



## ФОРУМ: АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ (2)

**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 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.

**Для ссылок:** Форум: Антропология религии (2) // Антропологический форум. 2017. № 35. С. 11–128.

**URL:** <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/forum.pdf>

---

## ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2017, NO. 35

### FORUM: RELIGION, ANTHROPOLOGY, AND THE “ANTHROPOLOGY OF RELIGION” (2)

**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 (2)’ [Forum: Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (2)], *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 35, pp. 11–128.

**URL:** <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/035/forum.pdf>

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

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

**Катрин Ваннер (Catherine Wanner)** (Университет штата  
Пенсильвания, Университи-Парк, Пенсильвания, США)

**Соня Люрман (Sonja Luehmann)** (Университет Саймона Фрезера,  
Бёрнаби, Канада)

**Игорь Михайлович Микешин** (Хельсинкский университет,  
Хельсинки, Финляндия)

**Анастасия Владимировна Митрофанова** (Департамент  
политологии Финансового университета при Правительстве РФ,  
Москва, Россия)

**Николай Александрович Митрохин** (Бременский университет,  
Бремен, Германия)

**Андрей Борисович Мороз** (Российский государственный  
гуманитарный университет, Москва, Россия)

**Влад Наумеску (Vlad Naumescu)** (Центрально-Европейский  
университет, Будапешт, Венгрия)

**Роберт А. Орси (Robert A. Orsi)** (Северо-Западный университет,  
Эванстон, Иллинойс, США)

**Роман Олегович Поплавский** (Институт проблем освоения Севера  
Тюменского научного центра СО РАН, Тюмень, Россия)

**Леонард Норман Примано (Leonard Norman Primiano)**  
(Университет Кабрини, Раднор, Пенсильвания, США)

**Данила Сергеевич Рыговский** (Европейский университет  
в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

**Детелина Тошева (Detelina Tocheva)** (Национальный центр  
научных исследований, Париж, Франция)

**Андрей Ефимович Тюхтяев** (Европейский университет  
в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

**Агнешка Халемба (Agnieszka Halemba)** (Университет Варшавы,  
Варшава, Польша)

**Ольга Борисовна Христофорова** (Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы при Президенте РФ /  
Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия)

**Юлия Михайловна Шеваренкова** (Нижегородский  
государственный университет им. Н.И. Лобачевского,  
Нижний Новгород, Россия)

## Антропология религии (2)

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 была напечатана в предыдущем номере «Антропологического форума», вторая публикуется в этом. 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 исследователя»<sup>1</sup> [Smith 1982: IX]; «Неисторическое определение религии нежизнеспособно»<sup>2</sup> [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»<sup>3</sup> [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

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

<sup>2</sup> “A transhistorical definition of religion is not viable”.

<sup>3</sup> “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”.

текстами тех людей, о которых идет речь. Насколько эти 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.

## КАТРИН ВАННЕР

### Что мы называем религией?

Через неделю после того, как советские войска вторглись в Афганистан, я впервые в жизни оказалась в православном храме. Стоял январь 1980 г., и московские улицы были покрыты снегом. От его блеска в полслезакатной темноте становилось как будто еще холоднее, и мороз пробирал до костей. В те времена иностранцы ходили по городу с «сопровождением». Я тогда об этом не знала, но американский профессор, который сопровождал нашу группу студентов в СССР, был еще и священником Русской православной церкви. Поэтому наш гид (я не помню ее имени, но до сих пор перед моим внутренним взором стоит ее плотная фигура в зеленом шерстяном пальто, увенчанная белоснежной меховой шапкой) повела нас на экскурсию в церковь. Разве в СССР не запрещены религиозные обряды? Мне казалось, что да, но религия меня не очень интересовала, и я не обратила на этот явный парадокс особого внимания.

#### Катрин Ваннер (Catherine Wanner)

Университет штата  
Пенсильвания,  
Юниверсити-Парк,  
Пенсильвания, США  
Cew10@psu.edu

Большинство других студентов, равнодушных к церкви и религии, предпочли остаться на улице, но я решила зайти внутрь. Увиденное меня поразило: густой, видимый глазу воздух, наполненный чадом свечей,

паром дыхания и испарениями пота тех, кто слишком долго стоял здесь, кутаясь в слои зимней одежды. Святые с удлинёнными лицами как будто склонялись из поблескивающих золотом икон навстречу посетителям, которые тянулись к ним с благочестивым поцелуем, и эта близость ошеломяла. Ладан издавал странный, но приятный и совершенно новый для меня запах. А еще там были голоса. Прекрасные, мелодичные голоса доносились как будто откуда-то сверху. Я крутила головой и ходила кругами в поисках источника столь прекрасных звуков. Тогда я не знала, что хор сознательно размещается над прихожанами, вне поля их зрения, так чтобы его было только слышно, но не видно.

Кроме звуков, запахов, мерцания и блеска там были пожилые женщины. Одни принесли с собой младенцев. Другие, в платьях, стояли на коленях на жестком холодном каменном полу, с жаром читая молитвы. Удар по всем органам чувств был настолько силен, что я почти с облегчением вышла на улицу и снова ощутила укусы морозного воздуха на лице. Этот момент я запомнила на всю жизнь, и потом, когда я изучала в СССР русскую литературу, то часто заходила в православные церкви и с интересом антрополога-любителя наблюдала за прихожанами. Лишь десятилетия спустя я начала критически и аналитически подходить к религии вообще и православию в частности.

Когда в конце 1990-х гг. я наконец начала этнографическое исследование религии в Украине, то сначала занялась протестантскими общинами, в основном баптистами и пятидесятниками, а также рядом других «новых религиозных движений» западного происхождения, которые обосновались в Украине, такими как свидетели Иеговы, мормоны и адвентисты. Для меня все они были столь же необычными и экзотичными, как и православные. Что на Западе, что в Украине, протестанты следуют схожим принципам общинной организации: формальное членство, регулярное посещение церкви, иерархия лидеров, акцент на текстуальных источниках веры и убеждений. Это означало, что я могла опираться на богатую научную литературу.

Однако когда в 2010 г. я начала более систематично интервьюировать православных верующих, я быстро осознала, что те исследовательские категории и понятия, которыми я пользовалась раньше, здесь не подходят или откровенно вводят в заблуждение. Даже само слово «религия» оказалось проблематичным. Вопросы о «религии» обычно вызывали удивленные взгляды. Информанты настаивали, что они не соблюдают никаких религиозных предписаний. Они редко ходят в церковь



и уж точно не «принадлежат» никакой конкретной церковной общине. Мало кто из них участвовал в обрядах, и в основном они очень мало знали о религиозной символике, доктрине или литургии.

При этом, отвечая на вопросы о «вере», люди часто вспоминали своего духовника и говорили о важности общения с ним. Если слово «религия» провоцировало критические замечания о погоне за наживой и властолюбии, свойственных церкви как институции, то при слове «вера» всплывали отсылки к выдающейся роли, которую сыграло православие в развитии и формировании своеобразия восточнославянской цивилизации, и к его многочисленным достижениям в области искусства, архитектуры и науки. Многие рассказывали, как они ездят в монастыри, участвуют в паломничествах, регулярно молятся, часто ходят в церковь, чтобы поставить свечку, посещают выставки, концерты и спектакли на религиозную тематику. Я быстро поняла: чтобы узнать о вероучении и практиках православной религии, лучше вообще не употреблять слово «религия», и далеко не все можно узнать и увидеть в церкви. И хотя люди отрицали свою религиозность, я увидела, что на самом деле они очень активно практикуют свою веру и что именно вера часто в значительной степени формирует их социальные отношения, мировоззрение и повседневные практики. У этнографии как метода исследования есть крайне важное для такого поля преимущество: она позволяет улавливать различие между тем, что люди говорят о своей вере и/или ее отсутствии, и тем, что они на самом деле делают. Я обнаружила, что у православных этот парадокс проявляется особенно ярко.

