



ФОРУМ: АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ (1)

Аннотация: В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Поэтому многие современные антропологи задаются вопросом, насколько значимым и осмысленным для их исследований оказывается термин «религия» и не проще ли было бы избегать его употребления, чтобы не вдаваться в длинные объяснения о его смысле в конкретном дискурсивном контексте. Религия, что бы мы ни понимали под этим словом, является источником исследовательских проблем и в иных аспектах. Вопрос о религиозной идентичности исследователя зачастую определяет его позицию и во время полевого исследования, и в процессе интерпретации результатов. Участники дискуссии пытаются найти выходы из концептуальных, методологических и моральных тупиков, в которые легко попасть современному антропологу, занимающемуся изучением религии.

Ключевые слова: антропология религии, этика полевых исследований, религиозное обращение, эпистемология, критика концептуального аппарата, секуляризация, политика идентичности.

Для ссылок: Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 11–124.

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/034/forum.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2017, NO. 34

FORUM: RELIGION, ANTHROPOLOGY, AND THE “ANTHROPOLOGY OF RELIGION” (1)

Abstract: This discussion concerns certain important issues of the anthropology of religion. In recent decades, there have been claims in the social sciences that “religion” has outlived its usefulness as a concept, with criticism coming from a range of disciplines. Thus it is reasonable to ask how significant and intellectually creditable may be encountered the term “religion”, and how useful is it to our research and writing. Other questions that may be encountered when studying religion(s) are related to confessional or non-confessional identities of researchers. In the anthropology of religion, there is particularly extensive attention paid to the personal standpoint of individual scholars and specifically to the extent of their involvement with a given religious tradition. On the other hand, among the specificities of religious fieldwork is the high degree of “agency” of our informants, as expressed especially in the efforts made by contacts in a particular religious group to convert the observer to their own beliefs. The participants of the discussion accept the challenges of these difficult problems, doing their best to analyze the processes of anthropological and sociological description and interpretation of religion(s).

Keywords: anthropology of religion, ethics of fieldwork, religious conversion, epistemology, critiques of the scholarly category of religion, politics of identity.

To cite: ‘Forum: Antropologiya religii (1)’ [Forum: Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (1)], *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 34, pp. 11–124.

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/034/forum.pdf>



**В форуме «Антропология религии»
приняли участие 33 исследователя.**

**В этом выпуске публикуются ответы
следующих участников:**

Левон Амаякович Абрамян (Институт археологии
и этнографии Национальной академии наук Армении,
Ереван, Армения)

Александр Сергеевич Агаджанян (Российский государственный
гуманитарный университет, Москва)

Юлия Юрьевна Антонян (Ереванский государственный
университет, Ереван, Армения)

Надежда Алексеевна Белякова (Институт всеобщей истории РАН,
Москва)

Владимир Олегович Бобровников (Институт востоковедения РАН,
Москва)

Уло Валк (Ülo Valk) (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

Лаур Валликиви (Laur Vallikivi) (Университет Тарту,
Тарту, Эстония)

Виржини Вате (Virginie Vaté) (Национальный центр научных
исследований, Париж, Франция)

Елена Михайловна Главацкая (Уральский федеральный
университет, Екатеринбург)

Дарья Григорьевна Дубовка (Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН,
Санкт-Петербург)

Борис Кириллович Кнорре (Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики», Москва)

Кристина Викторовна Ковальская (Kristina Kovalskaya)
(Практическая школа высших исследований, Париж, Франция)

Саймон Коулман (Simon Coleman) (Университет Торонто,
Торонто, Канада)

Татьяна Михайловна Крихова (Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва)

Майкл Ламбек (Michael Lambek) (Университет Торонто,
Торонто, Канада)

Елена Евгеньевна Левкиевская (Российский государственный
гуманитарный университет, Москва)

Арт Леете (Art Leete) (Университет Тарту, Тарту, Эстония)

Антропология религии (1)

В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Поэтому многие современные антропологи задаются вопросом, насколько значимым и осмысленным для их исследований оказывается термин «религия» и не проще ли было бы избежать его употребления, чтобы не вдаваться в длинные объяснения о его смысле в конкретном дискурсивном контексте. Религия, что бы мы ни понимали под этим словом, является источником исследовательских проблем и в иных аспектах. Вопрос о религиозной идентичности исследователя зачастую определяет его позицию и во время полевого исследования, и в процессе интерпретации результатов. Участники дискуссии пытаются найти выходы из концептуальных, методологических и моральных тупиков, в которые легко попасть современному антропологу, занимающемуся изучением религии.

Ключевые слова: антропология религии, этика полевых исследований, религиозное обращение, эпистемология, критика концептуального аппарата, секуляризация, политика идентичности.

ВОПРОСЫ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемая читателям дискуссия подготовлена Центром антропологии религии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Опыт исследовательских проектов центра, а также работы постоянно действующего семинара по антропологии религии позволил сформулировать вопросы, предложенные для обсуждения антропологам, социологам и фольклористам, занимающимся исследованием различных форм и типов религиозных практик в современном мире. В силу большого количества и объема полученных ответов материалы дискуссии разделены на две части. Первая публикуется в этом номере «Антропологического форума», вторая будет напечатана в следующем. Пользуемся случаем выразить искреннюю признательность всем участникам этой оживленной и содержательной дискуссии.

1

В последние десятилетия аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия «религия» в социальных науках неоднократно ставились под сомнение, причем критика такого рода исходила из разных дисциплинарных контекстов. Вот несколько примеров: «Религия существует исключительно в голове ученого. Она создается для аналитических целей исследова-

теля»¹ [Smith 1982: ix]; «Неисторическое определение религии нежизнеспособно»² [Asad 1993: 30]; «Для эволюционного антрополога термин “религия” значит то же, что “дерево” для ботаника — это обыденная донаучная категория, которую, возможно, потребуется заменить иными, более подходящими к делу научными категориями»³ [Boyer, Bergstrom 2008: 112]. Насколько значимым и осмысленным для ваших исследований оказывается термин «религия»? Когда и в каком значении вы его употребляете? Считаете ли вы необходимым использование особых методов и подходов для изучения «религиозных» групп, практик и движений?

2

В антропологии религии больше, чем в других «полях» социальных исследований, обсуждается вопрос о личной вовлеченности ученого в изучаемую религиозную традицию. Почему это так? Что говорит эта повышенная чувствительность к идентичности исследователя об особенностях религиозных «полей»?

3

Антропологические исследования, как правило, подразумевают, что изучаемые культуры или сообщества в той или иной степени позиционируются в качестве «другого». Насколько для вашей аналитической работы важно «остранение» исследуемых религиозных культур, сохранение либо изменение дистанции по отношению к тем, о ком вы пишете? Или вы не сталкиваетесь с подобными проблемами?

4

К особенностям религиозных полей относится высокая степень «агентности» наших информантов, выражающаяся, в частности, в попытках привести исследователя в свою веру, включить в свою группу. Особенно сильным такое давление бывает в группах, практикующих активный прозелитизм, например у харизматических христиан [Harding 1987; Кормина 2013], но желание перевести исследователя в категорию «своих» есть и в других религиозных сообществах. Приходилось ли вам отвергать или принимать такие приглашения? Бывали ли такие ситуации интеллектуально продуктивными? Какова, на ваш взгляд, самая «выгодная» для успешного исследования стратегия в таком случае? Приходилось ли вам быть отвергнутым группой в случае отказа пройти религиозное обращение того или иного рода?

5

В современном мире информационные потоки устроены так, что результаты наших исследований становятся известны тем, кого мы изучаем, без особого труда. Часто мы сами знакомим с нашими текстами тех людей, о которых идет речь. Насколько эти

¹ “Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes”.

² “A transhistorical definition of religion is not viable”.

³ “The term religion is to an evolutionary anthropologist what ‘tree’ is to an evolutionary botanist, a common prescientific category that may need to be replaced with other, causally grounded, scientific categories”.

обстоятельства влияют на работу антрополога, занимающегося религиозной культурой? Видите ли вы в этом проблему или перспективу?

Библиография

- Кормина Ж.В.* «Гигиена сердца»: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.
- Asad T.* Genealogies of Religion. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.
- Boyer P., Bergstrom B.* Evolutionary Perspectives on Religion // Annual Review of Anthropology. 2008. Vol. 37. P. 111–130.
- Harding S.* Convicted by the Holy Spirit. The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion // American Ethnologist. 1987. Vol. 14. P. 167–181.
- Smith J.Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1982. 180 p.

ЛЕВОН АБРАМЯН

1

Пересмотр понятия «религия», возможно, и необходим для того, чтобы лучше понять явления, которые при разных подходах могут оказаться не совсем тем или совсем не тем, что мы традиционно понимаем под термином «религия». Мне самому такой пересмотр пока не требовался — я пользовался терминами «религия» и «ритуал» в том «обыденном донаучном» смысле, о котором пишут П. Буайе и Б. Бергстром [Boyer, Bergstrom 2008: 112]. Хотя бы потому что для тех, кого я изучаю, вовсе не важно, что пальма, которую они воспринимают как дерево и совершают соответствующие ритуалы, для ботаников трава, а не дерево. Более того, я использовал «религию» как некую «крышу», потому что в течение нескольких лет преподавал магистрантам факультета теологии в Ереванском госуниверситете (там до сих пор есть такой факультет) предмет «антропология религии». Я всего лишь соединил название своей профессии — культурной антропологии — с главным подразумеваемым предметом факультета. Поэтому и мои комментарии к поставленным «Форумом» важным и нужным вопросам могут показаться (и действительно оказаться) замечаниями «незаконно пробравшегося» в антропологию религии. Что такое «религия», мы со студентами не обсуждали, тем более что каждый год среди них были один-два верующих, а один раз даже выпускник духовной семинарии. Мы изучали несколько таинств / символов, такие как Крещение, храм, распятие в широком антропологическом контексте. Собственно, мы изучали невидимые линии священного на карте мира — примерно так, как это пытался делать М. Элиаде, но не определяя понятия «священного» и без амбициозного желания понять и охватить религии мира. Например, в случае Крещения мы просто пытались проследить, как проник в армянские миниатюры XIII–XVI вв., изображающие сцену Крещения, вишاپ (змея),

Левон Амаякович Абрамян

Институт археологии
и этнографии Национальной
академии наук Армении,
Ереван, Армения
levon_abrahamian@yahoo.com

которого попирает Христос в водах Иордана. В этом долгом путешествии (в свое время я предпринял такое «путешествие» в кратком формате научной статьи [Абрамян 1993]) студенты узнавали о других змеях и других инициантах в далеких и экзотических странах и, вернувшись к исконной сцене, оказывались немного другими (я это отмечал не раз), преисполненными уважения и чувства духовной близости к народам (например, аборигенам Австралии), к которым до этого испытывали в лучшем случае снисходительное безразличие. Конечно, антропологические духовные путешествия подобного рода не определяют или переопределяют термин «религия», но, может быть, они показывают, что терминологическое переосмысление не всегда необходимо?

Еще одно наблюдение, связанное с критическим переосмыслением «религии». Цитируемый в постановке первого вопроса Дж. Смит полагает, что «религия существует исключительно в голове ученого. Она создается для аналитических целей исследователя» [Smith 1982: ix]. Возможно, он прав. Поэтому я попытался проследить, какие аргументы послужили для такого вывода. Свое положение Смит основывает также на гипотетических построениях, которые, по тонкому замечанию цитируемого им героя Х.Л. Борхеса, в отличие от действительности, обязаны быть интересными [Smith 1982: 57]: «Действительность, возможно, и не обязана [быть интересной], но не гипотезы» [Борхес 1997: 378]. Однако гипотетические построения обязаны быть также правдоподобными, особенно если делаешь на их основе пересмотр термина, определяющего дисциплину. Так, используя воображаемый пример из Кафки, где леопарды неоднократно заходят в храм и осушают жертвенные чаши, Смит полагает, что леопарды в джунглях столь же заурядны, как погонщики мулов в античном городе из рассказа Плутарха. Поэтому погонщики, которые хотят попить из священных сосудов, доставленных ими в афинский храм, мало чем отличаются от страдающих от жажды леопардов в тропическом храме [Smith 1982: 55]. Однако на примере мезоамериканских храмов, которые могли бы быть подходящей иллюстрацией для рассказа Кафки, хорошо видно, что сородичи леопардов ягуары настолько здесь незаурядны, что их черты проглядывают во всех священных образах. Так что «интересная» гипотеза автора оказывается не такой уж интересной, как бы ни были интересны приводимые в ее поддержку дальнейшие факты из конкретной этнографической действительности.

Если для моих исследований термин «религия» не есть нечто особо значимое и осмысленное, таковым оказывается сочетание «народная религия», в частности «народное христианство». Я имею в виду составляющую «народная». В англоязыч-

ной литературе все чаще употребляют сочетание “vernacular Christianity” вместо “folk Christianity”, чтобы избежать принижающего оттенка, который слышат некоторые авторы, например Л. Приммиано [Primiano 1995], в термине “folk”. Термин, передающий понятие «народный» через уточнения «разговорный», «характерный для данной местности», полагается, видимо, менее обидным, чем «народный» с привязкой к folk и тем самым — к фольклору. Думаю, имеет смысл возвышать, а не принижать фольклорное значение «народного», имеющего различные местные / vernacular варианты. Кстати, в армянском «народное» / folk не воспринимается в приниженном смысле [Sahakyan 2014], ср. также в русском: [Панченко 1998].

2

4

О личной вовлеченности ученого в изучаемую религиозную традицию. Почему это так? Что говорит эта повышенная чувствительность исследователя об особенностях религиозных «полей»? Наличие такого особого «поля» и является причиной того, что побуждает исследователей искать новые определения религии или, наоборот, воздерживаться от этого. О том же говорит и постановка вопросов в четвертом пункте. Причин, надо полагать, много. Здесь скажу об одной, о которой обычно не упоминают. Можно думать, что затягивание исследователя религиозным «полем» порой обусловлено тем, что он изначально имел какие-то свойства, присущие объекту его изучения или же эти свойства проявляются во время полевого исследования. Так, в нашей небольшой группе, занимавшейся народным паломничеством, в частности пророческими снами служителей святых мест, одна из участниц сама была известной в кругу друзей сновидицей. Другой же член группы оказался довольно чувствительным к *surb* — святым, «обитающим» в святынях / святилище. (В армянском языке словом “*surb*” пользуются в зависимости от контекста для обозначения трех понятий: *surb-святого* — духовной персонификации *surb-святых-реликвий*, хранящейся в *surb-святилище*.) Так, он «почувствовал» *surb-святого* в неприметной подсобке, оказавшейся *surb-святилищем*, оставшимся от старого жилища, на котором построили большой современный дом. Понятно, что это способствовало более доверительному отношению к нему и ко всем нам со стороны хозяев-смотрителей *surb'a*, включивших нас в класс «своих». Здесь произошло перенесение, обратное оформленному в третьем вопросе: антропологи — «другие» — были переведены информантами в «свой» класс. Вообще наши информанты сразу чувствовали, как мы относимся к тому, о чем у них спрашиваем, причем необязательно, чтобы мы так же верили в это, как они. Достаточно уважительного отношения. Примерно так, как Нильс Бор ответил своему гостю, удивившемуся, что великий физик верит в магическую силу

подковы, которую повесил над порогом своего дома. «Конечно, не верю, — сказал он, — но говорят, она приносит удачу даже тем, кто в нее не верит». Стоит отойти хоть немного от такой «ненаучной» позиции, и исследователь начинает «научно» пересматривать старые термины.

Я имею в виду не обычное чувство эмпатии, которое часто советуют использовать исследователям, работающим в поле, а способность хоть немного быть затянутым в изучаемое религиозное «поле». Какова доля этого «немного», трудно сказать. Моя коллега попыталась дать затянуть себя одной из харизматических сект с целью изучить ее, но в последний момент испугалась и вырвалась психологическим усилием из состояния, в которое ее погрузили, прервав свой эксперимент.

Здесь мы подошли к проблеме возможности экспериментального изучения религиозного «поля», как это пытаются делать некоторые исследователи измененных состояний сознания. Так, один из братьев МакКенна, целью которых среди прочего было изучение мезоамериканских культур, принимал грибы с галлюциногенным эффектом, описывая происходящее с ним брату, фиксировавшему его психоделический опыт [McKenna, McKenna 1993]. Можно вспомнить научный по постановке задачи эксперимент Рамакришны в конце XIX в., когда, желая познать различные религии, он изучал их, используя практику медитации, которой пользовался при почитании богини Кали. В итоге он легко или с трудом впадал в знакомое ему состояние самадхи, чем «доказал» единую суть всех религий, хотя пути к богу (достижение особого психического состояния) у каждой из них различные, более или менее эффективные.

Экспериментальное исследование религиозных «полей» — далеко не безопасное и вряд ли рекомендуемое занятие для исследователей антропологии религии. Возвращаясь из поля, антрополог обычно выходит из состояния эмпатии, а затем еще и изучает себя в этом состоянии. А здесь есть опасность не вернуться, как соляная кукла в притче того же Рамакришны, которой поручили измерить глубину океана.

3

Думаю, многое из приведенного выше — примеры «отстранения» исследуемых религиозных культур. Что же касается отстранения, то должен признаться, что мне часто не удается сохранять дистанцию по отношению к тем, кого изучаю. Даже тогда, когда нет цели (обычной для меня) перестать быть «другим», «чужим». И вовсе не из-за способности чувствовать мистическое поле surb'a подобно моему коллеге, о котором я упоминал в комментарии ко второму вопросу. Вот наиболее яркий пример неожиданного изменения моего статуса исследователя. В середине 1980-х гг. я изучал ежегодное осеннее

паломничество, называемое в народе Сурб Хач (Св. Крест), в окрестностях ехегнадзорской церкви с тем же названием. В те годы, в отличие от настоящего времени, там было большое скопление паломников. Один из них, пожилой мужчина, обратился ко мне, сказав, что он видел меня. Вернее, он видел не меня, а святого этой церкви, молодого человека точно моей наружности (я тогда был гораздо моложе). Произошло это в разгар Сталинградской битвы. Стреляли со всех сторон, была страшная смертельная неразбериха. Вдруг перед ним появился человек, который очень походил на меня. Он успел ему сообщить, что он святой церкви Сурб Хач, и велел пригнуть голову. Солдат так и сделал, и пуля пробила верх его каски. Вернувшись после войны, он стал ежегодно приносить жертву в церкви Сурб Хач в честь святого этой церкви, который спас ему жизнь. Именно по этой причине он был там, когда я его встретил. Оказавшись вовлеченным в паломничество таким образом, я уже не мог оставаться бесстрастным исследователем, пересматривающим термин «религия».

Источники

Борхес Х.Л. Смерть и буссоль / Пер. Е. Лысенко // Борхес Х.Л. Сочинения: В 3 т. М.: Полярис, 1997. Т. 1. С. 377–388.

Библиография

- Абрамян Л.* Христос как змееборец: церковная традиция и память художника // Гамзатова П.Р., Пашина О.А. (ред.-сост.). Мифологические представления в народном творчестве. М.: Российский институт искусствознания, 1993. С. 165–179.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
- Boyer P., Bergstrom B.* Evolutionary Perspectives on Religion // Annual Review of Anthropology. 2008. Vol. 37. P. 111–130.
- McKenna T., McKenna D.* The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching. San Francisco: Harper Collins, 1993. 229 p.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. Vol. 54. No. 1. P. 37–56.
- Sahakyan A.* Zhoghovrdakan k'ristoneut'yunə mijnadaryan Hayastanum [Народное христианство в средневековой Армении]. Ереван: Изд-во Ереван. гос. ун-та, 2014. 372 с. (На армянском).
- Smith J.Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1982. 180 p.

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНИЯ

1

Фрэнсис Бэкон говорил о типе логических ошибок, которые он называл *idola fori* — «идолами рынка», причина которых состоит в неточности употребляемых людьми слов. Бэкон призывает строго с этим разобратся, дать понятиям четкое определение перед тем, как их использовать. Но затем, как бы опровергая самого себя и в жесте некоторой безысходности, он добавляет, что все равно избавиться от проблем не удастся, потому что определение тоже состоит из слов, и таким образом, то или иное искажение неизбежно. Если довести до предела такой скепсис, то не лучше ли просто помолчать? Сказать — соврать, молчанье — золото.

Например, мы можем сколь угодно долго оттачивать изящные определения слова «религия», пока не поймем, что каждое из них тянет за собой кучу неразрешимых логических и / или содержательных неточностей; и тогда мы можем отказаться от этого слова вообще, заменяя его другими словосочетаниями, которые, впрочем, тоже окажутся только большими или меньшими искажениями. И тогда — стоп. Отменяем все слова. Отменяем говорение как таковое. Закрываем этот журнал. Расходимся. Растворяемся в рыночной площади языковых игр.

Но если мы все же решаем остаться, то мое вполне либеральное предложение таково. Во-первых, не плодить новых сущностей в виде бесконечных споров о терминах; во-вторых, положиться на профессиональные конвенции и навыки интуитивного различения, накопленные в ученом сообществе; в-третьих, изучать человеческий мир как целое, не закливаясь на дисциплинарных границах; и в-четвертых, если все же сомнения остаются, в некотором акте авторского смирения можно воспользоваться кавычками. «Религия».

2

Религиозное поле *кажется* наиболее чувствительным потому, что антропология, как все прочие науки, сформирована в контек-

Александр Сергеевич Агаджания

Российский
государственный
гуманитарный
университет,
Москва
grandrecit@gmail.com

сте принципиально и даже догматически *светского* способа production of knowledge, созданного Просвещением, и потому, что этот способ production of knowledge еще и институционализирован на основе ряда *светских* заповедей, норм и приличий. Но при этом я не вижу оснований считать, что именно антропология *религии* ставит вопрос личной вовлеченности наиболее остро. Столь же проблематична может быть личная позиция (вкусовая ли, гражданская ли) тех исследователей, которые изучают, например, искусство, бедность, болезни или власть.

3

Несомненно, этот вопрос всегда встает помимо нашей воли, и потому важно его сознательно всякий раз для себя проговаривать. Впрочем, он является частью нашего познания как такового, т.е. базовым когнитивным механизмом в самом широком смысле. В конце концов, даже сейчас, когда я пишу эти строки, я совершаю *остранение*, как и тот, кто эти строки читает. Что касается антропологии и других наук о человеке, то я всегда объясняю студентам эту проблему в категориях старой доброй немецкой классики: полемики вокруг *Verstehen* и восходящей к Г.-Г. Гадамеру незатейливой герменевтической схемы взаимодействия «горизонтов» — моего и «другого» (человека, группы, текста, эпохи). Эту процедуру интуитивно и / или осознанно совершает каждый разумный исследователь. Принцип тут простой: максимально приблизиться, но... не переходить того предела, после которого «другость» исчезает и «горизонты» сливаются. Ибо тогда теряется сама возможность познания, описания и объяснения. (Можно, конечно, поставить целью слияние, но это уже задачи из другой области.)

4

Конечно, случались со мной такие истории. И обратить пытались, и «отказывали в доступе» после выяснения моей непринадлежности. А бывает и такое: группа или лидер всячески «раскрывают» себя и желают быть опубликованными, при этом «впаривая» то, что они хотели бы, чтобы о них знали, и тем самым превращая исследователя в promotion-partner. И тут тоже приходится тактично дистанцироваться.

Что касается продуктивности всех этих ситуаций, то здесь двойной и неоднозначный эффект. С одной стороны, чрезмерный прозелитический энтузиазм затрудняет наблюдение, а мой отказ от приглашения поражает меня в правах и сворачивает поле. С другой стороны, в этой драме вовлеченности, где-то на грани максимального соприкосновения, на этой интимной границе, вдруг происходит некий insight, а именно: ты видишь, как в твоём «объекте» вспыхивает «субъект», и картезианское высокомерие сменяется разговором на равных. И тогда, например, ты видишь: эта самая граница, за которую тебя не пускают, вот она, значит, вот там — что-то главное.

И я вижу: ага, вот что эти люди *хотят считать* или *хотят, чтобы другие считали* их credo, месседжем. Вот в этом — потенциальная «выгода» для исследователя от таких коллизий.

5

Было бы странно отрицать такую проблему. Но речь идет не только о самоцензуре, к которой исследователь вынужден прибегать, описывая результаты исследования, чтобы никого не обидеть. Это лишь часть того, что называется «исследовательской этикой», того, что в западной академии подлежит нормативному регулированию со стороны *Research Ethics Committees* (в России этого, кажется, нет). То есть это комплекс вопросов, регулирующих методы сбора информации, публикацию (объем информации, которую допустимо опубликовать) и, наконец, просчет возможного вреда, который опубликованная информация может принести отдельным людям или сообществам. Пожалуй, когда-то расхожее сравнение антрополога с сыщиком или шпионом становится столь же проблематичным, как и кажется «нежелательной» имеющая вполне реальные основания память о том, что методы антропологии сложились в подвалах инквизиции. Исследование человека, как и его лечение, суть два вида вмешательства, которые должны следовать гиппократовой заповеди *noli nocere*. Но как бы ни сковывали эти правила и эта ответственность, медики таки продолжают лечить, а антропологи — изучать. Ибо совершенствуются методы.

ЮЛИЯ АНТОНЯН

1

Вопрос о термине «религия» является частью академического дискурса вокруг базовых для социальных наук понятий, таких как культура (culture), цивилизация (civilization), общество (society), идентичность (identity)¹ и др., употребление которых все более и более затруднено в силу их возрастающей многозначности и неопределенности. При этом еще проблематичнее их не использовать вовсе, поскольку в этом случае теряется необходимый для научного знания уровень абстракции. Термин «религия» также находится в герменевтическом

Юлия Юрьевна Антонян

Ереванский
государственный
университет,
Ереван, Армения
yulyusha@yahoo.com

¹ Термин «культура» давно и широко обсуждается в академических публикациях (см., например: [Gupta, Ferguson 1997]), об относительности термина «цивилизация» писали еще Норберт Элиас [Eliás 2000] и Люсьен Февр [Февр 1991], на тему «общества» рефлексировал Бруно Латур [Latour 2005], а Роджер Брубейкер предостерегал от слишком активного употребления термина «идентичность» [Brubaker 2004].

тупике: имеет место не только расширение диапазона и трансформация значений этого термина в процессе развития антропологической науки, но и относительность его «прямого» и «метафорического» использований. Уже трудно понять, где религия — собственно религия, а где «религия» в кавычках, т.е. явление, вроде бы религией не являющееся, но подходящее по всем характеристикам (идеология, к примеру). Множественные попытки дать религии определение еще больше обостряют проблему. Те определения, при чтении которых именно религия как термин сразу приходит на ум, как правило, очень узки и охватывают лишь небольшую часть основных характеристик феномена (типа «института взаимоотношений со сверхъестественными существами»). А читая, к примеру, известное определение религии Клиффорда Гирца, цель которого как можно шире описать это явление, вообще крайне трудно догадаться, о чем идет речь¹. Отсюда вывод, что понимание религии в целом продолжает оставаться очень субъективным и специфическим, несмотря на попытки его расширить и универсализировать. Между тем, если отказаться от уже сейчас очень условного термина религия в пользу ряда более конкретных терминов, то можно оказаться перед фактом распада теоретических основ дисциплины, что, возможно, приведет к утрате системного видения и логических связей между множеством явлений, включенных сегодня в понятие религии. Возникнет множество новых направлений, в каждом из которых в конечном итоге заново начнут изобретать колесо и открывать Америку, чтобы впоследствии вести длинные дискуссии о том, не стоит ли заново объединиться (что, как мы знаем, практически становится невозможным по целому ряду технических причин, как это случилось, когда по прихоти отдельных ученых и институций разделились социология и антропология и теперь никак не могут сойтись, хотя вразумительно объяснить, чем же они отличаются, не может никто). Кроме того, «системное видение» — тоже академический конструкт, и существует ли система на самом деле — вопрос. Действительно, почему надо объединять архаические магические обряды, нацеленные на увеличение урожая или приплода домашних животных, со сводом социальных норм, таким как шариат? Что тут системного? Только то, что и то и другое обосновывается наличием мировоззрения, утверждающего существование некой силы, способной создавать и трансформировать предметы, живых существ, процессы и явления? Как-то очень абстрактно и опять вызывает массу вопросов.

¹ «Система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, формируя представления об общем порядке бытия и придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [Гирц 2004: 108].

Тем не менее никто из тех, кто критикует термин «религия», в принципе не предлагает ничего взамен. Так же как до сих пор не предложено ничего заменяющего понятия «культура», «общество». Возможно, с точки зрения науки (или просто здравого смысла?) перспективнее каждый раз просто переосмысливать известное и привычное слово, добавлять новые значения и вытеснять изжившие себя старые, чем изобретать много новых терминов вместо одного старого. Возможно, основной задачей антропологии религии и является постоянное обновление дискурса о понимании термина «религия» через исследование различных граней, проявлений, трансформаций старых значений и выявление новых.

2

Говорят, в психологи идут те, кому надо разобраться со своими тараканами в голове. В какой-то мере этот принцип работает и для антропологов и социологов в контексте выбора тем исследований. Часто интерес к той или иной сфере антропологии возникает на фоне особенностей личной биографии или социальной среды, в которой антрополог сформировался как личность. Взаимосвязь личных отношений антропологов и социологов с религией обсуждал еще Эванс-Притчард в своем эссе «Религия и антропологи». Он нашел закономерность: у большей части предшествующих или современных ему антропологов религии совершенно секулярное отношение к предмету исследования (как к выдумке, иллюзии, словом, к тому, что сейчас называют социальным конструктом), тогда как религиозная часть антропологов непременно католики, что, по его мнению, доказывает, что именно протестантизм заключает в себе предпосылки к секулярному восприятию религии [Evans-Pritchard 1960: 104–118]. С последним заключением, возможно, увязан тот факт, что отцы-основатели антропологических теорий религии Эдвард Тайлор, Джеймс Джордж Фрезер, Эмиль Дюркгейм были выходцами из очень религиозных, но, соответственно, протестантских и иудейской семей. И в настоящее время среди антропологов и социологов религии можно встретить как людей религиозных и активно практикующих религию, так и полностью секулярных. Но, по правде говоря, я бы не стала говорить о какой-то конкретной закономерности, хотя число секулярных антропологов религии, по моим личным наблюдениям, все же значительно превышает число религиозных. Но опять же проявления религиозного и секулярного могут быть очень неоднозначными и индивидуальными. Религиозность одного может быть данью семейной традиции и частью идентичности, а бескомпромиссная секулярность другого — скрытой формой религиозности. Кроме того, известны случаи, когда антропологи в процессе исследования меняли свою позицию и сами становились практикующими

щими адептами исследуемой традиции, принимая, к примеру, шаманские посвящения. Мне кажется, зачастую выбор конкретного поля и темы исследования может быть продиктован (иногда и подсознательно) какими-то внутренними проблемами, противоречиями, убеждениями или духовным / интеллектуальным поиском необязательно религиозного характера.

