

УДК 394.2(=131.1)  
ББК 63.52(4)

## Современная этнография традиционных религиозных праздников в Италии: проблемы и перспективы

Иньяцио Эмануэле Буттитта

(Университет Палермо:  
Италия, 90128, г. Палермо, Виале делле Шенце, д. 15)

**Аннотация.** Традиционный религиозный праздник был в центре итальянских этнографических исследований с самого зарождения этноантропологии как академической дисциплины, и по сей день, несмотря на расширение тем антропологических исследований, он остается широко освещаемой темой, особенно в связи с социально-политическими и родословными перспективами. Этот процесс, сопровождаемый отказом от историко-сравнительного метода, привел к существенному обеднению исследований, когда в стороне могут остаться первоначальные и фундаментальные причины, побуждающие сообщества к празднованию, и исторические функции, выполняемые праздником. В статье на конкретных примерах будет предпринята попытка продемонстрировать, что эффективное изучение современных праздничных явлений по-прежнему требует, наряду с полевыми исследованиями и социальным анализом, ссылаться на исторические, сравнительные данные и некоторые феноменологические ориентиры как на методы объяснения религиозных явлений.

**Ключевые слова:** религиозные праздники, этнология Италии.

**Дата поступления статьи:** 28 февраля 2025 г.

**Дата публикации:** 25 сентября 2025 г.

**Для цитирования:** Буттитта И. Э. Современная этнография традиционных религиозных праздников в Италии: проблемы и перспективы // Традиционная культура. 2025. Т. 26. № 3. С. 151–161.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.3.015>

Традиционные религиозные праздники были уже с конца XIX в. и лишь частично остаются еще и сейчас одной из важнейших сфер изысканий итальянских фольклористов и антропологов. Можно вспомнить пионерские работы Джузеппе Питре «Сицилийские народные представления и праздники» (1881)

и «Праздники местных святых-покровителей» (1900), привлечшие внимание исследователей народных традиций к религиозному фольклору, в то время как ранее интерес ученых, еще окрашенный романтическими тенденциями, в основном был направлен на устное народное творчество (песни, легенды, сказки, пословицы и по-

говори); исследования Анджело Брелиха по календарным праздникам («Введение в изучение праздничных календарей»), где он, развивая сравнительно-исторический метод, ранее разработанный Рафаэле Петаццони, углубленно рассматривал взаимоотношения между производственным циклом и временем, формами и значением праздничных обрядов, призывая системно исследовать ритуальный календарь. В работах Аннабеллы Росси и Клары Галлини о праздниках, связанных с паломничеством («Праздники бедняков», 1969; «Потребление священного. Долгие праздники на Сардинии», 1971), а также Аннабеллы Росси и Роберто Де Симоне («Карнавал звали Винченцо. Карнавальные обряды в Кампании», 1977) прослеживается тот интерес к «угнетенным классам» и фольклору как пространству борьбы и протеста, который был порожден прочтением и переосмыслением «Заметок о фольклоре» Антонио Грамши — работы, повлиявшей более или менее явно на всю этноантропологическую литературу по праздникам второй половины XX в.

Вспомним также монографию Витторио Лантернари «Большой праздник. Обрядовая жизнь и системы производства в традиционных обществах» (1976), которая, возвращаясь к вопросу соотношения форм производства и праздничных циклов, предлагала сравнительное рассмотрение новогодних праздников; книги Джанлуиджи Браво «Крестьянский праздник и сложное общество» (1984), посвященную динамике возрождения, повторного изобретения и присвоения праздника в аспекте идентичности, и Лелло Маццакане «Структура праздника», поставившего перед собой задачу выделить и проанализировать формы, структуры и модели религиозных праздников; работу Фатимы Джалломбардо об исторической стратификации и значении праздничных обрядов как социального механизма («Праздник, оргия, общество», 1990); исследование Пьеркарло Гримальди о взаимоотношениях традиционных производственных, праздничных циклов

