило“: част от негативните клишета, с които Руската православна църква си служеше в полемичните си дискурси. Работата в православна среда изискваше отказ от проучването му. Следващите срещи и разговори, както и неизменно даващите сигнал „свободно“ телефони на другите конфесионални общности, потвърдиха този извод.

Така смяната на изследователската стратегия стана императивно необходима: единствен изследователски обект остана руското православие и православните общности. Другите членове на научната група „*Религия и морал в Европейска Русия*“ също трябваше да коригират в едно или в друго отношение първоначалните си проекти (вж. напр. Köllner 2012). Теренната работа в Калуга премина до самия ѝ край като процес на всекидневна оценка на изследователските резултати и респективно – пренастройване на стратегиите за наблюдение и интервюиране през следващите дни (Delamont 2004: 223). Новите емпирични открития, както и всяка допусната грешка, всекидневно налагат нов поглед върху следващите изследователски задачи и избора на теренни техники.

Социални мрежи и приятелство на терена: научната асистентка. Научните асистенти на колегите ми в проекта „*Религия и морал в Европейска Русия*“ дешифрираха интервюта, вършеха библиографска работа, превеждаха материали, осигуряваха информация от различен характер, оказваха логистична подкрепа на изследователската дейност на терена. Библиографка по образование и професия и тогавашен заместник-директор на Калужката областна научна библиотека „В. Г. Белински“, моята асистентка Н. М. също вършеше подобна работа. Тридесет и една годишна по онова време, Н. беше жена с поразителна северна красота и още по-поразителна енергия и работоспособност.

¹⁰ Събеседниците споменавам тук с измислени имена, поради етични съображения. Тези от тях, които са публични личности, споменавам с инициали. Посочвам възрастта, на която събеседниците са били по време на теренната работа.

„Тя е нашият трактор!“ – казваха за нея колежките ѝ в библиотеката, предвид нейната енергия и успехите ѝ в работата.

Основният принос на научната асистентка към моя проект обаче се състоеше основно в откриването на събеседници и уговарянето на интервюта с тях. Нещо повече: нейната помощ беше решаваща при определянето през 2006 г. на двете църковни енории, подходяща „сцена“ на теренната работа през следващата 2007 г. През 2006–2007 г. в Калуга имаше 33 действащи църкви, включително манастирските и т.н. „домови храмове“. Обиколихме заедно половината от тях; по настояване на Н., тя водеше без мене разговорите при тези срещи със свещениците: аз изчаках наблизко. При крайния избор на двете енории, в които по-късно работих, решаваща беше нейната преценка за това, дали и доколко свещеникът и енорията биха допуснали до себе си „външен“ човек от неруски произход. От разрешаването на този въпрос зависеше успешното или неуспешно протичане на теренната работа. И двамата свещеници в енориите, определени от нея като подходящи, бяха по това време тридесетина годишни, като самата Н. Тя беше намерила общ език с тях, като нейни връстници с проблеми, сходни с нейните (семейства с малки деца). Вероятно това беше помогнало за установяването на доверие между свещениците и Н., а по-късно – между тях и мене.

Казано накратко, разчитах на социалния капитал на Н.: на нейния социален статус и на обусловения от него достъп до различни социални мрежи. Доверието, с което се ползваше тя – включително и чрез произхода ѝ от семейство с добра репутация в Калуга – отваряше врати пред моите контакти с хора, които имаха личен религиозен опит и поглед върху местния религиозен живот.

Доверието е ключов фактор в „срещите“ на терена – без него е невъзможно сътрудничеството, чрез което се раждат етнографските находки. Недоверието към чужденците беше (и е) значително в постсъветска Русия, като част от травмата, причинена от разпадането на Съветския съюз и загубата на статута на супер-сила. Предстоеше да науча, че това недоверие беше още по-силно в храмовите среди, поради влиянието на месианизма (Duncan 2000) като религиозна идеология и свързаното с него убеждение за изключителността [exceptionalism] на Русия и руснаците (Humphreys 2016: 9–20). Моето време в Калуга беше недостатъчно, за да спечеля без чужда помощ доверието на събеседниците. Научната ми асистентка уговори за интервю две трети от тях, в повечето случаи – част от нейната лична социална мрежа. Едва с напредването на теренната работа, когато моето лице стана познато за енориащите, успях самостоятелно да уговоря и проведе интервюта. Н. присъства само на първото интервю, проведено през 2006 г.; всички следващи обаче проведох самостоятелно, на руски език. Набирането на събеседници премина под знака на две познати техники: чрез а) посредничеството на gatekeeper (в случая – научната асистентка); б) по механизма на т. нар. „снежна топка“ (Bernard 2006: 194, 357): събеседниците, които бях открила самостоятелно, ме насочваха към следващи събеседници и ме препоръчваха пред тях.

Помощта на Н. в моята теренна работа не се изчерпа с формалните ни взаимодействия. Те бързо се трансформираха в приятелство, не само между нас двете, а и с нейното разширено семейство, чиито членове с готовност ми помагаша да се справям с всекидневната логистика. Бях гост на семейни и приятелски събирания; аз също ги каних да ми гостуват, когато имах време за това. Споделях с тях пътуванията им до тяхната *дача*, бях поканена на сватбата на сестрата на Н. и дори имах скромна роля в нея; участвах в оживени семейни дискусии, семейството споделяше с мене проблемите и дори тайните си.

По време на съвместната ни работа някак неусетно се превърнах и в „приятел на приятелите“ на Н. С нейните колежки и приятелки свободно обсъждахме всякакви теми, понякога от съвсем личен характер, по време на редовните ми занимания в библиотеката; през почивките споделяхме чай и храна, както и почерпките за рождени дни. Впрочем, този социален живот ми беше познат, защото не се различаваше от социалните практики, с които бях свикнала в България, и това улесни моето интегриране в него. Общуването беше напълно спонтанно, а не планирана изследователска стратегия; в крайна сметка обаче то беше и процес на проникване и обучение в постсоциалистическия женски хабитус (по Бурдийо) в определен пласт на руската извънстолична интелигенция. Социалните мрежи, отворени и присъединяващи [inclusive], в които фигурата на Н. се характеризираше с ‘централност’ [centrality]¹¹, се превърнаха в среда и ресурс за моето теренно изследване.

Неочаквана пречка през 2006 г. Внезапна и много тежка вирусна инфекция прекъсна работата ми за повече от седмица: високата температура не ми позволи да стана от леглото. Част от уговорените интервюта, тогава с краеведи (Benovska 2021: 134–139), пропаднаха, включително и защото изгубих гласа си и беше невъзможно дори да се обадя по телефона. Така в равносметката за престоя ми в Калуга през 2006 г. влязоха (само) четири интервюта, библиографски проучвания, набрана информация, изработена нова изследователска стратегия и ясен план за работата през 2007 г. Заболяването ми обаче завърши с тежки усложнения, с които трябваше да се справям през цялата следваща година. На този въпрос ще се върна по-нататък в текста.

Кратко описание на етнографските техники. Подробностите относно методите на теренна работа и особеностите на извадката от интервюта са изложени другаде (Benovska 2021: 14–24), затова тук ще спомена най-важното. Първоначалната идея беше да проведе наблюдения в една от двете калужки енории, които не са били закривани през целия съветски период и продължаваха да са действащи. Религиозната общност в едната от тях се състоеше основно от възрастни и видимо силно консервативни вярващи: почти затворен социален кръг, който не се показва склонен да приеме „външни хора“ и затова се наложи

¹¹ Централност (centrality): понятие от анализа на социалните мрежи (social network analysis), свързано с важността на дадена личност в определена мрежа – Marsden 2015: 532–539; Boissevain 1974.