В советской секулярной среде интерес к религии как к чему-то запретному, но желанному, мог проявляться в том числе и через науку. Причем, поскольку прямое исследование религиозности также не приветствовалось советским академическим истеблишментом, религиозные темы изучались в более широком контексте «архаических традиций», «народных верований и суеверий», фольклора и т.д. При этом собирание и изучение «традиционных» верований и практик часто воспринималось не только как их сохранение и спасение от забвения, но и в качестве материала для возможной реконструкции. Этнографы и фольклористы, чье становление пришлось на 1960–1970-е, уже в 1990-е часто сами становились инициаторами «реконструкции» тех или иных практик (магических, шаманских, церковно-приходских, праздничных и т.д.). Вообще, в 1990-е в связи с тотальной коммерциализацией всех сфер общества очень модной была тенденция «рационализации» и коммерциализации науки, во всем надо было искать практический смысл и прикладное применение. Мне самой не раз приходилось слышать «совет» написать что-нибудь практическое, прикладное типа руководства по традиционным целительским практикам (пока писала по ним диссертацию) или (когда я занималась исследованием неоязычества) помочь в реконструкции какого-нибудь языческого обряда или деталей культа того или иного божества. Для меня это, конечно, повод поиронизировать, но для многих подобная деятельность была частью личного отношения к религии. Так, одна моя коллега, сферой интересов которой были политеистические религии, серьезно интересовалась возможностью стать жрицей в неоязыческой общине.

3

Степень дистанцирования от объекта исследования, на мой взгляд, зависит от предусловий и контекста исследования. Когда-то действительно основной идеей антропологии, родившейся на Западе в эпоху модернизма и эволюционных теорий, были проникновение в «другую» культуру (по умолчанию менее «развитую») и попытка «перевести» ее на язык «своей» культуры (соответственно, более «развитой») с целью лучшего понимания эволюционного пути последней. Причем слово «другой» воспринималось буквально: чем дальше от места проживания исследователя, незнакомее, экзотичнее, тем лучше. Надо было непременно ехать на другой конец света, учить

языки, максимально отличающиеся от собственного, жить в условиях, минимально напоминающих привычные. Потом, когда в противовес колониальной антропологии стала возникать локальная «этнография», ее задачей стали реконструкция, изучение и интерпретация «своей» культуры (представителем которой антрополог / этнограф себя осознавал), как правило, с целью повышения ее престижности, «сохранения» и «спасения» ее традиционных форм от процессов модернизации в контексте националистических идеологий и движений. Однако оба эти паттерна сегодня теряют или уже потеряли свою актуальность. Сегодня любое сообщество или культура исследуются как «другие» по отношению прежде всего к самому исследователю, вне зависимости от того, из какой культурной или социальной среды происходит последний. Иногда путь к «другому» напоминает археологический метод «раскопок», когда исследователь желает показать, что в привычном социальном и культурном окружении можно найти непривычное «другое», малознакомое или незнакомое вовсе, с которым большинство членов сообщества не соприкасается в повседневности. Так, французская исследовательница Жанна Фаврет-Саада, родившись и поработав антропологом в Северной Африке, затем успешно «раскопала» в современной Франции совершенно «архаические» практики колдовства и магии, не хуже чем в той же Африке, не видимые глазу, не являющиеся частью повседневности, хоть и встроенные в контекст социальных взаимоотношений в исследуемой среде [Favret-Saada 2007]. То же самое мне приходилось делать в Армении, «открывая» магические практики целительства и гадания, при соприкосновении с которыми возникало ощущение путешествия в мифическое «бездременное» прошлое, или наблюдая неязыческие обряды. Закрытые общины с ограниченным доступом посторонних и необращенных, такие как монастырь, также могут служить примерами подобного «другого». В других случаях антропологические исследования пытаются, скорее, сконструировать (а потом успешно деконструировать) «другое» в среде, которую считают вполне «своей» по социальным, культурным и временным параметрам. Так возникают исследования, обсуждающие различные механизмы и тонкости формирования, например, религиозной идентичности, религиозной повседневности, праздничных практик и т.д. усредненно-го социального или этнического большинства, к которому принадлежит сам исследователь. Проблема дистанцирования, о которой идет речь в вопросе, в обоих случаях совершенно разная. В первом дистанция имеется изначально, ее осознают и исследователь, и информант, и задача их общения как раз в преодолении этой дистанции, что всегда было традиционной

задачей антропологии. Во втором случае дистанция конструируется самим исследователем намеренно, так как ему важно разглядеть «другое» там, где «своего» гораздо больше.

4

Мне приходилось сталкиваться с ситуациями, когда мой интерес к общине, ее членам, идеям и практикам расценивался как интерес потенциального обращенного или в крайнем случае человека, стремящегося к этим идеям как минимум на уровне подсознания («ты же неслучайно сюда пришла»), который должен иметь свое логическое завершение в виде обращения. Так, после недельного «хождения» в общину новообразованного движения протестантского толка «Родник Жизни» в армянской общине Ливана мои новые знакомые, до тех пор с энтузиазмом отвечавшие на все мои вопросы, стали открыто проявлять нетерпение: «Вот ты уже столько узнала и увидела, теперь тебе пора принять Христа в свое сердце». Приходилось отвечать, что я еще не приняла решение и мне нужно больше времени. Подобный ответ воспринимался с пониманием. Но мне не довелось узнать, как долго бы это «понимание» могло продлиться, ведь мое пребывание в Ливане, к сожалению, было недостаточно длительным. Однако похожие проблемы поджидали меня и с неоязычниками, с которыми я подружилась и в целом была принята в их общине как «своя» именно благодаря тому, что с моей стороны никогда не было возражений на любые их утверждения. Это, вероятно, было воспринято как готовность обратиться. Стоило мне неосторожно высказаться в одном недавнем публичном выступлении по поводу дискурса о «генетике нации», как на меня обрушился шквал недоумения, разочарования и обид моих друзей-неоязычников, которые внезапно обнаружили, что я не разделяю некоторых их принципиальных убеждений. Судя по дошедшим до меня откликам, они, кажется, решили, что это было временным помешательством, воздействием злых внешних сил. Как я буду выходить из состояния «помешательства», чтобы вернуть поле, — я пока не знаю.

Лично для меня проблема скорее не в самой агентности, а в некоторых ее формах. «Агентность» проявляется везде, где есть убежденность в том, что именно эта религия / идеология / мировоззрение и есть единственный носитель истины. Веганы, к примеру, могут быть не менее «агентны», чем свидетели Иеговы, даже учитывая тот факт, что последние являются активными прозелитами по «долгу службы». Но реальной проблемой это может стать тогда, когда «агентность» направлена не на изложение и апологию своих убеждений с целью привлечения сторонников, а на агрессивное выявление несогласных, вследствие чего от исследователя прямо или косвенно требуют немедленного и четкого определения его позиции.

Подобная ситуация сильно затрудняет исследование, иногда делая его психологически невозможным. Так, я поняла, что подсознательно избегаю общения с агрессивно настроенными личностями и предпочитаю иметь дело с более либеральными информантами, что, конечно, может повлиять на объективность результатов исследования. Но иногда это выше меня. Например, интервью с одним священником — воинствующим патриархалом, гомофобом и фундаменталистом, в течение которого он излагал свои убеждения и гордо приводил примеры своей «борьбы» за них, было настолько тяжелым, что в конце у меня возникло ощущение сопричастности к его не просто антигуманной, а фактически криминальной деятельности. Чтобы хотя бы нейтрализовать это ощущение, мне пришлось осторожно выразить свое отношение к некоторым из его историй. В ответ он стал самодовольно поучать меня, что я напрасно «их жалею», так как «они не люди». На более резкое противостояние я не решилась, так как боялась испортить поле, но до сих пор не уверена, что должна была поступить именно так.

В таких случаях передо мной всегда стоит вопрос, где же грань между исследователем и просто человеком с убеждениями и в каких случаях ее стоит переходить, а в каких стоит удержаться и остаться «за кулисами» или даже подыграть? И в какой мере это можно считать лицемерием? Ответы на эти вопросы всегда ситуативны и контекстуальны, думаю, что вряд ли можно вывести универсальную модель поведения и реакции исследователя в подобных случаях.

5

Как и во всем на свете, в описываемой ситуации можно видеть и проблему, и перспективы. Проблемы всем знакомы: реакция исследуемого религиозного сообщества может быть совершенно непредсказуемой вплоть до чинения препятствий дальнейшим контактам с ним. Само собой разумеется, что тексты, которые могут стать доступными людям, побывавшим в качестве объекта исследования, должны быть написаны с соблюдением всех этических норм и правил (что, кстати, не всегда соответствует действительности), однако даже в этих условиях религиозному человеку может показаться оскорбительным именно нейтральный, секулярный тон описания и анализа, свойственный научному тексту. Несогласие могут вызвать и сделанные исследователем акценты на тех или иных материалах. Причем реакция может быть не только со стороны «исследуемого» объекта. Так, после одной моей статьи о неоязычниках, где я упомянула, что среди обращенных неоязычников был и один священник, мне позвонили из канцелярии Эчмиадзина (резиденции Католикоса Всех Армян) с требованием либо назвать имя и фамилию этого человека, либо написать опровержение этой «клеветы» на служителей армянской апостольской церкви.

В процессе интервью от антрополога часто требуют хотя бы внешнего выражения согласия с мыслями, идеями и нормами, являющимися частью религиозной идентичности исследуемых (см. ответ на предыдущий вопрос). Исследователю приходится создавать иллюзию лояльности, т.е. делать вид, что он по крайней мере не имеет серьезных возражений. Но при написании текстов мы часто занимаемся именно деконструкцией того, что составляет суть убеждений и практик изучаемой религиозной общины. При сопоставлении поведения антрополога и его текстов вполне может создаться впечатление его лицемерия, даже злонамеренности (если информанты склонны к теории заговора).

Но и сама ситуация, в которой один находится в позиции исследователя, по умолчанию «высокой», а другой — в позиции «исследуемого», заведомо воспринимаемой как более низкая (аналогично позициям врача и пациента, учителя и ученика), может вызвать неприятные ощущения у «объекта», особенно если в понимании последнего исследователь интеллектуально и духовно менее развит, чем он сам, его информант. Антропологи ведь, извините за банальность, тоже люди, среди них есть приятные и неприятные, остроумные и широко образованные и не очень, располагающие к себе, харизматичные и наоборот. Хотя, думаю, всех посещает искушение в момент нахождения в поле считать себя кем-то вроде сверхчеловека, который держит под контролем своего внимания то, что происходит вокруг, или даже своими вопросами или действиями может изменить или срежиссировать ход событий. Очень часто эта позиция «сверхчеловека» подсознательно или намеренно прорывается в тоне написанных по результатам исследования текстов, что, возможно, коробит информантов, строящих свое отношение к тексту, в том числе исходя из личных впечатлений о самом исследователе. Одним словом, избежать проблем, связанных с доступностью результатов исследования исследуемому сообществу, практически невозможно по причине крайней субъективности и непредсказуемости реакций. Ну, в крайнем случае на очень чувствительные темы можно писать на языках, на которых исследуемые в массе своей не читают (если, конечно, такая возможность есть у самого исследователя).

Однако в этом есть, безусловно, и перспективы, которые включают прежде всего выход на новый уровень востребованности научного антропологического знания и новую интерактивную методологию исследования. В конце концов любой приличный антропологический текст — это очередная попытка самопознания, говоря от имени человеческого сообщества. Самопознание может быть болезненным как для «объекта», так и для автора, правда, в ином смысле: для автора — вплоть

до появления угрозы свободе, здоровью и жизни, если речь идет, к примеру, о проведении исследований в фундаментальной среде радикального ислама или воинствующих, националистически настроенных ветвей христианства. Но, возможно, это уникальный способ сделать антропологию реально нужной наукой, а не «игрой в бисер». Что касается методологии исследования, то условно «этный» подход сменяется диалогом, взаимодействием «эмного» и «этного» подходов к теме¹. Реакция информантов на исследование сама становится его частью. Таким образом, исследование не заканчивается написанием и публикацией текста, оно, можно сказать, стихийно продолжается, так как именно на основе реакции информантов складывается общественный дискурс по теме и можно увидеть настоящий расклад сил и влияний, степень распространенности, узнаваемости и сходного восприятия идей, практик, знаков, стереотипов и т.д., наконец, выявить ряд смыслов, до этого неявных и скрытых за условностями социальных взаимоотношений. На более широком уровне сравнений «первичный» научный текст может стать провокацией, моделирующей конкретную ситуацию, что дает антропологу возможность работать фактически в «лабораторных» условиях.

Библиография

- Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281.
- Brubaker R.* Beyond Identity // Brubaker R. Ethnicity without Groups. Harvard: Harvard University Press, 2004. P. 28–63.
- Elias N.* The Civilizing Process. Malden; Oxford; Melbourne; В.: Blackwell, 2000. 567 p.
- Evans-Pritchard E.E.* Religion and the Anthropologists // Blackfriars. 1960, Apr. Vol. 41. No. 480. P. 104–118.
- Favret-Saada J.* Les mots, la mort, les sorts. P.: Gallimard, 2007. 427 p.
- Gupta A., Ferguson J.* Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference // Gupta A., Ferguson J. (eds.). Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, NC: Duke University Press, 1997. P. 65–80.
- Latour B.* Reassembling the Social. Oxford: Oxford University Press, 2005. 301 p.

¹ Термины “etic” и “emic” ввел Кеннет Пайк, когда предложил распространить на анализ культуры методы структурной лингвистики (1954). Термины отсылают к оппозиции fonetic («фонетический») и fonemetic («фонемный») и обозначают разные виды знания, в зависимости от перспективы: внешнее по отношению к культуре (условно объективное, эту роль обычно играет научное знание) и внутрикультурное. (Прим. ред.)

НАДЕЖДА БЕЛЯКОВА

1 Я бы предпочла в силу моей специализации не участвовать в обсуждении вопросов, связанных с пониманием религии. Я работаю преимущественно в среде верующих, для которых существует понятие не «религия», а «вера», и их вера является неотъемлемой частью их реальности, повседневной жизни. Как кажется, это понимание важно для изучения религиозных групп и практик.

2 Не взялась бы здесь утверждать категорично, что повышенная чувствительность к религиозной идентичности исследователя связана с особенностью религиозного поля, скорее это неизжитая травма советского периода. Действительно, в религиозной среде (особенно протестантской) сохранилась память о том, что под предлогом научных исследований к ним приходили сотрудники атеистического фронта и что результаты «исследований» использовались для разоблачения религии и дискредитации верующих.

Мы также видим высокую конфликтность в среде отечественных исследователей религии. Деление на разные лагеря по самым разным критериям, и, наверное, маркирование коллег, в том числе как конфессионально ориентированных (обычно с указанием конфессии ☺), внеконфессиональных или атеистов, нужно рассматривать скорее в этом ключе.

3 Этот вопрос предполагает высокую степень «остранения» себя как исследователя☺. Наверное, с одной стороны, позиционирование себя в качестве стороннего наблюдателя позволяет нейтральнее описывать процессы внутри религиозных сообществ, с другой стороны, по мере погружения во внутреннюю жизнь сообщества, т.е. на микроуровне, в любом случае меняется фокус взгляда исследователя, это приводит к сокращению дистанции и препятствует «остранению». Проблема «остранения» при включенном наблюдении, как кажется, хорошо описана антропологами.

4

Согласна с утверждением, что установка на прозелитизм (или, корректнее, миссию) преобладает у харизматических христиан. Я сталкивалась с этим в среде пятидесятников. Обычно спокойно сообщала, что являюсь христианкой, институционализированной / воцерковленной. Это, как правило, останавливало прозелитическую активность информантов, и ни разу я не столкнулась с отказом от общения из-за моего нежелания быть обращенной.

5

Действительно, результаты наших исследований теоретически могут влиять на моделирование дальнейшего поведения наших аудиторий, особенно если речь идет об исследованиях истории религиозных сообществ, в которых конструирование идентичности связано с интерпретацией прошлого. Лично меня занимает вопрос: почему одни идеи и концепты оказывают большое влияние, начинают транслироваться в среде верующих, становятся общепринятыми, тогда как другие остаются незамеченными, неслышанными. Влияние «исследователь — изучаемое сообщество» имеет и обратный вектор. В качестве примеров из среды позднепротестантского сообщества хочется привести два ярких сюжета.

1. Некоторые конфессиональные историки евангельского движения убеждены (и часто озвучивают этот тезис на официальных конференциях), что раскол в сообществе ЕХБ (евангельских христиан-баптистов) 1960-х гг. был связан преимущественно с политикой властей, которые решили для ослабления евангельского движения использовать схему раскола, отработанную в отношении Православной церкви в 1920-е гг. через поддержку обновленческого движения. То есть власть поддерживала деятельность «инициативной группы», а позднее руководства Совета церковью ЕХБ с целью развития конфликтности и ограничения возможностей руководства Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов. Отсутствие подтверждения этой концепции в государственных документах и публикация исследований о внутренней логике государственных инстанций 1960–1970-х гг. никак не влияют на доминирование этих схем.

2. Другой пример — образ членов Совета церковью ЕХБ (особенно их руководителей) как страдальцев за веру, которые выбрали непримиримый путь противостояния советской атеистической системе и отказывались от любых компромиссов с безбожной властью, в отличие от руководителей и членов зарегистрированных общин ВСЕХБ, которые предали веру и церковь в обмен на признание со стороны атеистической власти. Этот дихотомический концепт, который с начала 1960-х гг. транслировал английский пастор и правозащитник Майкл

Бордо для англоязычной аудитории (о его деятельности см. статью Эйприл Френч в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», № 1 за 2017 г.), стал достаточно часто повторяться и в современных светских исследованиях на постсоветском пространстве (особенно заметна эта тенденция в работах, посвященных истории ЕХБ в послевоенный период, опубликованных в Украине и Беларуси).

ВЛАДИМИР БОБРОВНИКОВ

1

В своей работе я почти не пользуюсь понятием «религия». При этом довольно часто прибегаю к понятию «ислам», что в общем-то равнозначно. Для меня это понятие не вызывает особого сомнения. Вместе с тем в последнее время оно во многом девальвировалось из-за некритического использования в работах современных религиоведов. В результате не совсем понятно, что относится к исламу, а что нет. Имеется идущая еще с начала XX в. тенденция подменять исламское этническим. В результате появляются своего рода интеллектуальные блюда сомнительного качества вроде «ислама по-татарски», «ислама по-казахски», «ислама по-чеченски», «ислама по-дагестански» и т.д. В 1990-е гг. появилось понятие «этнические мусульмане», которое безоговорочно относит к мусульманам тех, кто родился в семьях с мусульманской этнической традицией и носит мусульманские имена. Это крайне сомнительное утверждение, равнозначное отнесению всех этнических русских к числу практикующих православных верующих. Кроме того, появился целый пласт исследований, претендующих на то, чтобы говорить об исламе, но не имеющих к нему прямого отношения. Это в особенности характерно для публицистических статей о мусульманах, которые печатаются в последние годы в журналах «Исламоведение» и «Ислам в современном мире».

Владимир Олегович Бобровников
Институт востоковедения РАН,
Москва
vladimir_bobrovn@mail.ru

Выход из сложившейся ситуации я вижу в установлении четких границ «исламскости». Как востоковед я придаю им больше

значения, чем социальные антропологи, которые порой склонны размывать понятие «ислам», понимая под мусульманами людей, которые лишь считают себя таковыми, но не исполняют основных обрядов этой религии или как-то иначе выходят за рамки понятия «исламскости». Вместе с тем, я не согласен с позицией моих коллег по «цеху» востоковедов, которые под «исламом» понимают не людей, но исключительно набор нормативных текстов на арабском и других восточных языках, как правило, не переведенных и потому недоступных непосвященным. Для меня ислам включает в себя определенные религиозные знания и практики, регулярно совершаемые его адептами. Эти знания касаются Корана и сунны пророка, но также и многих других произведений, составляющих местную религиозную традицию (таклид). В число практик несомненно входят так называемые пять столпов веры: признание единобожия, молитва, пост в дневные часы месяца рамадан, выплата очистительной милостыни (закат) и совершение паломничества к святыням ислама в Мекке. Но сюда входит и многое другое, что может значительно различаться у разных конфессиональных и профессиональных групп мусульман. Иначе говоря, ислам для меня — это, во-первых, нормативные тексты; во-вторых, религиозные практики людей, считающих себя мусульманами; и, в-третьих, мусульманский быт, вещи, которые окружают мусульман и используются ими в ходе отправления обрядов своей религии. В целом можно говорить об исламском образе жизни или шариате.

В понимании ислама в науке нередко применяются увядшие в сторону общие понятия. Одним из них является термин «фундаментализм», который обычно используется в словосочетании «исламский фундаментализм». Нет ничего более ошибочного. Он несет в себе определенную негативную коннотацию. Под фундаменталистами понимают обычно тех, кого в XIX и XX вв. честили как «религиозных фанатиков». Сегодня к ним относят представителей радикальных течений в исламе, от так называемых ваххабитов до последователей партий Хизб Аллах и Хизб-ут-Тахрир. Между тем все верующие мусульмане могут быть определены как фундаменталисты, так как они обращаются к основным установкам своей религии в повседневном религиозном быту. Тем самым понятие размывается и теряет смысл. Более разумным мне кажется использование для характеристики мусульман собственно исламских понятий и терминов, вошедших в исламский дискурс российского мусульманского сообщества. Из этих понятий для начала XXI в. наиболее важными являются понятия «шариата», «малого (вооруженного) джихада» и «такфира» (отпадения от исламского монотеизма в многобожие).

Ислам как религия не совсем простое явление. Он заключает в себе многообразие разных локальных форм религиозности, среди которых имеются и маргинальные пограничные явления. Есть общины, вышедшие за пределы ислама, как бахаи или бабиды. Есть группы, находящиеся у его границ. Среди последних в Дагестане в 2000-е гг. имелось движение так называемых крачковцев, базировавшееся в районе поселка Новые Тарки в Махачкале. Они считали, что мусульмане не арабского происхождения имеют право читать Коран в богослужебных целях на своем родном языке. Сами они пользовались известным академическим переводом И.Ю. Крачковского, за что и получили свое наименование. В 2010 г. группа была разгромлена, а ее имам Махди-Мухаммад Казакбиев убит. Встает вопрос, насколько ее последователи могут быть причислены к мусульманам? Их противники из числа сторонников традиционных для республики форм ислама и религиозных диссидентов-ваххабитов не считали их за таковых. Однако ученый не должен принимать на веру мнения ни одной из группировок своих информантов. В целом можно считать это движение пограничной группой мусульман, поскольку они выполняли все основные обряды и практики ислама, но в отношении одного из столпов веры — молитвы — придерживались необычных для остальных мусульман установок. Кроме того, сторонники движения считали его руководителя мессией, что выразилось в принятии им в состав своего имени титула Махди. Эти мессианские ожидания также позволяют отнести общину крачковцев к числу маргинальных мусульман.

Как изучать крачковцев и более обычных мусульман? Я не считаю, что здесь должны быть выработаны особые методы и установки. Для меня вполне пригодным средством для их исследования остается включенное наблюдение (*participant observation*), которым я сам не раз пользовался в ходе своей более чем 25-летней полевой работы на Северном Кавказе. Конечно, в идеале было бы хорошо учитывать в работе по исламу все три составляющие его как религии, которые я перечислил выше, — нормативные тексты, людей и вещи. Однако практика показывает, что это совершенно нереально. Нельзя объять необъятное. Востоковеды изучают преимущественно тексты, а социологи с антропологами — людей и вещи. Я же, как востоковед и антрополог в одном лице, пытаюсь работать преимущественно с нормативными текстами прикладного характера на восточных языках, в частности с документами шариатских судов или с суфийскими генеалогиями, а также с людьми, которые исповедуют ислам и признают эти тексты в качестве основы, определяющей их веру. Это все показывает мне знания мусульман об исламе и их религиозные практики, образующие

эту религию. Очень важным для понимания ислама как религии я считаю местный исторический контекст, который определяет как понятийный аппарат, так и весь дискурс исламского мировоззрения у практикующих мусульман того или иного региона или субрегиона.

Как бы я определил для себя антропологию религии, которой занимаюсь уже около двадцати пяти лет? Для меня это наука, изучающая религию методами антропологии. Ее предмет — взаимодействие религии и общества в определенном историко-этнографическом контексте. В отличие от исламоведения антропология религии занимается не столько религией самой по себе, сколько ее воплощением в том или ином обществе. В отличие от других разделов антропологии она имеет дело не только с живыми людьми, но и с нарративами, основанными на нормативных текстах.

2

На мой взгляд, личная вовлеченность в изучаемую религию серьезно помогает ученому ее познать и описать. Недаром особые успехи в изучении ислама XX—XXI вв. сделали ученые-мусульмане из стран Ближнего Востока и разных регионов российского Востока. Среди них достаточно упомянуть, скажем, популярного американского антрополога Талала Асада или молодого историка из Омска Альфрида Бустанова. То же самое можно наблюдать в истории религий. Целый ряд классиков истории религий исповедовали ту веру, которой посвящали свои занятия. Вспомним хотя бы отца Иоанна Мейендорфа, сделавшего себе имя в изучении православного христианства. Надо если не принять ту религию, которую изучаешь, то по крайней мере симпатизировать ей. Когда исламом занимается мусульманин, это сокращает ему путь к постижению основ веры и избавляет от множества нелепых ошибок, которые разделяют многие религиоведы, не принадлежащие к этой религии. Вообще следует отметить, что об исламе и иудаизме в современном российском обществе существует очень смутное представление. Большинство обывателей, да и ученых не знают самых азов этих конфессий. В частности, есть представление, что мусульманин обязательно должен знать весь Коран на арабском языке (это на деле практически не встречается). Отсюда проистекает немало ошибок. Например, израильский религиовед Яков Ро'й серьезно упрекал мулл советской Средней Азии в невежестве за то, что они не могли переводить Коран с арабского на родной язык. Это столь же нелепо, как, скажем, требовать от рядового парторга советского времени умения читать «Капитал» в немецком оригинале. Этих и подобных глупостей легко избегают те социальные антропологи, которые исповедуют ислам.

Вместе с тем мой личный опыт говорит о том, что успешно изучать религию можно, и не принимая ее в качестве своего вероисповедания. В этом отношении сильно помогают занятия классическим востоковедением. В моем случае все началось со случайной поездки в сентябре 1992 г. в горы Цумадинского района — одного из самых отдаленных и глухих мест в Нагорном Дагестане. Чтобы добраться до райцентра, с. Агвали, рейсовый автобус почти 11 часов трясет вас по все время петляющей горной дороге. Затем было изучение аварского языка и чтение аварских и арабских источников о дагестанских мусульманах и исламе в Москве и Махачкале. А после все новые и новые поездки на Северный Кавказ, знакомство с новыми интересными людьми, документами, местами. Все это не привело меня к исламу как к религии. Вместе с тем я хорошо чувствую, как во многом «обасурманился» и принял образ жизни моих респондентов в быту. Антропология религии стала для меня частью жизни.

Почему я выбрал именно шариат в Дагестане как свое поле? В отличие от большинства моих друзей и коллег, тут не сыграли особой роли ни семейные традиции, ни личные склонности. У меня в роду не было ни кавказских мусульман, ни практикующих юристов. Из моих родственников только дед жены был известным в послевоенной Москве адвокатом. Когда я учился на историческом факультете Московского университета, а затем в аспирантуре Института востоковедения, я никогда не думал, что буду заниматься горцами-мусульманами на Кавказе. К занятию этой темой меня подтолкнули восточные источники, с которыми я столкнулся во время экспедиций в Нагорный Дагестан. Я обнаружил тут целое море еще не изученных рукописей XVIII — первой трети XX в. на арабском и дагестанских языках. Это были записи решений сельских адатных и шариатских судов, просуществовавших здесь до конца 1920-х гг. Кроме оригиналов документов сюда относятся и их многочисленные копии, заверенные и не заверенные нотариусом, сделанные на обложках и полях арабских книг, порой просто обрывках бумаги. Они есть повсюду: в государственных архивах, частных и недавно восстановленных мечетных собраниях. Опрашивая горцев, я с удивлением заметил, что они часто придают большое значение документам, давно потерявшим всякую юридическую силу. Это явление заинтересовало меня, и я с головой погрузился в изучение исламского права в Нагорном Дагестане и тех перемен, которые произошли в нем под влиянием дореволюционных, советских и постсоветских реформ. Какую-то роль в моем увлечении антропологией религии и права сыграла возможность практически использовать свои знания арабского языка, а также аварского,

который я выучил в середине 1990-х гг. Оба языка очень пригодились мне как для чтения правовых документов, так и для бесед с нынешними мусульманскими авторитетами. На родном языке мусульмане, как и представители любой другой конфессии, гораздо более «открыты», чем на чужом, хотя и хорошо знакомом им русском.

3

Для меня мусульманские культуры Северного Кавказа относятся к числу «других». Я, как уже говорил, не принадлежу к числу мусульман в регионе и за его пределами. Инаковость региона как такового я почувствовал сразу, когда начал работать в нем. Попав в Дагестан из довольно секулярного мегаполиса, Москвы начала 1990-х гг., я мог с удивлением наблюдать, как словно по мановению волшебной палочки регион из советского превратился в исламский. Резко изменился внешний облик городов и селений, само течение частной и общественной жизни. Ислам стал основой социализации детей и подростков. Открылись исламские школы и вузы. Появились исламские партии и движения разных направлений, исламская периодика и даже русскоязычный исламский интернет. Из подполья вышли суфийские шейхи: на Восточном Кавказе опять открыто действуют братства накшбандийа, шазилийа и кадирийа. Ислам стал ходким политическим козырем, и едва ли не каждый политик спешил уверить своих соотечественников-мусульман в том, как он его любит и защищает. Ничего подобного в Москве и центральной России нет и не было. Я знаю, что подобный культурный шок пережили мои друзья и коллеги в поздней советской и ранней постсоветской Средней Азии. Михаил Долбилов рассказывал мне, как он был поражен, когда, гуляя по Ташкенту середины 1980-х гг., увидел дом с табличкой, говорящей, что в нем находится Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана. Как советский подросток, он был убежден, что религия давно превратилась в пережиток и не нуждается в подобных духовных управлениях. Не менее ярко свои эмоциональные впечатления от столкновения со среднеазиатским обществом на рубеже советской и постсоветской эпох передает в своей недавней книге «Советский кишлак» Сергей Абашин.