и народной мифологии в Пьемонте и Провансе («Крестьянский ритуальный календарь. Время праздника и время труда между традицией и социальной сложностью», 1993); очерк Паоло Аполито «Закат тотема. К этнографии праздника» (1993), где автор размышляет о празднике как выражении общности и стремится определить его количественные показатели. Среди недавних работ стоит отметить сборник «Утопия Диониса. Праздник между традицией и современностью» под редакцией А. Арино и Л. Ломбарди Сатриани (1997); «Праздники в Южной Италии. Обряды и трансформации в контексте местной истории» (2000) Германа Така; «Формы праздника Святой Недели в Калабрии: исследования и материалы» (2007) под редакцией Франческо Фазты и Антонелло Риччи; «Все на праздник. Антропология обрядовости» (2006) Лауры Бонато и «Праздники и музеи, наследие и этнографические архивы» (2009) Давиде Порпорато, где автор вновь возвращается к вопросу о процессах восстановления и изобретения праздников, ранее поставленному Джанлуиджи Браво; фундаментальные работы о процессе патримониализации праздников и их глубоком переплетении с местной политикой и властью Бернардино Палумбо («ЮНЕСКО и колокольня. Антропология, политика и культурное наследие в восточной Сицилии», 2003; «Политика беспокойства. Страсти, праздники и власть на Сицилии», 2009; «Преклонение святых. Ритуальные поклоны и мафиозные практики», 2020) и совсем недавние работы Фабио Муньяйни («Во время праздников: этнография праздничного в Тоскане», 2023) и Алессандро Тесты («Ритуализация культурного наследия и новое очарование ритуалов в Европе», 2024), посвященные динамике патримониализации традиционных праздников.

Стоит упомянуть, чтобы подчеркнуть актуальность дебатов о празднике, которые были характерны еще для 1970–1980-х гг. и открыли новые перспективы анализа, книгу под редакцией Фурио Йези «Праздник: антропология, этнология,

фольклор» (1977); материалы важной конференции, состоявшейся в Монтекатини в 1978 г. («Праздник: антропология и семиотика» под редакцией Карлы Бьянко и Маурицио Дель Нинно); монографический выпуск *Metamorphosis* (VII, 1983) под редакцией Пьетро Клементе и Пьера Джорджо Солинаса («Язык, тело, праздник: к переосмыслению Михаила Бахтина»); «Мадонна и плут: ритуальные и эргологические аспекты в Празднике Мадонны дель Монте в Марте» (1982) Паолы де Санктис Риккардоне и книгу Аннамари Риверы «Волшебник, святой, смерть, праздник. Религиозные формы в народной культуре» (1988).

Наконец, позвольте мне напомнить, в дополнение к ценному историографическому обобщению исследований праздника в Италии и итальянского восприятия основных эвристических перспектив зарубежных ученых Марии Маргариты Сатты («Праздники. Теории и интерпретации», 2007), мои главные работы на тему праздника — преобладающую тему моего десятилетнего творчества: «Долгая память. Символы и обряды традиционной религиозности» (2002); «Мертвые и зерно. Время работы и ритмы праздника» (2006); «Преемственность форм и изменение смыслов. Исследование и анализ праздничной символики» (2013); «Что в прошлом: символы, ритуалы и фольклорные образы в историко-сравнительной перспективе» (2023).

II. Эта картина, хотя и неполная, служит для того, чтобы показать, какое большое значение среди прочего имели исследования народных праздников в Италии в XX в. и почему не было, по крайней мере до конца прошлого века, ни одного итальянского фольклориста или антрополога, который не посвятил бы часть своей работы изучению одного или нескольких праздничных контекстов и/или не выдвинул бы оригинальных методологических и интерпретационных предложений.

Чтобы дополнить эту картину, следует отметить, что интерес к народному празднику и в целом к изучению национально-

го религиозного фольклора претерпел, по крайней мере с 90-х годов XX в., прогрессивный спад, и что преобладавший ранее историко-сравнительный подход, уделявший внимание культурной преемственности и длительности практик и верований, иногда сопровождаемый феноменологическими предположениями, постепенно вытесняется, по крайней мере с 1970-х гг., синхронным анализом, который более внимателен или даже исключительно интересуется ценностями и социально-политическими функциями обрядов (ср.: [Faeta 2000]). В последние два десятилетия к этому подходу постепенно добавлялось, а затем и возобладало изучение традиционных праздников как субъекта/объекта процессов патримониализации, которые в большей или меньшей степени затронули все итальянские общины.