да се откажа от тази идея. Ситуацията не беше много по-различна и в другата енория с история през съветската епоха.

Споменах за избора на две енории като места за теренните наблюдения. Защо точно две енории? Намерението беше да се приложи подхода на т. нар. 'congregational study' (според Warner, 1991: 174–193): дълбочинно изследване на една енория. Стратегията да се раздели теренната работа в две енории вместо в една целеше да се избегне фактора „случайност“, а също и да се прочуат сходните религиозни практики в различна социална среда. Този подход се оказва подходящ, доколкото показва по-голямата устойчивост на дейностите в църквата, разположена в историческия център на града.

И двете избрани енории бяха новосъздадени общности. Те са формирани след 1991 г., въпреки че едната храмова сграда – тази на църквата „Покров на Пресвета Богородица на рова“¹² – е най-старото здание в Калуга: каменна постройка от XVII или XVIII век, съществувала преди това като дървена. По съветско време църковната сграда е била иззета от държавата през 1930 г. и превърната в инкубатор за развъждане на бройлери – до 1994 г., когато е върната на Руската православна църква.¹³ Църквата „Св. Мъченик Йоан Войн“ обаче е нова в буквалния смисъл: строена е през периода 1994–1999 г. и завършена през 2005, в крайния работнически квартал „Силикатен“.¹⁴

Освен всекидневните наблюдения (на тях се спирам по-нататък), записах автобиографични интервюта/ житейски истории с 32 души; с някои от тях разговарях два или дори три пъти (за интервюирането и автобиографичния метод вж. Venovska 2021: 15–18). Водих редовно теренни записки – не дневник в класическия смисъл (вж. Bernard 2006: 387–398). Там отразявах видяното и възстановявах по памет редица неформални интервюта. Тези записки водих на руски език, за да запазя максимално оригиналния смисъл на казаното.

Моите „инициации“. Един от уроците, научени по трудния начин в процеса на теренната работа, беше, че съгласието за участие в интервю не е гаранция за доверие към изследователя. Един ден, 18.07.2007 г., прекаран в Казанския девически манастир в Калуга, беше смуцаващо и объркващо свидетелство за това. Имах уговорено интервю със Зинаида Анатолиевна, активистка на Женското православно благотворително сестричество „Св. Елисавета Фьодоровна“. По нейно желание, срещата трябваше да се проведе в Казанския Девически манастир, на чиято територия дружеството развиваше част от дейностите си.

Това беше първата от неколкото срещи ми срещи със Зинаида Анатолиевна, преди това бяхме общували само по телефона. В теренните си записки съм описала този пръв контакт с нея така: *„Зинаида Анатолиевна ме посреща на Театралната улица много сърдечно и приятелски. Дребна жена със забрадка,*

¹² Името отразява историческата топография на града през XVI–XVII век, когато църквата е била разположена върху крепостния ров при дървеното градско укрепление: Малинин 1992 [1912].

¹³ Вж: <http://drevo-info.ru/articles/4966.html>. Последен достъп: 23 юли 2021.

¹⁴ Вж. и <http://drevo-info.ru/articles/11683.html>. Последен достъп: 2.08.2018.

тя ме целуна и ми подари икона на Божията майка.“ Когато пристигнахме на място, в манастирския двор, където сестричеството поддържа благотворителна кухня за около седемдесет бездомници [бомжи], все още се хранеха няколко души. Една от сестрите, облечена в специфична униформа, изправена четеше на глас житиен текст. Двама мъже се зарадваха на нашето пристигане и един от тях с желание и усмивка позира за снимка...

Зинаида Анатолиевна, заедно с две други сестри, настояха да ми окажат гостоприемство и отидохме на обяд в манастирската трапезария, заедно с монахините. Там спазихме суровия монашески етикет и поведението на всички ни беше силно ритуализирано. В теренните си записки съм отбелязала: „В трапезарията не са разрешени разговорите. Показват ми с жестове, че докато дочакваме храненето да започне, трябва да стоя с ръце, спуснати надолу. Монахините седят отделно от нас, те са вътре в трапезарията, а ние сме в близо до вратата ѝ. Ние почти не ги виждаме – те са зад една колона. Когато монахините се събраха, всички започнахме да пеем „Отче наш“ и Богородичния акатист – „Богородице, Дево, радуйся“. По време на обяда една от послушниците чете – изправена – религиозни текстове. Всички едновременно приключваме храненето и отново пеем молитви, обърнати на изток.“

Трапезарията не беше непозната за мене. Както вече споменах, предната година там ми оказа гостоприемство тогавашният духовник на манастира и никакви ограничителни правила не бяха приложени спрямо мене. Вероятно при посещението през 2007 г. вече бях възприемана с друг статус: като другите поклоннички [‘паломници’]¹⁵, които следват всички монашески правила.

Подготвяйки се за интервюто, бях наясно, че отивам в манастир, а не на рок концерт; въпреки това не бях в състояние да контролирам чувствата си на смущение и потиснатост, лице в лице с тази почти средновековна дисциплина. Преди точно десет години (през 1997 г.) бях живяла в продължение на три месеца в католически манастир на сестри-урсулинки в Романска Швейцария и мислех, че съм подготвена за манастирската атмосфера. Въпреки ограниченията спрямо живущите „цивилни“ католическия конвент, основно студентки, правилата за поведение на мирянките там бяха сравнително меки и лесно изпълними.

Излязох от трапезарията с чувство на облекчение. В топлия юлски ден, разговорът със Зинаида Анатолиевна започна в манастирския двор. Скоро обаче бяхме прекъснати: от манастира извикаха моята събеседничка. Въпреки обещанието ѝ да се върне, тя не се появи повече и до края на деня не получих известие от нея. Объркана и смутена от неочаквания развой, реших все пак да изчакам. Не след дълго се появи друга жена, която се представи като ‘староста’ [старша, отговорничка] на сестричеството и каза, че тя ще разговаря с мене, вместо Зинаида Анатолиевна. Проведохме интервюто, по време на което Тамара Фьо-

¹⁵ ‘Поклонници’ – в руското разбиране, гости на манастирите, които често се заселват в манастира, получават подслон и храна срещу своя труд в манастирското стопанство.

доровна, пенсионирана лекарка, всячески избягваше да говори за себе си, извън неохотно процедените и без друго не многословни сведения за сестричеството.

По-късно се изясни, че лично игуменката на манастира е извикала Зинаида Анатолиевна и ѝ е забранила да разговаря с мене. „*Има си старша сестра, с нея трябва да се разговаря!*“...Случилото се беше израз на напрежения, конфликт и борба за власт и признание вътре в сестричеството: между бившата (Зинаида) и настоящата (Тамара) старша сестра...Публикуваната след време литература потвърди моите впечатления за руската манастирска среда като социална арена, където с желязна ръка се налага безкомпромисна дисциплина, тежък труд и сурови правила на подчинение и покорство (Zabaev 2007 a, 2007b; Dubovka 2015a, 2015 b; 2017; 2018). Зинаида Анатолиевна беше понесла сериозно мъмрене, а аз получих шанса да разгадавам ребусите в речта на лекарката – накъсана и противоречива.