Вместе с тем с первых дней работы на Северном Кавказе я замечал и все еще замечаю унифицирующее влияние общего советского наследия. Несмотря на впечатляющие количественные показатели исламского бума, возрождения дореволюционного уровня исламской культуры в регионе так и не произошло. Похоже, корни проблемы лежат в советской ломке дореволюционного мусульманского общества. С одной стороны, к 1941 г. все мечети и школы при них на советском Кавказе были закрыты. Костяк мусульманской духовной элиты погиб

в сталинских тюрьмах и лагерях. В 1940–1980-е гг. нужды советских мусульман в «служителях культа» худо-бедно удовлетворяло медресе Мир-и Араб в Бухаре, а с 1971 г. еще и Исламский институт в Ташкенте. Кроме этих двух школ, попасть куда большинству было невозможно, в регионе работали нелегальные частные коранические кружки, но уровень их был низок. Кроме того, надо учитывать изоляцию мусульман региона от исламских центров арабского Ближнего Востока, с которым Дагестан поддерживал до советской власти оживленные связи. «Железный занавес» закрыл для подавляющего большинства дагестанцев, кроме отдельных чиновников муфтията, возможность продолжения исламского образования за рубежом. В течение более чем полувека дагестанские улемы были изолированы от новых веяний исламской науки. С другой стороны, урбанизация и секуляризация второй половины XX в. снизили потребность общества в исламском образовании. Русский вытеснил арабский и тюркский в роли языков культуры, права и политики. Если крупнейшие дагестанские улемы прошлого века, такие как репрессированные советской властью Наджмутдин Гоцинский, Абусупьян Акаев, Хасан Кахибский, едва знали русский, то сегодня исламская пресса, фетвы и суфийские трактаты выходят только по-русски и на национальных языках. Влиятельный шейх Саид-афанди из Чиркея говорил о падении значения арабского языка в Дагестане.

Остранение исследуемых религиозных культур в моей аналитической работе достаточно важно. То, что я не мусульманин, помогает мне изучать мусульман и ислам в его локальных исторических проявлениях. Выше я уже говорил о том, что для представителей своей религии изучать ее быстрее и проще. Вместе с тем есть известный эффект «замысленности» взгляда в том, что касается своей религиозной культуры. Для тех, кто давно занимается той или иной религией, тем же исламом, возникает аналогичная потеря внимания к уже хорошо известным явлениям. По этой причине я стараюсь сохранить дистанцию по отношению к изучаемой мною мусульманской религиозной культуре на Кавказе. В то же время позиционирование изучаемого мусульманского общества как «другого» неизбежно ведет к его экзотизации и ориентализации. Такая опасность здесь тоже есть. С одной стороны, экзотическое интереснее изучать, но с другой — чрезмерная экзотизация «чужого» немало вредит исследованию.

4

Да, меня не раз пытались обратить в ислам мои информанты. Для ислама в целом характерен активный прозелитизм. В позднее советское время он ослаб, но в постсоветские десятилетия на волне исламского бума серьезно усилился. Были случаи, когда в ислам пытались обратить даже японского социолога

Кимитака Мацузато, который работал в постсоветское время в Дагестане. Следует отметить, что в 1990-е гг. для Дагестана и Северного Кавказа большой проблемой было повсеместно распространенное пьянство. Оно серьезно мешало в исследовательской работе. Сбор интересных материалов автоматически предполагал обильную выпивку. Чтобы избавиться от постоянных предложений выпить со случайными респондентами, мне приходилось останавливаться в городах и селениях преимущественно в домах местных имамов, которые если и пили, то по долгу службы обязаны были воздерживаться от выпивания со своим гостем. Мое знание арабского литературного языка и значительной части сур Корана служило для них дополнительным аргументом в пользу того, что мне давно уже пора принять ислам. Мои многочисленные друзья и кунаки в регионе также не раз предпринимали попытки склонить меня к тому, чтобы сделаться мусульманином. На все подобные предложения я отвечал решительным отказом.

Наиболее успешной моей тактикой в этих случаях была апелляция к другой авраамической религиозной традиции. Я всегда говорил своим респондентам, что я не могу принять ислама, так как я по исповеданию православный христианин, что в целом соответствовало истине. Как ни странно, этот аргумент, как правило, срабатывал. Это позволяло мне не быть отверженным группой и продолжать включенное наблюдение в ней. Помню, один из имамов Цумадинского района, в доме которого я останавливался по пути из Агвали в Хуштаду в 1996 г., даже назвал меня ласково «мунафиком». Это понятие вообще-то пейоративно и означает мусульман-лицемеров, вредивших еще делу пророка Мухаммеда. Но в данном случае оно предполагало допущение меня во внешнюю исламскую среду. О принятии меня в группу в данном случае свидетельствовало и то, что мой хозяин любезно позволил ознакомиться со своей генеалогией, идущей от пророка Мухаммеда, которую я тогда же благодарно и списал. В какой-то степени я чувствую, что особенно в начале нового тысячелетия в установлении дружеских взаимоотношений с общинами верующих-мусульман, в которых я работал, свою роль сыграли многолетние куначеские отношения и постепенное перенимание особенностей горского мусульманского быта, который становился для меня все более своим. В отличие от социальных антропологов ленинградской школы, которые работали на территории всего Дагестана и других республик Северного Кавказа, мой полевой опыт всегда был более «точечным» и предполагал многолетнее погружение в среду одной и той же мусульманской общины, что позволяло установить более личные дружеские связи и достичь большей инкорпорированности в общину.

Вместе с тем я должен отметить, что отсутствие у меня мусульманской идентичности порой затрудняло работу в регионе. В некоторых случаях приходилось идти на обман. В с. Ингиши Гумбетовского района меня допустили посмотреть список Корана XVIII в. в джума-мечеть только как заезжего «татарина», за которого меня выдали мои друзья. В другой раз в с. Шири Дахадаевского района старик-хранитель святого места (зиярата) шейха Хасана перед тем, как пустить меня с моим кунаком в мавзолей шейха, заставил меня почти полтора часа слушать читаемые им молитвы. В с. Утамыш для посещения зиярата Халбат, в котором покоятся 17 суфийских шейхов братства халватийа и прислуживавшая им женщина Патимат, мне с моими кунаками из местной школы пришлось почти полчаса улаживать его хранительницу, которая оказалась очень скупой на объяснения. Таких случаев было немало. Всегда причиной служило желание избежать осквернения мечети или святого места из-за посещения их иноверцем.

5

В своей жизни я много публиковался. Большинство моих работ сделаны на материалах полевых наблюдений. С самого начала своей полевой работы на Северном Кавказе я старался знакомить своих информантов с результатами моих изысканий, даря им отписки и книги, которые я выпускал. Для меня всегда было ясно, что работа с информантами не может быть «закрытой». С одной стороны, это помогало мне исправить невольные ошибки в тексте, которые я допустил. До сих пор у меня хранится письменный отзыв на мою первую работу 1994 г. покойного сельского учителя из с. Хуштада Абдуллы Асхабовича Заркарьяева. В нем немало дельных и ценных замечаний, которые я учел при последующей правке своей статьи. С другой стороны, передача информантам работ о них служила целям доверительного дарообмена, который позволял мне укорениться в той или иной общине. Так, целый ряд моих работ был опубликован на сайте Цумадинского района Дагестана. Все это создавало и создает более доверительные отношения с информантами, что в немалой степени помогает при продолжении полевой работы в селениях. При этом бывают случаи, когда они негативно реагируют на публикации, говоря, что на самом деле все совсем не так. Обычно это происходит с начинающими исследователями.

Вместе с тем я сознаю, что обмен текстами создает определенные проблемы и трудности в дальнейшей работе антрополога. Дело в том, что созданные нами тексты превращаются в один из нарративов местной истории, который начинает свое путешествие в местной краеведческой литературе. У меня был опыт, когда мои изыскания и переводы с арабского затем переводили на аварский и другие языки и публиковали без указа-

ния моего авторства. По моему глубокому убеждению, работа антрополога с религиозными культурами неизбежно создает все новые и новые нарративы, которые частично возвращаются в среду информантов и затем воспроизводятся ими перед антропологами, которые приезжают изучать религиозную культуру региона. Это представляет как проблему, так и перспективу дальнейшего исследования. Я горжусь тем, что мою статью о дагестанском модернисте-джадиде начала XX в. Али Каяеве анонимно опубликовали в газете «Знамя ислама», издававшейся одним из лидеров мусульманской оппозиции Ахмад-кади Ахтаевым. Целый ряд моих работ об исламе в высокогорном селении Хуштада был переведен на аварский язык и включен в состав книги «Три источника накшбандийского тариката», выпущенной в Москве в 2006 г. Мухаммад-хаджи Загидовым. Я понимаю, что в этом случае материалы теряют свое авторство и начинают оказывать прямое воздействие на работу антрополога, который приезжает изучать ислам в регионе. Нередко при этом созданный историком или антропологом нарратив транслируется респондентами ученому. У меня был опыт, когда в Дербенте на зиярате Кырхлар мне воспроизвели текст моего коллеги и друга Аликбера Аликберова, чуть ли не дословно считанный из энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи». При этом его украсили добавлениями в духе прославления шиитского азербайджанского влияния в религиозной культуре дербентцев.

УЛО ВАЛК

«Религия»: о понятии и его употреблении

Слова и понятия — самые важные инструменты нашей исследовательской практики. Это инструменты понимания, а также создания и передачи знания. В гуманитарных науках нас часто затягивает в ловушку слов, поскольку, чтобы описать и интерпретировать дискурсивные явления, мы используем те же самые лингвистические средства (словесные выражения), которые формируют объекты наших исследований. Язык аналитики с необходимостью проникает в мир анализируемых текстов, так что «этний» и «эмный» уровни неизбежно соприкасаются. Даже когда мы работаем с филологическим материалом — текстами, которые написал кто-то другой, может быть, десятилетия или столетия назад, — мы как будто

оказываемся в поле в чужой стране, в «мире чужих слов», как охарактеризовал интертекстуальное пространство выразительности Ричард Бауман [Bauman 2004]. Это диалог на двух языках, ведь мы говорим на нашем родном академическом языке, а наши полевые партнеры — на своих обыденных языках, и результат его непредсказуем: иногда такой диалог приносит новое знание, а иногда сбивает с толку.

В исследовании крайне важно сознательно использовать понятия. На мой взгляд, наиболее серьезный вклад постструктуралистской мысли в гуманитарные науки — это критическая рефлексивность по отношению к теоретическим конструктам и абстрактным понятиям. И все же приходится смириться с тем, что нашим основным когнитивным инструментом остается естественный язык, и от него невозможно отказаться. По счастью, это очень тонкий, чувствительный и гибкий медиум, открытый изменениям ресурс для творчества и коммуникации, связующее звено между поколениями исследователей с разной проблематикой и оптикой, сформированной идеями, которые доминировали в обществе соответствующей эпохи. Эти свойства языка обеспечивают науке историческую глубину и глоссарий понятий, из которых многие уходят корнями в историю западной цивилизации. «Религия» как понятие часто подвергается критике из-за своей истории и тесной связи с иудео-христианской мыслью. Считается, что применять его к культурным явлениям за пределами христианства, иудаизма и ислама — это проявление интеллектуального колониализма. Действительно, на ранних этапах дисциплина сравнительных исследований религии испытывала влияние (протестантского) христианства, которое служило трафаретом, стандартом и нормативной формой религии. Грегори Аллес называет такой подход к определению религии «прототипическим», но приводит классификацию и других возможных определений: субстантивные (по содержанию, например вера в богов), функциональные (по тому, что делает религия, например придает жизни смысл) или «политетические» (по целому ряду признаков, среди которых может не быть ни одного общего для всех религий) [Alles 2005; Alles et al. 2015: 7]. Примечательно, что все эти определения принимают тот факт, что религия не является единым феноменом, но существует во множественных формах. Использование одного понятия для обозначения разнообразных культурных проявлений придает области знания дисциплинарную целостность и позволяет разрабатывать единую линейку методологий. Если отказаться от общего теоретического основания, «религия» как объект исследования, конструируемый поколениями исследователей, просто распадется.

Иногда критическая рефлексивность по отношению к понятиям делает радикальные шаги, которые отражают напряжение, противоречия и расколы внутри дисциплин. «Религия» — это не единственное ключевое слово, которое вызывает вопросы из-за своего спорного теоретического обоснования. Схожим образом критически исследуется категория сверхъестественного из-за ее противоречивого культурного багажа и связи с колониальным господством Запада (ср.: [Lohmann 2003]). И конечно, в процессе деконструкции распадается и «бог» как «эмное» понятие (ср.: [Puysiäinen 2003]). Некоторые другие категории кажутся еще более проблематичными из-за своих негативных коннотаций: «суеверие» и даже «вера», которая подразумевает «ошибку и заблуждение, хотя об этом и редко говорится открыто» [Good 1994: 17]. Поэтому представляется, что проведение различия между верой и (истинным) знанием подкрепляет чувство превосходства западных колонизаторов над «примитивными» народами, которые следуют своим суеверным верованиям, в отличие от нас, цивилизованных людей, которые знают. Кроме того, исследование онтологий аборигенных народов позволяет взглянуть критически и на другие западные понятия, такие как личность. И тогда выясняется, что у нас недостаточно оснований, чтобы определять личность на основе человеческой индивидуальности; личность определяется отношениями [Harvey 2014]. Более того, западная онтологическая дихотомия природы и культуры — это модерное изобретение, которое оказывается бесполезно для изучения незападных культур [Latour 1993]. Мы склонны верить, что социальность и субъектность — это исключительно человеческие качества, в то время как многие аборигенные народы убеждены, что эти черты есть и у «нечеловеческих личностей» — зверей, птиц или духов [Descola 2013].

Считаю, что критическая рефлексивность по отношению к нашему научному словарю необходима как предварительный шаг в исследовании. Но она не поможет, если деконструкция как метод обернется созданием негативного ореола некоторых базовых категорий только потому, что они кажутся «донаучными» или не укладываются в повестку той или иной школы (например, когнитивных исследований религии). Нам нужно не ограничивать наш словарь, но развивать и дополнять его, чтобы расширять масштаб наших исследований. Например, интересные теоретические и методологические дискуссии разворачиваются в фольклористике, дисциплине на периферии исследований религии. С одной стороны, чтобы привлечь внимание к религии как проживаемому опыту (*lived experience*) и ее индивидуальным проявлениям, предлагается понятие «вернакулярной религии» [Primiano 2014]. С другой стороны,

есть сторонники и у категории «народной религии», поскольку она проливает свет на другие аспекты неинституционализированной религии, такие как ее политически нагруженные формы внутри контркультуры [Karál 2013]. Обе методологические перспективы были задействованы в диссертациях фольклористов, которые недавно защитились в Университете Тарту в областях, часто ускользающих от внимания исследователей (см.: [Sepp 2014; Lyngdoh 2016; Kivari 2016]). У таких фольклористических работ часто выражены характерные черты дисциплины: аналитическая восприимчивость к формам словесной выразительности — миру жанров во всех его множественных перспективах и модальностях; интерес к расхождению между институционализированным и вернакулярным знанием; понимание, что каждый человек обладает творческим потенциалом. Исследования, выполняемые из разнообразных перспектив, включая фольклористический, этнологический и антропологический подходы, открывают богатство живой действительности, стоящее за категорией религии. С точки зрения теории эта категория может показаться расплывчатой, но она отмечает территорию, где встречаются интересы разных дисциплин, и объединяет исследователей, чьи подходы дополняют друг друга. Очевидно, что за этим понятием есть социальная реальность — реальность, в определенной степени сформированная самим понятием и его коннотациями.

Недавно появился один социальный фактор, который оказывает влияние на категорию «религия», размывая ее значения, снижая ее ценность и провоцируя критику изнутри академической среды. Речь идет о тех вернакулярных коннотациях «религии», которые сегодня часто ассоциируются с иерархическими авторитарными институтами, предписывающими своим последователям определенное мировоззрение и диктующими им определенные нормы поведения и ритуальные практики (см.: [Uibu 2016]). Похоже, что в современной среде новой духовности этот вид институционализированной религии уже устарел, и на смену ему приходят более экспериментальные и текучие формы религиозности. Изучение новой духовности стало важнейшим направлением современной науки, и его отделение от исследований «традиционной» религии, на мой взгляд, не обосновано, ведь у них много общих черт. Более того, церковь необходима новой духовности в роли могущественного «другого», чтобы можно было разрабатывать свои учения и практики как альтернативу духовному мейнстриму. Новая духовность демонстрирует признаки и вернакулярной, и народной религии, а также нередко опирается на авторитет аборигенных мировоззрений и систем верований, которые

едва ли вписываются в западное понятие религии, таких как индуизм или шаманизм.

«Донаучные» или «теоретически не обоснованные» категории, как правило, широко используются в обыденной речи, и исследователи не могут удержать за собой исключительное право контроля их значений. Есть и еще одна причина, по которой их можно считать «проблематичными»: они привлекают внимание к границам научного объяснения и хрупкости рационального мировоззрения. Некоторые понятия, такие как «сверхъестественное», «одержимость» (демоном или божеством), «призрак», «явление призрака» и т.п., отсылают к вещам экзистенциальной важности и метафизическим аргументам, которые подрывают материалистическое мировоззрение. Они также привлекают внимание к некоторым экстраординарным переживаниям, которые плохо укладываются в рамки рационального мышления. Если мы будем их игнорировать или объявим их ошибками человеческой мысли, как часто и происходит в материалистической науке, то «научное» исследование религии, вероятно, будет чувствовать себя в большей безопасности, поскольку его границы останутся в неприкосновенности. Однако подобные категории и явления от этого никуда не исчезнут, их просто полностью монополизируют эзотерические течения и вернакулярные теории, а науке это ничем не поможет. Академический язык и научное мышление нуждаются не в очищении и не в изоляции от обыденного языка. Им необходимы тесные контакты с другими дискурсами и другими способами думать. Если мы используем метод деконструкции, чтобы ограничить или подвергнуть цензуре наш словарь, то не достигнем ничего, зато можем что-то упустить и пройти мимо некоторых серьезных эмпирических и теоретических проблем. Конечно, нельзя отрицать право исследователей на собственный методологический выбор и в том числе на изменение названия и конфигурации объекта исследования. И все же всегда можно пойти альтернативным путем.

Библиография

- Alles G.D.* Religion (Further Considerations) // Jones L. (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd edn. Detroit: Macmillan, 2005. P. 7701–7706.
- Alles G., Guzy L., Skoda U., Valk Ü.* Contemporary Indigeneity and Religion in India: Editorial // *Internationales Asienforum / International Quarterly for Asian Studies*. 2015. Vol. 46. No. 2. P. 227–237.
- Bauman R.* *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, MA; Oxford, UK; Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2004. 200 p.
- Descola Ph.* *Beyond Nature and Culture*. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 2013. 488 p.

- Good B.J.* Medical Anthropology and the Problem of Belief // *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge; N.Y.; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 1994. P. 1–24.
- Harvey G.* Things Act: Casual Indigenous Statements about the Performance of Object-persons // Bowman M., Valk Ü. (eds.). *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. L.; N.Y.: Routledge, 2014. P. 194–210.
- Kapaló J.A.* Folk Religion in Discourse and Practice // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2013. Vol. 7. No. 1. P. 3–18. <<http://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/116>>.
- Kivari K.* Dowsing as a Link between Natural and Supernatural. Folkloristic Reflections on Water Veins, Earth Radiation and Dowsing Practice. *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 24. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/51501>>.
- Latour B.* *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. 168 p.
- Lohmann R.I.* Naming the Ineffable // *Anthropological Forum*. 2003. Vol. 13. No. 2. P. 117–124.
- Lyngdoh M.* Transformation, Tradition, and Lived Realities: Vernacular Belief Worlds of the Khasis of Northeastern India. *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 23. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/51059>>.
- Primiano L.N.* Afterword: Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity // Bowman M., Valk Ü. (eds.). *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. L.; N.Y.: Routledge, 2014. P. 382–394.
- Pyysiäinen I.* *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2003. 272 p.
- Sepp T.* Pilgrims' Reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as Expressions of Vernacular Religion: Fieldworker's Perspective. *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 21. Tartu: University of Tartu Press, 2014. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/39458>>.
- Uibu M.* Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality. *Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis* 32. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/54063>>.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ЛАУР ВАЛЛИКИВИ

**Принимать религию всерьез:
полевая работа с анимистами и христианами-
евангелистами в российской Арктике**

Прежде всего я хотел бы поблагодарить редакторов за приглашение принять участие в этой дискуссии. Я прокомментирую, по необходимости коротко, несколько особенностей полевой работы, которая фокусируется на анимизме, христианстве и движении между ними. Мне кажется, что исследование в поле, которое находится в состоянии стремительной трансформации, а именно в процессе религиозного обращения, позволяет поставить под вопрос некоторые теоретические допущения, лежащие в основе возможности понимания «другого».

В последнее время антропологи все чаще призывают «принять всерьез» людей и их жизнь, идеи и теории, в том числе их религии, мировоззрения, онтологии, миры или любое другое абстрактное существительное на выбор (см.: [Pina-Cabral 2017]). Однако, как замечает Матей Кандеа, «моральная валентность “принятия всерьез” часто бывает более ясна, чем то, что это в точности означает» [Candea 2011: 146]. Конечно, в определенном смысле всякий антрополог уверен, что всерьез принимает поле и населяющие его формы жизни, но не все уверены, что так делают их коллеги. Ведь можно по-разному понимать, что значит принимать всерьез и как такую позицию можно или нужно перевести в этнографическое описание и теорию. У истоков вопроса о принятии всерьез лежит проблема, которую Мэрилин Стратерн изящно сформулировала следующим образом: «Как рассказать о существовании разных социальных миров, когда все, что есть у нас в распоряжении, это наши же собственные понятия» [Strathern 1987: 256]

Критика антропологов за то, что они не принимают всерьез изучаемых людей и их

миры, породила не одно яркое и влиятельное течение в антропологической дисциплине. Претензия заключается в том, что антропологи совершенно неправильно понимают и описывают обитателей своих полей. Более тридцати лет назад Пол Рабинов писал: вместо того, чтобы принять людей всерьез, культурные релятивисты выносят истинность и «серьезность речевых актов “другого”» за скобки [Rabinow 2011 (1983): 14–15], а в результате «все различия одновременно и сохраняются, и отрицаются. Со всеми обращаются как с равными» [Rabinow 2011: 21] и «переводят в категории западного дискурса» [Rabinow 2011: 15]. Мы приносим с собой в поле наши собственные категории и понятия, которые обусловлены не только нашей биографией и культурой, но и нашей дисциплиной, ее теоретическими, тематическими и региональными предпосылками [Pina-Cabral 2017: 184–185]. Это хорошо известная истина (одна из многих). Но что мы можем с этим поделать?

Ниже я поразмышляю о том, какую оптику могут предложить две конкретные области знания: антропология онтологии (или онтологическая антропология) и антропология христианства (лучше не путать ее с христианской антропологией, т.е. с теологическим исследованием человека).

Новый анимизм

Антропология «онтологического поворота», этнографический фундамент которой составляют анимисты Амазонии, бросила вызов мейнстримной антропологии репрезентаций. Исследователи, работающие в этом направлении, утверждают, что анимисты и их рассказы об устройстве мира репрезентируются в корне неверно. «Новый анимизм» (как иногда называют это течение) основан на работах Эдуардо Вивейроса де Кастро, чьи идеи потенциально могут обернуться для этнографии далеко идущими последствиями. Он отвергает «эпистемологическое преимущество дискурса антрополога перед дискурсом туземца», а вместо этого требует, чтобы туземное мышление «воспринимали всерьез». Он спрашивает: «Что произойдет, если антрополог больше не будет ставить своей задачей объяснение, интерпретацию, контекстуализацию или рационализацию мышления туземца, а вместо этого приведет это мышление в действие, выявит его следствия и верифицирует те эффекты, которые оно может оказать на наш собственный способ думать?» [Viveiros de Castro 2013: 489]. Вивейрос де Кастро полагает, что антропологи слишком долго воспринимали слова анимистов как всего лишь метафоры, в то время как анимистов и их инаковость следует воспринимать в их собственных категориях.

Если Вивейрос де Кастро говорит об огромной пропасти, разделяющей европейско-американскую и не европейско-американскую онтологию, то Филипп Дескола разработал собственную модель, в которой не две, а четыре онтологии: анимизм, натурализм, тотемизм и аналогизм [Descola 2013]. Методологический вопрос заключается в том, как и какими средствами исследователи могут осмыслить радикально различающиеся миры и выполнить перевод между ними. Вивейрос де Кастро отвечает на это, что перевод может быть только частичным и он всегда вносит свои изменения [Viveiros de Castro 2004]. Свой метод, который, по его утверждению, позволяет не упустить онтологические различия, он называет «контролируемая неоднозначность» (“controlled equivocation”). Этот метод включает и «перевод туземных практических и дискурсивных понятий на язык понятийного аппарата антропологии» [Viveiros de Castro 2004: 4–5]. Вопрос о практической применимости этой модели перевода, как и онтологического проекта в целом, является предметом масштабных дебатов (см., например: [Heywood 2012]).

Новое христианство

Не имея столь радикальных методологических претензий, антропология христианства тем не менее ставит своей задачей принимать всерьез христианство как объект этнографического исследования и как определенную логику и проживаемый опыт ([Cannell 2006; Robbins 2003], см. также: [Jenkins 2012]). Антропологи долгое время избегали описывать жизнь новообращенных христиан как наполненную христианским смыслом. Отчасти это связано с тем, что антропологи в целом скорее недолюбливают христиан. Важно то, что это обстоятельство определяет выбор поля. Фенелла Каннелл пишет: «Удивительно, как много наших коллег полагают, что если кто-то занимается исследованием темы, связанной с христианством, то этот кто-то непременно должен быть тайным приверженцем церкви или как минимум подвергает себя “риск” обращения. При этом никто так не подумает об антропологах, которые работают с большинством других культур мира» [Cannell 2006: 4]. В самом деле, никого еще не обвиняли в «тайной приверженности анимизму» (а может, так можно сказать о сторонниках онтологической антропологии?). Каннелл характеризует мировоззрение западных антропологов как модернистское и секуляристское и полагает, что именно по этой причине они систематически избегают исследовательских тем, связанных с христианством. В результате христианство и те обитатели антропологического поля, которые считают себя христианами, воспринимаются или как «слишком хорошо знакомые и скуч-

ные», или как «угрожающие», или, особенно в случаях с фундаменталистскими течениями, как «отвратительные» [Cannell 2006: 3; Harding 1991], или, в миссионерских контекстах, как «ложные» (например, «рисовые христиане»¹).

Можно вспомнить Э.Э. Эванс-Причарда, Эдит и Виктора Тернеров и других авторов, открыто писавших в своих текстах о том глубоком личном влиянии, которое оказали на них «проявления религиозного», встреченные в поле. Влиянии настолько сильном, что оно изменило их личность и ощущение реальности [Engelke 2002; Larsen 2014]. Возьмем, к примеру, классическую работу Эванса-Причарда и проблему колдуний азанде: Эванс-Причард утверждал, что их не существует, и при этом сообщал о колдунье в образе яркого света, которая явилась ему среди ночи [Evans-Pritchard 1976: 11]. Полевой опыт в Африке привел его к обращению в католичество. Он пишет: «Я бы сказал, что от нуэров узнал о природе Господа и о человеческой доле больше, чем где-либо раньше, дома» [Evans-Pritchard 1976: 245]. Невзирая на свою личную религиозность, он был сторонником релятивистской позиции, которая, как мы отметили выше, несколько проблематична.

У пренебрежительного отношения антропологии к христианству есть и другие причины. Одна из них в том, что, по удачному выражению Джоэля Роббинса, склонность антропологов всюду видеть континуальность не позволяет им воспринимать обращение как разрыв с дохристианским прошлым [Robbins 2007]. Разрыв как проживаемое отторжение прошлого особенно бросается в глаза в контекстах протестантского обращения, его риторики, идеала и практики. Среди антропологов существует негласное единство мнений, что новообращенные христиане обычно не полностью расстаются со старой жизнью. Роббинс пишет, что христианство систематически репрезентируется «как исповедуемое непоследовательно и несерьезно или как всего лишь тонкий налет поверх по-прежнему чрезвычайно значимых традиционных верований» [Robbins 2007: 6]. Вместо этого Роббинс настаивает, что большая часть описаний христиан как «верующих только для вида» (“crypto-religionists”) не соответствует действительности [2011]. Его идея в том, что пришло время принять всерьез утверждение, что люди живут христианской жизнью, следуя определенному набору учений, и те выводы об (их) мире, которые из этого следуют. Другими словами, нам предлагают всерьез отнестись к людям, которые приняли христианскую логику и позволили ей наполнить

¹ «Рисовые христиане» — те, кто принял христианство формально, ради материальных выгод. Истоки выражения — в миссионерской практике в «рисовых» странах Азии (Китай, Япония и др.). (Прим. пер.)

смыслом и изменить их жизни, и отказаться от подозрений, будто на самом деле они не расстались со своим прошлым.

Педагогика инаковости

На мой взгляд, антропология онтологии и антропология христианства — это наиболее захватывающие достижения антропологии (религии и в целом) последних лет, которые предлагают этнографам новые теоретические задачи и эвристические инструменты. Несмотря на то что у них разные теоретические точки отсчета, их цели во многом совпадают: оба направления пытаются принять другого всерьез, используя при этом туземные категории. Оба проекта поставили целью приблизиться к актуальному опыту изучаемых людей. Однако, как мы уже видели, у них разные представления о том, что именно является туземным, да и что считать опытом, тоже не вполне ясно. Критически относясь к каждому из подходов, я бы сказал, что перед нами по-прежнему стоит важная задача создания теории, которая бы описывала жизнь во всей ее сложности, а не просто как примеры частных воплощений той или иной онтологии (или теологии, идеологии и т.п.). Другими словами, что нам делать с теми обитателями наших полей, которые живут на границах разных онтологий (религий, миров и т.п.), особенно в те моменты, когда они дрейфуют от одной онтологии к другой?

Принять другого всерьез невозможно без деэтноцентрификации терминов, которыми мы пользуемся [Pina-Cabral 2017: 189]. И в этом антропологи, работающие с христианством, весьма преуспели. Например, Талал Асад продемонстрировал, что антропологическое понятие «религия» не универсально, поскольку имеет истоки в западном христианстве, а также основано на предпосылке, что вера (его центральная категория) индивидуальна и присуща постулируемому «внутреннему миру» человека [Asad 1993]. В главе о генеалогии понятия ритуала он пишет о влиянии на антропологию модели христианской экзегезы: «На мой взгляд, антропологи привнесли теологическую озабоченность в откровенно секулярную интеллектуальную задачу, а именно озабоченность тем, чтобы определять с максимальной авторитетностью значение символов, где объяснения, предлагаемые аборигенными дискурсами, считаются этнографически неадекватными или неполными» [Asad 1993: 60]. Короче говоря, один из важных уроков того этапа заключается в том, что антропологам не стоит воспринимать других так, как если бы их бытие и мышление были совершенно такими же, как их собственные. И те, кто работал тогда с анимизмом, и те, кто исследовал христианство, как

будто согласны в том, что антропология во многих отношениях неосознанно остается западной (натуралистской [Descola 2013]) или христианской (см.: [Cannell 2005]).

Но если онтологи говорят, что наши теории должны быть более анимистскими (или подставьте сюда любую не европейско-американскую онтологию, которую вы исследуете), то исследователи христианства уверены, что дисциплина выиграла бы от более глубокого и сознательного критического изучения (элитистских или популярных) теологий. И тех и других объединяет политическое. Джоэль Роббинс призывает антропологов заняться теологией и рассмотреть возможность сделать теологию точкой отсчета для своих размышлений, а также «вернуться к поискам подлинной инаковости в этом мире» и «найти в этой инаковости основание для надежды» [Robbins 2006: 287, 292] (см. также: [Robbins 2013], этот журнальный выпуск целиком и [Scott 2013]). Эта разновидность симметричной антропологии ничем не отличается от стремлений онтологов отталкиваться в своих концептуализациях от «туземного» мышления и использовать различие к всеобщей выгоде [Holbraad, Pedersen, Viveiros de Castro 2014]. Оба лагеря доказывают, что принятие всерьез онтологий (логик) «другого» может улучшить нам жизнь (критику см.: [Vigh, Sausdal 2014]).