Таким образом, можно сказать, что перед лицом очевидной десакрализации праздников и их низведения до уровня коллективного отдыха, с одной стороны, был сделан соответствующий акцент на их тотемных ценностях: праздник больше не является поводом для встречи с трансцендентным (Христом, Девой Марией, святыми), а скорее как момент прерывания обычного времени работы и коллективного признания и демонстрации сообществом общей принадлежности; с другой — их признанием в качестве аттракторов, в качестве территориальных ценностей, которые должны быть выставлены и «проданы» внешней публике (туристам) и, следовательно, как возможность для экономического развития (особенно для деревень во внутренних районах полуострова и островов). В этом контексте мы стали свидетелями распространения и постепенной институционализации множества исторических реконструкций, которые в итоге заняли доминирующее положение в праздничных мероприятиях многочисленных местностей, особенно в Центральной и Северной Италии, предлагая себя как моменты восстановления культурной памяти и подтверждения конкретных территориальных идентичностей [Dei, Di Pasquale 2007].

Преобладание «социально-политических», «идентитарных» и «патримониалистских» перспектив исследования в итоге привело к прогрессирующей утрате внимания к религиозной составляющей праздничных обрядов и существенному обеднению, я бы сказал, «закостенению» рефлексии. В целом подходы, уделяющие внимание социальной динамике и политическому использованию религиозных церемоний и ритуальной символики, в итоге затмевают то, что всегда было и худо-бедно остается фундаментальной функцией религиозных праздников: удовлетворение потребностей, которые не могут быть решены на уровне практики, потребности в диалоге с трансцендентностью, другими словами, в ощущении своего присутствия в мире и духовного удовлетворения. Общая нерешенность запросов со стороны современного сциентистского и потребительско-капиталистического общества, неудовлетворенность им породила, особенно у новых поколений, гедонистический эскапизм, уход в наркотическое опьянение, поиск новых духовных путей: от восточных религий/философий до различных форм сатанизма и неоязычества.

Необходимо повторить, что *традиционный религиозный праздник*, т. е. «передаваемый из поколения в поколение», а не являющийся результатом культурного восстановления или переосмысления, *представляет собой набор символов и ритуальных действий, публично разыгрываемых и организованных в значимой последовательности, которая предполагает набор верований в нечеловеческие сущности и их способность вмешиваться в практику*. Это идеально рассчитанное по времени событие, для которого известно, что «в определенное время, в определенном месте некоторые участники, принимая на себя ожидаемые роли, выполняют, как они уже делали, определенное количество задач и будут вести себя определенным образом, следуя заданному шаблону и в атмосфере, которая также равным образом предсказуема, несмотря на ее кажущуюся спонтанность» [Smith 1981,

212]. Каждый праздник сосредоточивается на заранее определенных ритуальных формах поведения/объектах (поддерживаемых системой верований), которые составляют его определяющие элементы, проявляя его инаковость в отношении повседневной жизни и его своеобразие в отношении других составляющих моментов церемониального календаря.

Уделять внимание этим существенным аспектам, вопреки тому, что недавно утверждал Фабио Деи, не означает задержки на «поэтике и политике сохранения и приумножения традиционных культурных черт, представляющих разнообразие и, что еще лучше, сопротивление проникновению средств массовой информации и культурной индустрии» [Dei 2018, 40], это скорее означает признание фактической реальности многочисленных итальянских сообществ, которые не были затронуты требованиями, выдвигаемыми обществом потребления и политикой патримониализации или, вернее, сумели впитать и переработать их изначально. Ни в коем случае нельзя сказать, что эти «явления прошлого», даже если они «живы и созидательны, в рамках процессов постоянства и возрождения», затрагивают, как говорит Деи, «миноритарные или маргинальные реальности, можно даже сказать, элитарные, далекие от подлинно “народного” измерения» [Там же].

Эти явления затрагивают многие сообщества и продолжают ставить перед нами многочисленные вопросы об их значении, их функции, их способности собирать и перерабатывать символическое наследие отдаленного происхождения, иногда очень древнее, как в случае (во все не изолированном), о котором я здесь предлагаю поговорить, — о праздниках в селении Санта-Катерина Виллармоза.

III. Среди обрядов, которые проводятся во время Страстной недели в Санта-Катерине Виллармозе, особый интерес представляет обряд, проводимый во второй половине дня Великого четверга, когда на главной площади города накрывают стол с хлебом, листьями салата, фенхе-

лем и апельсинами с целью представить, как это происходит по тому же случаю в других центрах островов (Виллальба, Валлелунга, Ганджи, Ресуттано и т. д.), Тайную вечерю.