Тамара Фьодоровна се съгласи да ми покаже Ротондата – постройка, предоставена от манастира на сестричеството, където то организираше благотворителната кухня за бездомни. Преди влизането в Ротондата, бях подложена на същински изпит относно моята православна принадлежност: кръстена ли съм? кога – в детството или по-късно? ходя ли на църква и колко често? постя ли?...и пр.

Въпреки че от Ротондата ме делиха няколко крачки, влизането ми в нея изискваше да пресека няколко значими пространствени граници от символичен характер и преди всяка от тях, бях избобилно пръскана със светена вода, докато напълно се измокрих. Макар и донякъде удовлетворена след моя „изпит“, Тамара Фьодоровна започна да ме пръска още на двора. Следващият етап от моята социализация протече на прага на Ротондата. След като прекрачихме прага ѝ, Тамара започна да пръска помещението, също така и една от сестрите, която в момента го почистваше, а после – отново мене. Процедурата се повтори още веднъж, когато се качихме на втория етаж. След като не чух никакво обяснение за този необикновен „ритуал“, стигнах до извода, че съм преодоляла опозицията между „чистота и опасност“, в смисъла на Мери Дъглас. Възприемана и третирана като нечиста, бях опасна, докато предполагаемата нечистота не беше неутрализирана... Независимо от моите старания, събеседничката трудно преодоля съмнението, че съм „заразена“ от „нечистата сила“ на мрака. След ритуала със светената вода, настъпи успокоение: Тамара Фьодоровна стана по-разговорлива и с желание представи дейностите на сестричеството.

Поведението на Тамара Фьодоровна, нейната подозрителност и недоверие към мене се обясняват с нейната принадлежност към социалния слой, сполучливо наречен '*прищерковный круг*' от неговата първа изследователка Арина В. Тарабукина. Според нея, това са „православни вярващи в Русия, напълно подчинили своя живот на църковния живот и ограничили своя кръг на общуване, а по възможност и своя кръг на дейност, с църковната ограда“ (Тарабукина 2000: 01)¹⁶. Тази ав-

¹⁶ Цитирам книгата според интернет издание, в което не са отбелязани страници. Позовавам се на съответните глави от нея, а не на страници – М.Б.

торка и други след нея (Ахметова 2004: 240-241; Kormina 2011: 192; Kormina 2013: 202) определят *‘прищерковный круг’* като религиозна субкултура или среда, формирана в началото на ХХ век като реакция спрямо кризата, тревожната ситуация и катастрофичните очаквания в тогавашното руско общество.¹⁷ Идеите и внушенията на популярни тогава православни проповедници и писатели от същата епоха (Сергей Нилус, св. Йоан Кронщадски и др.) са залегнали в основата на специфичната „картина на света“, споделяна от *‘прищерковный круг’*. Освен с тревожни есхатологични очаквания, тази картина е белязана от демонологичен пласт, който включва образи, наративи и езикови клишета. Стратегията за самоизолация в тази социокултурна среда цели да се избегнат „сатанинските влияния“ и това е източник на подозрения спрямо хората със светско поведение.

Държанието и дискурсите, характерни за „дърковните хора“ (*церковные люди*: *etic* самоназвание), съставят семиотична система. Техният свят е „етически наситен“ и това са „предположенията на хората, скрити или експлицитни, които определят как те възприемат или не възприемат, или издирват знаци в света или реагират на тях“ (Keane 2014: 314; 318–320). Интерсубективно споделяната картина на света се основава на противопоставянето между двата полюса: силите на светлината и силите на мрака. Полюсите обаче имат асиметрична тежест: светлината в света намалява, а мракът завзема все повече територии. При общуването с хора, споделящи тази култура, човек попада в свят, където срещите със зло са неизбежни; зло не е абстракция или метафора, а е всепроникваща част от заобикалящия ни всекидневен свят. Доколкото зло е в непрестанна битка със силите на светлината и светостта (олицетворявани от манастирите и манастирския аскетизъм), зло атакува точно такива места, както и хората, които се стремят към добродетелен живот.

Последната представа е доста популярна: чух я нееднократно и в различни контексти. В отговор на мои оплаквания, че физически трудно устоявам (изправена) продължаващите три часа и половина неделни литургии, на няколко пъти чух обяснението, че съм атакувана от дявола заради опитите ми да върша добро със своята работа. *„Ако след мирянина върви един рогат, то след монасите ще вървят десет: когато човек се стреми към духовно усъвършенстване, врагът повече го напада“* – твърдеше един отдаден вярващ с усмивка, все едно че говореше за времето отвън.¹⁸

В допълнение към всичко това, българската страна на моята православна идентичност очерта граница на другост, макар и близка. Без да бъде определяща за социалните контакти с местните хора, особено с вярващите, тази граница се оказва трудна за прекосяване. Разбиранията за руската изключителност, религиозна и светска (Humphreys 2016: 15–16), превръщат всеки от неруско потекло в обект на съмнения, изразени в понятията на „чистота“ и „опасност“. Моята междинната позиция на изследовател, едновременно вътрешна (като

¹⁷ По-подробно за *‘прищерковный круг’* вж у Benovska 2021 (втора глава).

¹⁸ Интервю с Вадим Нитикич, 41, лекар. 9.08.2007, Калуга.

православна) и външна (като човек от чужда националност, та била тя и славянска) определяше честото ми попадане в ситуации на диалози, които оспорват и преговарят границите между „свой“ и „чужд“.

Ще бъде невярно, обаче, ако се твърди, че „тестването“ се прилага само спрямо чужденци. Изпити спрямо принадлежността към православието се провеждат от някои руски православни институции, манастири включително, когато светски лица кандидатстват за работни места там (Medvedeva 2015: 70-81; Medvedeva 2016: 94-95). Може да се приеме заключението, следователно, че разграничаването „вътрешен/външен“ е „често ситуативно, в зависимост от преобладаващите социални, политически и културни ценности в даден социален контекст“ (Morris 2016: 114).

Политическото тестване и крос-културната позиция на изследователя: една българка на терен в Русия. Политическото „тестване“ спрямо изследователя като част от отношенията на терен е обсъждано в научната литература – не само в антропологията, но и в сродни дисциплини. Като отправна точка на анализа нерядко се приема дихотомията „вътрешен-външен“ [insider-outsider]. Някои автори достигат до извода, че изследователят може да достигне до статуса на „приет за вътрешен“ или почти вътрешен, като напр. постигането на „културната интимност“ (Herzfeld 1997). Други, обратно, смятат за невъзможно етнографът да бъде напълно „вътрешен“, дори когато изучава собствената си страна (Gallinat 2010: 27; Abu-Lughod 1991: 137-62)

За разлика от нееднократните „изпити“ по принадлежност към православието, с открито политическо тестване се срещнах само веднъж. В интимната и топла атмосфера на семейно събитие, на което бях поканена, българо-руските отношения неочаквано бяха поставени на обсъждане. Един от присъстващите се обърна към мене и ме попита, каква е политическата ситуация в България. Дали България е станала враг на Русия? Гласът му звучеше разтревожено, а не агресивно. Той си припомни многото си професионални и приятелски отношения с български инженери по време на социализма. *„Ако и българите са се обърнали срещу нас сега...“*! – мъжът не довърши изречението, но се удари с юмрук по гърдите: жест, който казваше повече от думите. Тази реакция изразяваше не толкова горчивината от загубената политическа хегемония на Русия, а по-скоро лично разочарование пред разрушените човешки връзки. За разлика от замъгленото от стереотипи понятие за „Запада“, наложено от руските медии, България е съвсем конкретна страна за руснаците, особено сред по-старите поколения. Много хора са я посещавали по социалистическо време и имат лични впечатления и спомени за хора и за места. Налагаше се да отговоря на предизвикателството по някакъв начин и казах нещо съвсем импровизирано, без да съм сигурна, дали давам адекватен отговор. Казах, че паметниците на Съветската армия не са разрушени в България. Това се прие добре и темата на разговора се промени.