Вопрос в том, какую позицию в этом проекте принятия всерьез может занять этнограф. Как заметил Джеймс Лейдлоу, полевая работа и понимание «другого» — это педагогический процесс, а значит, этическое формирование себя: «Изучение других форм этической жизни становится формой самотрансформации в той мере, в какой возникшее сначала замешательство, непонимание или предубеждение удается преодолеть за счет нового, улучшенного, понимания, которое достигается посредством изменения себя. Общий вывод для антропологического метода, который отсюда следует, заключается в том, что объект этнографического описания невозможно вообразить как нечто радикально иное, как другой мир, существующий без какой-либо связи с миром исследователя» [Laidlaw 2014: 217]. При том что я всей душой с этим согласен, у меня возникают вопросы: насколько далеко может или должен заходить этнограф в изменении себя? Какому опыту отдать предпочтение в многообразном или конфликтном поле (например, где есть христиане и нехристиане)? Следует ли нам выбирать в своих симпатиях между анимистами и евангелическими христианами? Кажется, большинство антропологов избегают выраженных личных предпочтений и просто проводят непредвзятое исследование. Проблема начинается со слова «просто», поскольку не существует такой отправной точки, за которой бы не стояло никакой теории.

Хаос повседневной жизни

Я бы сказал, что ту религиозную жизнь, которую мы видим в поле, фрагментированную, лишенную связности, противоречивую, методологически трудно принять всерьез, в точности соблюдая описанные выше схемы. Это особенно очевидно, если посмотреть на те случаи, когда евангелическое обращение «расщепляет» сообщества, семьи и даже отдельных индивидов, как это происходит с ненецкими оленеводами, которые недавно обратились из анимизма в евангелическое христианство (или отказываются это сделать, подробнее см. в: [Vallikivi 2009; 2011]). Я настаиваю: принимая всерьез христианство или анимизм, мы не должны забывать о том, чтобы принимать всерьез людей — христиан или анимистов — и их сложные, нестабильные и неупорядоченные жизни.

Мой вопрос заключается в том, как нам осмыслять такие ситуации, когда люди живут с множественными онтологиями (метафизиками, религиями и т.п.). Может ли один и тот же человек жить одновременно в разных мирах — в нашем случае в анимистском и христианском? Мой полевой материал показывает, что это даже необязательно дрейф между онтологиями. Скорее дрейф происходит внутри тех конфигураций связности, где онтологии перекрываются. Следует подчеркнуть, что, в отличие от Вивейроса де Кастро и его последователей, я склонен считать онтологию *сильной* теорией о мире.

Рассмотрим следующий этнографический пример из моей полевой работы. Тикыне, молодая ненка, которая живет со своими родителями, братьями и сестрами — оленеводами в тундре, недавно обратилась в пятидесятничество. Она говорит, что теперь у нее в сердце Иисус и она обретет вечную жизнь. Как это обычно происходит у новообращенных христиан, при помощи категории сердца, которая отсылает к структуре нового типа во внутреннем мире Тикыне, проявляется ее христианская сущность [Robbins, Schieffelin, Vilaça 2014]. Иисус вошел в ее жизнь после встречи с украинским миссионером, который ее крестил. Этот пастор научил Тикыне говорить и чувствовать по-новому. Но при этом она говорила, что она еще и «немного шаман». По ее словам, она чувствовала, когда стадо преследовал волк, и могла убедить его не нападать на оленей ее семьи. Тикыне объясняла, что может общаться с волками, потому что состоит с ними в родстве. Вскоре после ее рождения волк зарезал оленя. Это произошло в тот момент, когда отпал пуповинный остаток и нужно было проводить жертвоприношение. Ее родители не стали убивать оленя, потому что жертва уже была принесена. В результате установилась сильная связь между ребенком и волком, который взял жертву, а также со всеми волками как видом.

Кто же Тикыне, анимистка или христианка (натуралистка по Дескола)? Следует ли нам усматривать здесь противоречие? Если исходить из впечатления, которое создалось у меня, когда я жил с этой семьей, Тикыне, несомненно, считала себя христианкой. Не нужно забывать, как важно в христианстве слыть христианином (или скорее «верующим»). Большинство молодежи в соседних стойбищах считались христианами (не менее важно то, что это означало, что они считались *не* язычниками). Как я выяснил, Тикыне хорошо понимала, что миссионер не одобряет общения ее семьи с духами, ведь он заставил ее родителей сжечь изображения духов («дьяволов») и прекратить ритуалы жертвоприношений духам-хозяевам, которые среди прочего защищали их стадо [Vallikivi 2011]. И все же, поскольку Тикыне жила в тундре и не умела читать и писать, возможности миссионера контролировать ее практики субъективности (включая практики самоконтроля) были ничтожно малы. Узнай он о близких отношениях Тикыне с волками, вынес бы теологический диагноз, что ею овладел дьявол.

Если подумать об этом примере с точки зрения онтологической антропологии и применить описанную выше четверичную схему Дескола, можно сказать, что тут встретились три разные онтологии: анимизм, натурализм и аналогизм. Согласно Дескола, ненцы — это народ, который перешел от анимизма к аналогизму, когда одомашнил оленя [Descola 2013: 368]. Люди предложили животным защиту и тем самым подчинили их себе. Однако если мы примем ненцев всерьез, то увидим тесное сотрудничество между людьми и духами, которые вместе заботятся о принадлежащем им стаде. Связь Тикыне с волком тоже укладывается скорее в эгалитарный анимизм, где граница между человеческим и нечеловеческим проницаема, в то время как с точки зрения христианства (натурализма), между человеческими и нечеловеческими существами существует радикальный разрыв. Очевидно, что эти идеальные типы хоть и наводят на интересные размышления, часто мало чем могут помочь в осмыслении сложности жизни, как она есть на самом деле (см. также: [Vitebsky 2017]). Более того, христианство само по себе невозможно охарактеризовать только как натуралистическую онтологию. Как заметила Апаресида Виласа, христианская теология дьявола может увести далеко за пределы натурализма [Vilaça 2015: 13]. Таким образом, как показывает эта очень краткая этнографическая зарисовка (и это не единственный известный мне случай), мир Тикыне и многих других новообращенных ненцев сложно представить как единый, как это сделали бы приверженцы онтологического подхода.

Есть, конечно, много других способов осмыслить этот случай. Можно сказать, что Тикыне обратилась не полностью и в ее синкретическом мировоззрении соединились старое и новое. Или мы могли бы вслед за Роббинсом [Robbins 2011] ввести иерархии ценностей и сказать, что Тикыне отдавала приоритет христианству, в то время как анимистская сфера ее жизни имела для нее вторичную ценность и локализовалась на периферии ее бытия. Вопрос в том, насколько ее распределенную субъективность и агентность возможно помыслить в терминах ценностей. Не нужно видеть в Тикыне христианку «только по виду». Можно предположить, что со временем влияние христианской исключаяющей логики может стать у нее более ощутимым (это уже происходит с некоторыми ненцами-баптистами по соседству). Как бы то ни было, остается этнографический вопрос о том, какие именно из ее заявлений нам следует принять всерьез. Разнообразные пограничные состояния и несоответствия, которые структурируют проживаемые жизни, можно лишь отчасти объяснить частными онтологиями или логиками.

Вывод

При том что точка зрения антрополога всегда локализована и полный концептуальный вакуум невозможен, может ли антропология достичь полной деэтноцентрификации своих категорий и при этом остаться компаративным проектом? Пина-Кабрал утверждает, что этнография — это бесконечная «чередa вопросов к границам наших познаний о человеческой социальности и о том, как она взаимодействует с миром. Эта задача, по природе своей неупорядоченная, не может быть выполнена до конца, поскольку в силу метафизического динамизма человеческого существования мы обречены на вечные колебания между разными взглядами на мир и на личность и никогда не сможем остановиться на какой-либо окончательной истине» [Pina-Cabral 2017: 184]. И конечно, нужно принять всерьез эти динамизм и неупорядоченность, если мы хотим что-то узнать у наших собеседников о том мире, в котором они живут.

И наконец, хочется надеяться, что в своем стремлении принять религию всерьез мы не утратим способность распознавать и использовать юмор. Шутки и смех крайне важны, чтобы сделать жизнь (и поле) чуточку более выносимой (на этнографических примерах это демонстрирует Ране Виллерслев [Willerslev 2013], см. также: [Naimaun 2016]). Признание человеческой способности играть и шутить — необходимый шаг к возвращению реальных людей в ту этнографию, которая принимает «другого» всерьез.

Библиография

- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.
- Candea M.* Endo/exo // *Common Knowledge*. 2011. Vol. 17. No. 1. P. 146–150.
- Cannell F.* The Christianity of Anthropology // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2005. Vol. 11. No. 2. P. 335–356.
- Cannell F.* Introduction: The Anthropology of Christianity // *Cannell F. (ed.). The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006. P. 1–50.
- Descola P.* Beyond Nature and Culture / Transl. by J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 488 p.
- Engelke M.* The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on “the Inner Life” // *Anthropology Today*. 2002. Vol. 18. No. 6. P. 3–8.
- Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press, 1976. 265 p.
- Hamayon R.* Why We Play: An Anthropological Study / Transl. by D. Simon. Chicago: University of Chicago Press, HAU books, 2016. 370 p.
- Harding S.F.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // *Social Research*. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Heywood P.* Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology” // *Cambridge Anthropology*. 2012. Vol. 30. No. 1. P. 143–151.
- Holbraad M., Pedersen M.A., Viveiros de Castro E.* The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Theorizing the Contemporary // *Cultural Anthropology*. 2014. <<http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.
- Jenkins T.* The Anthropology of Christianity: Situation and Critique // *Ethnos*. 2012. Vol. 77. No. 4. P. 459–476.
- Laidlaw J.* The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 270 p.
- Larsen T.* The Slain God. Anthropologists and the Christian Faith. Oxford: Oxford University Press, 2014. 272 p.
- Pina-Cabral J. de.* World: An Anthropological Examination. Chicago: University of Chicago Press; HAU books, 2017. 134 p.
- Rabinow P.* The Accompaniment: Assembling the Contemporary. Chicago: University of Chicago Press, 2011 (1983). 248 p.
- Robbins J.* What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity // *Religion*. 2003. Vol. 33. No. 3. P. 191–199.
- Robbins J.* Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? // *Anthropological Quarterly*. 2006. Vol. 79. No. 2. P. 285–294.
- Robbins J.* Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity // *Current Anthropology*. 2007. Vol. 48. No. 1. P. 5–38.
- Robbins J.* Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism // *Journal of the American Academy of Religion*. 2011. Vol. 79. No. 2. P. 408–424.

- Robbins J.* Afterword: Let's Keep it Awkward: Anthropology, Theology, and Otherness // *The Australian Journal of Anthropology*. 2013. Vol. 24. No. 3. P. 329–337.
- Robbins J., Schieffelin B., Vilaça A.* Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and New Forms of Anthropological Comparison // *Comparative Studies in Society and History*. 2014. Vol. 56. No. 3. P. 1–32.
- Scott M.W.* The Anthropology of Ontology (Religious Science?) // *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*. 2013. Vol. 19. No. 4. P. 859–872.
- Strathern M.* Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology // *Current Anthropology*. 1987. Vol. 28. No. 3. P. 251–281.
- Vallikivi L.* Christianization of Words and Selves: Nenets Reindeer Herders Joining the State through Conversion // Pelkmans M. (ed.). *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 59–83.
- Vallikivi L.* What does Matter? Idols and Icons in the Nenets Tundra // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2011. Vol. 5. No. 1. P. 75–95.
- Vigh H.E., Sausdal D.B.* From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn // *Anthropological Theory*. 2014. Vol. 14. No. 1. P. 49–73.
- Vilaça A.* Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn // *The Cambridge Journal of Anthropology*. 2015. Vol. 33. No. 2. P. 3–19.
- Vitebsky P.* *Living without the Dead. Loss and Redemption in a Jungle Cosmos*. Chicago: Chicago University Press, 2017. 272 p.
- Viveiros de Castro E.* *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation* // *Tipiti*. 2004. Vol. 2. No. 1. P. 3–22.
- Viveiros de Castro E.* *The Relative Native* // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2013. Vol. 3. No. 3. P. 473–502.
- Willerslev R.* Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously? // *Religion and Society: Advances in Research*. 2013. Vol. 4. No. 1. P. 41–57.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ВИРЖИНИ ВАТЕ

Виржини Вате (Virginie Vaté)

Национальный центр
научных исследований,
Париж, Франция
virginie.vate@gsrll.cnrs.fr

В списке, предложенном редколлегией журнала «Антропологический форум», каждый вопрос заслуживает развернутой дискуссии¹. Однако с учетом ограничений во времени и объеме я решила сосредоточиться на вопросах 2, 3 и 4. Все они в моем понимании затрагивают те проблемы, с которыми

¹ Я бы хотела поблагодарить Джона Эдисона за редактирование и комментарии к этому тексту.

антрополог религии может столкнуться в поле. В своих ответах я поразмышляю о своем опыте полевой работы на Чукотке в 1996–2006 гг. и на Аляске в 2011, 2015 и 2016 гг.

Я посвятила свою антропологическую карьеру вопросу о том, как люди осуществляют разнообразные религиозные практики. Защитив магистерскую работу о родильной и похоронной обрядности чукчей, я приступила к диссертации, в которой исследовала, как функционирует гендерное разделение труда в повседневной жизни и ритуалах, на материале ритуальных циклов чукчей, связанных с оленеводством и охотой на морских млекопитающих. После этого замеченные в поле перемены и новости в письмах моих друзей с Чукотки побудили меня переключить внимание на евангелическое христианство, которое начало распространяться среди жителей этого региона в 1990-е гг. Для этой новой темы я расширила свое этнографическое поле, чтобы наряду с Чукоткой включить туда и Аляску, где базировались чукотские христианские миссии. Вкратце мой новый исследовательский вопрос касался религиозных связей в регионе Берингова пролива, в частности меня интересовало, как религиозные практики организуют взаимодействие жителей берегов по обе стороны пролива. Я проводила полевую работу в городе Ном и на острове Святого Лаврентия, жители которого поддерживают тесные контакты со своими родственниками и соплеменниками на Чукотке. Недавно мы с французской коллегой Мари-Амели Салабель начали компаративный проект, посвященный отношениям коренных народов Аляски и Чукотки с православием¹. Последние два года в рамках этого проекта мы с коллегой работаем в поле на Кадьяке и исследуем паломничества к св. Герману, первому православному святому Америк.

Как следует из перечисленных тем, мои исследовательские интересы находятся на пересечении антропологии христианства и антропологии ритуалов и шаманизма. Встречи с разными религиозными практиками поднимали различные вопросы касательно моей позиции антрополога, работающего в локальных сообществах. Об этом я и хотела бы поговорить.

Особое внимание участников движений евангелического протестантизма к религиозному обращению затрудняет выстраивание позиции антрополога, который хочет изучать их при помощи метода включенного наблюдения. Об этом упоминают многие авторы, проводившие исследования в евангелических

¹ Программа «Православное христианство среди коренных народов Аляски и Чукотки», полевое исследование при поддержке Института им. Поля-Эмиля Виктора (IPEV, Французский полярный институт).

церквях. Саймон Коулман пишет, что «этнографы считают пятидесятничество сложным полем для изучения внутри почти столь же сложной области в рамках антропологии христианства». По его словам, антропологи, имеющие дело с пятидесятниками, одной из главных «проблем» в своей этнографической работе считают установление должной «дистанции» по отношению к объекту своего исследования [Coleman 2006: 4].

Я тоже поначалу столкнулась с такими вопросами, когда приступала к исследованию обращения в евангелическом христианстве. Поэтому решила провести сравнительный анализ своего опыта в разных полях. В частности я хотела сравнить свою позицию и степень вовлеченности в поле в случаях с двумя разновидностями религиозных практик, которые изучала: ритуалы, связанные с оленеводством, и пятидесятничество, или харизматический протестантизм. Это сравнение тем более обоснованно, что часто речь идет об одних и тех же людях, которые были вовлечены в эти два вида религиозных практик в разные периоды своей жизни (и моего исследования). Некоторые известные мне прихожане евангелических церквей на Чукотке — это те же люди, которых раньше, до того как они стали христианами, я видела за исполнением ритуалов оленеводства. Отношения доверия, которые я установила в прошлом, оказались очень полезны, когда я начала изучать евангелический протестантизм. Но то, что я была частью жизни этих людей еще до того, как они приняли христианство, не означает, что моя позиция в христианском сообществе этой деревни не вызывала вопросов.

Я бы назвала по меньшей мере два момента, которые отличают оленеводческие ритуалы от практик пятидесятников в том, что касается статуса антрополога:

- а) наличие или отсутствие требования верить в идеи, подразумеваемые этими религиозными практиками;
- б) наличие или отсутствие требования быть членом сообщества, которое исполняет эти практики.

В оленеводческих ритуалах можно принимать участие в двух качествах, в зависимости от ситуации. Во-первых, в ритуале принимают участие члены семьи оленеводов, которая его организует. Для них это важно, потому что ритуалы направлены на сохранение и умножение стада. Они проводятся для того, чтобы укрепить социальные и символические связи на нескольких уровнях: на уровне семьи, стойбища и сообщества. Ритуалы также обновляют связи между людьми и разнообразными духами и другими существами, живыми и мертвыми, включая людей, диких животных, на которых охотятся, и оленей.

Тот, кто не входит в семью, может участвовать в оленеводческих ритуалах в статусе гостя (по-чукотски *rêmkyl'yn*). И в самом деле, хотя члены семьи, живущие вместе в отдельной яранге (по-чукотски *iaran'ŷ*), являются активными участниками ритуала, присутствие гостей тоже необходимо. Считается, что без гостей ритуал не будет успешным. Чтобы друзья и родственники, живущие в удаленных деревнях или соседних стойбищах, могли присоединиться к тем, кто проводит ритуал, о нем сообщается заблаговременно по рации. Обычно бригады, состоящие из обитателей разных стойбищ, стремятся так согласовать даты самого главного ритуала, который проводится в конце августа или начале сентября, чтобы их члены могли повидать друг друга. Гости любят бывать на таких праздниках, потому что там можно отведать блюда, которые готовят специально по таким случаям, и получить подарки от хозяев (например, олени или собачьи шкуры, цельную оленью шкуру, куски мяса, сани и т.п.). И конечно, эти ритуалы — повод встретиться и пообщаться. Но гостей зовут не только за этим: от них ожидается также, что они возьмут на себя значительную долю работы, например помогут забить оленя для ритуала (см. также: [Vaté 2005; 2013]).

Таким образом, будучи пришельцем извне, я тем не менее могла наблюдать ритуалы вблизи в статусе гостя. Перед тем как я отправилась в тундру, в городе мне говорили, что с наблюдением у меня ничего не выйдет, потому что эти ритуалы тайные и никто мне ничего не покажет и не расскажет. В реальности же у меня не возникло особых проблем, поскольку я могла присутствовать там в качестве гостя, как и многие другие участники праздников. Гости увеличивают силу ритуала во многих отношениях. От меня было мало помощи, когда забивали оленя, особенно на первых этапах этого процесса, но зато все знали, что я проделала долгий путь из Франции, чтобы присутствовать на ритуале, и это было существенной компенсацией. Я участвовала в оленеводческих ритуалах только в качестве гостя, но этот статус позволял мне присутствовать там без каких-либо затруднений. И хотя у меня была яранга принимавшей меня семьи, которую я могла считать домом и где у меня было достаточно много повседневных обязанностей, мне так и не нанесли рисунков кровью, как всем членам семьи, и ни разу не включили в ритуал в качестве участника. И я бы сказала, что это было даже хорошо.

Поясню, что семья у чукчей строится вокруг яранги. Она функционирует как единица родства: о новорожденном говорят, что он(а) «принадлежит» той конкретной яранге, в которой он(а) родился или родилась. Биологические братья и сестры могут принадлежать разным ярангам, например в случае, если стар-

ший ребенок в семье родился, пока его или ее мать еще жила с родителями. В случае брака жена или муж переходят в другую ярангу. В каждой яранге есть свой очаг, и членов одной семьи иногда называют «люди одного очага» (*ynnanjynl'at*) [Bogogaz 1975 (1904–1909): 537–538; Рагтытваль 1986: 172]. Это выражение указывает на центральную роль, которую играет очаг. Очаг — знак принадлежности к семье. Угольком из очага могут нарисовать символы соответствующей яранги на коже или одежде членов семьи, чтобы подтвердить их связь. Эти же угольки используют, чтобы интегрировать в семью ее нечеловеческие составляющие. Например, когда кто-то приводит от соседа собаку, ее помечают угольком из костра. Или когда старшая женщина шьет новый внутренний полог, она рисует на нем знаки семьи угольком из очага. У каждой семьи есть свои знаки: изображения животных, геометрические фигуры или их сочетания. Очаг яранги — это не только центр, вокруг которого строятся родственные связи и самоидентификация человека. Он также создает связь между ярангой, семьей, которая в ней живет, и стадом оленей. Эта посредническая функция очага — одна из причин, по которым его необходимо защищать, в частности от контакта с другими очагами. Горшки и прочая посуда, которая вступает в контакт с огнем или пищей, приготовленной на огне, не должна контактировать с пищей или посудой с другого очага (см. также: [Vaté 2011]). Это значит, что поскольку я не была связана с каким-то конкретным очагом или ярангой, то могла свободно взаимодействовать с разными семьями и помогать в работе, связанной с очагом (приготовление пищи, кипячение воды для чая и т.п.), и при этом не подвергать риску семью, с которой жила. Поэтому теперь, оглядываясь на свой прошлый опыт, я думаю, что, наверное, статус гостя для меня был наилучшим.

У пятидесятников присутствие людей во время служб обособляется совершенно иначе — отсылкой к общей вере (выражение, которое здесь употребляется в «эмном» смысле). Понятие «гостя» не имеет никакого смысла на пятидесятнической службе. Люди идут в церковь, потому что верят в Господа и Иисуса Христа. Присутствие на оленеводческих ритуалах не обязывает антрополога верить в тех разнообразных невидимых существ, которых там призывают и кормят (когда о них говорят, то не используют никаких особых имен или названий). Но как только антрополог вступает в контакт с евангелической общиной, у него тут же спрашивают, христианин ли он. И если он(а) говорит, что да, то ему или ей необходимо продемонстрировать свою истинную «степень христианскости» и истинную вовлеченность в христианскую практику.

Поэтому у участников протестантских евангелических движений возникают вопросы к позиции антрополога. Раи Лера Бланс (Raï Lera Blanes), который проводил исследование в цыганских пятидесятнических церквях Испании и Португалии, пишет, что для пятидесятников «проповедь Благой вести всем и каждому — это не вопрос выбора. Согласно их толкованию Библии, это моральная обязанность верующего и демонстрация преданности церкви <...> Это также следствие пятидесятнической интерпретации онтологии или природы бытия и веры и онтогенеза или процесса становления личности, “живущей во Христе”» [Blanes 2006: 228]. В таком контексте антрополог становится потенциальным объектом обращения и подвергается давлению со стороны общины верующих.

Какую позицию может занять антрополог в таком контексте? Для Бланса этот вопрос выходит за пределы этики, это «самая суть этнографического исследования: взаимодействие исследовательского проекта и личного опыта» [Blanes 2006: 232]. Бланс показывает, «как вера (или ее отсутствие) становится объектом переговоров в процессе коммуникации, который состоит из напряжений, отдалений и сближений». Антропологу нужно найти свою тропинку в этом взаимодействии и проявить гибкость.

Как и другие антропологи в такой ситуации, я тоже столкнулась с тем, что меня настоятельно подталкивали к обращению. И именно в процессе «переговоров» мне удалось найти и застолбить свое место в церкви. Когда я приступала к исследованию в общинах евангелистов и харизматов, то еще не знала, как мне быть. Насколько следует включаться в ритуал? Нужно ли петь? Я решила, что буду вести себя точно так же, как с оленеводами: по возможности принимать участие во всех ритуальных практиках, копируя действия других. Это значит, что во время церковных служб у евангелических христиан я вставала, когда они вставали, садилась, когда они садились, и пела, когда они пели. Провести черту я решила там, где начиналось «говорение на языках» и требовались другие формы экзальтированного поведения.

Община пятидесятников в той чукотской деревне, где я проводила исследование, тоже оказалась достаточно гибкой и смогла обеспечить мою интеграцию. Как и в других пятидесятнических общинах (см., например: [Blanes 2006: 229]), мое присутствие в их церкви и мой интерес к ним они интерпретировали как волю Господа. Такая позиция части членов общины не снимала вопрос «веры», но по крайней мере обеспечивала мне некоторую легитимность. Остается вопрос, может ли антрополог все время оставаться в состоянии неопределенности,

или в какой-то момент неизбежно возникнут сложности, поскольку община ждет, что чужаки в конце концов обратятся.

Ситуация в моем недавнем поле среди православных на Аляске, по моим ощущениям, носила промежуточный характер. На Кадьяке социальные связи — основополагающий элемент церковной жизни, и там регулярно появляются посетители. Как правило, это православные верующие, которых привлекает историческая значимость церкви и мощи св. Германа. Но случаются и туристы, которые заезжают на Аляску во время круиза и хотят посмотреть на историческое здание. Нас с коллегой мягко поощряли принять православие, но, за одним исключением, это никогда не было навязчиво. Во время служб мы могли принять участие в ритуалах, к которым допускаются неправославные: благословение, почитание святого, помазание освященным маслом. Но участие посторонних имеет свои ограничения: неправославный (и тот, кто не исповедался) не допускается к причастию.

Размышляя о позиции, которую антрополог может занять в той или иной религиозной группе, мы задумываемся и о специфических особенностях изучаемой религиозной практики. Отвечая на второй вопрос, я бы сказала, что важна не только личная вовлеченность или идентичность исследователя, но и его отношения с сообществом верующих или практикующих ту или иную религию. В каждом частном случае это отношение определяется взаимодействием двух переменных: во-первых, это биография исследователя, а во-вторых, представления самих практиков о том, насколько их верования и практики применимы за пределами их сообщества. Далее я коротко рассмотрю, как эти переменные можно применить к тем ситуациям, которые я описала выше.

«Идентичность исследователя» важна в антропологии религии, поскольку исследователь анализирует взгляды людей на жизнь и на устройство мира, а также потому, что если антрополог сам исповедует религию, о которой пишет, или, напротив, находится в оппозиции по отношению к ней, у читателей его этнографических описаний религиозных практик могут возникнуть подозрения в предвзятости. Возможно, проблема предвзятости наиболее очевидна в антропологии религии, но она наверняка существует и в других областях, например в политической или экономической антропологии, где идеологические убеждения антрополога могут повлиять на его анализ. Возвращаясь к моей собственной «идентичности» и заодно отвечая на третий вопрос об «остранении», я должна сказать, что исследование религии для меня было одним из самых «остраненных» полей, какие я только могла выбрать, поскольку религия

не играла существенной роли в моей семье. Я выросла в католической, но очень секуляризованной стране (Франция), мои бабушка и дедушка были верующими (правда, бабушка практиковала народное католичество, а дедушка открыто выражал антиклерикальную позицию). Меня, впрочем, растили уже по большей части вне лона Церкви, поскольку мои родители находились под влиянием идей поколения 1968 г. Так что, по моим ощущениям, для меня евангелическая и православная церкви — такая же неизведанная территория, как и сибирский шаманизм.

Перейду ко второй переменной: как члены религиозной общины видят применимость своих верований и практик за пределами границ их сообщества? Другими словами, считают ли они, что другие должны принять их верования и практики и следовать им, и если да, то до какой степени? Во всех трех случаях, которые я изучала, это выглядит по-разному. Ритуалы чукчей связаны с определенным видом отношений с природой и призваны поддерживать занятия, направленные на выживание. В наше время, когда эти мероприятия уже адаптированы к городскому контексту (см.: [Vaté 2005]), оленеводческий ритуал скорее выражает локальную идентичность, чем сохраняет и приумножает благополучие стада. Как бы то ни было, здесь нет догмы, есть только определенные правила ритуальных практик, которые антропологу следует соблюдать, чтобы не нарушить ход ритуала.

Обе христианские организации, напротив, относятся к своим идеям как к догме, которая, по их мнению, обладает универсальной релевантностью не только для членов соответствующей общины, но и для тех, кого они хотели бы сделать ее членами. В то же время способы, которыми встречавшиеся мне пятидесятники и православные пытались убедить других принять эти догмы, различались. Как можно описать и объяснить эти различия?

Не стану делать вид, будто эти вопросы можно разрешить в пределах одной страницы. В этой дискуссии я очень коротко затрону два взаимосвязанных аспекта сравнения между церквями, основываясь на размышлениях о своей полевой работе: (1) связь индивида и божества; (2) качество социальных связей внутри церкви.

(1) Связь индивида и божества: ключевое различие здесь — между наличием и отсутствием посредников. В пятидесятнической церкви связь каждого верующего с божеством тяготеет к отсутствию опосредованности: любой может вступить в прямой контакт с Господом, что очевидно в таких практиках, как разговоры на языках. Православные христиане, конечно,

тоже могут вступить в непосредственные отношения с божеством через богослужение или молитву. И все же в православной церкви это отношение часто в большей степени опосредовано иерархией священства, чем это принято у пятидесятников. Например, только через священника рядовые верующие могут получить доступ к исповеди, благословению, причастию и т.д.

(2) Социальные связи внутри церкви. Здесь ключевое различие проходит между эгалитаризмом и иерархией. В пятидесятнических церквях, конечно, тоже есть иерархия, особенно в отношениях верующих с пастором или с представителями региональных или международных пятидесятнических организаций. И все же прямой контакт с божеством, о котором речь шла выше, обеспечивает большую степень эгалитарности верующих. Например, свидетельствуя, каждый может почувствовать себя пастором, пусть и на короткое время. И напротив, в «Православной церкви в Америке» действует жесткая иерархическая организация, принятая в православии. Высшую позицию занимает митрополит, ниже по ступеням стоят архиепископы, епископы, священники, дьяконы и простые прихожане.

Эти линии сравнения позволяют увидеть значительные различия между пятидесятнической и православной церквями, которые в свою очередь влияют на отношения между антропологом и их прихожанами. Ощущение непосредственного контакта у пятидесятников соотносится и с чувством равенства внутри общины, и с чувством дистанцированности от «мира» и его посланцев. Поэтому они больше озабочены тем, «с ними» каждый новый человек, появляющийся на горизонте, или нет. Главное — это личные отношения каждого с Христом. Для исследователей это означает, что однажды обязательно настанет момент кризиса, когда община захочет узнать, каковы эти отношения: ты с нами или против нас?