После вступления в виде многоголосых песен и звуков *тракули* (деревянных музыкальных инструментов) священник и 12 монахов, изображающих апостолов, каждый из которых несет джутовый мешок, прибывают в процессии из главной церкви и располагаются вокруг стола. В мешки после благословения, данного священником, будет собрана еда, стоящая на столе. Ее предлагает священник, который, положив пищу в мешок, обнимает и целует каждого «апостола». Тем временем Иуда начинает есть хлеб и сам собирает пищу, отказываясь от поцелуя священника, когда тот идет ему навстречу. Это трансгрессивное поведение, направленное на то, чтобы подчеркнуть свою «инаковость», засвидетельствовано в различных других праздничных контекстах (ср.: [Buttitta 2020]).

В обряде участвуют многочисленные верующие, взрослые и дети. Они (в частности, молодежь) приносят с собой и поднимают в момент благословения специальные хлебные изделия (*панаридди/панаредда*) в форме вульвы. Эти освященные хлеба после обряда Тайной вечери участники обряда съедают на месте, таким образом символически вбирая в себя священную восстанавливающую силу, содержащуюся в них.

Явная сексуальная морфология этих хлебных изделий никоим образом не признается населением, которое, скорее, видит в них, ссылаясь на название, размножение маленьких корзинок (сиц. *panaredde*). Следует, однако, отметить, что этим термином повсюду на Сицилии обозначают женский половой орган, вульву.

Использование хлебов с этим названием или форм, которые могли бы, хотя и с меньшей непосредственностью, напоминать о женском поле или, во всяком случае, о детородной силе женщины, засвидетельствовано и в других пасхальных



Санта-Катерина Виллармоза. Великий Четверг. Фото Дж. Муччо  
Santa Caterina Villarmosa. Holy Thursday. Photo by G. Muccio

контекстах [Ruffino 1995]. Среди множества стоит упомянуть *лунедди* — небольшие спиральные хлебцы с отпечатанной в центре рукой, которые едят в Великий четверг в Лонги с явным обращением к Богородице Скорбящей. Также в этом городке в горах Неброди в четверг разгрызается Тайная вечеря и установление таинства Евхаристии. Это происходит внутри храма, где после литургии и омовения ног монахи в часовне Богоматери Скорбящей преломляют и едят *лунедди*, сопровождая их вином. Отпечаток руки, который находится в центре каждого хлебца, символически представляет в сознании верующих благословляющую Мадонну.

Возвращаясь в Санта-Катерину, необходимо отметить, как форма *панаредда* сразу же напоминает *мюллои* (греч. *μύλλοι*) — лепешки, замешанные с кунжутом и медом в форме вульвы, о которой Афиней упоминает со ссылкой на Гераклида Сиракузского: «Гераклид Сиракузский в своем труде “Об установлениях” говорит, что в Сиракузах для *Пантелеи* по случаю *Фесмофорий* замешивались сладости из кунжута и меда в виде женских гениталий, называемых по всей Сицилии *μύλλοι*, которые перевозили и показывали в честь богинь» (Erat. Sir., *Ist.*, in Ath., 14.647a). Ритуальная практика, которая, по мнению Беллиа, «должна была быть распространена по всему острову и связана с ритуальным действием, которое заключалось в “ношении их во имя богинь”, то есть использовании как объекта процессионной церемонии» [Bellia 2015, 96].

По мнению Евы Осек, транспортировка и демонстрация *μύλλοι* должны быть связаны с формами ритуальной непристойности, типичными для обрядов *Фесмофорий*: «Форма этих лепешек, по форме напоминающих женские гениталии (*ἐφίβια γυναικεία*), соответствует грязным шуткам (*αἰσχρολογία*), о которых упоминает Тимей в контексте того же праздника. Нет сомнения, что вульгарная речь относилась к так называемым ритуальным непристойностям» [Osek 2018,

287–288; ср.: Rosen 2015]. Ритуальная непристойность функциональна для самой эффективности обряда, поскольку, как указывает, в частности, Столлсмит, *αἰσχρολογία* следует рассматривать как форму «магии плодородия», т. е. «своего рода союз между языком и жестами с умиловительной магической целью, направленной на восстановление нормальной функции оплодотворения *Деметры*» [Stallsmith 2008, 115–131; D’Elia 2019–2020, 8].