Казаното беше (и още е) истина. Това, което остана неизказано, е че моето отношение по въпроса не може да се определи като положително. Премълчаването на част от информацията се определя в някои случаи като аспект от

приликата между дипломацията и работата на изследователя на терен (Morris 2016: 113–115).

Накратко, моето теренно изследване в Калуга се характеризира, наред с останалото, със специфичната позиция спрямо изучаваната култура. Обратно на нестихващите дискусии в научната литература относно властовата асиметрия между изследователя (в типичния случай – представител на хегемонния „Север“) и изучаваните от него хора (често населяващи екзотични периферни региони на света), моята позиция в Калуга беше радикално различна. Като български учен, аз бях представител на бивша социалистическа страна, впрочем – някога най-сервилната спрямо Съветския съюз. Радикалното преначертаване на политическата карта на света след рухването на социализма обаче беше факт, за който всички си даваха сметка, а 2007 г. беше именно годината, в която България се присъедини към Европейския Съюз. Съчетанието от тези фактори внасяше амбивалентност в картината и напрежение между образите на „преди“ и „сега“ в социалното въображение на руснаците. Национализмът и ксенофобията бяха налице в Русия през 2006–2007 г., но не бяха завладели руското публично пространство, както се случи след анексията на Крим през 2014 г.

Подобни случаи на политическо тестване в Русия, но доста по-остро, споменават и други антрополози, работили в тази страна (Тоcheva 2017: 23–24; Morris 2016: 110–126). За разлика от тях, аз не чух остро негативни коментари за страната си и за себе си. Както отбелязва Джереми Морис, доброто познаване на руския език и култура помага за скъсяване на дистанцията. Ако можеш, освен това, да участваш, когато компанията обсъжда поезията на Пушкин, Фьодор И. Тютчев или Афанасий А. Фет, също е крачка в тази посока. Предполагам обаче, че моята интегрираност в местните социални мрежи и по-конкретно – в техния сегмент сред калужката интелигенция, смекчаваше донякъде моята „чуждост“. В крайна сметка, може би имат право тези, които смятат, че изследователят никога не може да е напълно „свой“, дори когато изучава собствена си култура (вж. по-горе).

Включеното наблюдение: възможности и ограничения на метода. От второто десетилетие на ХХ век, когато Бронислав Малиновски (Malinowski 1922) изобретява и концептуализира включеното наблюдение [participant observation], този метод продължава да бъде емблематичен за социокултурната антропология. Върху него е натрупана значителна литература, която е невъзможно да обсъдя тук, включително и защото целта на този текст е друга. Въпросът за особеностите на наблюденията в Калуга няма как да бъде заобиколен обаче, с оглед краткостта на моята работа там (три месеца общо), в контекста на „канона“, изискващ престой на терена от една година или повече. Въпреки че моето емпирично изследване беше интензивно и протече на „високи обороти“, изниква въпросът: може ли наблюдението да бъде „включено“ при продължителност от три месеца? Спорно е дали и доколко изследователят може да се потопи в местната среда за това време – дори когато не се

отличава от тази среда по отношение на расова принадлежност или класови характеристики.

Пиер Бурдийо например е скептичен относно възможността за проникване на изследователя в света на другите и предлага понятието за „включена обективация“ вместо включено наблюдение (Bourdieu, 2003: 281–283). Един по-прагматичен подход предполага, че „изследователите са тотално потопени в изучаваната култура, двадесет и четири часа на ден. Става дума обикновено за дълъг престой (една година или повече) в чужда страна“ (Delamont, 2004: 218; вж. също Bourdieu, 2003: 281).

Моето потапяне в калужкия живот беше „тотално“, но за по-кратко време. То е в съгласие с прагматичната препоръка на Х. Ръсел Бърнард, че включеното наблюдение в чужда страна може да се осъществи за не по-малко от три или четири месеца (Bernard 2006: 349). С оглед на обстоятелството, че не се налагаше да уча езика или да усвоявам местната култура, прецених, че трите месеца, с които разполагах, могат да са адекватни. Поставих пред себе си и задачата да тествам границите на метода.

Реалностите в академичните институции притискат немалко изследователи с липсата на други възможности за теренна работа, освен периодите на ваканции и отпуски (O'Dell & Willim 2011: 6). Такъв беше и моят случай. От друга страна, процесите на мобилност, глобализация и поредицата от технологични революции от края на ХХ и началото на ХХІ век създадоха условия, немислими за пионерите на включеното наблюдение през първата половина на ХХ век. Релативизираха се представите за пространство, за дистанция и близост, което създаде и несигурност за това кое е „дом“ и „терен“ в контекста на етнографската работа (Wilk 2011: 23). В този контекст се породиха и разбирането, не съвсем лишено от основания, че теренът може да е навсякъде, а етнографията – нелинеарен процес, че може да е „нередовна“ [irregular] или „безредна“ [disorderly] (O'Dell & Willim 2011: 5; Wilk 2011: 15). Дали и моята теренна работа в Русия може да се определи като „нередовна“, поради краткостта си? Със сигурност моите усилия бяха насочени към това, да се придържам към рамката на познатите методи и към утвърдените изследователски техники, да компенсирам, доколкото е възможно, краткостта на теренната работа с високата степен на нейната интензивност.

С оглед на последното, работих седем дни в седмицата (през уикендите – с оглед значимостта на съботно-неделните служби и литургии). За да разбера по-добре всекидневието на хората в Калуга, направих съзнателния избор да живея „като всички“, без да търся улеснения: живях в периферен градски квартал; пътувах с градския транспорт, вървах продължително пеша; предпочетох опашката в кварталния магазин вместо храненето в ресторант. Трескаво събирах информация, включително писмена. Следях всекидневно православните сайтове в интернет; местната преса, светска и религиозна. Проследих цялото течение на един ценен печатен извор от средата на ХІХ в. до 1907 г.: калужкото периодично издание *Калужские епархиальные*

ведомости.¹⁹ Такива издания са имали всички руски епархии преди революцията от 1917 г.; но калужкото издание е едно от малкото изцяло съхранени до наши дни и това му придава по-голяма ценност. Работата с него ми даде възможност да добия представа за всекидневния религиозен живот в последните десетилетия на имперската епоха, без идеализация на миналото. Поради обективните обстоятелства обаче, тези усилия не бяха достатъчни, за да наблюдавам целия спектър на местните религиозни прояви. Провеждането на теренната работа през летните ваканции на 2006 и 2007 г. автоматично изключваше възможността да наблюдавам работата на младежкия православен театър в града, нито религиозното образование в средните училища, което беше съвсем наскоро въведено в Калужка област (вж. Venovska 2021: 61, бел. 47 и цитираната там литература). Така се очертаха и границите за прилагане на включеното наблюдение, наложени от продължителността на престоя на терен.