В православии, напротив, духовное посредничество в отношениях между простым верующим и главными истинами этой религии, которое находится в ведении священства, соотносится с посредничеством в социальных отношениях внутри иерархической организации церкви. Если евангелические протестанты настаивают на «принятии Христа в сердце» (см.: [Кормина 2013]), то быть православным подразумевает усвоение более кодифицированного знания и практик. Получается, что в каком-то смысле позиция антрополога, приступающего к исследованию в православной церкви, аналогична позиции обычного верующего, поскольку оба находятся за пределами внутреннего круга религиозных специалистов, пусть даже в разном качестве и в разной степени. В некотором смысле это

обеспечивает доступ антрополога в православную общину со всеми заранее известными ограничениями.

Конечно, сказанного недостаточно для полноценного сравнения ритуалов чукчей, евангелического протестантизма и православного христианства, а также описания их внутреннего разнообразия. Но я надеюсь, что мои ответы на избранные вопросы организаторов «Форума» станут стимулом для продолжения дискуссии на эту тему.

Библиография

- Кормина Ж.В.* «Гигиена сердца»: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.
- Рагмытваль Р.* Мейныпильгынская коллекция семейных святынь // Краеведческие записки. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1986. Вып. 14. С. 170–191.
- Blanes R.L.* The Atheist Anthropologist: Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork // *Social Anthropology*. 2006. No. 14. P. 223–234.
- Bogoras W.* The Chukchee. N.Y.: AMS Press, 1975 (1904–1909). 733 p. (The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 7.)
- Coleman S.* Studying Global Pentecostalism. Tensions, Representations and Opportunities // *Pentecostudies*. 2006. No. 5. P. 1–17.
- Vaté V.* *Kilvêi*: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts // Kasten E. (ed.). *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. B.: Dietrich Reimer Verlag, 2005. P. 39–62.
- Vaté V.* Dwelling in the Landscape among Reindeer Herding Chukchis of Chukotka // Jordan P. (ed.). *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011. P. 135–160.
- Vaté V.* Building a Home for the Hearth: An Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual // Anderson D.G., Wishart R.P., Vaté V. (eds.). *About the Hearth. Perspectives on the Home, Hearth, and Household in the Circumpolar North*. N.Y.; Oxford: Berghahn, 2013. P. 183–199.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ЕЛЕНА ГЛАВАЦКАЯ

1

Мне кажется, что сюжет с необходимостью замены термина «религия» (прямо как в том старом еврейском анекдоте про замену паровоза на перегоне, «...скажите, а на что будем менять?») не был бы так интересен сам по себе, если бы не давал повода для

Елена Михайловна Главацкая
Уральский федеральный
университет,
Екатеринбург
elena.glavatskaya@urfu.ru

обсуждения ряда вопросов, связанных с антропологией религии. Но порядок есть порядок, так что начну с термина. Есть несколько уровней коммуникации, где без термина «религия» обойтись очень сложно и, на мой взгляд, пока никому не удалось. А отказаться от его прилагательного «религиозный» вообще невозможно. Да, термин не оптимален, но чтобы начать разговор о предмете исследования, его вполне достаточно. А дальше может пойти спецификация, которая позволит уточнить нашу позицию по отношению к несовершенному, не всеми абсолютно признаваемому, но тем не менее узнаваемому и уже только поэтому необходимому термину «религия». Я не смогу обойтись без него в учебном процессе, и, если оперировать примером про дерево и эволюционного ботаника, то я начинаю примерно так: поговорим о том, что все мы в обычной жизни, не задумываясь, называем «религией» (деревом)... а дальше — широкое поле для объяснения, почему всем понятный термин не совсем удачен в академическом дискурсе, какие есть варианты, почему их тоже важно знать тем, кто связал свою жизнь с академическими исследованиями. Для меня проблемы с использованием термина «религия» нет ни в учебной, ни в научной работе, а если она возникает, то снимается в двух-трех уточняющих предложениях. Высказывание Дж. Смита, процитированное в вопросе, на мой взгляд, в большей степени относится к колониальному / постколониальному периоду изучения религиозных традиций представителями евроамериканской школы. Российская этнология пошла путем активного привлечения в науку представителей различных народов за несколько десятилетий до начала деколонизации дисциплины на Западе [Главацкая 2007]. Более того, во второй половине XX в., а в XXI в. тем более термин «религия» прочно вошел в большинство языков благодаря академическому общению. Точно так же, как «тотем», «табу», «шаманизм» и многие другие. Чем термин «религия», заимствованный из языка древних римлян, хуже термина «шаман», заимствованного из языка древних кетов? И в том и в другом случае сами термины, как в русском, так и в английском, ставшем языком академического общения, для большинства исследователей религий, как и большинства исследуемых религиозных сообществ, не несут негативной коннотации. И в этом кроется залог их жизнеспособности и широта функционирования.

Гораздо более актуально, на мой взгляд, обратить внимание на ряд других, широко используемых в том числе и в академических кругах терминов, которые действительно имеют негативную коннотацию. Мне уже приходилось писать о необходимости отказа от терминов «идол», «капище», «кумирня», «идолопоклонники» и т.д., которые еще в XIX в. перекочевали из

миссионерского (христианского) в академический дискурс и продолжают там активно бытовать [Главацкая 1999]. Еще более остро стоит проблема сохранения термина «секта» в академических публикациях и учебной литературе. Так же заимствованный из церковной практики борьбы с религиозным нонконформизмом, этот термин содержит крайне негативную коннотацию. Это мешает принимать религиозный нонконформизм как феномен естественного развития религиозной мысли, соотнесенный с общественной динамикой [Главацкая, Попова 2016]. В антропологии религии и вообще в любом академическом изучении религиозных групп, практик и движений одним из принципиально обязательных подходов должно быть использование самоназваний вместо христианско-административно-полицейских стигматизирующих ярлыков.

2

На мой взгляд, «проблема личной вовлеченности ученого в изучаемую религиозную традицию» может быть связана с несколькими моментами. Миссионерство для христиан, мусульман и буддистов само по себе один из путей спасения, который проговорен в священном писании и священном предании. Стремление открыть путь к спасению и обрести нового последователя для кого-то из верующих может стать важным аргументом в пользу того, чтобы согласиться принять исследователя, потратить время на беседу, открыть сокровенное знание и т.д. Естественное желание исследователя узнать то, что является достоянием узкого круга посвященных, может толкнуть кого-то на то, чтобы пойти на посвящение, нарушив дистанцию, которая отделяет исследователя от исследуемого сообщества. История ранней этнологии знает немало подобных примеров. Но то, что было инструментом этнологии колониального периода, на мой взгляд, не подходит для этнологии XXI в. Необходимая (порой жизненно необходимая) в прошлом внешняя мимикрия исследователя в современной жизни граничит с обманом, беспринципностью или жертвенностью.

Кстати, один и тот же исследователь в разные годы своей жизни и карьеры может использовать различные приемы. Будучи студенткой, на вопрос старообрядцев о том, «а сама-то ты во что веришь?», обычно отвечала, что нахожусь в духовном поиске. И на тот момент это не было ложью. Интересно было узнать различные религии, и позиционирование прагматического любопытства без отрицания возможности для собеседников допустить, что я тоже когда-нибудь буду принадлежать к их кругу, не вызывало внутреннего отторжения. В экспедиции был обязательный дресс-код: почти все мальчишки переставали бриться, курящие переставали курить перед тем, как встретиться с информантами; девочки надевали длинные юбки, блузы с рукавами и платочки на голову, отказывались от привыч-

ной косметики и т.д. Конечно, это делалось из уважения к верующим, чтобы сходу не вызвать отторжения своим внешним видом. Но было в этом и нечто от адаптивной мимикрии, чтобы сгладить неизбежно производимое впечатление чужого: городского, молодого, образованного и т.д. А специальное образование: умение читать церковные книги, знание календаря, буквенного обозначения чисел и истории старообрядчества — как раз помогало преодолеть барьер и снять вопрос о религиозной идентичности.

Позднее, лет десять спустя, проводя исследования среди манси и хантов, я уже четко отвечала, что в каких-то ритуалах не могу принять участие, потому что моя «религия» не позволяет. Отношение к религии в обществе, как известно, особенное, она как пароль, который оправдывает многое, если не все. Отказ от участия в трапезе после жертвоприношения может обидеть хозяина, а объяснение, что религия не позволяет употреблять в пищу сырое мясо, принимается с пониманием.

Важно иметь в виду и то, что на протяжении большей части истории России и Советского Союза религиозный нонконформизм преследовался достаточно жестко. Именно поэтому полевые исследования в религиозных группах, особенно нонконформистских (умышленно избегаю навязанного административными органами термина «нетрадиционные»), а среди них есть и особенно нелюбимые государством и обществом, требуют деликатности. Здесь всегда будет присутствовать страх — своему открыть можно, чужому — нельзя, поскольку это может сказаться на судьбах верующих. И здесь всегда будет присутствовать высокая степень ответственности исследователя. Именно это соображение привело к твердому пониманию того, как с самого начала необходимо позиционировать себя: я — исследователь, атеист, изучаю историю и антропологию религии. В чисто научном плане моя цель — реконструкция и сохранение того, что обычно не отражается в письменных источниках. В практическом — сбор материала, чтобы иметь возможность использовать его в академических публикациях и во время лекций и практических занятий со студентами. И тут задача — как можно большее число людей познакомить с данной религиозной традицией, основываясь на информации «из первых рук», а не в интерпретации тех, кто пытается представить ее как вселенское зло и насмерть запугать окружающих просто потому, что она отличается от тех, что властью выбраны в качестве «терпимых» или «традиционных». Эти же принципы я стараюсь транслировать студентам. Должно быть уважение к тем, кого мы изучаем, и не удержусь и перефразирую знаменитое высказывание Сент-Экзюпери: «Мы в ответе за тех, кого изучаем».

3

Для меня «остранение», вероятно, просто неизбежно. Я — атеист, и какое бы религиозное сообщество или движение мне ни случилось изучать, я для них буду «другой». А вот они для меня — нет, поскольку я не вижу проблемы или принципиального отличия между нами в том, что они религиозны, а я — нет. У меня есть методы и возможности, у них — личный религиозный опыт и знание феномена изнутри. Вместе мы можем сделать то, что является задачей исследования — проанализировать феномен и познакомить с его особенностями других. Я не только уважаю право людей быть религиозными, но и рассчитываю на то, что они тоже смогут уважать мое право быть просто исследователем и атеистом. К сожалению, признавая права тех, кого мы изучаем — религиозных людей, мы забываем о том, что у антропологов / исследователей и просто нерелигиозных людей тоже должно быть право быть такими, какие они есть. В любом случае, хорошо, когда те, кого мы изучаем, и те, кто читает текст, нами созданный, знают позицию автора по отношению к исследуемой религиозной традиции: является ли исследователь / автор носителем культуры или нет. В колониальный период истории этнологии вариантов не было, так что не было и необходимости позиционировать себя. А теперь, мне кажется, это стоит делать.

4

Конечно, история знает множество случаев, когда переход исследователя в категорию «своих» для тех, кого он изучает, был интеллектуально продуктивным. Особенно в XIX в., когда роли исследователя и разведчика (шпиона) зачастую не разделялись. Но деколонизация мировой этнологии во второй половине XX в., выход отечественной этнологии и религиоведения на общее академическое поле требуют соблюдения определенных общих правил игры. А они включают уважение к исследуемому коллективу, получение разрешения на исследование, сотрудничество с носителями изучаемой традиции, передачу опубликованных материалов и другие методы, не так давно обсуждавшиеся на одном из форумов [Форум 2016]. Иными словами, то, что было нормой в XIX в., не может быть использовано в XXI в.: либо ты разведчик, либо академик. И не удержусь, вновь процитирую классика: «А смешивать два эти ремесла есть тьма искусников — я не из их числа». Затрудняюсь сказать, какая стратегия самая «выгодная» в этом случае. Я использую ту, которая, на мой взгляд, самая академическая и безвредная (неопасная) для тех, кого изучаем.

Мне лично не приходилось испытать отказ в проведении исследования, но допускаю, что это объясняется выбранной тематикой или простым везением. Для себя давно решила, что если не удастся доказать необходимость проведения исследования, то надо отступить и перейти на другую тему. Пока

удавалось убедить, хотя был один эпизод во время общенационального обследования в Танза, проводимого университетом Дар-эс-Салама в 2005 г.: выходцы из Индии отказались отвечать на вопросы анкеты. Но я принимала участие в той экспедиции в качестве фотографа и наблюдателя и не считала возможным вмешиваться в процесс сбора информации. В любом случае, у людей должно быть право принять решение о том, что именно они готовы сделать достоянием общественности, а что сохранить внутри коллектива.

5

Не могу, к сожалению, сказать, что всегда знакомя со своими текстами тех, о ком идет речь в моих работах, но всегда имею в виду, что кто-то из них может прочитать мой текст. Сначала я работала исключительно с источниками XVII — начала XX в., так что просто технически такой возможности не было. Хотя уже тогда было ощущение ответственности за создаваемый нарратив. Если я использую источник в чистом виде, не подойдя к нему критически (а это были в основном челобитные о злоупотреблениях разного рода), то это может привести к неверному пониманию событий или действий какого-то человека. И он уже никак не сможет защитить себя. Когда стала ездить к далеким потомкам авторов челобитных, то всегда пользовалась случаем рассказать им о содержании документов. Что касается информации, полученной во время полевых исследований, я долго не решалась использовать ее в публикациях. Сейчас использую довольно активно, помогло знакомство с зарубежными методиками работы во время совместных полей в 1990-х. На их основе выработала свои подходы. Возможно, это мой специфический опыт, но проблемы в том, что те, о ком я пишу, могут прочитать текст, не вижу. Просто надо быть аккуратным и осторожным в интерпретациях. Но это с полным правом относится к любому полю, не только к религиозному. Как, впрочем, и к любому типу источников, в том числе и письменных.

Проблему я, к сожалению, почувствовала, когда ко мне обратились представители службы безопасности и предложили сотрудничество в деле изучения современного религиозного неконформизма в Свердловской области и в Екатеринбурге. Работая над проектом «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI в.)», поддержанным РФФИ (грант № 15-06-08541), мы планировали создать электронный ресурс, где были бы собраны и опубликованы материалы по истории и современному религиозному ландшафту города. Там же должны были быть и транскрибированные интервью с представителями различных религиозных деноминаций. К сожалению, время для этого пока не настало, так что материалы будут, но с учетом того, что мы в ответе за тех, кого изучаем.

Библиография

- Главацкая Е.М.* А был ли выбор? Аргументы против теории ненасильственного крещения хантов и манси в 1712–1715 гг. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. Вып. 3. С. 82–103.
- Главацкая Е.М.* Этническая история Сибири в зеркале евроамериканской “Ethnic history” // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. тех. ун-та, 2007. С. 480–485.
- Главацкая Е.М., Попова Н.Ю.* Российский религиозный нонконформизм в конце XIX в. — первой четверти XX вв.: баптисты и евангельские христиане Урала // *Quaestio Rossica*. 2016. Т. 4. № 4. С. 192–208.
- Форум «Отношения антрополога и изучаемого сообщества» // Антропологический форум. 2016. № 30. С. 8–80.

ДАРЬЯ ДУБОВКА**1**

В начале моего антропологического обучения ни термин религия, ни так называемые религиозные группы меня не интересовали совсем. Свой первый объект изучения — православные монастыри — я выбирала, надеясь воспроизвести исследовательские методы классиков антропологии, отправлявшихся в удаленные и труднодоступные уголки земного шара к экзотическим «другим». Подобное отношение привело к тому, что я примеряла разные исследовательские рамки к жизни монашеских общин. Например, в фокусе моего внимания была экономическая деятельность монастырей, техники субъективации монашествующих и особенности повседневной коммуникации в обителях.

Я по-прежнему сторонница такого подхода, когда изначально не делается акцент на религиозной природе группы и даже самоидентифицируемое религиозное сообщество анализируется прежде всего как просто сообщество со своей историей, властными, экономическими отношениями, со своими представлениями о нормах, ритуалами и фольклором и т.п. Разница между религиозными и секулярными группами или теми и иными религиозными будет при этом

Дарья Григорьевна Дубовка
Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера)
им. Петра Великого РАН,
Санкт-Петербург
ddubovka@gmail.com

рассмотрена в различных властных диспозициях этих групп. Этот подход следует предложенным Талалом Асадом [Asad 1993] фокусу прежде всего на структуре и легитимации власти и отказу признать какую-то вневременную сущность за понятием «религия». Таким образом, я против дополнительного методологического обособления религиозных групп, потому что и с проведением границ, и с утверждением собственной уникальности они справляются хорошо и без помощи исследователей. Наша же задача — скорее деконструировать их уникальность, чем потакать ей.

Вышеназванный подход является оптимальным для меня, когда масштаб исследования — одно или несколько сообществ. Однако иногда, отчасти для разминки ума, хочется считать объектом исследования всю человеческую историю и задаться большими вопросами антропологов XIX в., например что такое религия и откуда она взялась. Если при этом определить «религию» как веру в неких сверхъестественных существ [Тайлор 1989 (1871)], невидимых акторов, то открываются новые перспективы, особенно в области когнитивистики, которая имеет дело с человеческим воображением.

Поскольку в антропологию я пришла благодаря многолетнему увлечению фантастикой, то все, что связано с воображаемым, для меня представляет отдельный интерес. Например, в чем разница между так называемыми традиционными религиозными группами и фанатами Гарри Поттера или «Звездных войн»? Почему жизнь фан-клубов не длится столетиями? Возможная причина в том, что, как сказал бы Терри Пратчетт («Hogfather», 2006), «всякая хорошая история основана на крови», а наше гуманное общество все еще не казнило ни одного последовательного поттерианца. Или чуть более серьезно и продолжая мысль Асада, а чем, собственно, порой неотрефлексированная вера секулярных сообществ наших дней в права человека, демократию или превосходство собственной нации отличается от веры в божеств и духов? Ответ может быть найден в разных властных / личных отношениях со сверхъестественным / воображенным: кому-то комфортно иметь максимально обезличенные отношения со значимым воображаемым, а кто-то предпочтет личные отношения, дающие свои преимущества, например размножить статую святого, если он не исполнил просимое.

Таким образом, религия как аналитическая категория для меня не существует. Все сообщества имеют дело с воображенными акторами, и либо мы смотрим, как эти сообщества включают воображенных в свою реальность, какой властью их наделяют, либо — что дают эти воображенные акторы, способность их придумывать / необходимость в них человечеству как виду.

2

3

4

Мое первое исследование проходило в православных монастырях на территории РФ, после этого я делала поле в православных церквях Абхазии и в буддийском монастыре в Венгрии. В каждом случае исследовательские вопросы, методы, степень отстраненности отличались. Однако если обобщить, то для меня вовлеченность исследователя в религиозную традицию и прозелитизм информантов кажутся явлениями, имеющими под собой общее основание — убежденность, что понять другого можно, только имея схожий опыт. В антропологии этот принцип стал краеугольным камнем множества теорий и основным методом дисциплины: включенным наблюдением. Личную вовлеченность исследователя я понимаю именно в этом смысле, как желание и готовность испытать на себе то, через что регулярно проходят информанты, будь то многочасовые медитации или всенощные службы, нарративизация своей жизни в христианских категориях греха и добродетели или представление кармической взаимосвязи своих поступков. И в этом смысле ожидания религиозного сообщества, что антрополог будет следовать их практикам, хотя бы до известного пункта, — это правомерные ожидания, поскольку антропология построена на таком же примате знания через практику.

Впрочем, мой ответ как раз лишает религиозные группы права на некую особую методологию и отвергает привилегированный доступ инсайдера к религиозному знанию — любой может начать его практиковать. Пол, возраст, личные черты, раса, этническая идентичность могут помогать или мешать участвовать в тех или иных практиках, но здесь ситуация с антропологией религии ни в чем не отличается от других областей антропологии.

Конечно, бывают случаи, когда исследовательский вопрос не требует глубокого погружения именно в религиозные практики информантов, например если интересует экономическая деятельность группы, но в большинстве случаев — это взаимосвязанные вопросы и для лучшего понимания информантов приходится разделять с ними опыт проживания религии.

Если я выступаю за физическое, эмоциональное, интеллектуальное, коммуникативное погружение в изучаемое сообщество, как в этом случае сохранить исследовательскую дистанцию? Для меня выходом является более широкий синхронный и диахронный контекст исследования, который позволяет релятивизировать изучаемую группу. Не думаю, что между погружением и релятивизацией будет спокойный баланс: если, согласно духовным практикам, мне следует, например, обращать внимание только на свои поступки и искать несовершенство внутри себя, а я в это время исследую властные иерархии

в сообществе, то тут и конец моей духовной карьеры. Но ведь большинство людей в религиозных группах тоже не святые, поэтому такое исследование все еще будет отражать их чаяния и действия. Таким образом, постоянная смена перспективы: удаление исследовательского объекта и погружение его в более широкий исторический контекст и максимальное приближение себя к «эмному» видению — для меня основа любого антропологического изучения.

5

Я подробно отвечала на этот вопрос в одном из предыдущих форумов [Дубовка 2016], с тех пор мое мнение не изменилось. В большинстве своем аналитические рамки современных социальных теорий ставят под вопрос уникальность религиозных движений или их прямой доступ к сокрытому от других знанию. Так что я бы ожидала в большей степени равнодушия или отторжения академических публикаций религиозным сообществом. Впрочем, встречаются ситуации, когда академические публикации используются, чтобы усилить символический капитал религиозных групп, при этом само антропологическое / социологическое исследование может быть прочитано совершенно в ином ключе, чем его задумывал автор. В этом смысле, мне кажется, более востребованными являются количественные исследования, которые порой легче интерпретировать не-профессионалу в желаемом ключе.

Библиография

Дубовка Д. Антропология как кривое зеркало (Форум «Отношения антрополога и изучаемого сообщества») // Антропологический форум. 2016. № 30. С. 21–25.

Тайлор Э. Первобытная культура (1871). М.: Издательство политической литературы, 1989. 573 с.

Asad T. Genealogies of Religion. Baltimore; L.: The John Hopkins University Press, 1993. 344 p.

БОРИС КНОРРЕ

1

Наверное, отвечая на данный комплекс вопросов, нужно рассматривать отдельно институциональные и внеинституциональные формы бытования религии.

Институциональная (в определенной степени традиционная) форма представлена теми верующими, которые сегодня стараются следовать исторически сложившимся доктринальным нормам, исторической традиции,

Борис Кириллович Кнорре
Национальный
исследовательский
университет «Высшая
школа экономики»,
Москва
knorre@yandex.ru

т.е. предполагает сочетание *believing* и *belonging*, если апеллировать к Грейс Дэви (Grace Davie). Такие группы сегодня волей-неволей оказываются близки по своей морфологии к субкультурам. То есть в условиях неомогенного общества с комплементарной культурой и множественными современностями религиозные сообщества, группы верующих должны образовывать субкультуры, если они хотят действительно сохранить свою приверженность религиозным нормам и традициям не на словах, а на деле. Соответственно, к таким формам бытования религии применимы те методы, которые применяют к исследованию субкультур.

Для внеинституциональных форм религии, которые не связаны с образованием субкультуры или специальных сообществ, т.е. имеют бытование как *believing without belonging*, свойственны, однако, особые категории, которые за рамками собственно индокринированной религиозной социосреды могут получать видоизмененное «разбавленное» прочтение. Например, принцип «послушания» вне церковной огады (если упоминается церковными акторами) может трактоваться просто как подчинение, а «благословение» — как одобрение. Такой индусский принцип как «ахимса» может соотноситься с пацифизмом и выступать в качестве мимикрии либерально-пацифистского политического дискурса.

Поэтому для изучения внеинституциональных форм религии по-прежнему (так же как и для институциональных) актуальна методология «обоснованной теории» А. Страусса и Дж. Корбина, использующая различные техники категоризации текстовой информации.

Однако для внеинституциональных форм, возможно, важнее обнаружение контекстуальных коннотаций методами, применявшимися Лакло и Муфф, чтобы в том числе выделить основные дискурсы, связанные с внеинституциональным употреблением религиозных категорий, например политизацией религии, использованием религиозных клише в политике.

Что касается термина «религия», то я не вижу оснований от него отказываться, мне лично ближе всего то определение, которое говорит о религии как о трансперсональном опыте, который, согласно Торчинову [Торчинов 1998: 41], означает трансцендирование эмпирической индивидуальности, происходящее, конечно, не «вовне», а посредством самоуглубления, т.е. как рефлексия на тему разных возможностей, своего рода моделирование. Как мне кажется, эта рефлексия может подкрепляться разными способами: а) на основе тех или иных эмоционально-эстетических ощущений, б) на основе системы

интериоризированных мифологических воззрений, в) исторических представлений, г) патерналистской психологии («психологии крипты» в терминологии Оскара Пфистера) и на основе других предпосылок.

Нельзя, конечно, как мне представляется, отрывать понятие религии от понятия «сакрального», как бы кому-то, может быть, ни хотелось. Как мы видим, постсекулярные процессы так или иначе связаны с созданием определенного рода инфраструктуры «сакрального» и маркированием разного рода сфер жизни в качестве сакральных. (На эту тему говорить можно очень долго.)

Отмечу еще один момент. Само по себе определение «религии» действительно может сегодня дополняться или «расширяться» за счет появления новых внеинституциональных форм, например «квазирелигиозных корпоративных культур», возникающих иногда в рамках фирм или больших корпораций. Суть феномена состоит в том, что некоторые большие корпорации берутся за выстраивание некоей этико-поведенческой системы, имеющей в том числе и категориально-лингвистическое выражение, сопровождающееся даже появлением корпоративного социолекта, термины и категории которого оказываются созвучны категориям религиозного языка. Причем функционал социолекта направлен на придание предельной (“ultimate”) значимости принципам организации рабочего процесса, внутрикорпоративным интеракциям и принципам отношения сотрудников к своей деятельности.

2

Вовлеченность любого человека в религиозную традицию накладывает на него отпечаток более сильный, чем вовлеченность в какую-либо традицию иного плана, так как свойство религии — максимизировать, абсолютизировать и тем самым легитимировать (или делегитимировать) принципы, нормы, представления. Если ученый вовлечен в изучаемую им религиозную традицию, то это может накладывать отпечаток на его подходы, на допустимость его суждений и характер оценок, как положительных, так и критических.

Однако эта вовлеченность может сказываться совершенно разным образом. Если вовлеченным является неофит или человек, ставший религиозным, но не прошедший период разочарования, хотя бы частичного расцерковления, обнаружения неправд, то он может просто-напросто закрывать глаза на реальные феноменологические проявления религии, т.е. не брать в расчет социологическое измерение и главное — судить о религиозных феноменах, социальной конкретике не по эмпирическим данным, а по богословским. Иными словами, делать заключения о религиозной жизни не столько на основании

реальности, сколько на основе некоей идеальной богословской модели, не столько на основе «того, что есть», сколько на основе «того, как должно быть». Собственно, в этом состоит одна из функций религии — смещать фокус видения человеком жизни с реального мира на воображаемый, с естественного порядка вещей на супранатурализм, с наличного плана бытия на деонтологический. Таким образом, для антрополога или социолога, изучающего религиозные сообщества или проявления элементов религиозной культуры в нерелигиозных сообществах, наличие одноименной религиозной идентичности может смещать угол зрения, подходы.

В то же время если эта религиозная идентичность сопряжена с опытом разочарования, «расцерковления» человека, то такое сочетание может давать свои плюсы. Зная модели религиозного восприятия изнутри, но будучи способным посмотреть и извне, исследователь может в чем-то лучше понять специфику религиозных сред, в частности механизмы формирования поведенческих паттернов, социокультурных стереотипов, установок, предпочтений, обусловленных той или иной религиозной традицией.

3**4**

Приходилось делать и то и другое. В большей степени приходилось отвергать, чем принимать приглашения перейти для той или иной группы в категорию «своих». Приходилось и быть отвергнутым и не один раз. Но были случаи, когда я был бы и не против приобщиться к религиозной группе, но никто меня не звал.

Что касается попыток со стороны групп перевести в категорию «своих», то «ошевцы» (несмотря на в целом ориентированность на западное общество), например, достаточно упорно выражали пожелание, чтобы исследователь был причастен к их практикам, а еще лучше был бы посвящен от Мастера (так иногда называют Бхагавана Шри Раджниша, посвящение от которого (после его смерти) можно получить и опосредованно через посвященных им учеников). Говорили, что участие в практиках более чем желательно для человека, который вообще собирается писать что-то о Движении Ошо (научное или публицистическое). Когда я сказал, что не совсем готов присоединяться к их группе, то руководитель Московского центра «ошевцев» порекомендовала по крайней мере осуществлять какие-то практики индивидуально, в отрыве от ошевских групп, взять в качестве практического руководства текст Вигьяна Бхайрава тантры (к своему стыду, я до сих пор этого так и не сделал, хотя рекомендация была дана в 2004 г., да и две статьи, с целью которых я брал интервью, уже написаны, а других не появилось).

В Кирове в 2012 г. «ошевцы» обманывали и отказывали в интервью имплицитно, на словах соглашаясь, а на деле отменяя встречу под благовидным предлогом или просто срывая договоренность, ничего не говоря.

Наиболее продолжительные попытки сделать меня «своим», пожалуй, предпринимали федоровцы (последователи Николая Федорова¹), что, однако, было обусловлено тем, что я писал о них статью для «Энциклопедии современной жизни России», а потом — кандидатскую диссертацию и поэтому соприкасался с ними достаточно долго по своей инициативе (не говоря о том, что в 16 лет посещал отнюдь не из исследовательских целей их собрания и даже ездил в их ашрам в д. Теребетово в Лотошинском р-не — тогда я в НИУ ВШЭ не работал, и время на такое дело было).

Тут нужно сказать, что в теребетовском ашраме собирались те федоровцы, которые были наиболее склонны к эзотерике и даже теософии. Они, кстати, совмещали свое федоровство с рериховством. Когда в 1997 г. я вместе с Сергеем Филатовым брал интервью у одного из них, нам было сказано, что мы уже де-факто участвуем в некоем космическом сакральном действе, просто потому что вовлечены в разговор на данную тему, который «не может происходить просто так».

Что касается наиболее интеллектуального направления в федоровстве, представленного Обществом им. Н. Федорова, то его лидер Анастасия Гачева очень серьезно надеялась сделать меня федоровцем. Отвечая на вопросы интервью, она никогда не ограничивалась только лишь ответами на вопросы и собственно формой интервью, а предлагала («рекомендовала») почитать литературу о Федорове, в большей степени о его дружбе и «влиянии» (по ее мнению) на такие высочайшие умы человечества, как Толстой, Достоевский, Соловьев и др. Она проявляла очень большую доброжелательность, предлагала ознакомиться с трудами евразийцев (которые в своем творчестве в чем-то развивали идеи Федорова или самой проблематикой доказывали актуальность поставленных Федоровым вопросов, обозначенных им экзистенциальных проблем).

А. Гачева действительно помогла мне, не только как адепт (лидер) федоровского движения, но и как ученый, занимающийся изучением наследия Федорова с совершенно разных сторон, в том числе и со стороны истории философии. Однако значимость для А. Гачевой именно миссионерского посыла в общении со мной проявилась во время защиты моей диссертации.