Приготовление, демонстрация и употребление хлеба в ритуальном контексте в первую очередь следует отнести к обрядам, направленным на пожелание пищевого изобилия. Эти соображения подкрепляются аналогичной церемонией, о которой упоминает Сем Делосский. Этот автор говорит (и в данном случае также со ссылкой на *Фесмофории*) о перевозке в процессии больших хлебов и исполнении «популярной песни, которая призывала “размазываться”, пользуясь изобилием и плодородием, защитницами которых были *Деметра* и *Кора*» [Bellia 2015, 95; Афиней III, 109 и след.].

Ритуальное употребление хлебов и лепешек во время *Фесмофорий* в литературных кругах подтверждается упоминанием о кунжутной лепешке в «Женщинах в *Фесмофориях*» Аристофана (*Aristoph. Фесм.*, ст. 570), а также обнаружением в святилище *Деметры* и *Коры* в Коринфе многочисленных миниатюрных терракотовых изделий *líkva*, представляющих собой копии маленьких лепешек различных видов [Brumfield 1997, 147–172].

Демонстрацию разных видов ритуального хлеба с последующим их коллективным потреблением связывали с надеждой на счастливый исход будущего урожая в критический момент, когда идет посев пшеницы. Как сообщает Диодор, это и есть момент празднования *Фесмофорий*: «Жители же Сицилии, получив первыми благо возделывания пшеницы по причине особой близости к ним *Деметры* и *Коры*, учредили в честь обеих богинь жертвоприношения и празднества, которые называли в их честь, и стали отмечать в [опре-

деленное] время года получение даров. Так, возвращение Кору отмечают в пору созревания зерна (...) Что же касается жертвоприношения в честь Деметры, то в пору, когда начинается прорастание зерна, в течение десяти дней справляют в честь этой богини праздник, отличающийся особым великолепием, воспроизводя в обряде жизнь такой, какой она была в древности» (*Diod., Bibl. Hist., V, 2–4*).

Расстояние, не только хронологическое, которое отделяет сегодняшний обряд Святого четверга в Санта-Катерине Виллармозе от сиракузских фесмофорных обрядов, безусловно, огромно. Время и формы обрядов различны, божественные референты разные. Тем не менее акторы (женщины) и форма хлеба (вуввы) похожи. Функция обрядов аналогична. На самом деле во всех случаях речь идет о бескровных жертвоприношениях, предназначенных для признания и прославления могущества богов, преподнесения божеству того, что оно должно вернуть в изобилии, восстановления, наконец, циклически, через пир, той общности между имманентным и трансцендентным, между человеческим и божественным, которая необходима для самой жизни [Pirenne-Delforge 2008, 234].

IV. Требование праздновать в соответствии с традицией, выдвинутое многими итальянскими общинами, становится еще более очевидным, если наблюдать за тем, что произошло во время недавней чрезвычайной ситуации в области здравоохранения.

Зимой 2020 г. постепенное распространение пандемии COVID-19 побудило правительство Италии принять строгие меры по ограничению и контролю распространения инфекции, которые включали в том числе запрет на проведение публичных религиозных мероприятий и демонстраций. Это привело к немедленной приостановке всех праздничных программ по всей Италии и невозможности официально отмечать важные религиозные праздники, прежде всего праздник Святого Иосифа и обряды Страстной недели. Это также

помешало проведению многочисленных весенних и летних праздников местных святых-покровителей.

Отказ от празднования традиционных религиозных праздников имел различные социальные, политические и экономические последствия. Каждая община, проявляя неумную потребность в «праздновании», реагировала на запреты различными и часто новаторскими стратегиями, пытаясь, в частности, разъяснить и усилить то, что казалось составными и квалифицирующими элементами ритуальных процедур, экспериментируя с беспрецедентными формами «эссенциализации» традиционных религиозных обрядов. С одной стороны, присутствовали эпизоды сопротивления, индивидуального или группового, с одобрения или без одобрения местного духовенства, а с другой — широко использовались формы виртуального празднования с использованием Интернета и, в частности, социальных сетей.

Все «реальные» и «виртуальные» инициативы, продвигаемые спонтанными группами верующих, организаторами и простыми действующими лицами обрядов (братствами, комитетами и т. д.), самими приходскими священниками, безусловно, способствовали смягчению, если не преодолению, *травмы*, порожденной отсутствием проведения церемоний в обычной форме, и, по сути, подтвердили сохранение широко распространенной и мощной «потребности в праздновании» среди преобладающей части итальянских общин.