Попытки антропологов отделить религию от других форм человеческого поведения оказались безуспешными, как и дискуссия об определении культуры. Культура и религия не из тех четких понятий, которые легко можно определить раз и навсегда. Скорее они постоянно находятся в развитии и, подобно воде, проникают повсюду, где находят себе русло. И все же социальные исследователи не оставляют поиски определения религии, которое зададо бы границы этой аналитической категории, чтобы четко установить сущность того, что они изучают, и создать интеллектуальное оправдание своим исследованиям. Антропологам, которые обычно изучают далекие незнакомые общества, богатые разнообразными верованиями, особенно тяжело дать определение изучаемой религии и перевести локальные религиозные практики и эмоциональность на язык, понятный тем, кто их не разделяет. На главную причину такого положения вещей указал Уинстон Кинг: «Сама попытка дать определение *религии*, отыскать какое-то отличное или уникальное свойство или набор свойств, которые

отличали бы религиозное от всех остальных сфер человеческой жизни, — это прежде всего западная проблема <...> то, что на Западе называется религией, — это неотъемлемая составляющая единого потока жизни, которая никогда не проживается и не мыслится как нечто отдельное или что-то, что можно отделить от всего остального» [King 1987: 282]. По словам Кинга, во многих обществах все что угодно может потенциально оказаться божественным, и само существование имеет сакральный статус.

Долгое время антропологи считали наиболее подходящим определением религии лаконичное утверждение Э.Б. Тайлора о том, что религия — это «вера в сверхъестественных существ» [Tylor 1903: 424]. Это и было их решение для тех аналитических и описательных проблем, которые создает антропологическое изучение религии в обществах, описанных Кингом. Определение Тайлора ясно и четко утверждало веру (что бы под ней ни понималось) как основной атрибут религии и, связывая ее со сверхъестественными силами, выделяло для нее собственный отдельный домен. Компендиум верований, связанных с бесплотными существами, Тайлор называл «анимизмом». Действуя в эволюционистской интеллектуальной парадигме своей эпохи, он считал политеистический анимизм предшественником монотеистической институционализированной религии в том виде, в каком она тогда существовала в Европе. В качестве доказательства он предлагал тезис, что все началось с категории «души», которая затем развилась в религию. Доказательством существования душ служили сны, видения, явления умерших родственников. Обнаружение души породило целый набор бесплотных сущностей — богов, демонов и духов природы, которые наделялись способностью вредить или помогать людям. Сэр Джеймс Фрезер, который скандализировал британское общество, проведя связь между магией и религией, предположил, что ограниченность возможностей этих духовных существ и их ненадежность привели к изобретению всемогущих и непогрешимых богов [Fraser 1894].

Со временем, по мере накопления этнографической информации, росли и наши знания об обществах, которые почитают различных духов и богов за то, что они *делают*. Европейские антропологи осознали, что подход к определению религии, ориентированный на веру и текстоцентричность, — это проекция протестантских идей [Asad 1993; Pels 2008; Meyer 2012]. Стоит только выйти за пределы этой традиции, основанной на вере, даже если это всего лишь другое ответвление христианства, как, например, православие в других странах Европы, и даже минималистское определение Тайлора может стать ограничением.

Влиятельный критик Талал Асад [Asad 2003] утверждал, что определение религии в подобных глобализированных, универсальных категориях маскирует тот факт, что религия — это понятие, сложившееся исторически, продукт западной секулярной модерности. Тексты Асада внесли значительный вклад в расширение культурных и исторических рамок антропологического исследования религии и самой проблематики, которой занимается антропология религии. Асад убежден, что религию нужно рассматривать в связке с ее близнецом — секуляризацией, которая, в свою очередь, неразрывно связана с внутренней трансформацией европейского христианства. Он не видит признаков ни диалектического сдвига от религии к секуляризации, ни проникновения в религию секулярных воззрений. Скорее, по его мнению, религия и секулярность взаимно конституируют друг друга, так было всегда, и это означает, что антропологи религии должны быть крайне восприимчивы к контексту [Wanner 2012]. Идеи Асада особенно релевантны для исследования православных обществ.

Анализируя собственный этнографический материал, состоящий из включенного наблюдения повседневной жизни и участия в разнообразных духовных практиках, а также формальных интервью и бесконечного количества неформальных бесед в Украине и России, я доказываю, что современные формы религиозности в этих странах формируются явлением, которое я называю «синкретическим секуляризмом» [Wanner 2014: 435]. Антропологи используют понятие синкретизма для описания феномена религиозного синтеза, когда какая-нибудь из так называемых мировых религий, т.е. христианство, ислам или иудаизм, смешивается с местными практиками, как правило, в условиях, созданных колонизацией, так что рождаются новые гибридные или креольские формы религиозности. Этот термин справедливо критикуют за заложенную в нем идею, будто две существующие по отдельности традиции веры смешались, в результате чего получилась третья. Некоторые сторонники этой критики, включая меня, предпочитают удерживать в фокусе внимания *процессы* смешения практик из разных традиций, которые уходят корнями в разные мировоззрения [Stewart, Shaw 1994; Weller 1998; Hoskins 2014].

Тот коллаж религиозных практик, который я наблюдаю в Украине и России, в значительной степени строится на смешении веры, сомнения и неверия с желанием ощущать принадлежность чему-либо и одновременно избеганием какого-либо институционального принуждения. Я назвала эту смесь синкретическим секуляризмом, потому что такая религиозность, соединяя на первый взгляд противоположные стремления и желания, создает новые концептуализации религиозности.

Практики синкретического секуляризма предлагают особый способ бытия и такой режим принадлежности, который влияет на отношения между тем, как проживается вера, и тем, как практикуется религия. Корень аморфности и множественности лояльности, которые характерны для практик синкретического секуляризма, следует искать в настороженном отношении к любым институциям и стойкой подозрительности к людям, занимающим властные позиции. Аспекты веры, связанные с синкретическим секуляризмом, включая эстетические эмоции, политические ориентации и самоопределение, оказывают существенное влияние на политическую власть религии. Они предлагают новые способы слияния политического и религиозного и увеличивают эффективность таких образований.

По ряду доктринальных, практических и исторических причин православная традиция способствует развитию форм религиозности, которые не всегда легко укладываются в категории и допущения, принятые в социальных науках о религии. В то же время отличия православия, те формы смещений, которые оно допускает, и последствия этих инноваций открывают антропологам новые и весьма многообещающие перспективы исследований. До сих пор антропологи мало внимания уделяли такой религиозности, которая не основана на вере. В Восточной Европе для многих очень важно включить в свое самоопределение какую-либо связь с христианством, но при этом их убеждения мало напоминают «христианские» [Pelkmans 2013; Robbins 2014: S166]. Таких людей называют «номинально православными», а сами они называют себя «атеистами с традициями», «прихильниками» (по-украински) или «захожанами» (по-русски).

В своем исследовании я отошла от понятия веры и рассматриваю опыт как ключ к пониманию значения религиозности в том виде, в каком она проживается в восточнохристианских обществах. Я сделала опыт своим фокусом при изучении религии, невзирая на явление, которое Фенелла Канелл называет «дисциплинарной нервозностью по поводу религиозного опыта в целом» [Cannell 2006: 3]. Эта нервозность — прямое следствие секулярных, рациональных ориентаций исследования в социальных науках, благодаря которым предпочтение отдается хорошо осязаемым и поддающимся измерению элементам религии, таким как структуры власти, иерархии и процессы формирования сообщества. Однако именно определение религии, предложенное Робертом Орси, — «практика превращения невидимого в видимое» при помощи «чувств» и телесные переживания, которые этот процесс вызывает у верующего [Orsi 2006: 73–74], — созвучно ответам, которые я много лет

слышу на вопрос о том, почему важно быть духовным человеком. Швейцарский художник Пауль Клее говорил, что «искусство не показывает видимое, оно делает невидимое видимым». Возможно, это перспективное объяснение для тесной связи, которая существует между религиозностью и эстетикой, и для способности обеих вызывать переживания, оказывающие сильное воздействие на чувства.

Остается вопрос о том, какой именно опыт антропологам следует избрать предметом своего изучения. Я выступаю за такое понимание религии, которое предполагает наличие множественных взаимосвязанных компонентов. На мой взгляд, для концептуализации религии особенно продуктивен акцент на ее способности выступать формой медиации трансцендентного, который делают некоторые антропологи. В частности, обращаясь к латинскому корню слова «религия» — *ligare* ‘связывать’, ‘соединять’, Бирджит Мейер считает, что религии создают доступную пониманию дистанцию между индивидом и сверхъестественным, а потом опосредуют ее при помощи отсылок к «потустороннему» [Meyer 2006: 290; Meyer, Moogs: 2006: 7]. Религия, таким образом, выполняет функцию связывания человека с высшими силами — богами, предками или духами — и делает это, используя материальные объекты и места, чтобы создавать нематериальные переживания их присутствия. Здесь и обнаруживается то решающее различие, которое мои собеседники проводят между религией и верой. Они считают, что связывающая сила религии — это обязательство. Религия использует правила поведения, обязанность выполнять обряды и моральные суждения, чтобы подчинить людей и создать переживания, поэтому я часто слышу, что религиозный человек «соблюдает» обряды или «участвует» в них, в то время как духовный человек «переживает» их.