¹ <<http://www.keston.org.uk/russia/articles/apr2006/03Fedorov.html>>.

Когда она прочитала текст и обнаружила, что он написан не только не в профедоровском духе, но, напротив, в довольно критическом, доброжелательность лидера федоровцев обернулась полной противоположностью. Она позвонила мне в перевозбужденном состоянии и сказала, что ей было невыносимо больно читать мой текст и что на защите она будет указывать буквально на все ошибки, какие только найдет. Лидер федоровского движения сдержала свое слово: разгромное выступление (достаточно быстрое по интенсивности речи и вполне насыщенное) длилось в течение 45 минут... Был, кажется, один или два черных шара по итогам голосования.

Но в результате я получил дополнительные ценные замечания, которые очень помогли мне при подготовке монографии «Федоровское религиозное движение: история и современность», которую я издал на основе диссертации. После этого инцидента А. Гачева, кстати, продолжила общение, приглашая на отдельные федоровские мероприятия, но уже как системного оппонента, а не как потенциального единомышленника, понимая, что федоровца из меня не получится. Через 14 лет после защиты она даже предложила мне поучаствовать в совместном проекте.

Что касается отказов, то, в частности, старообрядцы-беспоповцы отказывались разговаривать со мной и моей спутницей в 2009 г. в Верхнем Уймоне (Республика Алтай), предварительно расспросив меня о моей вере:

- Вы в Бога верите?
- Верим (отвечал только я).
- Во Христа верите?
- Верим.

Были еще какие-то вопросы по поводу веры, на которые я ответил положительно и, видимо, удовлетворительно для собеседника... Наконец последовал вопрос: «Двуперстием креститься?» — на что я ответил: «Нет, как обычно, тремя перстами» (не хотелось до бесконечности им поддакивать), после чего последовал ответ: «Нет, разговаривать с вами я не буду».

И все же наиболее жестко свое пристрастие и субъективизм при разговоре со мной демонстрировали некоторые православные, несмотря на то что в 1990-е гг. я сам был церковным неофитом, очень вовлеченным в церковно-приходскую жизнь, и готов был с недоверием смотреть на разного рода «ищущих» и нецерковных людей. В храме Всех Святых в Красном селе одна из «артемид» (так называли духовных поклонниц свящ. Артемия Владимирова) и одновременно сотрудница церковной редакции местного журнала — приходского листка

(не помню точное название) в 1995 г., прежде чем согласиться на интервью, поставила условие принадлежности к православию, заявив: «А то знаете, я не люблю неправославных». Жалею, что не предложил ей тогда записать меня в нелюбимую ею категорию.

Очень часто религиозные респонденты сводят разговор к формальным вопросам-ответам, протокольным фразам «надо следовать воле Божией», «надо согласовывать свои мысли и решения с Евангелием», «если вы воспринимаете то, что происходит в Церкви с верой в Церковь, то Бог пошлет по вере вашей», «конечно, бывают искушения, но мы с Божией помощью стараемся их преодолевать» и т.д.

Или еще чаще говорят: «Читайте Евангелие или таких-то святых отцов, у них все сказано, как христиане должны преодолевать искушения, как должно быть, а уж на всякие непорядки не нужно внимание обращать. Нужно смотреть на примеры церковной жизни, а не на отклонения от нее».

Выигрышной представляется стратегия, когда интервьюер показывает либо свою причастность к традиции, либо по крайней мере свое знакомство с ней, а главное — *некоторую озабоченность вопросами, актуальными именно для носителей традиции* (например, благими плодами деятельности религиозной организации, солидарностью, судьбами духовенства). Если интервьюер предстает как человек, стремящийся к познанию веры, это также оказывает достаточно располагающее влияние.

5

Думаю, скорее перспективу. Многие религиозные акторы в большей степени оказываются довольны, чем наоборот, когда информация о них появляется в прессе. То есть возможности PR и вообще общественной коммуникации, озвучивания собственных идей (даже с критическим фокусом) для религиозных акторов важнее, чем обнаружение «сакрального», возможная десакрализация, овнешнение, следующее как издержки медийности.

Библиография

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.

КРИСТИНА КОВАЛЬСКАЯ

1

«Человек, не знающий религии, не может быть экспертом. Религиозный эксперт, который на высоком уровне владеет богословскими текстами, читает в оригинале. <...> Религиозный, т.е. верующий. Многие арабисты верующими не являются. Для мусульман важно, что эксперт — верующий человек. Как для любой конфессии. Живущий по канонам этой религии. Другого не воспримут, *так это будет не религия, а наука какая-то*. Хорошими знатоками могут быть арабисты, но не экспертами»¹.

Именно так ответил ректор одного дагестанского исламского вуза на вопрос о том, кого можно назвать экспертом по исламу. Как мы видим, ректор без труда употребляет термин «религия». Но это употребление обманчиво и совсем нехарактерно для мусульманской среды, где гораздо чаще можно услышать слова «вера» и особенно «ислам». Это исключение связано с тем, что слово «религия» звучало в некоторых вопросах во время интервью, и прежде всего с тем, что информант является мусульманским чиновником, усвоившим официально-религиозный новояз, сочетающий в себе советские канцеляризмы, православные обороты и региональные особенности.

Тот факт, что термин «религия» повсеместно используется информантами, а также то, что без него бывает сложно обойтись в интервью, не означает, что его целесообразно использовать в качестве аналитической категории. С одной стороны, он отсылает к целому спектру совершенно разных явлений, от религиозных организаций и до священных текстов и религиозных практик. С другой — прежде всего современным своим употреблением термин обязан социальным процессам, происходившим в обществах под влиянием христианских институтов. Иначе говоря, в тех обществах, которые

Кристина Викторовна Ковальская
(Kristina Kovalskaya)

Практическая школа
высших исследований,
Париж, Франция
kristina.kovalskaya@gmail.com

¹ Интервью проведено в апреле 2015 г. в Махачкале.

прошли через процесс секуляризации и выделения «несветского», «религиозного» в отдельную категорию, в отличие, например, от многих обществ с исламской культурой, которые не прошли через секуляризацию в ее европейском понимании. Это отразилось, а точнее не отразилось, на языках этих обществ. Например, перевод термина «религия» на арабский остается весьма проблематичным, не говоря уже о многих языках Юго-Восточной Азии. В итоге во французской, к примеру, академической среде этот термин все чаще заменяется на сложное и абстрактное понятие «религиозное явление» (*le fait religieux*) [Azria, Hervieu-Léger 2010], учитывая, что слово “fait” переводится на русский и как «дело», и как «факт», а также «событие, случай, действие».

При этом слабый аналитический потенциал термина «религия» не говорит о том, что это понятие не значимо для исследователя. Даже если считать его калькой, привнесенной из христианской культуры, то, что оно используется для категоризации социальных фактов, свидетельствует: это слово уже оказало влияние на саму социальную реальность, и с этим нужно считаться. Особый интерес в этом смысле представляет использование этого термина экспертной средой, а также составление официальных экспертиз относительно того, может ли та или иная организация называться «религиозной». В этом случае лейбл «религия» (или «не религия») имеет совершенно конкретные последствия для религиозных организаций.

Возможно, имеет смысл повернуться от изучения понятийного ядра этого объекта к его периферии, подобно тому, как Джил Эйал предлагает изучить «пространства между полями» Бурдьё [Eyal 2013]. Так, изучение границ религиозного поля и его соприкосновения с тем, что принято считать «нерелигиозным», например с политическим или академическим полем, возможно, позволит четче осмыслить содержание этого понятия либо доказать его необоснованность.

2

3

Процитированная в первом пункте фраза ректора, пусть и косвенно, также отсылает к теме отношений между антропологом и изучаемым «другим». Правда, в интервью речь шла не об антропологах, а об «экспертах», понятии, которое и шире, и уже одновременно. Однако из реплики ректора следует однозначный вывод: человек, претендующий на знание об исламе (здесь — эксперт), не может быть таковым, не будучи мусульманином. Мнение, которое мне не раз приходилось встречать среди людей, причисляющих себя к той или иной конфессии. И, несмотря на то что мое исследование касалось экспертизы религии или конструирования официального и академического знания о религии, а не религиозных организаций или вопро-

сов веры, в определенных случаях меня укоряли в «нерелигиозном», «светском», «академическом» подходе к теме. Например, один преподаватель дагестанского вуза уверенно сказал, что «попытки с научной точки анализировать эту проблему закончатся провалом», и понадеялся, что я в конце концов «образумлюсь»¹. Этот подход вполне согласуется с мнением одного дагестанского чиновника по религиозным вопросам, который с удовлетворением отмечал эволюцию позиции ученых в отношении ислама: «Есть кто-то переломил себя ученый. Если у него желание изучить, он перешагнул свои светские научные правила, начал изучать с позиции ислама. Он имеет возможность сравнивать, недостатки, плюсы»². По его мнению, такой поворот более плодотворен для понимания процессов, происходящих на Северном Кавказе, нежели «теоретические вещи» и «светские конференции».

4

Иногда претензии касались и меня лично. Православные собеседники чаще всего удовлетворялись информацией о проведенном обряде крещения, пусть даже и неосознанного («бабушка крестила»). Мусульмане часто оставляли за мной негласное право в качестве условной этнической русской иметь ту религиозную идентичность, которая мне предписана стереотипами русской культуры. За исключением редких случаев вялого атеистического coming out с моей стороны, который мог, в частности, сопровождаться последующей молитвой за мое спасение и всеобщим гробовым молчанием, тем более удивительным, что происходило это в компании немусульман. Правда, потом мы все-таки подружились. Симметричным было и удовлетворение атеистов или антиклерикально настроенных акторов, решивших отнести меня в группу «свои».

2

Ярко выраженная чувствительность к моей (не)вовлеченности являлась, с одной стороны, выражением озабоченности результатами исследования, которые, с точки зрения многих верующих, были потенциально необъективными, а с точки зрения неверующих, по умолчанию нейтральными. Между тем эта чувствительность могла не иметь отношения к моей научной деятельности, как в случае с глубоко расстроенным моим неверием дагестанским мусульманином.

3

При этом «дружность» оказывалась пластичной категорией, так как, наряду с религиозной идентификацией, не менее важными были этнические, культурные, гражданские и даже гендерные категории. Именно поэтому мне кажется иллюзорной попытка создать безупречно нейтральный взгляд исследователя,

¹ Интервью проведено в апреле 2015 г. в Махачкале.

² Интервью проведено в апреле 2015 г. в Махачкале.

свободный от идеологических и любых других установок. Именно поэтому при анализе материала, возможно, имеет смысл эксплицитно указывать тот возможный образ, который автор исследования имеет в изучаемом сообществе и который влияет не только на постановку исследовательских вопросов, но и на ответы информантов, принимающих во внимание личность адресата своих ответов. Тем более что в современных условиях распространения информации многие информанты интересуются результатом проделанной антропологом работы и имеют к нему доступ. Их реакция на полученные результаты является ценным источником для размышления.

Библиография

- Azria R., Hervieu-Léger D. (dirs.). Dictionnaire des faits religieux. P.: Presses universitaires de France, coll. "Quadrige", 2010. Vol. 1. 1340 p.*
- Eyal G. Spaces between Fields // Gorski Ph.S. (ed.). Bourdieu and Historical Analysis. Durham; L.: Duke University Press, 2013. P. 158–182.*

САЙМОН КОУЛМАН

Изучать религию и не только

1

Как мне представляется, сейчас в антропологии религии существует по меньшей мере три способа конструирования «религии» как объекта анализа.

Во-первых, есть подход, который я назову «исторически обусловленным». В первом вопросе «Форума» он представлен именами Талала Асада и Джонатана З. Смита, но его же придерживается и исследователь религии Расс Маккатчен, который разрабатывал свою концепцию в той академической среде, где я сейчас работаю, — на междисциплинарном отделении исследования религий в Университете Торонто. Основной тезис Маккатчена, высказанный в его книге «Manufacturing Religion» [McCutcheon 1997: viii], заключается в том, что «категория религии — это концептуальный инструмент, который не следует путать с онтологической категорией, существующей в реальности».

Отрицая существование религии как таковой, «обусловленный» подход признает

ценность изучения религии как категории, которая может формулироваться и операционализироваться многочисленными заинтересованными группами, включая практиков религии, исследователей, политиков, деятелей культуры и, конечно же, тех, кто выступает во всех этих ролях одновременно. Подчас именно то, каким образом сама религия конструируется как объект, и становится объектом исследования. Такой подход хорош, чтобы изучать откровенно противоречивые траектории современной религии, как, например, устойчивость моделей секуляризации в условиях, когда во многих обществах религиозные дискурсы сохраняют властные позиции в публичной и гражданской сферах.

К этому интеллектуальному лагерю стоит добавить ценное аналитическое течение внутри нарождающейся антропологии христианства, которое задается вопросом о том, до какой степени антропология сама является продуктом мышления, сформированного христианством. В последние два десятилетия исследователи этого направления заняты пересмотром истоков антропологии, а также ее исторических табу, выводя на свет вытесненное «христианство антропологии» [Cannell 2005]. Асад тоже полагает, что наше понимание и способы работы с религиозными смыслами с большой вероятностью обусловлены допущениями о связности, которые сами уходят корнями в христианскую мысль [Asad 1993: 29] (см. также: [Tomlinson, Engelke 2006: 3]).

При всей важности и влиятельности «обусловленного» подхода, я не уверен, что его претензии на аналитическую новизну, очевидные, например, в работах Маккатчена, действительно так уж обоснованы. На практике большинство антропологов давно уже оперируют той или иной версией «обусловленного», основанного на социальном конструктивизме взгляда на религию, по крайней мере в той степени, в какой они отказываются воспринимать религию как нечто, что существует само по себе, а не укоренено в более широких социальных и культурных системах смыслов и действий. Антропологи (в своих публикациях) действительно уделяют недостаточно внимания тому, как влияет на научные понятия устройство академического поля, но сама по себе эта идея не является откровением. Не следует также наделять религию какой-то особой исключительностью: пока наука о «религии» осмысляет тот факт, что она является продуктом академических институций и соответствующих сил, то же самое происходит в науках об «экономике», «политике» и т.п.

В этих дискуссиях подчас уделяется, возможно, недостаточно внимания тому факту, что наши новые формы рефлексии

о христианстве растут из недавних институциональных изменений и интеллектуальных траекторий нашей дисциплины в целом и отчасти являются их результатом. Я говорю о движении к «домашней антропологии», росте интереса к элитным формам дискурса, установлении контактов с исторической наукой и релятивизирующих эффектах постепенного (и все же слишком медленного) признания в отдельных течениях антропологии влияния на нашу дисциплину ее европейско-американских институциональных корней. Другим важнейшим фактором стало, конечно, явное распространение евангелических, пятидесятнических и мусульманских веяний из бывших колоний в новые глобальные диаспоры, которое охватывает и, казалось бы, секулярную Северную Европу.

Второй антропологический способ конструирования религии как объекта работает совершенно иначе, чем «обусловленный подход». Выходя за пределы интеллектуальных построений прошлого, теоретики когнитивной ориентации полагают, что предрасположенность или латентная способность к религии заложена в наш мыслительный аппарат от рождения и является результатом или побочным эффектом человеческой эволюции (полезный сбалансированный обзор см. в: [Salazar 2010], более широкий спектр мнений: [Keane 2015]). Жаль, что когнитивистский и «обусловленный» лагеря относительно мало контактировали друг с другом (редкое исключение: [Whitehouse, Laidlaw 2007]). Это отсутствие коммуникации отчасти может объясняться тем, что те и другие имеют дело со слишком разными временными и пространственными масштабами. Для работы с длительной временной протяженностью (*longue durée*) эволюции нужен другой исследовательский инструментарий, чем для нюансированных описаний отдельных этнографических событий. Но это расхождение, как и недавнее появление антропологии христианства, демонстрирует еще один вытесненный парадокс, характерный для антропологии: прославление радикальных *различий* на уровне культуры при утверждении радикальных *сходств* на уровне человеческой психологии.

Когнитивные подходы в антропологии черпают вдохновение в психологии, точно так же, как «обусловленный» взгляд сформирован среди прочего новыми течениями в истории и литературе. Третья аналитическая конструкция религии тоже представляет собой не столько четко выраженную позицию, сформулированную внутри дисциплины, сколько не получившую должного признания тенденцию. Антропологи любят говорить, что этнографическая методология обеспечивает им уникальную позицию «собрателей данных», которые погружены в свои культурные экосистемы и чувствительны к их особенностям. И все же в наших теоретических построениях всегда

оказывается больше гибридности, чем предполагают подобные заявления об уникальности. Достаточно вспомнить Джеймса Фрезера с его обращением к классической филологии, интерес Эванса-Причарда к истории, влияние философии на Гирца и т.д. Нередко мы черпаем свои представления и опыт, связанный с религией, не только из этнографического поля, но и из диалогов с другими дисциплинами. И один из самых напряженных таких диалогов в антропологии религии, который разворачивается между антропологией и теологией, интересен тем, что в нем пересматриваются и отчасти возрождаются те жаркие идеологические дебаты, из которых изначально и выросла антропология. В то время как теолог Джон Милбанк осуждает вытеснение социальными науками других подходов к анализу религии [Milbank 1990], Джоэль Роббинс, опираясь в том числе на работу Милбанка, размышляет о том, что значило бы сконструировать этически ориентированную антропологию христианства [Robbins 2006]. С тех пор были опубликованы тексты, которые исследуют пересечения между филологией, антропологией и теологией [Robbins, Engelke 2010], оценивают возможности союзов между антропологией и теологией (например, [Meneses et al. 2014]), а также предостерегают, что такой диалог может привести не только к открытию христианских корней антропологии, но и к их обновлению и усилению [Varisco 2017].

В своей работе я никогда не ставил задачу дать определение религии и ни разу не ощущал в этом необходимости. Несмотря на то что я антрополог религии и в настоящее время работаю на отделении религии, я не считаю, что моя фундаментальная тема — это «религия» сама по себе. Выражаясь яснее, пусть и более резко, я прежде всего антрополог и уже потом исследователь религии. Другими словами, когда я изучаю пятидесятничество или паломничество, я хочу узнать, как люди организуют себя и свои миры, и совершенно не собираюсь изолировать каждое из этих явлений и сводить его к какой-нибудь общей или частной области религиозной практики. В этом смысле моя работа, видимо, ближе к «обусловленному», чем «когнитивному» крылу нашей дисциплины, но не потому, что я считаю психологический фундамент культурной деятельности человека нерелевантным для антропологии или тем, о чем исследователь религии ничего не способен сказать. Скорее дело в том, что в моей методологии нет инструментов, которые позволили бы мне делать осмысленные комментарии об эволюционной основе способности или предрасположенности людей к участию в тех разнообразных видах деятельности, которые мы сейчас называем «религиозными».

Однако я вижу у своей работы две политические особенности, которые напрямую связаны с тем, что мы могли бы назвать «не-определением религии». Во-первых, я не разделяю поле и университетскую аудиторию. На мой взгляд, и то и другое представляет собой неотъемлемые элементы деятельности антрополога, для которого говорить о своей дисциплине не менее ценно, чем проводить полевое исследование: всё это важные формы производства знания. И когда я говорю со своими студентами о «религии», моя задача именно в том, чтобы, призвав на помощь весь свой компаративный арсенал, вдохновить их задавать вопросы к тому, что они понимают под этим словом.

Вторая особенность связана с тем фактом, что в последние годы социальные исследователи часто позволяют естественникам грабительски присваивать право давать определения религии, и результаты получаются весьма проблематичные. Здесь я отошлю читателей к дискурсу «наука против религии», который пропагандируется так называемыми новыми атеистами, такими как Ричард Докинз с его нападками на креационизм. Как отметила философ Мэри Миджли, комментируя те простые бинарные оппозиции, которыми оперируют участники подобных жарких дискуссий в публичной сфере, невозможно понять всю сложность религии, если свести ее к одной-единственной локальной модели, а потом просто объявить ее универсальной [Midgley 2008: xviii]. Узкая характеристика, которую дает религии Докинз, — хорошая иллюстрация для тезиса Асада о политиках определения. На мой взгляд, интеллектуальная сила аргументации таких фигур, как Докинз, только слабеет от того, что они не принимают во внимание социологическое видение и герменевтическое понимание тех людей, против которых они направляют свои доводы. Продвигая свою версию естественнонаучной эпистемологии, Докинз забывает о необходимости учесть исследования нашей действительности, которые предпринимает социальные науки [Coleman 2015]. Мы не должны допускать, чтобы столь упрощенный взгляд на религию и науку проник в публичную сферу: необходимо, чтобы объяснением того, почему и как верят те или иные группы людей, занимались и социальные, и естественные науки.

2

Вопрос религиозной идентичности исследователя для антрополога оборачивается несколькими интригующими дилеммами. В целом, невзирая на множество исключений, этнографы религии скорее занимают секулярную аналитическую позицию (например, [Stewart 2001]). В то же время наша заземленная и ориентированная на личные контакты методология поощряет попытки вжиться в мировоззрение других. В то время как этнографические ориентиры даже секулярных антрополо-

гов часто включают постромантические идеи, будто религия представляет собой наиболее эффективный способ войти в жизненные миры информантов, я уже говорил, что, на мой взгляд, задача нашей дисциплины — показать непродуктивность изучения религии как обособленной, исключительной области опыта, как если бы она каким-то образом могла дать более прямой или аутентичный доступ к человеческому сознанию, чем, скажем, опыт работы или семейной жизни.

Здесь нужно упомянуть о более широкой проблеме нашей вовлеченности в религиозные традиции, в частности в связи со старой дискуссией о взгляде изнутри и снаружи. Признавая значение габитуса для поддержания относительно стабильных культурных предрасположенностей, я в целом скептически отношусь к идее, что те, кто включен в религиозную группу, непременно обладают привилегированным, стабильным и эксклюзивным доступом к такому пониманию этой религии, которое совершенно недоступно неверующему этнографу. В этом смысле я не согласен со знаменитым утверждением Эванса-Причарда (сделанным с позиции верующего) о том, что религию можно постичь только изнутри [Evans-Pritchard 1968]. Идея о том, что системы координат наших информантов фундаментально отличаются от тех, в которых живет этнограф, или недоступны его пониманию только потому, что их носители обладают загадочной и в то же время весьма осязаемой вещью под названием «вера», вызывает по меньшей мере столько же вопросов, сколько предлагает ответов. Религиозные пристрастия приходят и уходят, они встраиваются в более широкий спектр эстетических практик, реализуются не только внутри, но и за пределами сакрального пространства-времени и могут пересекаться с другими формами интересов и опыта [Coleman 2014].

Позвольте мне привести только один пример, чтобы проиллюстрировать свои слова. Абди Кусоу описывает свой опыт эмиграции из Сомали в США в 1984 г., когда он почувствовал себя чужаком в своей новой стране по меньшей мере в трех отношениях: он говорит с акцентом, он мусульманин и у него черный цвет кожи [Kusow 2003]. Проводя полевую работу среди сомалийских иммигрантов в Торонто, он ждет, что все эти характеристики станут его преимуществом, но очень скоро понимает, что его не допускают к сколько-нибудь продолжительным взаимодействиям с женщинами интересующей его группы. Он делает вывод, что женщине-этнографу западного происхождения, т.е. чужой, на самом деле было бы проще получить доступ к опыту сомалийских эмигранток и понять их. По мнению Кусоу, принять жесткую структуру идентичности означало упустить из виду, что роли своего или чужого, как и все

прочие социальные роли и статусы, зависят от ситуации и во многом складываются из социальных, политических и культурных ценностей, преобладающих в том или ином контексте. Часто наши информанты, как и мы сами, живут, лавируя между множественными и подчас конфликтующими политическими, культурными и религиозными идентичностями. Помимо невозможности сколько-нибудь связано описать миры, которые они населяют, это означает, что подчас у некоторых «верующих» может оказаться больше общего с этнографами, чем с приверженцами, казалось бы, той же религии. Магнус Марсден и Константинос Ретсикас в книге под названием “Articulating Islam” [Marsden, Retsikas 2013] отмечают, что антропологам необходимо гораздо более детально и тщательно изучать обстоятельства, в которых актуализируется ислам, и практики, через которые это происходит, и таким образом принимать во внимание экзистенциальные неопределенности, пронизывающие повседневную жизнь людей, а также позиции, которые люди с мусульманским опытом сознательно занимают по отношению к конкретным обстоятельствам и контекстам. Это расширяет горизонты нашей полевой работы и умножает количество сложностей, зато в нашем распоряжении оказывается гораздо больше точек этнографического доступа к «религиозной традиции», чем просто посещение мечети или молитвенной группы.

3

В своей полевой карьере мне приходилось изобретать разные формы «остранения» и создания или сокращения дистанции в зависимости от того, какую религию я исследовал. Мое исследование шведских пятидесятников, исповедовавших пресупервание, предполагало работу с верующими, которые представляют собой яркий пример так называемых «отвратительных культурных других» в терминологии Сьюзан Хардинг [Harding 1991]: они вызывают массовое недоверие как в религиозном, так и в политическом отношении и активно противостоят многим формам культурного разнообразия, которые дороги антропологам. В таких обстоятельствах моя работа антрополога, как в академических, так и в более публичных контекстах, в некотором роде подразумевала «обратное острашение»: я показывал, как откровенно иррациональная и экстремистская религиозная приверженность может быть и более сложной и богатой нюансами и оттенками, чем предполагается стандартными определениями в терминах «фундаментализма». В этом смысле тот мой проект сродни книге Винсента Крапанзано “Serving the Word” [Crapanzano 2000], где он доказывает, что разновидности буквализма, характерные для риторики христианских фундаменталистов, на самом деле присутствуют и в других, менее маргинальных сегментах американской куль-

туры, в том числе в юридическом дискурсе. Как я уже говорил, когда отвечал на второй вопрос, мой тезис в том, что «верующие» и «неверующие» иногда имеют больше общих исходных точек и используют более сходные средства выражения, чем кажется на первый взгляд. Неслучайно, таким образом, Крапанзано тоже пишет о проблематичной природе веры — ее изменчивой интенсивности и разнообразных реакциях на прератности жизни.

Совершенно другой характер имеет мое нынешнее исследование форм христианства, практикуемых в крупнейших кафедральных соборах Англии — Кентербери, Дарэме, Йорке и Вестминстере (см.: <<http://materialreligions.blogspot.ca/2016/07/pilgrimage-and-city-studying-english.html>>). Часто духовность соборов соседствует с некоторыми аспектами английской элитарной культуры, так что может возникнуть впечатление, что это не только публичное проявление религиозности, но и форма гражданского участия. Здесь задача этнографа ближе к «остранению» (и меня самого, и результатов моего исследования) в том смысле, что требуется подобрать такие теоретические рамки, которые помогли бы по-новому взглянуть на фрагменты очень знакомого английского церковного ландшафта: например, можно ли сравнить кафедральный собор с многоконфессиональным центром? В каких отношениях такие соборы можно рассматривать не просто как зрелищные памятники прошлого, но и как важнейшие выражения современных, прежде всего городских, форм духовности? И так далее.

4

Группы, которые мне доводилось изучать, занимали очень разные позиции по отношению к включенному наблюдению исследователя и не всегда такие, как я ожидал. Когда в 1980-е гг. я начал изучать пятидесятническую общину «Слово жизни», я думал, что меня постоянно будут побуждать обратиться в веру [Coleman 2000]. Но это давление оказалось вовсе не таким сильным по причине, которая сама по себе этнографически информативна: в этой группе риторика обращения сочеталась с очень слабым контролем социальных и поведенческих границ организации, которая в тот момент расширялась и наращивала сети своих связей. Гораздо сложнее в некоторых отношениях мою позицию исследователя оказалось согласовать в, казалось бы, более традиционной и менее ориентированной на обращение пятидесятнической церкви Упсалы, в которой социальные связи и формы контроля среди прихожан были гораздо сильнее.

Я бы хотел добавить к этому вопросу еще одно измерение, помимо проблемы обращения исследователя. Во всех моих «религиозных» полях — пятидесятнических церквях, больничных

часовнях, местах паломничеств и соборах — информанты сами были заинтересованы в том антропологическом «знании», которое я производил. Особенно явной эта тенденция была в контекстах, в наименьшей степени связанных с попытками обращения, а именно в соборах, администрация которых хорошо осознает роль «религии» в таких странах, как Англия. То есть мне приходилось не столько сопротивляться обращению, сколько вести переговоры с информантами о том, как они могут использовать результаты моей работы в своих целях. В этом нет ничего плохого, но это напоминание о том, что антропологическое знание делается не только для антропологов.

Библиография

- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.
- Cannell F.* The Christianity of Anthropology // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2005. Vol. 11. P. 335–356.
- Coleman S.* The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 280 p.
- Coleman S.* Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity // Current Anthropology. 2014. Vol. 55. No. S10. P. 281–291.
- Coleman S.* The Social Life of Concepts: Public and Private “Knowledge” of Scientific Creationism // Salazar C., Bastard J. (eds.). Religion and Science as Forms of Life: Anthropological Insights into Reason. Oxford: Berghahn, 2015. P. 104–119.
- Crapanzano V.* Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench. N.Y.: The New Press, 2000. 432 p.
- Evans-Pritchard E.* Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press, 1968. 140 p.
- Harding S.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // Social Research. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Keane W.* Ethical Life: Its Natural and Social Histories. Princeton: Princeton University Press, 2015. 304 p.
- Kusow A.* Beyond Indigenous Authenticity: Reflections on the Insider / Outsider Debate in Immigration Research // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 4. P. 591–599.
- Marsden M., Retsikas K.* Introduction // Marsden M., Retsikas K. (eds.). Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds. Heidelberg: Springer, 2013. P. 1–31.
- McCutcheon R.* Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997. 272 p.
- Meneses E., Backues L, Bronkema D., Flett E., Hartley B.* Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue // Current Anthropology. 2014. Vol. 55. No. 1. P. 82–104.