Эти инициативы поддерживаются не только потребностью утверждать общую принадлежность через обмен символами и ритуалами, а также желанием наполнить свое существование смыслом через коллективное участие, но и со всей очевидностью неизбежным человеческим тяготением к священному как пространству разрешения драм, которые не могут быть разрешены в практической жизни. Эти потребность и тяготение возросли в связи с драматическими обстоятельствами в области здравоохранения, межличностных отношений и социально-экономиче-

ской жизни, более того, значительными психическими последствиями чрезвычайной ситуации, вызванной пандемией.

Действительно, регулярностью своего повторения религиозные праздники и обряды обеспечивают коммуникацию и передачу знаний, в конечном счете сохранение идентичности и, следовательно, воспроизводство культурной самобытности, выступая мощным носителем социальных смыслов. Как пишет Ассман: «Вспоминая о собственной истории и актуализируя в памяти основополагающие фигуры, группа удостоверяется в своей идентичности», и эта память «концентрируется в текстах, танцах, образах и обрядах» [Assmann 1997, 27]. Очевидно и то, что верования, поведение и ритуальные объекты, разыгрываемые и разделяемые, представляют и в то же время подтверждают социальные значения, устанавливая ориентиры и границы для межличностных отношений, т. е. воспроизводя социальную сплоченность (ср.: [Valeri 1981, 213–214; Расе 2007]). Однако столь же верно и то, что в празднике, как пространстве-времени встречи со «священным», человек переживает ту трансцендентность, которая придает ценность и смысл его собственному существованию. Если праздник становится «тотальным социальным фактом», то он также является «*tempus par excellence*, особым временем, отличным от всей продолжительности тем, что оно особенно могущественно» [Van der Leeuw 1975, 305], как момент «реактуализации священного события, произошедшего в мифическом прошлом, в “начале”» [Eliade 1973, 47]. Участвовать в застолье фактически означает стать современниками мифического времени, вернуться к истокам вещей, чтобы заново открыть для себя сам смысл существования [Kerényi 2001, 58].

Итак, праздник в качестве религиозного обряда конфигурируется как особое пространство-время, в котором люди, община и отдельный верующий общаются с трансцендентным, выражая свою хрупкость и абсолютную зависимость от священного, требуя защиты и гарантий.

Обращаясь к Христу, Богородице, святым и воспроизводя структуру, санкционированную традицией и, следовательно, действующую, праздники дают ответы как обществу, так и отдельному человеку, предлагая позитивные решения проблем, которые не могут быть решены в повседневной практике, т. е. реагируя понятным образом на тревоги, беспокойства и фундаментальные дилеммы бытия [Kligman 1981, XIII; Kurtz 2000, 15]. Поэтому было бы ошибкой «сводить религиозное к тем социальным функциям, которые оно выполняет в определенном обществе». Это «утилитарный способ постижения религиозного, как будто символические системы могут быть сведены к их функциональности. Но религиозное, возможно, это то, что превосходит всякую функциональность, имея дело с такими явлениями, как недостаток, неопределенность, инаковость» [Willaime 2006, 182]. Во избежание впадения в своего рода социофункционалистский редукционизм, влекущий недооценку или «игнорирование мотиваций и других психологических переменных» [Spiro 1998, 296], прочтение праздничного ритуала должно быть предложено как символическая система, способная не только воспроизводить основополагающие этические принципы и социальную сплоченность и порядок, но и сохранять живым чувство принадлежности и коллективной идентичности, открывать пространство, не связанное обыденными нормами, давать индивидуальные ответы и уверенность в жизни и ее смысле, а также удовлетворять биологические и психологические желания и потребности (ср.: [Spinks 1963; Kluckhohn 1969, 150; Evans-Pritchard 1971, 67; Spiro 1998, 284]). То есть внимание следует обращать на субъективное измерение сакрального, измерение, которое не поддается какому-либо количественному анализу и становится явным и «понятным» через прямое, «включенное» наблюдение, внимательное к «созерцанию сделанных жестов и слушанию произносимых слов» [Dewitte 2006, 38] — «материальному измерению» религии [Fabietti 2014].