Сред дилемите, с които антрополозите се срещат на терен, е и въпросът как да уравнишат „участието“ и „наблюдението“. Моето изследване предполагаше още един специфичен тип участие и с него беше свързана дилема, изследователска и морална: да участвам или не в православните богослужения и други практики на изучаваните общности? Или обратното: да поддържам ли необходимата дистанция и безпристрастност, като се въздържам от участие?

Дистанция или съпричастие: тази мъчна дилема трябваше срочно да бъде решена в началото на емпиричното изследване. С оглед на моята българската и православна идентичност, този въпрос имаше професионални и практически аспекти. Доколкото теренната работа протича като сътрудничество и равнопоставен диалог, моята православна принадлежност беше непрекъснато обсъждана и подлагана на изпитание, както показах по-горе. Като православна, участието нямаше да е в разрез с моята собствена религиозна принадлежност и убеждения. Дилемата имаше обаче и други аспекти: един изследовател на рибарско селище не е длъжен да лови риба (вж. Delamont 2004: 218); пасивното наблюдение, като на театър, на такава чувствителна сфера като религиозната, можеше да ме постави в позицията на „войор“ обаче (Borneman and Hammoudi 2009: 14). В процеса на теренната работа по-късно се разбра, че позицията на светски наблюдател щеше да направи моя достъп труден, ако не и невъзможен, до някои общности или места.

Въпросът относно това, доколко е уместно личното участие на изследователя в изучаваните от него/нея религиозни практики, със сигурност е важен и занимава и други автори. На същия въпрос, зададен от *Антропологическият форум* (2017), отговарят 33 антрополози. С противоположните си отговори, Саймън Коулман и Соня Лурман обобщават възможните „за“ и „против“ опции

¹⁹ Понастоящем това издание е дигитализирано: Калужские епархиальные ведомости, Калуга: 1862– 1907: www.pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/library/material/4714/. Последен достъп: 01.12.2019.

ите за „участие“ или „дистанция“ в тази анкета. Саймън Коулман е скептичен спрямо идеята, че участието би дало привилегирован достъп до религиозната общност (Coleman 2017: 92). Обратно на него, Соня Лурман приема противоположния подход, който, според нея ѝ дава възможност за учене от собствения телесен опит и заедно с това, смекчава недоверието към учения-чужденец (Luehrmann 2017: 29).

Моето решение беше в полза на участието в молитвените практики, макар че така и не бях до край сигурна в релевантността на избрания подход.

Производството на знания: учене чрез опита, емоции на терена личностна трансформация на терена. Ученето чрез собствения опит, за което се застъпва Лурман, е позната възможност, отбелязана в литературата върху теренната работа. Етнографията „винаги е означавала опит да разберем друг жизнен свят, като използваме себе си – доколкото това е възможно – като инструмент на знаене“ (Ortner 1995: 173). Този процес на „потопяне“ [immersion] в чуждата култура „е в сърцето на антропологичното проучване“. Въпреки различните възгледи върху този процес, в литературата има консенсус: че то никога не е пълно, а е приближение, което протича постепенно; и че появяващата се връзка с изучаваната общност „неизменно включва някакъв вид на етична, когнитивна или емоционална трансформация“ на изследователя (Davies 2010b: 80).

Ученето чрез телесния опит и сетивата засягаше както литургичния живот, чрез активното включване в него, така и опознаването на цялостната среда, социална и природна. Участието в молитвените практики носеше със себе си физическо изтощение и борба с издръжливостта на собственото тяло в дългите по три часа и половина съботни и неделни служби. Богомолците ме възприемаха като неофит при участието в богослуженията. Това донесе спонтанни и непрекъснати спорове относно нормативните понятия на събеседниците за „истински“ (или не) православни практики. Въпреки негативните емоции, причинени от социалния контрол, на който бях подложена, ситуацията даваше възможност за религиозно обучение. Постепенно усвоих телесния и кинетичен етикет, прилаган от богомолците по време на църковни служби; изучих „в движение“ (чрез хоровото пеене) руските мелодии на най-популярните молитви като „Отче наш“ и Богородичния акатист („Богородице, Дево, радуйся“); привикнах към нахъсането на профанното време чрез инкорпориране в него на отрязъци от общуване с трансцендентното: молитви, изпявани или рецитирани, преди хранене.

Този процес на учене на кодовете на руското православие, отличаващо се с по-висока степен на формализация и аскетизъм в сравнение с православните практики в българска среда, имаше емоционален, но и когнитивен резултат. Чрез телесния опит изучих конкретните измерения на иначе абстрактния извод за съществуването на „национални“ версии на православието. Иначе казано, разбрах емпиричната основа на съществуването на „православни християнства“, що се отнася до религиозния *praxis*.

„Потапянето“ във всекидневната градска среда беше улеснено от сходствата, макар и относителни, между руската и българската постсоциалистическа действителност. Дългите пътувания с градския транспорт между различните точки на града, застроен разточително на големи разстояния между несвързани един с друг райони, придвижването с часове пеша по преки пътеки и пътища, за да си спестя обиколките с автобуса или тролея, движението с крайградските пътнически влакове, свързващи близките до Калуга вилни селища и околни села, и колоритните човешки типажи в тях: така не само опознавах руското градско всекидневие, но и го преживях и разбрах чрез тялото и сетивата си.

Досегът със северната природа в нейното лятно великолепие разбърка и подсъзнателната ми настройка на човек от планинска и южна страна. Пътуването до вилните райони и спокойствието на руското поле, заедно с неговото скъперничество, не позволяващо на доматите да узреят и превръщащо картофите в стратегически ресурс; дългият летен ден и високото северно небе, светло до часове, в които в родината ми отдавна е настъпила нощта: всичко това създаваше живо и непрекъсващо усещане за място, различно от родното, с което изграждах невидими емоционални връзки. Ако преживяването на разликите между руската и българската версия на православие беше свързано с напрежение и културен шок, сетивните контакти с природата носеха успокоение и отпускане.

Признанието, че емоциите в теренната работа имат епистемологична стойност, идва едва в средата на XX век (Davies 2010a: 6). Като правило, става дума за емоциите на антрополога. Освен на тях, тук ще се спра и на въпроса за емоциите на събеседниците, които оказаха влиянието не само върху теренната работа, но и върху формиране на научните хипотези.

Навлизането на терена е нерядко свързано с преживяването на културен шок. Изживях го, както отбелязах, за кратко през 2006 г. При второто ми влизане на терена, в края на юни 2007 г., отново преживях кратко състояние на шок и страх. При пристигането ми – отново през нощта – бях придружена от научната асистентка Н., която ме заведе до квартирата ми; нищо странно не се случи тогава. На следващия ден обаче, когато се прибирах в къщи, се наложи да се изкача по стълбите до деветия етаж, тъй като асансьорът беше повреден. Минутите изкачване ми се сториха безкрайни, защото внезапно изпитах силен страх – нещо нетипично за характера ми. Жилищният блок, в който бях настанена, беше нов – завършен само две години по-рано; не можеше да се каже, че стълбището беше мръсно. Страхът ми дойде от открито недружелюбните изпитателни погледи на няколкото мъже, които пушеха на стълбищните площадки пред апартаментите си, както и от външния им вид на хора почти маргинализирани. Въображението ми на жена, получила в младостта си литературно образование, ги сравни с полу-призрачни образи от роман на Кафка... Събрах сили и поздравих всеки от тях. С паническа бързина заключих вратата след себе си, когато се добрах до заветния девети етаж. Изпитвах силно объркване и се запитах, какво правя тук – състояние на смущение и дезориентация, описано от редица класици на антропологията (Davies 2010b: 82, 86). По-късно вечерта се

успокоих, като си припомних, че идвам от страна, в която престъпността също не е за подценяване и че докато съм в Калуга, не трябва да правя нищо по-различно от мерките за сигурност, които следвам в родината си.