Другими словами, мое исследование показывает, что суть религии, веры или духовности, как бы они ни понимались в каждом конкретном контексте, заключается в практиках медиации, в которых опыт перекидывает мостик от имманентного к трансцендентному и связывает повседневные ритмы мирской жизни с экстраординарными ощущениями присутствия иного мира. Благодаря этим переживаниям и ощущениям, которые они порождают, индивид чувствует присутствие божественного или «потустороннего». Религия в смысле отрасли знания или социальной институции предлагает техники совершенствования этого процесса медиации. Подход к антропологическому изучению религии, основанный на опыте, подчеркивает важность конкретных мест, которые считаются сакральными, и привлекает внимание к тем тщательно продуманным усилиям, которые прилагаются, чтобы эти простран-

ства стали местами, где можно получить опыт, понимаемый как религиозный или духовный.

Думаю, что когда переживания понимаются как мистические контакты с иным миром исходя из вызываемых ими телесных ощущений или эмоций, мы можем считать их религиозными и рассматривать отдельно от переживаний, вызванных другими гранями социальной жизни. Для таких религиозных переживаний характерна передача интуитивного знания, которое запечатлевается в теле и может быть обретено и разделено в общении с другими. Более того, благодаря тому, что это интуитивное знание можно разделить с другими, оказываются возможны определенные политические инициативы. Надежда на трансформацию, которую такой опыт потустороннего несет отдельному индивиду, при определенных обстоятельствах может быть распространена на целое общество. Тем же потенциалом обладает и религия, которая может задействовать свой привилегированный доступ к сверхъестественным силам, чтобы создать возможность политических и социальных трансформаций в обществе.

Один из самых важных уроков, который я усвоила, когда изучала религиозность в Украине и России, используя этнографические методы антропологии религии, заключался в том, что, независимо от исторической эпохи и географии, только лишь человеческих усилий не всегда достаточно, чтобы обеспечить «хорошую жизнь», т.е. счастье, здоровье и благополучие. Это ключевой фактор, подпитывающий религиозные практики, обращенные к потусторонним силам. Религия во всем разнообразии своих обликов по всему миру дает людям форму агентности, так что они могут реагировать на обстоятельства (далеко не всегда желанные), наделяя их смыслами. Религия дает также способы осуществления власти над обстоятельствами, трансформирования их во что-нибудь более приемлемое.

Религия наделяет определенные практики авторитетом и аутентичностью, чтобы сделать трансцендентное доступным восприятию в повседневной жизни и в публичном пространстве, и таким образом создает набор возможностей, которые «делают невидимое видимым». В свою очередь люди умножают и расширяют возможности получения таких трансцендентных переживаний, когда используют определенные практики и объекты, такие как мощи, иконы и даже хоровое пение, чтобы выразить присутствие «потустороннего». Все это неизбежно делает религию перформативной. Я начала ценить потрясающую эластичность и открытость православия, благодаря которым огромное количество мест и объектов могут служить

религиозными посредниками, способными рождать мистические переживания и телесные ощущения, и тем самым удовлетворять желание человека вступить в контакт с «чем-то большим», чем он сам. Выступать религиозными медиаторами аффекта, способными сотворить чудо присутствия трансцендентного, могут не только священные тексты, молитвы, изображения и музыка, но и кладбища, пища, а также искусство. Все перечисленное может создать чувство экстраординарного в форме непосредственного присутствия сакрального, порождающего телесные переживания, очень похожие на ощущения, которые я испытала во время своей первой встречи с православием тем январским днем. И в сущности, этот потенциал и есть признак того, что мы, антропологи, называем религией и изучаем при помощи этнографических методов.

### Библиография

- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.
- Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003. 280 p.
- Cannell F.* (ed.). The Anthropology of Christianity. Durham: Duke University Press, 2006. 384 p.
- Frazer J.G.* The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: In 2 vols. N.Y.; L.: Macmillan, 1894.
- Hoskins J.A.* Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion // Current Anthropology. 2014. Vol. 55. No. S10. P. S302–311.
- King W.* Religion // The Encyclopedia of Religion. N.Y.: Macmillan, 1987. Vol. 12 / Ed. by M. Eliade. P. 282–293.
- Meyer B.* Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana // Meyer B., Moors A. (eds.). Religion, Media and the Public Sphere. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 290–312.
- Meyer B.* Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion. University of Utrecht: Lecture. 2012, October 19. <<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/257546>>.
- Meyer B., Moors A.* (eds.). Religion, Media and the Public Sphere. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 336 p.
- Orsi R.A.* Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the People Who Study Them. Princeton: Princeton University Press, 2006. 264 p.
- Pelkmans M.* (ed.). Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 2013. 256 p.
- Pels P.* What Has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism? // Social Anthropology / Antropologie Sociale. 2008. Vol. 16. No. 3. P. 280–299.



- Robbins J.* The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10 // Current Anthropology. 2014. Vol. 55. No. S10. P. S157–S171.
- Stewart Ch., Shaw R.* (eds.). Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis. L.: Routledge, 1994. 225 p.
- Tylor E.B.* Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. L.: John Murphy, 1903. 489 p.
- Wanner C.* (ed.). State Secularism and Lived Religion in Russia and Ukraine. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 304 p.
- Wanner C.* “Fraternal Nations” and Challenges to Sovereignty in Ukraine: The Politics of Linguistic and Religious Ties // American Ethnologist. 2014. Vol. 41. No. 3. P. 427–439.
- Weller R.P.* Divided Market Cultures in China: Gender, Enterprise, and Religion // Hefner R.W. (ed.). Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalisms. Boulder, CO: Westview Press, 1998. P. 78–103.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## СОНЯ ЛЮРМАН

### Дилеммы признания

В своей книге — реплике в давнишней дискуссии о продуктивности универсальной категории религии — социолог Мартин Ризебротт [Riesebrodt 2003] выдвигает оригинальный тезис. Он признает, что любая попытка дать определение религии исторически обусловлена и отражает влияние конкретных теологических и политических традиций: «Любое определение религии, таким образом, рискует оказаться всего лишь замаскированным лингвистическими средствами предрассудком или пожеланиями его автора, которые выдаются за реальную действительность» [Ibid.: 1] (см. также: [Asad 1993; Masuzawa 2005]). Но в то же время, приводя в пример ситуации столкновений между людьми, практикующими разные религии, он доказывает, что категория религии восходит не только к кабинетной науке XIX в., но и к более органичному источнику, а именно к взаимному признанию ритуальных экспертов, которые находят сходства между своими способами взаимо-

**Соня Люрман (Sonja Luehrmann)**  
 Университет Саймона Фрезера,  
 Бёрнаби, Канада  
 luehrmann@sfu.ca



действия с сакральным и тем, как это делают чужаки или новички: «[А]кторы и институции, которые в академических дисциплинах принято называть “религиозными”, и в самом деле склонны признавать сходство между собой, так же как и третьи лица распознают в них явления одного порядка, невзирая на исторические и культурные дистанции. И это признание сходства выражается в том, как эти акторы и институции говорят друг о друге» [Riesebrodt 2003: 2].

Среди примеров таких «взаимных отсылок религиозных акторов» [Riesebrodt 2003: 3] Ризебротт упоминает различия, которые проводит Ветхий Завет между иудейским культом Яхве и египетскими и ханаанскими культурами, а также конфуцианские и синтоистские реакции на приход буддизма в Китай и Японию. В каждом из этих случаев религиозные эксперты, как и сторонние наблюдатели, признавали, что они и их визави занимаются сравнимыми вещами. Благодаря этому признанию стали возможны не только обоюдные заимствования, но и споры о том, кто прав, а кто ошибается. В такой интерпретации религия (и все слова с этим значением в других языках) — это по своей сути компаративная категория, которая рождается из встреч представителей разных групп.