И снова становится ясно, что никакие размышления о «современных» культурных фактах не могут быть интерпретированы без непосредственного наблюдения: «если на самом деле культура и символическое могут быть поняты как сеть значений — мифов, представлений, верований, ценностей, идей, способов мышления и т. д., — производимых акторами и пронизывающих социальную структуру, то также верно и то, что эта сеть неуловима и во многих случаях не очень заметна, т. е. не наблюдаема до тех пор, пока не будет воплощена в какой-либо *форме действия*» [Navarini 2003, 14]. Взятый как «текст», как последовательное и произвольное выражение культурной системы и сопоставленный как с ее прошлым, так и с повседневной практикой, праздник позволяет нам осознать на глубинном уровне социальную жизнь сообщества и отношения между его компонентами, прочитать его ожидания и противоречия, уловить знаки памяти, понять его настоящее и в определенной степени предвосхитить его будущее.

### Исследования

Assmann 1997 — *Assmann J.* La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche. Torino: Einaudi, 1997.

Bellia 2015 — *Bellia A.* Mito, musica e rito: fonti scritte e documentazione archeologica del culto di Demetra // (a cura di) R. Carboni, M. Giuman, Sonora. La dimensione acustica nel mondo mitico, magico e religioso dell'antichità classica. Perugia: Morlacchi Editore, 2015. P. 91–118.

Brumfield 1997 — *Brumfield A.* Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth // *Hesperia*. 1997. № 66. P. 147–172.

Buttitta 2020 — *Buttitta I. E.* Il diavolo, il turco, il giudeo. Rappresentazioni dell'«altro» nella cultura tradizionale siciliana // C. Lisón Tolosana, J. Calatrava, S. Rojo Flores (eds.). *Antropología y orientalismo. Homenaje a José Antonio González Alcantud*. Granada: Universidad de Granada, 2020. P. 40–59.

D'Elia 2019–2020 — *D' Elia G.* Santuari tesmoforici in Sicilia. Tesi di Laurea Magistrale in archeologia. Palermo, 2019–2020.

Dei 2018 — *Dei F.* Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco. Bologna: Il Mulino, 2018.

Если традиционное *поле* этнографического наблюдения остается пространством, где можно конкретно измерить последствия внезапных и катастрофических событий, где можно вживую наблюдать, как сообщества и отдельные люди реагируют на неугасимую потребность в физическом, циклическом и восстанавливающем контакте со своими святыми покровителями, то сегодня это также наблюдение за виртуальным пространством Интернета — пространством, которое обеспечивает и допускает новые формы действия и взаимодействия, коммуникации и участия — сделать «сеть смыслов» видимой и, следовательно, предложить себя в качестве поля исследования, где можно измерить общую значимость определенных консолидированных прочтений динамики культурных фактов, а также значения и функций, которые они имеют для тех, кто их воспроизводит и использует.

*Перевод с итальянского  
М. Е. Кабицкого*

Dei F., Di Pasquale 2017 — *Dei F., Di Pasquale C.* Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali. Pisa: Pisa University Press, 2017.

Dewitte 2006 — *Dewitte J.* Credere a ciò in cui si crede. Riflessioni su religione e scienze sociali // M. R. Anspach, H. Arendt, A. Caillé et al. Che cos'è il religioso. Religione e politica. Torino: GARELLI, Franco, 2006. P. 28–60.

Eliade 1973 — *Eliade M.* Il sacro e il profano. Torino: Bollati Boringhieri, 1973.

Evans-Pritchard 1971 — *Evans-Pritchard E. E.* Teorie sulla religione primitiva. Firenze, 1971.

Fabietti 2014 — *Fabietti U.* Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa. Milano: Raffaello Cortina, 2014.

Faeta 2000 — *Faeta F.* Per signa ad signata. Festa, immagine, poteri // Buttitta I. E., Perricone R. (a cura di). La forza dei simboli. Palermo: Folkstudio, 2000. P. 147–165.

Kerényi 2001 — *Kerényi K.* Religione antica. Milano: Adelphi, 2001.

Kligman 1981 — *Kligman G.* Călus. Symbolic Transformation in Romanian Ritual. Chicago; London: University of Chicago Press, 1981.

Kluckhohn 1969 — *Kluckhohn C.* Miti e rituali: una teoria generale // D. Zadra. Sociologia della

Religione. Testi e documenti. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1969. P. 139–159.

Kurtz 2000 — Kurtz L. R. Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica. Bologna: Il Mulino, 2000.

Navarini 2003 — Navarini G. L'ordine che scorre. Introduzione allo studio dei rituali. Roma: Carocci, 2003.