На следващия ден бях върнала увереността си. Предупреждението на съседката по етаж, с която се бях запознала – да влизам бързо, бързо да се заключвам три пъти и да не пускам никого в къщи – не можа да разколебае спокойствието ми. Това не се случи и по-късно, когато тя беше прогонила техниците, дошли да инсталират интернет, защото беше помислила, че са дошли да вземат душата на хазяина ми... Страхът от новата обстановка изчезна така бързо, както беше и дошъл.

Първоначалната среща с разликите между българските и руските православни практики също беше източник на смущение, доколкото през главата ми минаваха опасения, че няма да се справя с изследването си. Именно силното смущение обаче ми помогна да стигна до първия важен аналитичен извод: за автентичния, неподправен характер на руското „религиозно възраждане“. След края на църковната служба в една съботна вечер през август 2007 г., по пътя към къщи се опитвах да подреда впечатленията си. Не можех да се отърся от крайно емоционалните образи на групата ревностни богомолци, които не бързаха да напуснат храма след края на дългия изтощителен ритуал: те се молеха, палеха свещи, целуваха и докосваха всяка една от иконите; една от жените се простря нееднократно на пода пред една от богородичните икони. Моят път минаваше край близък хранителен магазин, към който се беше забързала върволица от закъснели купувачи. Контрастът между тази делнична суета и религиозната отдаденост в малката молитвена общност беше поразителен. Енорията изглеждаше като друга вселена, остров след морето от хора, увлечени в грижите за профанното всекидневие.

Силно преживеният контраст между противоположните образи на богомолците и закъснелите купувачи ме провокира да стигна до извода, че именно малцинството на редовните богомолци, т. нар. „малко стадо“, е основа и „мотор“ на религиозния живот в постсъветска Русия. В този контекст понятието за „делегирана религия“ [vicarious religion], въведено от Грейс Дейви, беше подходящият аналитичен инструмент, който внася яснота. В разбирането на Дейви, става дума за „относително малък брой от хора, които могат „да се грижат“ за паметта (особено за християнската памет), от името на другите“ (Davie 2000: 177; Davie 2007: 22).

Теренната работа в Калуга предизвика по неочакван начин силни емоции у някои от събеседниците. Някои от тях бяха възприели автобиографичното интервюиране като възможност за неформална изповед, най-вече под влиянието на свещеници, които са им препоръчали: „Изповядайте се един на друг“.²⁰

²⁰ Интервю с Наталия Емельяновна, 55, средно образование, домакиня/ пенсионерка, 16.08.2007, Калуга.

Този тип интервюта съдържаха чувствителна лична информация, споделяха болезнени, драматични събития, но и протекоха необикновено емоционално, придружени от сълзите на събеседниците. По своето съдържание това бяха наративи за конверсия (вж. Venovska 2021: 93–131). Изповедното намерение на разказвачката в единия от случаите се изрази и в нейното настояване, преди да започне разказа ѝ, двете заедно да пеem съвременни религиозни песни (популярни в определени религиозни общности). Предвидливо, тя беше донесла със себе си текстовете на песните: доколкото аз не знаех тези песни, стана възможно да пея заедно с нея, като чета текста и следвам мелодията. Не подозирах такива умения у себе си, но надделя желанието ми да я подкрепя в момент, който, видимо, беше труден за нея. Наративът на тази събеседничка протече в два различни дни.

Преднамерено изречени с изповедна искреност и откритост, тези автобиографични наративи доведоха до други непредвидени последствия: съучастието на изследователя в „болката на другия“ (Stevenson 2009: 59). Разказите отключиха моята емпатия въз основа на „моралното въображение“ (Johnson 1997: 1, 188–200), което ни позволява да разбираме преживяванията на другите около нас. Доколкото от 1990-те години насам антропологията беше „променила отношението си към онези, които изучава – от отношение на аналитична дистанция, фокусирана върху различието, към връзка на емпатия и морално свидетелство, основано върху човешкото единство“ (Robbins 2013: 453), моето съпреживяване не беше в разрез с „антропологичния канон“.

Случайно или не, това бяха разкази на жени на възраст, близка до моята тогава: не беше трудно да се идентифицирам с разказвачките и да съпреживея техните истории за често катастрофален биографичен опит. Изтощението също беше споделено и от двете страни: за събеседничките и за мене. По време на разказа изпитвах не само съпричастие, но и силно напрежение; на следващия ден след такова наративно събитие получавах пристъпи на мигрена, които ме приковаваха на легло. Подобен опит – за емоционални кризи по време на теренно изследване – споделят редица антрополози, които развиват спонтанно защитни стратегии на „оттегляне“ [withdrawal]: усамотяване, четене на книги, писане на писма, писане на теренни бележки и пр. (Davies 2010b: 83–84). В моя случай „оттеглянето“ се изрази в писане на теренни записки, след овладяване на болката. Емоционалният товар, споделян със събеседниците в процеса на интервютата, блокира временно работата.

По-късно обаче емоциите, чужди и свои, останали трайно в споменине, се трансформираха в производството на знания. Продължителните разсъждения върху тези не забравящи се епизоди на емоционален опит на терена кристализираха в заключението, че страданието в автобиографичните наративи е спонтанен израз на морална криза и радикална лична трансформация, а не просто руска културна конвенция.

Да припомня, че според Дейвис (Davies 2010b: 80) връзката с проучваната общност оставя отпечатък върху изследователя и предизвиква етична или ког-

нитивна трансформация, краткотрайна или пък не. Теренният опит от Русия, включително и поради емоционалния си характер, промени трайно възгледите ми за православието и оценката за себе си като християнка. Мислите, какво биха казали руските ми събеседници за една или друга черта на моето поведение ме спохвадат почти всекидневно. Нещо повече, на терена преминах през преживявания, които няма как да не се определят като религиозни – видимо под влияние на събеседниците и на задълбочената концентрация върху религиозната тема.

Връщайки се пеша след вечерна служба през юли 2007 г., заваля кратък дъжд, когато стигнах до очертанятия на *Теренец* – квартала, в който живеях. Северното небе беше още светло, въпреки че беше почти десет и тридесет, и видях съвсем близо до себе си небесна дъга – фотографирах я. Никога до тогава не бях виждала дъга в толкова късен час на денонощието. Несъмнено това беше случайно обстоятелство. Но удивлението от необикновеното явление извика и необикновено чувство на просветление. Беше ли това знак свише? Не знам със сигурност.

През първия престой в Калуга през 2006 г. се разболях. Бях болна или полу-болна през цялата следваща година, до лятото на 2007 г., когато отново отидох в Русия. В края на 2007 г. обаче се завърнах оздравяла в София. Дали и това беше знак свише или не, също не знам. Със сигурност не съм единствената обаче, която под влияние на теренния опит е преминала през религиозни преживявания. Литературата ни предоставя вълнуващи свидетелства за необясними субективни преживявания, в унисон с вярванията на изучаваната група (вж. напр. Nastrup 1995: 18–19; Luhrmann 2010: 212–239).