Я не знаю, прав ли Ризебротт, когда полагает, что взаимное распознавание религиозных акторов универсально. Например, признал бы какой-нибудь гадатель на лопатке, что зажигание виртуальной свечи на вебсайте — это тоже акт почтения? Но в тех областях мира, где, как во многих частях России, люди разных вероисповеданий живут бок о бок, эта идея имеет смысл. Так, на Средней Волге сравнение и взаимные отсылки — важная часть процесса, в котором формируется понимание «религии»: полумесяцы на цепочках у мусульман эквивалентны крестикам православных христиан не только как маркеры идентичности, но и по своей защитной функции, которую обеспечивают слова, выгравированные на обороте. Языческие священные рощи коренных народов сравниваются с церквями и мечетями как сакральные пространства, где необходимо соблюдать определенные нормы в отношении одежды и поведения. С этими сравнениями люди связывают те или иные ценностные суждения, оценивая рощи то выше храмов («ближе к природе, не так дорого содержать»), то ниже («нет художественной ценности, сложнее огородить и охранять»). Несмотря на различия в деталях, преклонение колен и поклоны во всех локальных традициях распознаются как позы молитвы. На уровне местной бюрократии чиновники, ответственные за организацию религиозной жизни, стараются предоставлять примерно равные ресурсы всем религиям, которые считают традиционными, полагая, что каждая из них вносит свой вклад

в поддержание социальной сплоченности и нравственного поведения членов той или иной этнической группы.

Этнографу, который хотел бы понять эту экономику взаимных отсылок, непременно отведут в ней свое место. «А у вас какая вера?» — этот вопрос почти неизменно задают мне в России, когда я говорю, что я иностранный исследователь, который интересуется религиозной жизнью. Мой ответ, что я лютеранка, удовлетворяет локальным ожиданиям, потому что, будучи этнической немкой, я подтверждаю таким образом идею о связи между религиозной и этнической принадлежностью. Затем следует вопрос о том, почему меня интересуют другие религии или, с менее антропоцентричной точки зрения, почему Бог привел меня к порогу этого конкретного верующего или религиозной группы. Чего же я ищу, и какой реакции на мои слова ожидает Бог от моих собеседников?

Эти вопросы возникают у тех, кто принимает меня в поле, потому что этнографическое исследование телесно: в отличие от исследователей, сидящих в архивах, психологов, ставящих эксперименты, или социологов, проводящих телефонные опросы, антропологи являются на территорию своих собеседников физически, в собственном теле. Наше поведение говорит о целях нашего прихода не меньше, чем наши словесные объяснения. В моем случае моя готовность одеваться в соответствии с нормами моих хозяев и интерес к их символам и практикам породили немало надежд: а не желаю ли я принять ислам или православие? Готова ли я молиться на языках, чтобы добавить «крещение Святым Духом» к крещению водой, которое я, очевидно, уже получила, будучи из братской протестантской церкви? Не устала ли я от религии, основанной на Писании, и не готова ли постичь подлинное научное значение почитания сакральных мест, заряженных энергией? Во время своего недавнего исследования российского активизма, ориентированного на христианские семейные ценности, я столкнулась с тем, что вопрос о религии шел в одном ряду с вопросами о морали: как я отношусь к абортам, сколько у меня детей, что думают мои муж и дети о моих поездках в чужую страну? Этнографическое исследование двусторонне: исследователь вынужден отвечать по меньшей мере на столько же вопросов, сколько задает сам, в результате получается и больше равенства, и, наверное, больше этических сложностей, чем при стандартизованном опросе.

Классифицируя меня как лютеранку, мать, профессора и иностранку, религиозные акторы, которых я встречаю во время своего исследования, практикуют те самые распознавание и взаимные отсылки, которые описывает Ризебродт. В свою очередь я тоже занимаюсь классификациями, когда принимаю

решение о том, какой уровень периферийного участия для меня комфортен в том или ином контексте. Некоторые антропологи сознательно отстраняются, как только богослужение принимает вид телесных действий, так что открытый отказ от участия становится маркером их статуса исследователей [Engelhardt 2014]. Другие предпочитают принимать участие в таких телесных действиях, как пение, танцы или складывание рук, полагая, что они не так идеологически нагружены, как проповеди, личные молитвы и «свидетельства» [Coleman 2008]. Я же, напротив, прекрасно осознаю, что, когда люди вокруг меня молятся, я тоже склонна переключаться в режим молитвы, независимо от своего согласия с их теологическими убеждениями. Когда я оказываюсь в окружении молящихся, я пользуюсь преимуществом той способности, которую антрополог Тая Лурман, опираясь на понятие, разработанное психологом Ауке Теллегеном, называет поглощенностью (absorption): «[П]редрасположенность к моментам полного сосредоточения, которое тем или иным образом задействует все имеющиеся ресурсы внимания» [Luhmann 2012: 199].

Как пишет Лурман, поглощенность — это «склонность», присущая не каждому, что-то вроде интенсивного внимания, которое может быть направлено как во внешний мир, так и на внутреннее состояние [Luhmann 2012: 208]. Так можно погрузиться в чтение романа или слушание музыки, но это же качество необходимо для дисциплинарной практики воображения, которую Лурман обнаружила у североамериканских евангелистов, а еще раньше — у последовательниц британского нью-эйджа [Luhmann 1989]. Для людей с высокой способностью к поглощенности это состояние сосредоточенного внимания само по себе может стать объектом сравнения и распознавания и помочь установить связь между, на первый взгляд, совершенно разными практиками. Я не просто признаю, что манипуляции со свечами и обыкновение простирались ниц и целовать сакральные объекты схожи со складыванием рук для молитвы, которому меня научили в моем лютеранском детстве. Я также чувствую психическое напряжение, которое сопровождает эти действия для тех, кто склонен в них вовлекаться.

С годами я поняла, что способность к поглощенности — это та часть моей личности полевого исследователя, которую мне следует контролировать. Она может помочь преодолеть барьеры недоверия, а может стать причиной недоразумений. «Когда Соня здесь, она молится вместе с нами, — сказала как-то лидер баптистской молитвенной группы, с которой я познакомилась, когда проводила исследование для диссертации. — И так мы знаем, что она не какой-нибудь иностранный шпион, который

пришел за нами следить». Один православный священник был менее дипломатичен, когда однажды так плеснул на меня святой водой во время вечернего богослужения в своей церкви, что я промокла до нитки. Он хотел знать, когда же я наконец приму крещение в православной церкви, если уж меня сюда так тянет. К моему изумлению, другие участники службы (все крещенные православные) тут же придвинулись поближе и попросили, чтобы их тоже полили святой водой, потому что физический контакт с этой субстанцией считается благоприятным независимо от обстоятельств.

В идеале управлять поглощенностью значит слышать ее зов, но контролировать, в какой степени ему поддаться. Я стараюсь вести себя согласно правилам для гостей, установленным в том или ином доме, так что, например, в женской части мечети я пользовалась комфортом скамейки, пока женщины вокруг молились, сидя на полу. Сопровождая небольшую группу пятидесятников во время ночного «молитвенного патруля», когда они молились на тех улицах, куда намеревались отправить проповедников для евангелизации, я понимала, что тем или иным образом становлюсь частью их схемы изменения энергии места, пусть даже манихейский взгляд на добро и зло, характерный для их концепции «духовной борьбы», вызывал у меня сомнения [McAlister 2016]. Когда я прихожу на богослужение, я знаю, что мне будет нелегко вырывать себя из поглощенности молитвой и, пользуясь привилегией чужака, надоедать людям вопросами. Иногда я чувствую необходимость вернуться позднее, когда разговор уже не будет сопровождаться участием в ритуале.

Что может дать исследователю поглощенность молитвенным состоянием других людей? Прежде всего, не нужно преувеличивать распространенность этого явления. Как замечает Таня Лурман, не у каждого есть склонность к поглощенности, и ошибочно было бы видеть погруженного в молитву монаха в каждом, кто ставит свечку в церкви, ошипывает жертвенного гуся у кипящих горшков с мясом в священной роще или останавливается у мечети, чтобы совершить закят (подать милостыню). Для меня одним из главных озарений, которое я получила, отдавшись своей поглощенности, стало понимание, что молитва — это не пустое времяпрепровождение, а работа. Психологическая усталость от усилий, которые требуются, чтобы сосредоточиться и сохранять внутреннюю тишину во время молитвы, не менее реальна, чем физическое изнеможение от стояния с тяжелыми обрядовыми предметами в руках или от многомильных пеших переходов на голодный желудок. Это помогает объяснить некоторые особенно шокирующие детали, которые я наблюдала, исследуя православные семейные

ценности, например когда священники, выслушав исповедь или проведя покаянные молитвы, приходят в дурное расположение духа и буквально кричат на прихожанок, если те хотя что-то еще у них спросить: «Это же твой грех, ты с ним и разбирайся!» В этом есть и мизогиния, подогреваемая гендерной спецификой церкви, где духовенство, состоящее из одних мужчин, не всегда принимает во внимание светские нормы, которые отводят женщине особое положение [Kizenko 2013]. А есть и простая человеческая усталость от эмоциональной работы и от труда заботы, который в данном случае (что большая редкость) берут на себя мужчины в пользу женщин [Theodosius 2008].