Osek 2018 — Osek E. Ritual Imitation During the Thesmophoria at Syracuse: Timaeus of Tauromenium's History of Sicily // Heather L. Reid and Jeremy C. DeLong (eds.). The Many Faces of Mimesis. Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece. Sioux City (Iowa): Parnassos Press, 2018. P. 279–292.

Pace 2007 — Pace E. Introduzione alla sociologia delle religioni. Roma: Carocci Editore, 2007.

Pirenne-Delforge 2008 — Pirenne-Delforge V. Retour à la source. Pausanias et la religion grecque. Liège: CIERGA, 2008.

Rosen 2015 — Rosen R. M. Aischrology in Old Comedy and the Question of 'Ritual Obscenity' // M. Bastin Hammou, O. Charalampos (eds.). Carnaval et comédie. Actes du colloque international organisé par l'équipe PLH-CRATA, 9–10 décembre 2009. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2015. P. 19–33.

Ruffino 1995 — Ruffino G. I Pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e

etnografica. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1995.

Smith 1981 — Smith P. La festa nel suo contesto rituale // C. Bianco, M. Del Ninno (a cura di) Festa. Antropologia e semiotica. Atti del Convegno, Montecatini Terme (27–29 ottobre 1978). Firenze: Guaraldi, 1981. P. 212–219.

Spinks 1963 — Spinks G. S. Psychology and Religion. An Introduction to Contemporary Views. London: Methuen and Co., Ltd., 1963.

Spiro 1998 — Spiro M. E. La religione: problemi di definizione e spiegazione // A. Simonica, F. Dei (a cura di). Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa. Lecce: Argo, 1998. P. 263–303.

Stallsmith 2008 — Stallsmith A. B. The name of Demeter Thesmophoros // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2008. № 48. Pp. 115–131.

Valeri 1981 — Valeri V. Rito // Enciclopedia Einaudi. Vol. XII. Torino: Einaudi, 1981. P. 210–243.

Van der Leeuw 1975 — Van der Leeuw G. Fenomenologia della religione. Torino: Borin-ghieri, 1975.

Willaime 2006 — Willaime J.-P. La religione: un legame sociale articolato sul dono // M. R. Anspach, H. Arendt, A. Caillé et al. Che cos'è il religioso. Religione e politica. Torino: GARELLI, Franco, 2006. P. 175–200.

© И. Э. БУТТИТТА, 2025

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Буттитта И. Э. <https://orcid.org/0000-0002-5564-4028>

Ординарный профессор этноантропологических дисциплин Департамента наук о культуре и обществе Университета Палермо: Италия, 90128, г. Палермо, Виа ле делье Шенце, д. 15; тел.: +39 (091) 23-86-55-37; e-mail: ignazio.buttitta@unipa.it

# Modern Ethnography of Traditional Religious Holidays in Italy: Problems and Prospects

Ignazio E. Buttitta

(University of Palermo: 15, Viale delle Scienze, Palermo, 90128, Italy)

**Summary.** Traditional religious festivals have played a central role in Italian ethnographic research since the inception of ethnoanthropology as an academic field. To this day, despite the expansion of anthropological topics, these festivals continue to be extensively examined,

particularly from socio-political and heritage-related perspectives. However, by rejecting the historical-comparative method, research has become less rich, often overlooking the original reasons and historical roles of holidays in communities. Through specific examples, this article argues that effective study of contemporary festivals requires not only field research and social analysis but also historical and comparative scrutiny; phenomenological approaches may also be useful for explaining religious phenomena.

**Key words:** religious feast; Italian ethnology.

**Received:** February 28, 2025.

**Date of publications:** September 25, 2025.

**For citation:** Buttitta I. E. Modern Ethnography of Traditional Religious Holidays in Italy: Problems and Prospects. *Traditional Culture*. 2025. Vol. 26. No. 3. Pp. 151–161. In Russian.

**DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.3.015>

© I. E. Buttitta, 2025

---

## ABOUT THE AUTHOR

**Ignazio E. Buttitta** <https://orcid.org/0000-0002-5564-4028>

E-mail: [ignazio.buttitta@unipa.it](mailto:ignazio.buttitta@unipa.it)

Tel.: +39 (091) 23-86-55-37

15, Viale delle Scienze, Palermo, 90128, Italy

Full Professor of ethno-anthropological disciplines, Department of Social and Cultural Sciences, University of Palermo

---



This is an open access article distributed  
under the Creative Commons Attribution 4.0  
International (CC BY4.0)