Отвѣд „розовата градина“ – заключителни разсъждения. Това което представих до тук, не трябва да се разбира като оплакване или пък поза. Пътеките, по които изследователят преминава на терена, често са трънливи. Теренната работа не е „розова градина“, ако перифразираме една популярна песен от началото на 1970-те. Тя е свързана с напрежение, с физическо и умствено изтощение, с морални предизвикателства. Неслучайно Хамуди и Борнеман употребяват силната метафора за „агония“ на теренната работа (Hammoudi and Borneman 2009: 260). Въпреки ограниченията на времето, включеното наблюдение в Русия показва чрез конкретните примери, как на практика може да изглежда работата на терен като уникална човешка драма, в която изследователят е не само свидетел, но и участник. Теренното изследване не е лаборатория, в която изследователят може да влезе и след това да излезе, въпреки експерименталния елемент в нея. Тя е част от живота както на изследователя, така и на изучаваната общност, и преминава през многобройни житейски ситуации и непланирани предизвикателства. Чрез включеното наблюдение антропологът преживява част от живота си в определена среда и дава част от себе си в процеса на производство на знания. Той/ тя оставя следи в тази среда, независимо от това, колко видими са те; хората и културата, които проучва, оставят на свой ред следи в него/ нея и допринасят за личностни трансформации у изследователя.

Страстта към откривателството помага за преодоляване на предизвикателствата. Емоциите са важен участник в теренната работа, но не само в този смисъл. Те имат потенциала на когнитивен инструмент и затова имат и епистемологична ценност. В този смисъл субективността не е пречка, а инструмент, който можем да използваме при производството на достоверно знание.

Контекстът, в който изследователят и изучаваните от него хора са в сходна постсоциалистическа ситуация, изпразва от съдържание сенките на обвиненията в „империалистически наклонности“, отправяни спрямо антропологията от страна на ляво ориентирани академични кръгове. Асиметричните, т.е. властови отношения между учения и изследваните от него хора остават като възможност само на символично равнище, доколкото словото и знанието също са специфична власт.

Като използва собственото си тяло в когнитивния процес, в досега с природата и социалните светове изследователят развива чувство за пространство и за връзка с мястото и тази връзка, което е друг извор на знание. Във времена, когато виртуалният свят придобива все по-голямо значение в реалния живот, живият контакт, срещите с хората и местата все пак не могат да бъдат заменени. Изследователското включване „на място“ едва ли може да бъде подменено от едни или други кабинетни занимания.

Емпиричната работа на терена се определя понякога като „изкуство на възможното“, доколкото тя е осъществявана единствено като сътрудничество между изследователя и местните хора. Успехът ѝ може да зависи от успешното интегриране в местните социални мрежи и работата в чрез тях. Предварителните изследователски планове и методите се подлагат на всекидневна преоценка и адаптация, в зависимост от постигнатото и от срещаните проблеми. Релативизирането по този начин на емпиричните методи е неизбежно, доколкото изследователят не разполага със средства за контрол върху обстоятелствата, в които работата му е интегрирана. Въпреки това, грижата за методите и придържането към тях е необходимо толкова, колкото и винаги досега: най-малкото, те служат като рамка, която ни предпазва от хаоса на вечноменящата се социална реалност.

Литература:

Abu-Lughod, L. 1991. Writing against Culture. R.G. Fox (ed.). *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 137–62.

Akhmetova, M. V. 2004. Zhēltaja ugroza v predstavlenijakh sovremennoy pricerkovnoj sredy [The yellow threat in the views of the modern around-church environment]. *Antropologičeskij forum*, 1(1), 238–249.

Aleksakhina, M. N. and Bogatyreva, N. V. 2003. *Kaluzhskaja zemlia – zemlia sviataia* [The land of Kaluga – sacred land]. Moskva: Alma-Press.

Benovska, M. 2021: *Orthodox Revivalism in Russia: Driving Forces and Moral Quests*. London-New York: Routledge.

Benovska-Sabkova, M., Krasteva-Blagoeva, E. 2014: Bulgarian Ethnology in the Wake of 1989: Ideas, Practices, Institutions. *Ethnologia Balkanica*, 17, 55–83.

Bernard, H. Russel 2006: *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham • New York • Toronto • Oxford: Altamira Press.

Boissevain, J. 1974: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.

Borneman, J. 2018. Preface. – In: Martin, Richard J., Haller, Dieter (eds). *Sex. Ethnographic Encounters*. London and New York: Routledge, xii-xiii.

Borneman, J., Hammoudi, A. 2009. The Fieldwork Encounter, Experience, and the Making of Truth: An Introduction. Borneman, J. and Hammoudi, A. (eds.) *Being there: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1–24.

Bourdieu, P. 2003. Participant objectivation. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.), 9, 281–294.

Clifford, J. and Marcus, G. (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Caldwell, M. L. 2011. *Dacha Idylls. Living Organically in Russia's Countryside*. Berkeley and Los Angeles & London. University of California Press.

Coleman, S. 2017. Izučat' religiju i ne tol'ko [Studying religion and more]. *Antropologičeskij forum*, 34(1), 7–93. Antropologija religii.

Davie, G. 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, G. 2007. Vicarious religion: A methodological challenge. Ammerman, N. T. (ed.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 21–37.

Davies, J. 2010a. Introduction: Emotions in the Field. – In: Davies, J., Spencer, D. (eds). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experiences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1–34.

Davies, J. 2010b. Disorientation, Dissonance, and Altered Perception in the Field. Davies, J., Spencer, D. (eds). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experiences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 79–97.

Delamont, S. 2004. Ethnography and Participant Observation. Seale, C. et al (eds.) *Qualitative Research Practice*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 217–230.

Dubovka, D. 2015a Zabytoe vremia, ili praktiki samotransformacii v sovremennom pra- voslavnom monastyre [A Forgotten Time, or Practice of Self-transformation in a Contemporary Orthodox Monastery]. *Gosudarstvo, religija, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 33(3), 322–344.

Dubovka, D. 2015b. Poslušaniye kak fizičeskij trud i kak dobrodetel': semiotičeskoe nasyščenje proizvodstva v sovremennykh monastyriakh RPC' [Obedience as Physical Labor and as a virtue: Semiotic saturation of production in modern monasteries of the Russian Orthodox Church]. Kormina, Z. V., Panchenko, A. A. and Shtyrkov, S. A. (eds.) *Izobretenie religii: desekularizacija v postsovetskom obščestve*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 63–81.

Dubovka, D. 2017. Sila slova starca: mekhanizm osuščestvlenija kharizmatičeskoi vlasti [The Power of the Word of a Spiritual Elder: A mechanism for Exercising Charismatic Power]. *Antropologičeskij forum*, 33, 36–64.

Dubovka, D. 2018. Struggling Bodies at the Crossroads of Economy and Tradition: The case of Contemporary Russian Convents. Luehrmann, S. (ed.) *Praying with the senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 192–213.

Duncan, P. J. S. 2000. *Russian Messianism: Third Rome, Revolution, Communism and after*. London and New York: Routledge.