Размышление о работе фокусированного эмоционального присутствия помогает также установить связь между молитвой и другими занятиями, такими как интуитивное знание охотника о передвижениях дичи или способность резчиков и каменщиков чувствовать потенциал материалов [Ingold 2000; Khosronejad 2013]. Будучи одновременно практическим навыком и харизматическим даром, поглощенность зависима от внешнего признания, и в большинстве религиозных традиций есть способы разграничить качественную молитвенную концентрацию и чреватую эксцессами теневую сторону, будь то потеря самоконтроля в невольном трансе, самовозвеличивающие претензии на духовные откровения, в православной традиции известные как *прелесть*, или психоз в результате приема наркотиков или нарушений химии мозга. Когда нужно отличить подлинные притязания от притворства, нередко оказывается не менее важно, кто находится в состоянии поглощенности, чем как это происходит: в случаях с видениями и другими разновидностями необычного сенсорного опыта возраст, пол, этноконфессиональная принадлежность человека, мирянин он или облечен саном — все это может иметь решающее значение при вынесении другими людьми суждения относительно его претензий [Christian, Klaniczay 2009]. В Англии эпохи Реформации был момент, когда изменилось значение закрывания глаз во время молитвы: из попытки отгородиться от братьев по вере оно превратилось в знак искренней набожности [Craig 2013]. Точно так же в российских церквях есть способы почитать священные объекты, которые согласуются с действиями, принятыми в общине верующих: креститься в надлежащие моменты ектении, читать текст службы по буклету или терпеливо ждать своей очереди, чтобы приложиться к иконе и поставить перед ней свечку. А есть способы перешагнуть границу нормы, например когда отдельные прихожане начинают петь гимны в честь иконы уже после окончания официального богослужения.

Это различие между конформной и эксцентрической поглощенностью снова приводит нас к телесной природе столкновений между религиями, частным случаем которых является и этнографическое исследование религиозной жизни. Этнограф — профессиональный чужак, и потому, что бы он ни делал, отстранялся или пытался присоединиться к происходящему, он все равно не попадет в норму. И поскольку мы стремимся получать информацию не только со слов наших информантов, но и принимая участие в их действиях, наши тела не меньше говорят другим о нас, чем помогают нам их понимать. И даже если исследователи не могут согласиться с изучаемой религией на интеллектуальном и интуитивном уровнях, их чувствительность настраивается. Несмотря на свой лютеранский скептицизм, я научилась чувствовать благоговение, прикладываясь или прикасаясь к священным предметам. При этом я по-прежнему поддерживаю границу, когда дело доходит до икон царя Николая II и его семьи, которые популярны среди почитателей православных семейных ценностей, но слишком напоминают мне портреты кайзера Вильгельма из учебников истории. Я могу приблизиться к отдельным «настроениям и мотивациям» [Geertz 1973] религиозных активистов, которых изучаю, посредством периферийного участия в их практиках, но лишь только к отдельным — многое остается для меня недоступным.

Исследователю религии необязательно обладать высокой способностью к поглощенности. Как хорошо известно, когда речь заходила о религии, Макс Вебер заявлял, что он «лишен религиозного слуха» (*unmusikalisch*), и это не помешало ему сделать наблюдения, которые до сих пор вдохновляют исследователей. Независимо от своего положения на шкале Теллегена, когда этнографы желают понять миры, ценности которых разделяют лишь отчасти, они вступают на территорию этических сложностей, и может случиться так, что их собственное представление о том, что они ищут, никогда не будет совпадать с видением их собеседников. Но в мире, где мы имеем все больше возможностей подбирать для себя источники информации и вдохновения сообразно своим интересам и убеждениям, этот опыт неопределенности может иметь ценность. В отличие от новостных лент социальных сетей и интернет-форумов, где встречаются единомышленники, этнография подвергает нашу точку зрения испытаниям в тот самый момент, когда мы навязываем ее другим, интерпретируя их жизни.

### Библиография

- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons for Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 335 p.

- Christian W., Klaniczay G.* (eds). The “Vision Thing”: Studying Divine Intervention. Budapest: Collegium Budapest, 2009. 547 p.
- Coleman S.* The Abominations of Anthropology: Christianity, Ethnographic Taboos, and the Meanings of “Science” // Pine F., de Pina-Cabral J. (eds.). On the Margins of Religion. N.Y.: Berghahn Books, 2008. P. 39–58.
- Craig J.* Bodies at Prayer in Early Modern England // Ryrie A., Mears N. (eds.). Worship of the Parish Church in Early Modern England. Aldershot: Ashgate, 2013. P. 173–196.
- Engelhardt J.* Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia. N.Y.: Oxford University Press, 2014. XXII+268 p.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. N.Y.: Basic Books, 1973. P. 87–125.
- Ingold T.* The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.: Routledge, 2000. 465 p.
- Khosronejad P.* Les lions en pierre sculptée chez les Bakhtiari: Description et significations de sculptures zoomorphes dans une société tribale du sud-ouest de l’Iran. Canon Pyon, Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 2013. 260 p.
- Kizenko N.* Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia // Signs. 2013. Vol. 38. No. 3. P. 595–621.
- Luhrmann T.M.* Persuasions of the Witch’s Craft: Ritual Magic in Contemporary England. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 382 p.
- Luhrmann T.M.* When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God. N.Y.: Vintage, 2012. 464 p.
- Masuzawa T.* The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 384 p.
- McAlister E.* The Militarization of Prayer in America: White and Native American Spiritual Warfare // Journal of Religious and Political Practice. 2016. Vol. 2. No. 1. P. 114–130.
- Riesebrodt M.* “Religion”: Just Another Western Construction? // Religion and Culture Web Forum (The Martin Marty Center for the Advanced Study of Religion, University of Chicago Divinity School). 2003, December. <<http://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122003/riesebrodtessay.pdf>>.
- Theodosius C.* Emotional Labour in Health Care: The Unmanaged Heart of Nursing. L.: Routledge, 2008. 248 p.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*



## ИГОРЬ МИКЕШИН

1

Я абсолютно согласен с предложенной постановкой вопроса. Проблема в использовании «религии» как аналитической категории заключается даже не столько в огромной степени обобщения и размытости критериев и определений, сколько в контексте самого понятия. Дело в том, что все предлагаемые сегодня определения религии, особенно классиками социальных наук начиная с Маркса, Дюркгейма и Вебера, христианоцентричны. Складывается впечатление, что, определяя религию, каждый социальный теоретик пытается сравнить изучаемый феномен с христианством, причем в наиболее знакомой ему трактовке.

В своих исследованиях евангелического протестантизма я прихожу к выводу, что термин «религия» создает больше проблем в концептуальном аппарате, чем решает, и его место постепенно занимает более узкое понятие «христианство». Это понятие настолько разнородно, а сообщества, объединяемые под этим именем, настолько различны в своей идеологии, теологии, экклесиологии и герменевтике, что подчас непосильной задачей становится выделение отличительных характеристик христианства как социального феномена. На этом фоне какое-то рабочее определение религии для социальных исследований выглядит совсем уж утопичным. Кроме того, для многих евангелических сообществ «религия», в отличие от «истинной веры», является derogативным термином, олицетворяющим формальную и поверхностную веру без духовной трансформации верующего.

Дополнительную путаницу часто вносит употребление термина «религия» в разных отраслях социального знания. Юридические, политические, экономические и исторические дисциплинарные традиции употребления этого термина, не говоря уже о многообразии дискурсов социальных наук, часто представляют собой пересекающиеся,



но отнюдь не совпадающие области. Это особенно чувствуется на междисциплинарных конференциях, когда представители одной дисциплины выстраивают сложные модели на основе концепта, который кажется совершенно искусственным и оторванным от социальной реальности их коллегам из других департаментов. Термин «религия» для меня как антрополога евангелического христианства обычно не представляет исследовательского интереса, а служит лишь маркером расширенного дисциплинарного сообщества с тематическими конференциями, публикациями, грантами и вакантными рабочими местами.

2

Я бы не стал утверждать, что изучению религий свойственно более пристальное внимание к идентичности исследователя, чем в других исследовательских областях. Во всяком случае это не так в антропологии. Методология антропологии вообще очень сильно зависит от конкретного исследования, поэтому обоснование использования любых методов и степени погружения в конечном итоге сводится к принципу *case specific*. Методологии современной антропологии свойственно использование эмного (*emic*) подхода к изучению социальной реальности, поэтому если взаимодействие, и особенно этнографическое погружение в изучаемое сообщество, подразумевает пересмотр личных границ и активный интерес к личности исследователя со стороны информантов, то у этнографа не остается иного выбора кроме как глубочайшим образом анализировать взаимодействие ее или его собственной идентичности с изучаемым сообществом.