- Midgley M.* Foreword: Can Peace Be Declared? // Bentley A. (ed.). *The Edge of Reason?: Science and Religion in Modern Society*. L.: Continuum, 2008. P. vii–xxiv.
- Milbank J.* *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1990. 443 p.
- Robbins J.* Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? // *Anthropological Quarterly*. 2006. Vol. 79. No. 2. P. 285–294.
- Robbins J., Engelke M.* Introduction // *South Atlantic Quarterly*. Special Issue “Global Christianity, Global Critique”. 2010. Vol. 109. No. 4. P. 623–631.
- Salazar C.* Anthropology and the Cognitive Science of Religion. A Critical Assessment // *Religion and Society*. 2010. Vol. 1. No. 1. P. 44–56.
- Stewart C.* Secularism as an Impediment to Anthropological Research // *Social Anthropology*. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 325–328.
- Tomlinson M., Engelke M.* Meaning, Anthropology, Christianity // Engelke M., Tomlinson M. (eds.). *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Oxford: Berghahn, 2006. P. 1–37.
- Varisco D.* A Response to “Theology and Anthropology”: Letter to the Editor // *Anthropology Newsletter*. 2017, Apr. 4. <<http://www.anthropology-news.org/index.php/category/opinion/>>.
- Whitehouse H., Laidlaw J.* (eds.). *Religion, Anthropology and Cognitive Science*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2007. 312 p.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ТАТЬЯНА КРИХТОВА

1

Я пришла в антропологию религии из религиоведения, т.е. еще на первых курсах специалитета меня интересовала «религия вообще», почти вне зависимости от региона, периода, метода ее изучения. Но в самом начале пути пугало то, что религиоведы (те, кто отождествляет себя только с религиоведением, без более узкой специализации по дисциплинам) говорят гораздо охотнее не о том, что происходит у верующих, а о философии религии и ее абстрактных категориях. Тогда возникало обманчивое впечатление, что о религии нельзя говорить никак иначе, кроме как в контексте трудов того или иного философа, а обращать внимание на практики верующих вокруг можно, но это несерьезно и не может стать большим исследованием. Поэтому антропология религии (в существование которой я поверила

Татьяна Михайловна Крихтова
Православный
Свято-Тихоновский
гуманитарный университет,
Москва
krihtova@gmail.com

после того, как прочитала сборник «Сны Богородицы») лично для меня стала своего рода освобождением и выходом на прямой диалог с верующими, когда они и их жизнь становятся главным вопросом и объектом, которые надо в первую очередь наблюдать, а потом категоризировать.

Объясню это на конкретном примере. Когда я сама была студенткой, то хорошо усвоила, что религии можно условно поделить на традиционные религии и некие сложные и непонятные НРД — новые (они же нетрадиционные) религиозные движения (которые приличный исследователь ни в ком случае не станет называть словом «секты»). Более того, много дискуссий на конференциях я слышала о том, какую организацию можно называть «новой», а какую еще нельзя. Один из параметров касался даже непосредственно возраста этой организации. Например, по одной из теорий бахаизм должен перестать быть новым религиозным движением в 2044 г., когда исполнится 200 лет с его основания. Люди обсуждали эти вопросы на конференциях вполне серьезно и обоснованно.

Потом я сама начала изучать эти новые религиозные движения, а через какое-то время традиционные религии вместе с ними, в контексте существования того и другого в условиях одного города. Мне вдруг очень четко стало ясно, что деление религий на традиционные и нетрадиционные — это не тот ракурс, в котором антрополог религии должен смотреть на то, что он изучает. Для нас это все религиозные организации, и важно, что происходит в них здесь и сейчас, а не как классифицировать их с точки зрения вечности.

Саму себя я считаю скорее исследователем отдельных религиозных групп и практик, чем религии, в случае каждого конкретного исследования, конкретной религиозной группы. Естественно, в этот момент стоит задать вопрос, как же я сама отделяю религиозные группы от нерелигиозных. Пока в моей практике не было поводов для подобных сомнений. Но если они возникают, в первую очередь стоит смотреть на идентичность (пастафарианство я тоже считаю религией) и во вторую — на то, как эту группу воспринимает ее окружение.

Что же касается личных религиозных убеждений людей, которые не отождествляют себя явно с определенными группами, это гораздо более сложный и тонкий вопрос. Интуитивно кажется, что представления об устройстве мира, личные ритуалы относятся к области религии и кому как не антропологам религии их изучать. Скорее всего, личные представления находятся на границе антропологии религии и других дисциплин.

Уточню на всякий случай, что я не считаю религиоведение и антропологию религии взаимоисключающими областями. Наоборот, я придерживаюсь той позиции, что религиоведение — это комплексная дисциплина, которая включает в себя различные направления (философию, психологию, антропологию и т.д.), и задача ее в первую очередь организационная, а не методологическая.

2

Я нередко замечаю, как исследователи религиозных организаций начинают в разговорах отождествлять себя со своими информантами, даже если сами не принадлежат к данной традиции. Чаще всего такое отождествление происходит в шуточной форме, но возникает ощущение, что исследователям искренне нравятся внешние атрибуты, например музыка тех, кого они изучают. Сложно говорить о каких-то универсальных причинах такого явления, но мне кажется, что участие в совместных ритуалах, даже если антрополог старается сохранять границу между собой и верующими, не может пройти бесследно и оставляет эмоциональную связь.

К тому же антропологам религии, в отличие от тех, кто исследует те или иные народы, гипотетически гораздо проще принять эту идентичность для себя (буддистом стать проще, чем калмыком). А в случае религиозных традиций, ориентированных на миссионерскую работу, иногда приходится останавливаться и задумываться о том, где же грань между тобой и твоими информантами. Поэтому хочется посоветовать молодым антропологам, которые только начинают исследовать религиозные группы методом включенного наблюдения, не бояться подобных чувств и мыслей. Ощутить мимолетное единство с группой — совсем не то же самое, что стать ее частью. Если вы четко знаете, что пришли в эту организацию исследовать, такие эмоции рано или поздно закончатся.

3

Самым запоминающимся опытом снятия дистанции между антропологом и информантом для меня стало исследование, которое я провела для своей диссертации и описала в статье [Krihtova 2016].

Когда я приехала в Финляндию писать диссертацию о русскоязычных протестантах, оказалось, что в городе, где находился мой университет, не было церквей, которые были изначально нужны мне для проведения наблюдения. Однако через некоторое время я решила использовать свое положение русскоязычного мигранта в Финляндии и провести исследование с использованием автоэтнографии: на своем опыте посмотреть, каково новому мигранту будет найти подходящую для себя церковь, в какой церкви будут говорить на понятном для него языке (и в какой ситуации), где более открыты для мигрантов

в плане как личного общения, так и различных способов помощи (языковые курсы, помощь с адаптацией в стране, материальная помощь). В результате я встала на место своих информантов, посмотрев, в какой ситуации они находились перед тем, как организовать собственную общину в чужой стране. Проведя такой эксперимент, я поняла, как важно для русскоязычных мигрантов в Финляндии (и вообще для религиозных людей в миграции) иметь церковь с возможностью общения и богослужения на родном языке и почему в тех русскоязычных церквях в Финляндии, которые сейчас существуют, прихожане так сильно стараются сглаживать острые углы и избегать противоречий, несмотря на то что некоторые из этих церквей организуются не по профессиональному признаку, а с целью службы на родном языке.

4

Почти все исследования, которые я проводила, были основаны на очень тесном контакте с изучаемой общиной. Я всегда участвовала в богослужениях и других мероприятиях наравне с верующими, часто не все члены общины знали о том, что я исследователь. Мне кажется, что только так можно увидеть многие особенности, которые не попадутся тебе на глаза, если, к примеру, только брать интервью.

Такой подход очень не прост эмоционально, он забирает много сил, времени на осмысление увиденного и сравнение богослужений, которые на первый взгляд могут показаться одинаковыми. Если при этом ты не принадлежишь к той же вере, что и твои информанты, это особенно трудно, потому что все время приходится немного играть и делать неестественные для себя вещи. Правда, что ощущает верующий, наблюдающий представителей своей же религии, и насколько ему трудно в данной ситуации, я могу только догадываться.

Я никогда не приводила в свое поле людей из своей ненаучной жизни и стараюсь не обсуждать его с ними, потому что самой мне иногда кажется, что во время исследования я становлюсь немножко другим человеком, который может делать то, что человеку из обычной жизни нельзя. Например, изучая харизматических христиан, я скрывала от некоторых из них, что сама не принадлежу к их числу. В этих церквях практикуется глоссолалия — произнесение нечленораздельных звуков во время молитвы, которое сами верующие считают сошествием Святого Духа. Для себя я ответила на вопрос о происхождении этого явления из особенностей человеческой речи, которые возможны у каждого человека, умеющего говорить. Со временем я овладела глоссолалией не хуже своих информантов и периодически воспроизводила ее во время богослужений, чтобы не слишком выделяться из толпы (а скорее просто из личного

любопытства и подтверждения на собственном опыте, что глоссолалия не имеет божественного происхождения, раз ее может воспроизвести неверующий человек). В то же время, сколько ни просили меня повторить глоссолалию в обычной жизни, я ни разу не смогла. Эта способность остается для меня способностью, которая возможна только в харизматической церкви во время молитвы и только когда меня видят другие верующие.

5

Для меня это всегда был проблемный вопрос, потому что, кроме написания научных статей, я еще активный блогер, а с недавних пор пробую себя в сфере научно-популярных лекториев. Мой блог читают люди, которым интересно узнать о том, как проходят социальные исследования, зачем они нужны и которым просто интересны разные религиозные организации. Я считаю своей личной миссией такие популярные рассказы для интересующихся нашей наукой, потому что далеко не все эти люди начнут узнавать что-то новое для себя про религию со статей в «Антропологическом форуме». И здесь возникает проблема того, насколько подробно можно описывать мои наблюдения, если информантам я всегда говорю, что я не журналист и информация из моих наблюдений не появится в прессе.

В своих записях я руководствуюсь следующими правилами: не указываю названия и адреса религиозных организаций (только конфессиональную принадлежность, тип города и размер церкви), в которых вела работу, не публикую имена и фотографии информантов и точные цитаты из их интервью. Получаются заметки про абстрактных верующих, живущих непонятно где, но даже в таком виде они помогают читателям узнавать новое. В основном я пишу не про текущие исследования, а про те, которые уже завершились. Эти заметки я публикую на той интернет-платформе, где у меня нет читателей из числа бывших и нынешних информантов (на других иногда приходится «добавлять их в друзья», хотя бы для того, чтобы договариваться об интервью и поддерживать связь после, если это необходимо). Я никогда не скрывала свой блог от информантов, но и никогда не приглашала их читать его.

Библиография

- Krihtova T.* How to Enter the Church When the Door Is Closed. Language Policies in Christian Churches of Joensuu in the Context of a Migrant's Choice // International Journal of Contemporary Economics and Administrative Sciences. 2016. Vol. 6. No. SI. P. 41–51.

МАЙКЛ ЛАМБЕК

Я очень рад возможности поразмышлять над вопросами, предложенными редколлегией «Антропологического форума». Вопросы эти хороши именно для того, чтобы над ними подумать, а не для того, чтобы искать четкие ответы на них. И может быть, думать над ними не только «хорошо», но и необходимо: они постоянно должны маячить неподалеку, пока мы планируем и проводим исследование и обобщаем его результаты, и нам от них не отделаться. Эти вопросы нужно принимать во внимание каждому новому поколению антропологов. Когда исследователи нового поколения вступают в дебаты своих предшественников, продолжая начатый ими разговор, они могут дальше развить уже предложенные ответы и дополнить их деталями, могут даже опровергнуть их, но проработать для себя эти вопросы они обязательно должны.

Начну с первого вопроса, и ответ на него займет все отведенное мне место. Дело в том, что здесь невозможно ответить прямо. Я думаю, что термин «религия» по-прежнему необходим, но при этом проблематичен. Для одних задач он более ценен, для других — менее. Когда я редактировал «Хрестоматию по антропологии религии» [Lambek 2002; 2008], компиляцию статей, которые, на мой взгляд, являются одновременно и классическими, и иллюстративными для ряда вопросов, которыми занимаются антропологи более или менее под рубрикой «религия», а также для тех разнообразных способов, которыми они это делают, я сделал ставку на термин «религия». Потом я был соредактором книги «Справочник по антропологии религии» [Boddy, Lambek 2013], где мы собрали оригинальные статьи по ряду современных проблем и не обошлись без некоторого скептицизма по отношению к категории «религия». Я с энтузиазмом работал над этими сборниками, но идея обеих книг принадлежала издателю,

который был нацелен на продажи и прибыль, и названия и форматы изданий тоже по большей части навязал нам издатель. Отчасти он реагировал на то, как антропологи сами делят свое поле, а факультеты антропологии составляют и называют свои учебные курсы. Рынок формирует восприятие, но он же и реагирует на спрос. «Религия» продается. И напротив, в своей этнографической книге “Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession” [Lambek 1993] я очень старался сохранить верность предмету исследования и не стал пользоваться словом «религия». И поскольку я не смог ни локализовать эту книгу в рамках какой-то конкретной субдисциплины (например, «антропологии религии»), ни связать ее с конкретным учебным курсом (например, «медицинской антропологией»), она по большей части осталась незамеченной. Не думаю, что какую-либо из этих стратегий нужно заклеить как неверную, но у них разные основания. Я также убежден, что существуют надежные интеллектуальные основания использовать слово «религия» как категорию или обозначение области знания, о чем я скажу ниже.

Различение между «очевидными» словами обыденного языка и аналитическими категориями и поддержание границы между ними — общая проблема социальных наук. Но и возможность найти чистый язык науки — это иллюзия. Наши области знаний — это не науки в смысле естественных наук, и абсурдно полагать, будто понятие «религия» «донаучно». Мы можем стараться тоньше отточить отдельные аналитические категории, взятые из обыденного языка, но мы не можем заменить их «научными», что бы это слово ни значило в таком поле, как наше. В некоторых отношениях наша постановка проблемы противоположна таковой в естественных науках. Чем большую точность, стабильность и видимость универсальности обретают наши категории, чем более объективно существующими выглядят их референты, тем более они проблематичны.

Прежде чем перебежать на сторону тех, кто отрицает категорию «религия», поскольку она слишком близка обыденному языку или слишком напоминает материализованную абстракцию, можно вспомнить о судьбе категории «родство». Когда Дэвид Шнайдер [Schneider 1984] сверг ее с пьедестала, это выглядело очень передовым жестом. Но в результате остался вакуум, который только через несколько десятилетий заполнили люди, не пожелавшие бросать исследования всего того, что подпадало под определение «родства», и они выдвинули новые аргументы в пользу релевантности этого термина. Быть может, самое удивительное, что один из бывших коллег Шнайдера (Шнайдер к тому времени уже умер) написал книгу, которая претендует на объяснение того, «что такое родство и чем оно

не является» (*What Kinship Is — and Is Not*) [Sahlins 2013]. Культурный релятивизм и номинализм Шнайдера Салинз заменяет универсализмом, основанным на чем-то вроде этической социальности, но при этом продолжает заданную Шнайдером линию решительного отказа от сциентизма и так же, как и он, отказывается от идеи ничем не опосредованного биологического начала. Родство возвращается к интеллектуальной жизни, но при этом не становится ни природным, ни изолированным объектом, который можно четко отделить от других объектов. Стоит попробовать проделать что-нибудь аналогичное и с «религией». Более того, подобно тому, как Салинз утверждает, что родство имеет культурный, а не природный характер, так и антропология должна заявить, что религия — это культурное, а не природное явление, и более того, что она не является результатом ни деятельности трансцендентных существ, ни какого-то не опосредованного культурой опыта.

Для меня антропология — это традиция, т.е. длительная, охватывающая много поколений последовательность взаимосвязанных обменов репликами и их воплощений в текстах, которая строится вокруг определенных базовых вопросов и проблем. Это можно сравнить (хотя отличия очевидны) с тем, как в построениях Леви-Строса системы мифа выстраиваются из плотных сетей взаимосвязей — различных попыток разрешить определенные основополагающие бинарные оппозиции. Бинарные оппозиции — это одновременно и источник вопросов, и средство ответа. Более того, в сердце америндской мифологической системы Леви-Строса находилась оппозиция природы и культуры, и она же одна из главных оппозиций в сердце антропологии. «Природа» и «культура» — это, несомненно, два наиболее спорных термина в нашем поле, даже еще более спорных, чем «религия», но предметом нашей постоянной рефлексии являются не значения, приписываемые отдельным словам, а, как сказали бы структуралисты, отношения между ними.

Задавая вопрос к значению или ценности (value) такого термина, как «религия», необходимо принять во внимание теорию языка. Что для нас главное, отношения между означающим и означаемым (словом и его референтом), как в теории референции (correspondence theory)? Тогда тезис Талала Асада [Asad 1983], одну из самых важных и провокативных интервенций в антропологической дискуссии о «религии», можно читать так: получается, что центральная проблема с этим термином или концептом в том, что он не соответствует тому феномену, с которым мы его связывали, а этот феномен является на самом деле чем-то другим. Но более прагматический, или витгенштейновский, подход к языку предлагает искать значение

референта в употреблении соответствующего слова, а не в каком-то отдельном стабильном объекте, который пребывает где-то вне нас и ждет, пока его ухватят при помощи правильного слова или классифицирующего ярлыка. Когда мы смотрим на употребления, эффекты и языковые игры, в которых участвуют такие термины, как «религия», мы применяем более утонченный подход, чем тот, который занят поисками соответствия. Такой подход позволяет другое, более тонкое прочтение Асада, а также дает средства противостоять критике Гирца. Если взглянуть из этой перспективы, Асад предлагает использование термина «религия», альтернативное тому, которое использовал Гирц в своем известном тексте [Geertz 1973], и тогда нам нужно сравнить, как оба автора применяют этот термин, а не думать о том, насколько употребление этого слова у каждого из них соответствует какому-то стабильному референту. (В отношении референции подход Витгенштейна признает политетические классы, в которых каждый элемент, определяемый словом «религия», имеет что-то общее с по меньшей мере еще одним элементом, но необязательно со всеми ними, так что отдельные элементы, принадлежащие одному классу, могут не иметь друг с другом ничего общего.) Это не о том, что одни употребления слова «правильные» или «истинные», а другие — «неправильные» или «ложные». Это о том, что в каждом случае мы смотрим, как применяется термин, с какими целями его используют и какие действия он совершает. Его употребления могут оказаться скорее несопоставимыми друг с другом, чем противоречивыми или взаимоисключающими.

Как только из более узкой перспективы референции мы переключаемся на языковое употребление, нам уже не нужно так волноваться о логичности или точности, хотя, конечно, и они тоже могут задавать правила какой-нибудь языковой игры с участием слова. Вместо того чтобы игнорировать эти проблемы, мы должны стараться выводить на поверхность наши предпосылки и как можно более ясно формулировать наши реплики в дискуссиях. Это часть языковой игры антропологии. Говорят, невозможно одновременно сохранить и максимальную связность, и полноту охвата, чем-то непременно придется пожертвовать. В случае с употреблением слова «религия» нам все время нужно думать о желаемом балансе между этими двумя задачами и понимать, насколько мы к нему приблизились.

Должно быть, уже стало ясно, что я не сторонник единственного, непротиворечивого или авторитетно утверждаемого определения религии, какое можно было бы найти в словаре или услышать на экзамене, как если бы соответствие между каким-то отдельным термином и отдельным стабильным объектом было возможно. У меня есть два основания отвергать

подобное определение: оно невозможно, и оно бесполезно. Кажется, Ницше говорил, что дать определение можно только тому, что не имеет истории. В своем вступлении к «Справочнику» [Lambek 2013] я задавался вопросом не о том, что есть религия, а скорее о том, чем является религия для антропологии. Вместо того чтобы совсем отказываться от этого слова (и чем бы я тогда его заменил?), я продолжаю пользоваться им в определенных контекстах.

Во-первых, термин «религия» для меня указывает на многие явления человеческой жизни, которые кажутся мне наиболее интересными или сложными для понимания. Это все то, что также называется (с разной степенью дискуссионности) мифом, ритуалом, мировоззрением, космологией, онтологией, колдовством, волшебством, магией, целительством, анимизмом, паломничествами, жертвоприношениями и т.д. Словом, все, что имеет отношение к устройству некоторых особых миров и навигации внутри них, а также характерные для них практики. Сюда попадает и поток порождений человеческого воображения, и процессы, в ходе которых определенные формы воображения не только получают репрезентацию в общественно значимых символах, но и объективируются и институционализируются, и, что самое главное, те способы, посредством которых они наделяют авторитетом свои проекты и действия и устанавливают определенность и истину.

Как было отмечено, в определении религии Гирца то, что он называет религией, вполне можно заменить словом «культура» [Seeman 2010]. Мне в некотором роде симпатично это замечание, и если рассматривать эссе Гирца с такой точки зрения, это лишает критику Асада значительной доли оснований. Но в то же самое время я думаю, что для Гирца «религия» означает не культуру вообще, а конкретный аспект, свойство, отличительную особенность или функцию культуры, а именно то, как она закрепляется своими корнями в почве и устанавливает, что именно является фундаментальным для того или иного мира, а также как она сообщает тому или иному образу жизни веру, правдоподобие, целенаправленность и значение. Выражаясь словами Гирца, это то, что связывает модель устройства мира с моделью или моделями того, как в нем действовать, а также те идеи и практики, которые оставляют место парадоксу, скептицизму, иронии и случайности. Понятно, что это абстрактная картина «религии», которая является скорее результатом теоретической рефлексии, чем простого описания или попыток делать обобщения о наблюдаемых «объектах». В отличие от многих наивных определений, она не начинается с таких вещей, как «вера» в «сверхъестественное» и не основывается на заведомой иррациональности религиозных идей и практик.

Если такое использование термина «религия» продуктивно, за ним должны последовать детальное изучение того, как конституируется (обнаруживается, раскрывается, устанавливается, признается...) истина, и размышление о том, как отличить разновидности и природу производства истины, скажем, в исламе или христианстве от способов установления истины в науке или праве. Как эти разные и несоизмеримые модальности или режимы истины и конкурирующие или дополняющие друг друга предложения или требования их принять артикулируются в социальной жизни современного мира? И как эта артикуляция отличается от жизни в других типах обществ, где наука и право не настолько абстрактны, объективированы и институционализированы или просто обладают меньшей властью? В современном обществе считается, что притязания на истину науки (включая способы открывать, знать, принимать или испытывать на личном опыте, что является истиной) отличаются от притязаний религии, и именно на этом контрасте и строятся сейчас «религия» и «наука» как таковые. В этом отношении я солидарен с Асадом [Asad 2003], когда он полагает, что в эпоху модерности многое остается «вне» религии, и поэтому термин «религия» неприменим (или должен применяться в другом значении) к тем обществам, где это устроено иначе. Для Асада попытки регулировать религию в ее многочисленных формах, каждая из которых объективируется как *одна из* религий, исходят прежде всего от государства и права. Так что религия инкапсулируется, а государство и право могут устанавливать более глубокие или более сильные истины или режимы истины, чем религия. К этой картине нужно добавить, что даже внутри таких «религиозных» традиций, как христианство или ислам, не существует единственного, монологического производства истины или единственного средства ее обнаружения, скорее дебаты на эти темы и конституируют каждую из этих традиций. Отсюда тезис недавней книги Шахаба Ахмеда: он не приравнивает ислам к праву и его интерпретациям, а предлагает признать равно правомерными суфийские формы постижения истины [Ahmed 2015].

На мгновение это может показаться соблазнительным, однако нет особого смысла использовать слово «религия» в значении настолько абстрактном, чтобы в равной степени охватить все режимы истины — право, науку, церковь. Это не только противоречило бы и здравому смыслу, и обыденному употреблению слова, но и замаскировало бы различия между разными средствами и режимами формирования истины и разновидностями самой истины.

Я бы, таким образом, сейчас вернулся к книге, которая повлияла на мой способ думать об этих вещах не меньше, чем позиции

Гирца и Асада. Это “Ritual and Religion in the Making of Humanity” Роя Раппапорта [Rappaport 1999]. Эта большая, сложная, но строгая и блестящая книга посвящена в том числе священному (sacred) и освящению (sanctification) (автор развивает эти термины в своей теории). Раппапорт показывает, как выполнение ритуала, особенно входящего в литургическую обрядовую иерархию, производит особого рода истину. Раппапорт утверждает, что эта священная или освященная истина отличается от логической и эмпирической форм истины. Итак, религия, как и наука или философия, стремится обнаружить, обосновать или оценить истину, но тип истины и связи человека с ней в каждом из трех этих режимов отличаются. Более того, если для Асада религия в современную эпоху подчинена секулярному праву, Раппапорт демонстрирует, что такое право и само может быть освящено или получить свой авторитет через освящение.

Еще одна полезная особенность модели Раппапорта в том, что она не стремится провести различие между тем, что «внутри» религии, и тем, что «снаружи» (например, некоторые политические, юридические или экономические практики). Скорее эта модель изучает способы, посредством которых практики и вид деятельности оказываются в большей или меньшей степени освящены теми базовыми священными постулатами, которые формируют ядро литургического порядка, т.е. более или менее глубоко укоренены в этом порядке.

Таким образом, Раппапорт, как и Гирц, используя термин «религия», отсылает скорее к чему-то более или менее универсальному, чем к узкому набору практик, которые открыто опознаются как «религия» или «религиозные» государственными или даже теологическими авторитетами в публичном дискурсе. Модель Раппапорта формальна (а также функциональна) и рассчитана на применение в равной степени и к современным, и к менее масштабным обществам, и к авраамическим текстуальным традициям (с которыми, особенно с иудаизмом, она имеет очевидное родство), и к устным или иным традициям за пределами авраамического круга (таким как маринги Папуа — Новой Гвинеи, этнографию которых Раппапорт тоже использовал для своей модели).

И Гирц, и Раппапорт обращают внимание на исторические моменты, когда процессы установления оснований истины или определенности, а также локализации других действий и высказываний в отношении истины давали сбой. Тут-то и можно было бы ожидать, что произойдет количественный или качественный всплеск «религиозной» активности в форме, которую когда-то называли движениями ревитализации, чтобы

заполнить брешь в надежности миропорядка. Для Гирца это происходит, когда модели действия в мире больше не соответствуют моделям мироустройства, т.е. когда какая-нибудь из них оказывается сильнее и религия больше не справляется с их примирением. Для Раппапорта это происходит с нарушением литургического порядка, либо потому, что перестают выполняться главные ритуалы, либо из-за инверсий или искажений литургической иерархии, так что наступает состояние, которое он называет идолопоклонством. Оно ведет не к исчезновению религии, но к религиозным волнениям, что очень похоже на современную ситуацию. Возникает вопрос к обоим авторам, не являются ли несоответствие, распад, волнение или сбой более типичными для человеческой истории состояниями, чем предполагают их идеальные и абстрактные модели.

При взгляде с такой точки зрения у религии нет радикальных отличий от других социальных процессов — политики, экономики, родства или искусства. Ее отличия только формальные или аналитические, а не сущностные. А значит, изучать религию по существу — это не исключать эти другие явления из сферы внимания, а рассматривать их в свете религии, с учетом религии или относительно религии (и наоборот).

Аналитическая концепция религии, к которой я здесь веду, не основывается на модели соответствия и отличается и от обыденного употребления слова «религия», и от того, как оно используется в дискурсивных практиках государства. Но, принимая этот подход, мы не должны ни упускать из виду, ни отрицать и эти употребления и значения. Более того, внимание к официальным и вернакулярным употреблениям критически необходимо.

Подход, основанный на работах таких мыслителей, как Гирц, Леви-Строс и Раппапорт, хорош тем, что он может способствовать воссоединению исследований малых обществ и современных антропологий ислама и христианства, которые все больше замыкаются в своих мирах, сетках значений и исследовательской литературе, а значит, не всегда уделяют внимание инаковости и остранению, которые когда-то были визитной карточкой антропологии и к которым обращаются другие вопросы этой дискуссии. Но отвечать на них я должен предоставить другим.

Библиография

- Ahmed S.* What Is Islam? Princeton: Princeton University Press, 2015. 624 p.
Asad T. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // *Man*. 1983. Vol. 18. No. 2. P. 237–259.

- Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003. 280 p.
- Boddy J., Lambek M.* (eds.). A Companion to the Anthropology of Religion. Boston: Wiley-Blackwell, 2013. 584 p.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973. P. 87–125.
- Lambek M.* Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession. Toronto: University of Toronto Press, 1993. 498 p.
- Lambek M.* A Reader in the Anthropology of Religion. 1st ed. Cambridge; Boston: Blackwell, 2002. 632 p. 2nd edn. Cambridge; Boston: Blackwell, 2008. 696 p.
- Lambek M.* What Is “Religion” for Anthropology? // Boddy J., Lambek M. (eds.). A Companion to the Anthropology of Religion. Boston: Wiley-Blackwell, 2013. P. 1–32
- Rappaport R.* Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 535 p.
- Sahlins M.* What Kinship Is — and Is Not. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 120 p.
- Schneider D.* A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984. 208 p.
- Seeman D.* Does Anthropology Need to “Get Religion”? // Practical Matters. 2010. No. 3. P. 10–14.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

ЕЛЕНА ЛЕВКИЕВСКАЯ

1

Моя сопричастность религиозному знанию личная (как православной христианки) и научная (как исследователя народных, неканонических религиозных форм в славянских устных традициях) связана исключительно с разновидностями христианства (православием, католичеством, в меньшей степени униатством и старообрядчеством) и их инкорпорированием в традиционные картины мира славян. Поэтому я могу рассуждать о «религии» и «религиозности» только в очерченных мною рамках, за пределы которых моя компетентность и мои личные и научные интересы не распространяются.

Елена Евгеньевна Левкиевская
 Российский государственный
 гуманитарный университет,
 Москва
 elena_levka@mail.ru

Термин «религия» для меня является вполне осмысленным, подразумевающим наличие в данной культуре целостного веро-

учения о Боге и взаимоотношениях с ним людей, а также системы богослужебных текстов, обрядов и практик, актуализирующих и эксплицирующих данное вероучение с помощью общественной институции — Церкви как иерархической структуры, состоящей из духовенства и прихожан. Мысль о том, что «религия существует исключительно в голове ученого», кажется мне странной и экстравагантной, поскольку ее объективное присутствие в общественном сознании и аксиологической системе легко проверить и выявить в национальном языке с помощью разных методов, в частности с помощью метода культурно-языковых стереотипов, предложенного Люблинской этнолингвистической школой Ежи Бартминьского, и близкими к нему методами языковых концептов А. Вежибцкой и Ю.Д. Апресяна.

Если мы поставим задачу выявить в русском, польском, украинском и других языках концепты, отражающие основные элементы христианства (Христос, распятие, крест, крещение, воскресение, апостолы, Страшный суд и пр.), мы достигнем этого без труда, правда, с учетом того, что полученные результаты будут отражением не строго канонических постулатов, а некоторого количества их рецепций в «наивной» картине мира, частично отличающихся друг от друга в разных социокультурных, образовательных, возрастных стратах общества. Можно также проследить изменения в смысловой наполненности этих концептов в диахроническом аспекте. Таким образом, понятие «религия» в каждой конкретной культуре (и языковой картине мира) можно рассматривать как инвариант, подобный фонеме, реализующийся в виде своих вариантов-«аллофонов» в канонических богословских текстах, литургической практике, еретических учениях, бытовой религиозности, народном культе святых, изобразительной системе и пр. Я не вижу необходимости в изобретении каких-то специальных методов, исследующих религиозные группы и движения, — для этих целей вполне применима та совокупность методов, которая исследует ментальность и язык общества — от социологических до фольклорных, лингвистических и этнолингвистических (последние мне ближе) — в зависимости от практических целей, которые ставит перед собой конкретный исследователь.