Firth, R. 1936. *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Stanford: Stanford University Press.

Gallinat, A. 2010. *Playing the Native Card: The Anthropologist as Informant in Eastern*

Germany. Collins, P. and A. Gallinat. (eds) *The Ethnographic Self as Resource: Writing Memory and Experience into Ethnography*. Berghahn Books, 25–44.

Ghassem-Fachandi, P. 2009: The Hyperbolic Vegetarian: Notes on a Fragile Subject in Gujarat. Borneman, J. and Hammoudi, A. (eds.) *Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 76–112.

Hammoudi, A. and Borneman, J. 2009. Afterthoughts: The Experience and Agency of Field-work. Borneman, J. and Hammoudi, A. (eds.) *Being There: The fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 259–272.

Hann, C. 2010. Broken Chains and Moral Lazarets: The Politicization, Juridification and Commodification of Religion after Socialism. Hann, C. (ed.) *Religion, Identity, Postsocialism: The Halle Focus Group 2003–2010*. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 3–21.

Hastrup, K. 1995: *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.

Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state*. New York: Routledge.

Humphreys, B. 2016. Russian Exceptionalism: a Comparative Perspective. *Politics in Central Europe*, 12, 9–20.

Ивьев, Д. 2022: Naselenie Kalugi vyroslo do 392 tysiač čelovek [Population of Kaluga Increased to 392 Thousands People]. *kp40.ru*, 12.02.2022. – www.kp40/news/society/88405. Last access: 25.10.2022.

Johnson, M. 1997: *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Kaluzhskij kraj. 1976. *Kaluzhskij kraj. Dokumenty i materialy*. Kniga pervaja [Kaluga Region. Documents and Materials. Book One]. Kaluga: Gosudarstvennyj arhiv Kaluzhskoj oblasti.

Keane, W. 2016. *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Kormina, Z. V. 2011 Rezhimy pravoslavnoj social'nosti v sovremennoj Rossii: prikhodzane, palomniki, seteviki (na primere o. Zalita) [Regimes of Orthodox sociality in contemporary Russia: Parishioners, pilgrims, networkers (on the example of Island of Zalita)], in Agadjanian, A. and Rousselet, K. (eds.) *Prihody i obščiny v sovremennom russkom pravoslavii. Kornevaja sistema rossijskij religioznosti*. Moskva: Ves' Mir: 189–211.

Kormina, J. 2013 Canonizing Soviet Pasts in Contemporary Russia: The Case of Saint Matrona of Moscow. – In Body, J. and Lambeck, M. (eds.) *A Companion to the Anthropology of Religion*. Wiley Blackwell: 409–421.

Köllner, T. 2012. *Practicing without Belonging? Entrepreneurship, Morality, and Religion in Contemporary Russia*. Berlin: LIT Verlag.

Köllner, T. (ed.) 2020. *Religion and Politics in Contemporary Russia: Beyond the Binary of Power and Authority*. London and New York: Routledge.

Luehrmann, S. 2017. Dilemmy priznanija [Dilemmas of Recognition]. *Antropologičeskij forum*, № 35, 25–32.

Luehrmann, T. 2010. What Counts as Data? Davies, J., Spencer, D. (eds). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experiences*. Stanford, CA: Stanford University Press, 212–237.

Malinin, D. I. 1992 [1912]). *Kaluga. Opyt istoričeskogo putevoditelja po Kaluge i glav-neišim centram gubernii* [Kaluga. An Attempt for Historical Guide on Kaluga and Main Centres of the Gubernia]. Kaluga: Zolotaja aleja.

Malinowski, B. 1989 [1967]. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Routledge and Keagan Paul. Цит. по второто издание на Stanford University Press.

Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Keagan Paul LTD.

Marcus, E. G. and Fischer, M. M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of California Press.

Medvedeva, K. 2015. The Landscape of a Religious Workspace: The Case of a Russian Christian Orthodox Sisterhood. – *Sotsiologičeskoe obozrenie*, 12, № 2, 70–81.

Medvedeva, K. S. 2016 'Labour Discipline in a Christian Orthodox Sisterhood in Russia'. – *Culture and Religion*, 17(1), 92–108.

Morris, J. 2016. Not Soft Power, but Speaking Softly. „Everyday Diplomacy”. Field Relations during the Russia-Ukraine Conflict. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 34 (2), 110–126.

Naumov, N. V. 2003. Problema industrializatsii SSSR v sovetskoj istoriografii [Problem of Industrialization]. *Vestnik moskovskogo universiteta*. Series 8, History. Moskva, № 3, 40–71.

O'Dell, T. & Willim, R. 2011. Irregular Ethnographies: An Introduction. – *Ethnologia Europaea*, 41: 1, 5–14.

Ortner, S. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173–193.

Pamiatniki 1880. *Pamiatniki drevnerusskogo kanoničeskogo prava* [Monuments of Old Russian Canon Law], Part 1. Sankt-Peterburg: Imperial Archaeographic Commission, 136–140.

Papkova, I. 2013. The contemporary study of religion, society and politics in Russia: A scholar's reflections. *Religion, State and Society*, 41(3), 244–253.

Robbins, J. 2013. Beyond the Suffering Subject: Toward of an Anthropology of the Good. – *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 19: 447–462.

Rosstat 2006. *Rossijskii Statističeskii ezhegodnik* [Russian Statistic Yearbook]. Statističeskii sbornik. Moskva: Rosstat, 96–97.

Rosstat 2007. *Rossijskii Statističeskii ezhegodnik* [Russian Statistic Yearbook]. Statističeskii sbornik. Moskva: Rosstat, 102–103.

Stevenson, L. 2009. The Suicidal Wound and Fieldwork among Canadian Inuit. – Borneman, J. and Hammoudi, A. (eds.) *Being there: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 55–77.

Tarabukina, A. V. 2000. *Fol'klor I kul'tura pricerkovnogo kruga* [Folklore and Culture of Around-Church Circle]. Sankt-Peterburg. Dissertatsija na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskikh nauk.- <http://www.krotov.info/history/20/tarabuk/tar01.html>.

Tocheva, D. 2017: *Intimate Divisions: Street-level Orthodoxy in post-Soviet Russia*. Berlin: LIT Verlag.

Warner, S. R. 1991. Oenology: The Making of the New Wine. Feagin, J. R., Orum, A. M. and Sjoberg, G. (eds.) *A Case for the Case Study*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 174–199.

Whyte, W. F. 1943. *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Whyte, W. F. 1994. *Participant Observer. An Autobiography*. Ithaca, New York: ILR Press.

Wilk, R. 2011. Reflections on Orderly and Disorderly Ethnography. – *Ethnologia Europaea*, 41: 1, 15–26.

Zabaev, I. 2007a. Osnovnye kategorii khozjajstvennoj etiki sovremennogo russkogo pra- voslavija [The Basic Categories of Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodoxy]. *Social'naya real'nost'*, № 9(21), 5–26.

Zabaev, I. 2007b. Osnovnye kategorii khoziazjstvennoj etiki sovremennogo russkogo pra- voslavija' [The Basic Categories of Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodoxy]. *Social'naya real'nost'*, №10 (22), 36–46.

Проф. д-р Милена Беновска, д.и.н.,
Югозападен университет „Неофит Рилски“ – Благоевград,
Ул. „Иван Михайлов“ 66, 2700 – Благоевград
mbenovska@swu.bg; milena.benovska@gmail.com