Религиозные группы можно очень грубо и условно поделить на «ортодоксические» и «ортопраксические». Если первые фокусируются на правильном вероучении, то вторые — на надлежащем поведении<sup>1</sup>. В современной антропологии христианства непропорционально большее внимание уделяется ортодоксическим течениям, в первую очередь в связи со стремительным ростом влияния харизматических групп. Такие группы в принципе рассматривают любое общение с аутсайдерами как потенциальную евангелизацию, а антропологическое исследование — как работу Бога через людей и обстоятельства по приводу исследователя ко Христу. В связи с этим для таких групп характерно самое серьезное (а по мнению многих сторонних наблюдателей, и самое бесцеремонное) внимание к личности и личным убеждениям любого потенциального обращенного, включая и этнографов. Поэтому может возникнуть впечатление, что для исследований христианства особенно характерно включение

---

<sup>1</sup> Разумеется, такое деление по своей природе также христианоцентрично.

ние идентичности исследователя в аналитическую модель. Однако как исследования ортопраксических религиозных феноменов, например паломничества, религиозного образования или монашества, так и нерелигиозные темы, такие как оленеводство и охота, добыча угля или политический активизм, включают идентичность и убеждения исследователя в ряд важнейших аналитических категорий.

3

Опять же, я не вижу специфических отличий исследований религиозных групп от каких-либо других именно в вопросе острашения. Как я уже сказал, методы антропологического исследования часто выбираются в значительной мере по принципу *case specific* (если не учитывать давления дисциплинарных традиций и научных руководителей), поэтому степень острашения в презентации исследования, как и глубина погружения в поле, в большинстве случаев диктуется изучаемым сообществом. Это может выражаться как в сопротивлении информантов при попытке слишком глубокого погружения, так и в скептицизме коллег по поводу слишком поверхностного анализа при чрезмерном, по их мнению, острашении. В принципе, эта проблема стара как сама антропология и в том или ином виде рассматривается начиная с постановки проблемы «включенного» против «наблюдения».

Безусловно, принимать подобные решения мне приходилось в каждом исследовательском проекте, в котором я участвовал. Например, при исследовании реабилитационного служения церкви евангельских христиан-баптистов большинство моих информантов были примерно моего возраста, родились и выросли в тех же или очень похожих социокультурных условиях, но при этом имели чуждый для меня опыт наркозависимости, тюремного заключения и религиозного обращения. Поэтому вопрос о том, насколько я являлся своим или чужим для информантов, равно как и насколько они являлись своими или чужими для меня, был одним из ключевых как в методологической, так и в этической части моего проекта.

4

С «практикующими активный прозелитизм» сообществами я имел дело в своих исследованиях баптистов в России и в англоязычной церкви в Будапеште. Этот активизм является одной из характерных и отличительных особенностей евангелических протестантов, и для окружающих их людей он подчас становится неизбежным контекстом общения с ними. Конечно, живущие и работающие в условиях современного секулярного общества евангелики вынуждены искать баланс между необходимым повседневным общением в совершенно светских ситуациях и выполнением заповеди «идите и научите» (Мф. 28:19). Искренний интерес, пускай и исследовательский,

непосредственно к христианской сфере жизни этих людей неизбежно приводит, и, конечно, приводил и меня, к ситуации евангелизма — проповеди благой вести и призывам к покаянию, на которые я вынужден был реагировать.

Я не могу сказать, что у меня был большой выбор стратегий общения с информантами в контексте евангелизма. В ситуации этнографического исследования евангеликов это подчас становится единственным возможным режимом общения в принципе, поскольку любой интерес к ним как к социальной группе и к процессам, в этой группе происходящим, евангелики объясняют божьим призывом, который, к сожалению для них, не все правильно интерпретируют.

Таким образом, выбор стратегии общения становится проблемой не методологического характера, а скорее морального и этического. Лично моим выбором при ответе на вопросы о моем мировоззрении и моих «отношениях с Богом» была пассивно-открытая позиция: я говорил только о том, о чем меня спрашивали, но отвечал искренне. Неискренний ответ противоречил бы этике этнографического исследования и моим личным моральным принципам, а слишком подробное непрошенное обсуждение моих взглядов на мироустройство могло быть истолковано как враждебное, поскольку я не разделяю веру баптистов.

5

Я вижу в этом и проблему, и мотивацию для антрополога. Для многих антропологических исследований активистская позиция и популяризация интересов исследуемых групп является едва ли не основной причиной и мотивом для проведения самого исследования. Исследователи религии чаще всего не принадлежат к группе, которую они исследуют (по крайней мере, непосредственно к этой общине), поэтому отстаивание ее интересов для них не является приоритетным направлением. Кроме того, когда исследователь имеет отличные от своих информантов убеждения, она или он неизбежно трактует наблюдаемые феномены иначе.

Когда я обсуждал с членом баптистской церкви видео моей публичной лекции, посвященной процессу обращения в реабилитационном служении для зависимых людей, она подвергла мою позицию жесткой критике. Моя собеседница указала на то, что я придаю чрезмерное значение вторичным деталям, тогда как основную подоплеку всего процесса — работу Бога в сердцах людей — я рассматриваю как теологический контекст. Очевидное расхождение в позициях информантов и наблюдателя приводит их порой к противоположным мнениям по поводу сути наблюдаемого явления, что может породить определенные проблемы. В моем случае спор закончился бла-

гополучно, потому что мы оба признали разницу в исходной позиции. Однако в ситуации с моей коллегой, условием работы которой была цензура всех ее публикаций лидером изучаемой общины, подобные разночтения могли поставить крест на ее проекте.

Главным принципом, на который я хотел бы обратить внимание, является знакомое всем антропологам понятие «информированного согласия». Я убежден, что как исследуемое сообщество, так и отдельные его члены, являющиеся информантами, имеют полное право на знакомство с результатами исследования, публикациями и публичными презентациями. Сообщество и его отдельные представители не обязаны ни участвовать, ни давать согласие на проведение исследований, а также на любой стадии имеют право свое согласие отозвать. Поэтому информанты вправе сохранять контроль своего участия и степени своей информированности.

«К счастью» для многих исследователей, чья трактовка наблюдаемых феноменов расходится с позицией информантов, далеко не все информанты интересуются результатами исследования. Например, мои информанты зачастую выражали поддержку, любопытство по поводу каких-то деталей (использования имен, фотографий), а также просили сформулировать общий вывод всего проекта. Однако в случае, если бы любой из участников моего исследования попросил предоставить публичные материалы моего проекта (публикации, темы и детали публичных выступлений), я не имел бы морального и профессионального права ей или ему отказать.

## АНАСТАСИЯ МИТРОФАНОВА

1

Обозначение какой-то группы или практики как религиозной или нерелигиозной, конечно, вызывает у меня сомнения. Существуют многочисленные молчаливые договоренности о том, что или кого мы, исследователи, считаем религиозным. Более старые договоренности мы склонны принимать некритически: мы все знаем (откуда-то), что зороастрийцы — это религиозная группа, а стоики — нет, или что Святой Симеон, когда жил на столбе, осуществлял религиозную практику, а Диоген, когда (возможно) жил в бочке, — не религиозную. Всем знаком тип атеиста, который проповедует свой атеизм с поистине религиозной

**Анастасия Владимировна  
Митрофанова**  
Департамент политологии  
Финансового университета  
при Правительстве РФ,  
Москва, Россия  
anastasia-mit@mail.ru

страстью. Более новые или хуже знакомые явления попадают в серую зону между религией и не-религией, но в этой зоне уже накопилось столько всего, что наши критерии религиозного выглядят все более сомнительными. Посмотрим на то, что Э. Фегелин называл политическими религиями, например коммунизм. Если человек, находясь в Париже, посещает квартиру Ленина (не из пустого любопытства, а именно в качестве духовно значимого объекта), можем ли мы назвать это паломничеством? Если нет / да, то почему? Является ли мавзолей Ленина религиозным объектом? И не попадает ли его предполагаемая ликвидация под понятие оскорбления религиозных чувств? В 1990-е гг. среди российских коммунистов образовалось небольшое движение за признание коммунизма религией, и вряд ли можно логически объяснить, в чем они были неправы. Фегелин никаких аналитических инструментов не оставил, и его концепция не позволяет понять, почему коммунизм или фашизм — политические религии, а, допустим, гуманизм — нет, хотя официально существует «часовня гуманизма», а часовни коммунизма вроде бы пока нет.