На мой взгляд, некоторые трудности с терминологией и границами понятий «религия», «религиозный» возникают тогда, когда мы исследуем не христианское вероучение как таковое (это задача или богословов, или религиоведов), а его жизнь в низовых слоях культуры, в том числе в устной, традиционной или посттрадиционной культуре. Современный опыт изучения феноменов, которые принято называть «народным православием», «народным католичеством» и т.д., показывает, что речь

идет об особых, достаточно целостных, самовоспроизводящихся и саморегулируемых мировоззренческих системах, способных долговременно существовать параллельно с каноническим вероучением и его институциями, одновременно подпитываясь и отталкиваясь от него. У меня нет определенного мнения, насколько корректно называть такие системы «религиями», однако в своих работах я вполне сознательно использую термин «религиозный» по отношению к тем слоям народной традиции, которые генетически восходят к христианской культуре, чтобы противопоставить их тем элементам, которые имеют (с нашей точки зрения) дохристианское или внехристианское происхождение, например «религиозные специалисты» как субституты священников при исполнении христианских практик в советское время (в частности, при народном «отпевании») в противовес «магическим специалистам» (знахарям и прочим «знающим»).

2

Здесь можно выделить две составляющие. 1. Адекватная коммуникация с членами религиозного сообщества требует знания как постулатов, так и особенностей его языка, коммуникативных практик и пр. Для России постсоветского периода можно говорить о ситуации, при которой большинство исследователей, лично не включенных в христианство, являются на удивление религиозно «безграмотными» людьми — они не имеют соответствующего уровня знания и коммуникативных навыков для полноценной работы в религиозном «поле», не видят его особенностей и проблематики. 2. Любая форма религиозности является частью интимной сферы человека, которая открывается только тому, кому человек безусловно доверяет. Исследователь должен продемонстрировать информанту достаточную степень эмпатии, готовности к сопереживанию и сочувствию, если хочет религиозной открытости информанта, поэтому религиозная идентичность собирателя — важный фактор, способствующий доверию со стороны «поля».

3

Статус специалиста (и одновременно верующего человека), работающего в собственном религиозном «поле», — это всегда статус инсайдера, который, с одной стороны, дает исследователю немалые преференции по сравнению с «чужаком», но, с другой стороны, создает и серьезные проблемы, связанные с необходимостью «остранения», которые нужно постоянно осознавать и держать под контролем, чтобы не слиться с собственным «полем». Основная проблема инсайдерства (в любой области, в том числе и религиозной) заключается в его субъективной позиции по отношению к полю, которая может проявляться в разных аспектах: а) неспособность разделить религиозную сферу на «время и место» для веры и на «время и место» для исследования, иными словами, неспособность

отделить себя как «человека религиозного» от себя как «человека исследующего». Это приводит к неправильному выстраиванию стратегий общения с информантами, невозможности полноценно применять методы, получению половинчатых, неполных результатов; б) субъективная оценка полученной информации в рамках логики своей субкультуры, неумение (или нежелание) ее правильно или разносторонне интерпретировать, сравнивать с типологическими сходными явлениями, находящимися вне «своего» поля. Например, в католической религиозно-традиционной ряд календарных обрядов, имеющих дохристианское происхождение, но позже адаптированных к христианскому календарю, принято интерпретировать как элементы неформального христианского благочестия, не замечая их внехристианской этиологии. В православии тенденция скорее противоположная — интерпретировать как нехристианское то, что не соответствует церковному уставу, даже если тот или иной элемент порожден внутри церковной традиции; в) идеологическая предвзятость позиции инсайдера, попытка экстраполировать свое представление о том, каким «должно быть» изучаемое явление, на реальное положение вещей. Такая позиция часто возникает из-за боязни «испортить репутацию» в глазах своего сообщества, потерять ощущение солидарности с ним. Решение этих проблем, имеющих во многом психологический характер, зависит от уровня общей профессиональной компетенции исследователя (и умения применять стандартные методы полевой работы) и от его человеческой честности. Однако при работе в «своем» поле невозможно обойтись без ряда дополнительных методов и навыков, прежде всего без навыка «остраненного» наблюдения, «переключения» точки зрения с «внутренней» на «внешнюю» и обратно. Кроме того, важно привлечение опыта инсайдеров, работающих в инославных полях, прежде всего в области «народного католичества», и приобретение собственного полевого опыта в чужой религиозной среде, а также привлечение опыта инсайдерской работы в светских субкультурах.

4

В моей практике, когда я выступала в качестве осознанного исследователя, в окружающем меня религиозном сообществе как «поле» ситуаций открытого прозелитизма не было, как и случаев неприятия меня исследуемой группой. Видимо, это объясняется тем, что я по большей части работаю в собственном «поле», поэтому в прозелитизме просто нет надобности. Однако в некоторых ситуациях (при работе с униатами и католиками) некоторые формы коммуникации со стороны информантов по отношению ко мне можно рассматривать как «мягкую силу», как имплицитное намерение вовлечь в свое сообщество путем включения меня в систему бытовых практик и коллек-

тивных мероприятий данного сообщества, сделать меня «своей». Такие интенции, например, прочитывались в поведении членов одного католического сестринства в Ченстохове, где мне было предложено принять участие в торжественном выпускном мероприятии миссионерских курсов. Будучи гостьей в этом сестринстве, я, разумеется, помогала готовить праздничное застолье и присутствовала на торжественном мероприятии, но никаких намерений перейти в католичество и остаться в сестринстве не продемонстрировала. Отношение ко мне до конца моего пребывания в этой общине оставалось вежливым, хотя более отстраненным и чуть менее сердечным. В подобных случаях я в удобный момент спокойно констатирую свою принадлежность к православной церкви и всякие попытки агитации вежливо отклоняю, хотя неизменно подчеркиваю, что мне искренне интересны жизнь этого сообщества и возвращение его членов.

5

Мне не приходилось сталкиваться с какими-либо проблемами в этой области. Я довольно часто привожу некоторые свои публикации и дарю их в местную библиотеку, клуб или работникам культуры села, в котором работала как исследователь. Разумеется, о них становится известно и нашим информантам, для которых это является предметом гордости. Во всех случаях знакомство с подобными публикациями служит расширению известности нашей экспедиции и повышению ее статуса среди жителей изучаемого региона.

АРТ ЛЕЕТЕ

1

Я согласен с тем, что термин «религия» в принципе не так уж часто бывает необходим для познавательных задач. Мы редко упоминаем это понятие, когда во время полевых исследований обсуждаем с нашими партнерами по полю их понимание мира. Большинство интересующих меня вопросов можно выяснить и без этой абстракции.

Тем не менее есть определенные ситуации, когда «религия» эксплицитно возникает на сцене этнографического исследования. В России протестантские группы должны быть очень внимательны к тому, какое политическое и юридическое оформление получает их практика. Это значит, что они очень хорошо понимают проблематичность своего положения игроков на религиозном

поле и осознают свою роль субъектов религиозных действий и, вероятно, также объектов официальных мер власти, касающихся религии. По меньшей мере, это верно в отношении лидеров этих общин. В современном мире люди хорошо понимают, что их активность не ограничивается локальными масштабами и всегда находится под влиянием «событий, происходящих где-то еще» [Marcus 1998: 118]. Это касается и повседневного бытия человека, и духовной жизни.

В то же время, когда я записываю мысли и наблюдения охотников ханты или коми касательно леса и поведения животных, бессмысленно пытаться обсуждать с ними это в «религиозном» контексте. Но даже с таким, казалось бы, не затронутым религией пониманием мира нечеловеческих агентов не все так просто. Некоторые охотники с удовольствием читают этнографическую литературу и кое-что знают о том, как мы работаем с их высказываниями.

Теперь, когда ученые выпустили это понятие в мир, отменить его уже невозможно. Нужно признать, что оно широко циркулирует за пределами наших теоретических дискуссий. «Религия» — это в значительной степени часть актуальной политической и социальной практики. Если мы хотим изучать реально существующие в обществе дискурсы, мы не можем отказаться от этого понятия. Этот термин можно использовать как элемент актуальных социальных практик и идеологических дебатов настолько, насколько он важен в наших этнографических полях.

2

Некоторые отцы-основатели нашей дисциплины (Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм) мечтали использовать науку как смертельное оружие против религии, которую считали устаревшим способом объяснения порядка вещей. Они думали, что если подходить к христианству или иудаизму так же, как к «первобытным» верованиям, это поможет указать религии на ее место. Стремление это было в значительной степени связано с их опытом взросления в достаточно строгой религиозной среде, и их глубоко личное отношение к проблеме оказалось закодировано в дискурсе, нацеленном на уничтожение религии оружием науки.

Мне кажется, что религия — это особая тема научного исследования, которая отличается от, скажем, экономики или социальной структуры. В полевом исследовании религии не так-то просто оставаться бесстрастным наблюдателем. Так или иначе, обязательно окажешься перед необходимостью принимать экзистенциальные решения.

Например, как-то раз я зашел к одной бабушке в деревне коми. Она принадлежала к локальному православному движению

бурсылысыя. Уже несколько десятилетий они обходились без священников и успели разработать собственные, достаточно независимые богословские воззрения. (Но даже и сотню лет назад бурсылысыя не особо-то прислушивались к священникам.) Бабушка та спросила, верю ли я в Бога, и стала ждать, какой из грехов я предпочту совершить. Она даже намекнула, что лучше солгать и сказать, что верю, потому что это меньший грех, чем отречься от Бога.

Так что избежать выбора между сторонами получается не всегда. Люди просто затягивают тебя в практики своей веры, так что приходится занимать какую-то определенную позицию, пусть даже просто чтобы сделать им приятное или не обидеть, насколько это вообще возможно в таких ситуациях.

По моему опыту, исследователь христиан действительно оказывается перед нелегкой задачей из-за того, что они требуют высокой степени вовлеченности. Но когда я приезжаю к народам Сибири, их как будто совершенно не волнуют мои религиозные убеждения (или их отсутствие). Пока я с уважением отношусь к их обычаям, все идет хорошо. К анимистам в этом смысле гораздо легче найти подход. Если анимистские воззрения хоть сколько-нибудь нам симпатичны, мы не так рискуем кого-нибудь задеть, как в случае с антропологией христианства. Наши коллеги тоже не рассматривают всерьез возможность, что исследователь примет для себя какой-нибудь из вариантов анимистского взгляда на мир. В то время как тот, кто берется изучать христиан, вызывает гораздо больше подозрений.

Наши коллеги и читатели внимательно отслеживают моменты рефлексии в наших исследованиях, чтобы удостовериться, что мы не отступились от научного мировоззрения. Нас постоянно и со всех сторон, если можно так выразиться, сканируют рентгеновскими лучам, проверяя баланс между наукой и религией в наших убеждениях. Немного странная ситуация: в официальной переписи мне позволено не отвечать на вопрос о моих религиозных предпочтениях, в то время как в моей профессиональной среде они становятся предметом пристального внимания, и ни о какой конфиденциальности нет и речи.

3

Если исходить из того, что научные исследования должны быть основаны на научном мировоззрении, то все религиозные группы представляют собой ту или иную разновидность «другого». В то же время мне кажется, что в нашей исследовательской практике мы не всегда последовательно выдерживаем это разделение между наукой и религией. Я провожу исследования на Русском Севере и в Сибири, т.е. не занимаюсь антропологическим изучением у себя дома, и поэтому мне не требуется никаких специальных острающих усилий в поле. Нет ничего

удивительного в том, что люди, с которыми я работаю, смотрят на мир иначе, чем я. Поскольку я не принимаю веру христиан, которых я изучаю, между нами так или иначе сохраняется некоторая дистанция. В мои задачи не входит любой ценой узнать, что думают и чувствуют эти люди. Мне вполне достаточно документировать их социальные действия и те идеи, которыми они сами хотят поделиться.

И снова все иначе, когда я работаю среди охотников в Сибири или в республике Коми. Обычно их не особо заботит мое личное отношение к духовным делам. До тех пор пока я готов участвовать в жертвоприношениях и коллективных молениях и выполнять повседневные правила поведения (с научной точки зрения, вполне «религиозные»), вроде бы все в полном порядке.

4

Когда я провожу полевую работу у протестантов, они постоянно стремятся вовлечь меня в свою религиозную жизнь. Признаться, мой интерес к протестантским практикам носит самый общий характер, так что у меня нет мотивации искать с ними как можно большей духовной близости. Поэтому я решил провести что-то вроде воображаемой черты, которую не переступаю, и не скрываю этого. Обычно я не даю никакого определенного объяснения ни своему участию, ни его отсутствию. Думаю, мои слова о том, что я пока не знаю, нравится ли мне идея впустить Иисуса в свое сердце, вполне созвучны и самим протестантам. В самом деле, это ведь знает только Бог. С годами, правда, эти слова стали вызывать у них некоторый скепсис, поскольку никаких изменений в моей позиции не наблюдалось. Они явно думают, что Бог мог бы действовать хоть немного быстрее. Как бы то ни было, государственная власть и повседневное окружение протестантов настроены к ним не очень-то дружелюбно, и меня они принимают как друга. Для протестантов важен любой, кто хорошо к ним относится. Иногда, впрочем, бабушки коми все же пытаются вразумить меня и предупреждают, что Господь близко, а часики тикают.

Наверное, если исследователь использует тактику полной ассимиляции в группе, он может собрать информацию и более глубинного характера. Но меня вполне устраивает дистанция, и я ограничиваюсь той степенью доступа, которая возможна на этом пути. Мне даже кажется, что такой подход в каком-то смысле по-особому честен, поскольку, сохраняя свои религиозные убеждения в тайне, я оставляю это право и за протестантами.

5

Я показываю свои исследовательские тексты одному евангелическому пастору, филологу-англисту по образованию. Он достаточно равнодушно реагирует на эти статьи. Похоже, что

ему не особенно интересно, как о разных аспектах протестантской деятельности и идей говорят ученые. Но в целом евангелистам, кажется, нравится выступать в роли «лабораторных мышей». Если ими интересуются образованные люди, это доказывает значимость того, чем они занимаются. Возможно, это помогает протестантам чувствовать, что их ценят, в обстановке, когда их православное окружение относится к ним с подозрением и страхом. Этот пастор недавно сказал мне, что если нужно, он готов прийти на научное собрание и объявить во всеуслышание, что все, что мы о них написали, — на 100 % правда. Похоже, в каком-то более общем смысле у нас все же есть некоторое взаимопонимание: и у нас, и у них бывают ситуации, когда нам необходимо признание, и в этом мы можем друг другу помочь.

Библиография

Marcus G.E. Ethnography through Thick and Thin. Princeton: Princeton University Press, 1998. 288 p.

Пер. с англ. Александры Касаткиной

Forum

Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (1)

This discussion concerns certain important issues of the anthropology of religion. In recent decades, there have been claims in the social sciences that “religion” has outlived its usefulness as a concept, with criticism coming from a range of disciplines. Thus it is reasonable to ask how significant and intellectually creditable may be encountered the term “religion”, and how useful is it to our research and writing. Other questions that may be encountered when studying religion(s) are related to confessional or non-confessional identities of researchers. In the anthropology of religion, there is particularly extensive attention paid to the personal standpoint of individual scholars and specifically to the extent of their involvement with a given religious tradition. On the other hand, among the specificities of religious fieldwork is the high degree of “agency” of our informants, as expressed especially in the efforts made by contacts in a particular religious group to convert the observer to their own beliefs. The participants of the discussion accept the challenges of these difficult problems, doing their best to analyze the processes of anthropological and sociological description and interpretation of religion(s).

Keywords: anthropology of religion, ethics of fieldwork, religious conversion, epistemology, critiques of the scholarly category of religion, politics of identity.

References

- Abrahamian L., 'Khristos kak zmeeborets: tserkovnaya traditsiya i pamyat khudozhnika' [Jesus Christ as Dragon-Fighter: Church Tradition and Artist's Memory], Gamzatova P. R., Pashina O. A. (eds.), *Mifologicheskie predstavleniya v narodnom tvorchestve* [Mythological Beliefs in Folk Art]. Moscow: Rossiyskiy institut iskusstvovznaniya, 1993, pp. 165–179. (In Russian).
- Ahmed S., *What Is Islam?* Princeton: Princeton University Press, 2015, 624 pp.
- Alles G. D., 'Religion (Further Considerations)', Jones L. (ed.), *Encyclopedia of Religion*. 2nd edn. Detroit: Macmillan, 2005, pp. 7701–7706.
- Alles G., Guzy L., Skoda U., Valk Ü., 'Contemporary Indigeneity and Religion in India: Editorial', *Internationales Asienforum / International Quarterly for Asian Studies*, 2015, vol. 46, no. 2, pp. 227–237.
- Asad T., 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz', *Man*, 1983, vol. 18, no. 2, pp. 237–259.
- Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1993, 344 pp.
- Asad T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, 280 pp.
- Azria R., Hervieu-Léger D. (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Presses universitaires de France, coll. "Quadrige", 2010, vol. 1, 1340 pp.
- Bauman R., *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, MA; Oxford, UK; Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2004, 200 pp.
- Blanes R. L., 'The Atheist Anthropologist: Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork', *Social Anthropology*, 2006, no. 14, pp. 223–234.
- Boddy J., Lambek M. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013, 584 pp.
- Bogoras W., *The Chukchee*. New York: AMS Press, 1975 (1904–1909), 733 pp. (The Jesup North Pacific Expedition. Memoir of the American Museum of Natural History, vol. 7.)
- Boyer P., Bergstrom B., 'Evolutionary Perspectives on Religion', *Annual Review of Anthropology*, 2008, vol. 37, pp. 111–130.
- Brubaker R., 'Beyond Identity', *Ethnicity without Groups*. Harvard: Harvard University Press, 2004, pp. 28–63.
- Candea M., 'Endo/exo', *Common Knowledge*, 2011, vol. 17, no. 1, pp. 146–150.
- Cannell F., 'The Christianity of Anthropology', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2005, vol. 11, pp. 335–356.

- Cannell F., 'Introduction: The Anthropology of Christianity', Cannell F. (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006, pp. 1–50.
- Coleman S., *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 280 pp.
- Coleman S., 'Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity', *Current Anthropology*, 2014, vol. 55, no. S10, pp. 281–291.
- Coleman S., 'The Social Life of Concepts: Public and Private "Knowledge" of Scientific Creationism', Salazar C., Bastard J. (eds.), *Religion and Science as Forms of Life: Anthropological Insights into Reason*. Oxford: Berghahn, 2015, pp. 104–119.
- Coleman S., 'Studying Global Pentecostalism. Tensions, Representations and Opportunities', *Pentecostudies*, 2006, no. 5, pp. 1–17.
- Crapanzano V., *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*. New York: The New Press, 2000, 432 pp.
- Descola Ph., *Beyond Nature and Culture*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013, 488 pp.
- Elias N., *The Civilizing Process*. Malden; Oxford; Melbourne; Berlin: Blackwell, 2000, 567 pp.
- Engelke M., 'The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on "the Inner Life"', *Anthropology Today*, 2002, vol. 18, no. 6, pp. 3–8.
- Evans-Pritchard E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976, 265 pp.
- Evans-Pritchard E. E., 'Religion and the Anthropologists', *Blackfriars*, 1960, Apr., vol. 41, no. 480, pp. 104–118.
- Evans-Pritchard E. E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1968, 140 pp.
- Eyal G., 'Spaces between Fields', Gorski Ph. S. (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham; London: Duke University Press, 2013, pp. 158–182.
- Favret-Saada J., *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 2007, 427 pp.
- Febvre L., *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*. Paris: Renaissance du livre, 1930, 56 pp.
- 'Forum "Otnosheniya antropologa i izuchaemogo soobshchestva"' [Forum: The Anthropologist and the Community], *Antropologicheskij forum*, 2016, no. 30, pp. 8–80. (In Russian).
- Geertz C., 'Religion as a Cultural System', Geertz C., *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 87–125.
- Glavatskaya E. M., 'Etnicheskaya istoriya Sibiri v zerkale evroamerikanskoy "Ethnic history"' [The Ethnic History of Siberia in the Mirror of the Euro-American "Ethnic History"], *Etnoistoriya i arheologiya Severnoy Yevrazii: teoriya, metodologiya i praktika issledovaniya* [Ethnohistory and Archeology of Northern Eurasia: Theory, Methods and Practice]. Irkutsk: Irkutsk State Technical University Press, 2007, pp. 480–485. (In Russian).
- Glavatskaya E. M., 'A byl li vybor? Argumenty protiv teorii nenasilstvennogo kreshcheniya khantov i mansi v 1712–1715 gg.' [Was There a Choice?

- Arguments against the Theory of Non-violent Baptism of the Khanty and Mansi in 1712–1715], *Uralskiy sbornik. Istoriya. Kultura. Religiya* [The Urals Collection. History. Culture. Religion]. Ekaterinburg: Urals State University Press, 1999, is. 3, pp. 82–103. (In Russian).
- Glavatskaya E. M., Popova N. Yu., ‘Rossiyskiy religioznyy nonkonformizm v kontse XIX v. — pervoy chetverti XX vv.: baptisty i evangelskie khristiane Urala’ [Russian Religious Non-conformism in the Late 19th and Early 20th Centuries: Baptists and Evangelical Christians in the Urals], *Quaestio Rossica*, 2016, vol. 4, no. 4, pp. 192–208. (In Russian).
- Good B. J., ‘Medical Anthropology and the Problem of Belief’, *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 1994, pp. 1–24.
- Gupta A., Ferguson J., ‘Beyond “Culture”’: Space, Identity and the Politics of Difference’, Gupta A., Ferguson J. (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, 1997, pp. 65–80.
- Hamayon R., *Why We Play: An Anthropological Study*. Chicago: University of Chicago Press; HAU books, 2016, 370 pp.
- Harding S., ‘Convicted by the Holy Spirit. The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion’, *American Ethnologist*, 1987, vol. 14, pp. 167–181.
- Harding S., ‘Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other’, *Social Research*, 1991, vol. 58, no. 2, pp. 373–393.
- Harvey G., ‘Things Act: Casual Indigenous Statements about the Performance of Object-persons’, Bowman M., Valk Ü. (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. London; New York: Routledge, 2014, pp. 194–210.
- Heywood P., ‘Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology”’, *Cambridge Anthropology*, 2012, vol. 30, no. 1, pp. 143–151.
- Holbraad M., Pedersen M. A., Viveiros de Castro E., ‘The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Theorizing the Contemporary’, *Cultural Anthropology*, 2014. <<http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>.
- Jenkins T., ‘The Anthropology of Christianity: Situation and Critique’, *Ethnos*, 2012, vol. 77, no. 4, pp. 459–476.
- Kapaló J. A., ‘Folk Religion in Discourse and Practice’, *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 2013, vol. 7, no. 1, pp. 3–18. <<http://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/116>>.
- Keane W., *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton: Princeton University Press, 2015, 304 pp.
- Kivari K., *Dowsing as a Link between Natural and Supernatural. Folkloristic Reflections on Water Veins, Earth Radiation and Dowsing Practice*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 24. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/51501>>.

- Kormina J., “‘Gigiena serdtsa’”: distsiplina i vera “zanovo rozhdennykh” kharizmaticheskikh khristian’ [Heart Hygiene: The Discipline and Faith of “Born Again” Charismatic Christians], *Antropologicheskij forum*, 2013, no. 18, pp. 300–320. (In Russian).
- Krihtova T., ‘How to Enter the Church When the Door Is Closed. Language Policies in Christian Churches of Joensuu in the Context of a Migrant’s Choice’, *International Journal of Contemporary Economics and Administrative Sciences*, 2016, vol. 6, no. SI, pp. 41–51.
- Kusow A., ‘Beyond Indigenous Authenticity: Reflections on the Insider / Outsider Debate in Immigration Research’, *Symbolic Interaction*, 2003, vol. 26, no. 4, pp. 591–599.
- Laidlaw J., *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 270 pp.
- Lambek M., *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press, 1993, 498 pp.
- Lambek M., *A Reader in the Anthropology of Religion*. 1st edn: Cambridge; Boston: Blackwell, 2002, 632 pp. 2nd edn: Cambridge; Boston: Blackwell, 2008, 696 pp.
- Lambek M., ‘What Is “Religion” For Anthropology?’, Boddy J., Lambek M. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*. Boston: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1–32.
- Larsen T., *The Slain God*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 272 pp.
- Latour B., *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 301 pp.
- Latour B., *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, 168 pp.
- Lohmann R. I., ‘Naming the Ineffable’, *Anthropological Forum*, 2003, vol. 13, no. 2, pp. 117–124.
- Lyngdoh M., *Transformation, Tradition, and Lived Realities: Vernacular Belief Worlds of the Khasis of Northeastern India*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 23. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/51059>>.
- Marcus G. E., *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998, 288 pp.
- Marsden M., Retsikas, K. ‘Introduction’, Marsden M., Retsikas K. (eds.), *Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds*. Heidelberg: Springer, 2013, pp. 1–31.
- McCutcheon R., *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press, 1997, 272 pp.
- McKenna T., McKenna D., *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching*. San Francisco: Harper Collins, 1993, 229 pp.
- Meneses E., Backues L, Bronkema D., Flett E., Hartley B., ‘Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue’, *Current Anthropology*, 2014, vol. 55, no. 1, pp. 82–104.

- Midgley M., 'Foreword: Can Peace Be Declared?', Bentley A. (ed.), *The Edge of Reason?: Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 2008, pp. vii–xxiv.
- Milbank J., *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1990, 443 pp.
- Panchenko A. A., *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii* [Studies in Popular Orthodoxy. Local Sacred Places of the Russian North-West]. St Petersburg: Aleteia, 1998, 306 pp. (In Russian).
- Pina-Cabral J. de, *World: An Anthropological Examination*. Chicago: University of Chicago Press, HAU books, 2017, 134 pp.
- Primiano L. N., 'Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife', *Western Folklore*, 1995, vol. 54, no. 1, pp. 37–56.
- Primiano L. N., 'Afterword: Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity', Bowman M., Valk Ü. (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. London; New York: Routledge, 2014, pp. 382–394.
- Pyysiäinen I., *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2003, 272 pp.
- Rabinow P., *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*. Chicago: University of Chicago Press, 2011, 248 pp.
- Ragytval R. I., 'Meinopylgynskaia kolleksiia semeinykh sviatyn' [The Collection of Familial Sacred Objects from Meinopylgino], *Zapiski Chukotskogo Kraevedcheskogo Muzeiia*, 1986, vol. 14, pp. 170–191. (In Russian).
- Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 535 pp.
- Robbins J., 'What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity', *Religion*, 2003, vol. 33, no. 3, pp. 191–199.
- Robbins J., 'Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?', *Anthropological Quarterly*, 2006, vol. 79, no. 2, pp. 285–294.
- Robbins J., 'Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity', *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, no. 1, pp. 5–38.
- Robbins J., 'Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism', *Journal of the American Academy of Religion*, 2011, vol. 79, no. 2, pp. 408–424.
- Robbins J., 'Afterword: Let's Keep It Awkward: Anthropology, Theology, and Otherness', *The Australian Journal of Anthropology*, 2013, vol. 24, no. 3, pp. 329–337.
- Robbins J., Engelke M. 'Introduction', *South Atlantic Quarterly. Special Issue "Global Christianity, Global Critique"*, 2010, vol. 109, no. 4, pp. 623–631.
- Robbins J., Schieffelin B., Vilaça A., 'Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and New Forms of Anthropological Comparison', *Comparative Studies in Society and History*, 2014, vol. 56, no. 3, pp. 1–32.

- Sahakyan A., *Zhoghovrdakan k'ristoneut'yunə mijnadaryan Hayastanum* [Folk Christianity in Medieval Armenia]. Erevan: Erevan State University Press, 2014, 372 pp. (In Armenian).
- Sahlins M., *What Kinship Is—and Is Not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, 120 pp.
- Salazar C., 'Anthropology and the Cognitive Science of Religion. A Critical Assessment', *Religion and Society*, 2010, vol. 1, no. 1, pp. 44–56.
- Schneider D., *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984, 208 pp.
- Scott M. W., 'The Anthropology of Ontology (Religious Science?)', *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 2013, vol. 19, no. 4, pp. 859–872.
- Seeman D., 'Does Anthropology Need to "Get Religion"?'', *Practical Matters*, 2010, no. 3, pp. 10–14.
- Sepp T., *Pilgrims' Reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as Expressions of Vernacular Religion: Fieldworker's Perspective*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 21. Tartu: University of Tartu Press, 2014. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/39458>>.
- Smith J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1982, 180 pp.
- Stewart C., 'Secularism as an Impediment to Anthropological Research', *Social Anthropology*, 2001, vol. 9, no. 3, pp. 325–328.
- Strathern M., 'Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology', *Current Anthropology*, 1987, vol. 28, no. 3, pp. 251–281.
- Tomlinson M., Engelke M., 'Meaning, Anthropology, Christianity', Engelke M., Tomlinson M. (eds.), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Oxford: Berghahn, 2006, pp. 1–37.
- Torchinov E. A., *Religii mira: opyt zapredelnogo: psikhotehnika i personalnye sostoyaniya* [Religions of the World: Experience of Transcendental: Psychotechnics and Transpersonal Conditions]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1998, 384 pp. (In Russian).
- Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*: In 2 vols. London: J. Murray, 1871.
- Uibu M., *Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality*. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis 32. Tartu: University of Tartu Press, 2016. <<http://dspace.ut.ee/handle/10062/54063>>.
- Varisco D., 'A Response to "Theology and Anthropology": Letter to the Editor', *Anthropology Newsletter*, 2017, Apr. 4, <<http://www.anthropology-news.org/index.php/category/opinion/>>.
- Vallikivi L., 'Christianization of Words and Selves: Nenets Reindeer Herders Joining the State through Conversion', Pelkmans M. (ed.), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 59–83.

- Vallikivi L., 'What Does Matter? Idols and Icons in the Nenets Tundra', *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 2011, vol. 5, no. 1, pp. 75–95.
- Vaté V., 'Kilvêi: The Chukchi Spring Festival in Urban and Rural Contexts', Kasten E. (ed.), *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005, pp. 39–62.
- Vaté V., 'Dwelling in the Landscape among Reindeer Herding Chukchis of Chukotka', Jordan P. (ed.), *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011, pp. 135–160.
- Vaté V., 'Building a Home for the Hearth: An Analysis of a Chukchi Reindeer Herding Ritual', Anderson D. G., Wishart R. P., Vaté V. (eds.), *About the Hearth. Perspectives on the Home, Hearth, and Household in the Circumpolar North*. New York; Oxford: Berghahn, 2013, pp. 183–199.
- Vigh H. E., Sausdal D. B., 'From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn', *Anthropological Theory*, 2014, vol. 14, no. 1, pp. 49–73.
- Vilaça A., 'Do Animists Become Naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn', *The Cambridge Journal of Anthropology*, 2015, vol. 33, no. 2, pp. 3–19.
- Vitebsky P., *Living without the Dead. Loss and Redemption in a Jungle Cosmos*. Chicago: Chicago University Press, 2017, 272 pp.
- Viveiros de Castro E., 'Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation', *Tipiti*, 2004, vol. 2, no. 1, pp. 3–22.
- Viveiros de Castro E., 'The Relative Native', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2013, vol. 3, no. 3, pp. 473–502.
- Willerslev R., 'Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?', *Religion and Society: Advances in Research*, 2013, vol. 4, no. 1, pp. 41–57.
- Whitehouse H., Laidlaw J. (eds.), *Religion, Anthropology and Cognitive Science*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2007, 312 pp.