В той же серой зоне, что и «политические религии», находится национализм и все, что с ним связано. Откуда-то мы все знаем, что национализм не религия, а идеология, хотя на классические идеологии он похож мало (например, не выражает классовых интересов), а на то, что мы единодушно определяем как религии, смахивает довольно сильно. Националистический культ неотличим от религиозного: и здесь, и там мы видим некие очевидно «сакральные» (знать бы, что это значит) объекты, всевозможные святые места, агиографические истории и запутанные ритуальные практики. Отсюда появилось понятие гражданских религий, еще одной категории не- или недорелигий. Это похоже на шутку, но поклонение макаронному монстру для исследователей — религия, а поклонение могилам павших национальных героев — не религия. Вот только эти шутки имеют вполне серьезные правовые последствия в виде дел об оскорблении, разжигании и т.д.

Возвращаясь к вопросу, нужны ли особые методы для изучения религиозных феноменов, следует заметить, что методы определяются целью нашего исследования. Если цель в том, чтобы нащупать религиозную составляющую, отделить ее от нерелигиозной, то, конечно, нужны. Но непонятно, какие.

**2**

То, что мы называем религией, содержит много внутренних компонентов, которые не особенно поддаются внешнему выражению. Никакое включенное наблюдение здесь не поможет. У человека может быть глубокая эмоциональная связь с объектами религиозного поклонения, которую он субъективно

переживает не менее сильно, чем связи с близкими людьми. Если исследователю такие чувства незнакомы, велика вероятность, что он их не поймет и даже не поверит в их существование. В одном романе Честертон молодой человек из шотландской глубинки читает в атеистической газете что-то непристойное о Деве Марии и чувствует себя оскорбленным не меньше, чем за собственную мать. Сможет ли исследователь, даже благожелательно настроенный, принять подобные эмоции всерьез? Для меня это открытый вопрос. Также в жизни религиозных людей встречается разного рода мистический опыт. Я имею в виду не только сложное визионерство, как у Сведенборга или Даниила Андреева, но и повседневный мистический опыт, сопровождающий религиозную практику. Если исследователь полностью далек не только от изучаемой, но и от любой религии, есть шанс, что такого рода информацию он в свою концепцию встроить не сможет или даже отбросит ее, сочтя иллюзией.

Есть и практическая польза от личной вовлеченности исследователя в практику — внутреннее понимание, как и что работает, принесет больше пользы, чем наблюдение за поведением других и механическое повторение их действий. Исследователь, который, не будучи адептом, включается в практику, мало что получает для своих научных целей, но рискует спровоцировать неправильное понимание своих действий и намерений. Мне, например, было неловко, когда я наблюдала за англиканской литургией, тщательно следя по книжке и частично имитируя поведение молящихся (вставала, когда все вставали), а после службы меня начали благодарить за то, что «молились с нами». Возможно и противоположное восприятие исследователя как человека в лучшем случае неискреннего, а в худшем — профанирующего ритуалы.

Я не хочу сказать, что исследование религиозных практик должно быть делом самих адептов. Как говорил И. Стеблин-Каменский, не всякая рыба может быть хорошим ихтиологом. Все зависит от наших исследовательских задач. Религиозную группу можно изучать как всякую другую: отношения власти в ней или ее экономическую деятельность. Но если ставится задача проникнуть во внутренний мир религиозного человека, ее, вероятно, сможет выполнить только исследователь, который сам имеет аналогичный опыт.

3

Исследователь должен находиться на некотором расстоянии от объекта. Поэтому нам всегда так сложно заниматься самоанализом или анализировать поведение близких людей. Профессия психолога возникла, чтобы помочь нам решать такого рода проблемы. Социальный антрополог достаточно легко может

изучать сообщества, к которым сам не принадлежит, ровно до того момента, как перейдет грань и почувствует себя членом такого сообщества. Я не особенно понимаю, как можно с честью выйти из подобной ситуации. Успешный антрополог выглядит монстром, который втирается к людям в доверие, заставляя их считать себя одним из них, а в глубине души наблюдает за ними отстраненным взглядом аналитика. А если вы принадлежите к сообществу изначально, не совсем ясно, какой психологический или методологический прием поможет вам «отстранить» знакомые и привычные вещи. Я думаю, чем шире кругозор исследователя, его жизненный опыт, тем больше возможностей для понимания отличительных особенностей своей культуры или субкультуры.

4

С попытками именно религиозного прозелитизма я не сталкивалась. Но при выполнении исследовательских задач мне приходилось общаться с людьми, исповедующими нестандартные доктрины. Иногда они ведут себя агрессивно, так что диалог с ними невозможен, пока вы не признаете их правоту. Здесь, мне кажется, нужно переключать фокус с предмета разговора на самого человека. Моя задача не развеять чужие заблуждения, а понять, что движет конкретным человеком, каким образом он строит свою жизнь. Интеллектуально продуктивным будет перейти от обсуждения доктрины к механизмам функционирования сообщества и другим темам, не требующим от исследователя разделять точку зрения интересующих его людей. Мне представляется, что ученый должен обладать навыками направления беседы и не позволять ей уходить в русло бессмысленных для исследовательской работы, а иногда и безумных рассуждений. К сожалению, мне самой не всегда это удавалось, и целые беседы шли «коту под хвост», превращаясь в напористое изложение интервьюируемым своих взглядов.

5

Установление доверительных отношений с представителями изучаемой группы неизбежно приводит к тому, что вы узнаете об их жизни намного больше, чем рассчитывали. Вы можете ненароком узнать информацию, которая дискредитирует группу, выставляет ее в невыгодном свете. Если эту информацию сделать публичной, ваше исследование будет одноразовым. Больше вас эти люди к себе не подпустят. Иногда превосходные исследовательские результаты никак нельзя опубликовать, потому что в современном мире тайн нет и группа очень быстро узнает, какого рода сведения о ней вы распространяете. Даже если публиковать на иностранном языке, это не решит проблему. Остается утешаться мыслью, что эти секретные знания делают ваше представление об изучаемой группе более объемным и точным, т.е. косвенно способствуют достижению лучших результатов.



## НИКОЛАЙ МИТРОХИН

1

Вопрос о разделении религиозного и нерелигиозного передо мной вставал в случае сциентистских культов, а также связанных с этим социальных явлений в среде образованного класса. Пересматривать концепт «религия» я не готов. Кто такие «эволюционные антропологи», я не знаю. Если кто-то предложит вместо слова «религия» работающие категории, я готов их осмыслить и, может быть, применить к работе. Пока же в дихотомии «религия — антропология» для меня куда более сомнительным является термин «антропология», релевантность которого практическим исследованиям, именуемым «антропологическими», совершенно неясна. И разница между физической и, например, культурной антропологией столь велика, что вполне можно было бы выделить их как две отдельные области знания с разными названиями.

2

Здесь большая тема — насколько то, чем занимается ученый, отвечает его личным интересам. Мне иногда встречались примеры ученых, которые «служат» и занимаются темой, которую им поручили, другой вариант — самостоятельная ориентация на модную тематику («гендер», «граница», «насилие», «исламский радикализм», «конфликты»). Но все это вторичные ученые, которые, как правило, не выдерживают на длинной дистанции и уходят в административную или издательскую сферу, преподавание. Реальный и систематический интерес у ученого вызывают темы, где он что-то либо любит, либо ненавидит. Естественно, что в рамках такого подхода многие религиозно-ангажированные люди предпочитают заниматься тем, что им близко и интересно, т.е. тем, в чем они как-то разобрались. И тут возникает естественная ловушка: в какой степени твои личные религиозные взгляды и ожидания совпадают с научной добросовестностью и интеллектуальной честностью? Можешь ли ты отстраниться от

**Николай Александрович  
Митрохин**  
Бременский университет,  
Бремен, Германия  
mitrokhin@uni-bremen.de



полученного материала и интересов анализируемой группы? Ответ на эти вопросы зависит от личности исследователя, от научной школы, в которой он воспитывался, и в значительной мере от институции, в которой он работает в настоящее время и которая предъявляет к нему формальные и неформальные требования.

3

Для меня лично это не представляет проблемы, поскольку я оцениваю изучаемые объекты как «другое». О том, что считаю «своим», просто не пишу.

4

Да, мне неоднократно приходилось подвергаться подобным попыткам в разных религиозных группах. Бывали и прямая (в некоторых случаях весьма настойчивая, если не навязчивая и неприятная этим) агитация (прежде всего пятидесятники), и попытки дачи взятка (и натурой, и наличными деньгами — это, разумеется, православные), и попытки включения в дружеский круг (с религиозной мотивацией и без оной). От агитации и взятка мне лично было отбиться несложно, и психологически это не травмировало, хотя со временем я перестал отказываться (де-факто конфликтовать) от неизбежных мелких подарков, которые религиозные лидеры выдают в случае общения с «журналистами» (а мы все для них «журналисты») в автоматическом режиме. Проще взять бутылку домашнего бренди (Измаил) или иконку (Киев) (примеры подарков в ходе полевых исследований 2016 г.), чем долго объяснять, почему этого не стоит делать. До собеседников аргументы о стерильности исследования не доходят, поскольку они вообще видят исследователя в категориях «друг / враг», «проблема / ее отсутствие / ее возможность», а отказ от подарка нередко воспринимается как проявление враждебности. В то же время на оценку полученной информации в моем случае «подарок» никак не влияет. Единственное, чего я всеми силами стремлюсь избежать в ходе общения, особенно с «разовыми» информантами, — это употребления алкоголя. Ничего хорошего из «пьяных» интервью, как правило, не получается, хотя отказ от совместного распития часть собеседников приводит в удручающее или нервное состояние (яркие случаи — Одесса, Запорожье, 2016).

*Заходил ко мне на днях историк из Европы. Одессой интересуется. Не пьет, не курит. И т.д. Ну о чем с ним разговаривать... (ФБ, NN, 14.05.2016).*

А вот вопрос вовлечения в дружеский круг куда сложнее. В рамках систематических контактов ты получаешь доступ к ранее закрытой от тебя информации, много практической помощи, новых контактов, общаешься (в том числе в застолье) с интересными и объективно приятными в общении людьми, к многим из которых ты испытываешь человеческую симпа-

тию. Они интересуются (или делают вид, что интересуются) твоими советами и оценками, возят тебя на своих машинах, очень настойчиво хотят платить за твое пиво (и ты не хочешь конфликтовать с ним из-за этого лишний раз). Часть из этих людей — твои коллеги, которые работают в религиозных институтах или активно вовлечены в их деятельность. Вполне естественно, что ты не хочешь, чтобы эти люди пострадали от твоих публикаций.

Разумной стратегией, сочетающей доступ к информации с отстраненностью от объекта исследования, является, на мой взгляд, максимальное ограничение круга подобного дружеского общения и отрефлексированное отношение к нему. Отказ от участия в коллективных действиях и ритуалах, если это не вызвано острой, крайней необходимостью (при уважительном отношении к ним и декларации этого). При этом необходимы постоянные выходы за пределы данной группы и тестирование сложившихся нарративов и полученной информации на других группах.

Мне с годами пришлось полностью отказаться от указания конкретных источников информации и большинства цитат из интервью.

Что касается отвержения религиозной группой — да, и подобные случаи встречались на разных этапах исследовательской биографии. Но тут вопрос в том, какую задачу ты ставишь перед собой, какова должна быть степень погружения в группу, чтобы ответить на свои запросы. По моему мнению, сфера антропологии религии на постсоветском пространстве столь необъятна и мало исследована, что достаточно материала для публикации можно собрать, не ныряя в группу «с головой». Мне приходилось видеть немало исследователей, принятых в группу в качестве «своих». Как правило, они настолько перегружены моральными обязательствами перед информантами, что их работа становится малоинформативной или просто неудачной. Позже они либо примыкают к этой группе окончательно, либо уходят из профессии иным способом.

5

Как мне пришлось убедиться за много лет, относительно случайные, «одноразовые» информанты не способны даже запомнить твою фамилию и внешность, не то что отслеживать затем твои публикации. И даже если они вдруг на них наткнутся и будет какая-то реакция активного недовольства — что тебе до гневной реплики в дальнем регионе (хотя и она, разумеется, может расстроить)? На практике, эти люди не запомнят, не прочтут, а если вдруг прочтут — будут довольны самим фактом того, что о них и их проблемах написал «столичный» или даже «зарубежный» «корреспондент», и будут рады принять

тебя снова, если ты их, разумеется, не подставил всерьез этой публикацией. Законы функционирования масс-медиа в религиозной среде работают так же, как в любой другой. А если эта публикация будет сочтена «объективной» или тем более положительной, то ты получишь от информантов поддержку и любовь на долгие годы. Порой мне кажется, что многие антропологи просто неосознанно ищут в информантах новую семью или «свое племя» и сильно подпитываются эмоциями (самоутверждаются), веря в то, что их где-то любят и ждут добрые и «простые» люди.

Показывать публикацию до издания, если, конечно, речь не идет об индивидуальном интервью с открытыми персональными данными информанта, на мой взгляд, большая ошибка и признак неуверенности исследователя в себе и собранных данных. Ни одного хорошего примера подобной обратной связи до публикации я не знаю.

## АНДРЕЙ МОРОЗ

**1**

В последнее время в общественных науках и — уже — в дисциплинах, изучающих традиционную (в смысле способов и механизмов трансляции информации) культуру, наблюдается тенденция к пересмотру понятийного аппарата и отказу от старой терминологии. Это касается не только понятия «религия», но и таких как «фольклор», «народ», «миф» и многих других. Поиск новых терминов и инструментов анализа часто строится на отрицании сложившейся терминологической системы. Это и хорошо, и плохо. Хорошо, потому что позволяет взглянуть на знакомый предмет по-новому, попытаться найти новый ракурс и отвлечься от классических (но отнюдь не всегда бесспорных) моделей восприятия, а значит, увидеть новые перспективы. Плохо, потому что пересмотр не всегда продуктивен. Отказ от старой терминологии может привести не к появлению новой, а к понятийной лакуне, заполнить которую адекватно не всегда удается. Вместо одного неудачного, но общепринятого термина появляется один, два, три тоже неудачных, но малоупотребимых. Мне в моих студиях понятие «религия»

**Андрей Борисович Мороз**  
Российский государственный  
гуманитарный университет,  
Москва, Россия  
abmoroz@yandex.ru

не мешает, однако и не помогает особенно. Оперировать понятием «дерево» («религия») в ряде ситуаций значительно удобнее и, главное, проще — там, где оно не уведит в сторону от объекта исследования. По крайней мере из конвенциональных соображений. Изучая практики и сюжеты, тексты и образы, относящиеся к сфере, в которой человек осознает и позиционирует себя приверженцем того или иного религиозного учения, я обычно пользуюсь термином не «религия», а скорее «религиозность» (как система представлений о высшей божественной силе и коммуникации с ней), однако не вижу никакого зла в существовании слова «религия».

2  
3

Здесь важно, на мой взгляд, осознавать границы допустимого или возможного. Возможно ли для исследователя, являющегося носителем неких религиозных воззрений, изучать эти воззрения? Может ли исследователь «со стороны» в достаточной мере проникнуть в исследуемую материю (религиозные воззрения), не будучи носителем этих воззрений? Оба вопроса, как мне кажется, одинаково непродуктивны. Важно понимать, докуда простирается область исследования, а что находится уже за ее границами. Следует разводить вопросы веры и научного знания. Антропология не дает ответа (и не должна его давать) на вопрос о существовании божественного или о его свойствах. Когда же разговор идет о механизмах возникновения, формирования, трансляции, изменения, бытования тех или иных практик, верований, сюжетов, образов, текстов, позиции вовлеченного или не вовлеченного исследователя могут быть сильными или слабыми настолько, насколько он способен мыслить критически. Принадлежность той или иной религиозной системе на это непосредственно не влияет. На практике, конечно, все обстоит гораздо сложнее, но все же представляется, что вопрос о влиянии включенности исследователя в религиозную традицию на результат его исследования весьма близок вопросу о научной добросовестности вообще, о способности критически оценивать собственные выводы, не более того.

4

Я время от времени испытывал затруднения в начале полевой работы с той или иной религиозной группой (субботники или старообрядцы, например) при устанавливании контактов. Приходится преодолевать, так сказать, первичный барьер. В дальнейшем по мере его преодоления особых затруднений не возникало. Собственно, это вопрос вхождения в любое более или менее закрытое сообщество. Преодоление неприятия или страха перед чужим обычно приводит к интересу и стремлению его обратить. Хотя и не всегда. Модель «тебе не понять» тоже весьма распространена. На мой взгляд, открытость перед информантом в этой ситуации (и во многих других) — куда более

правильная модель поведения, чем исполнение вымышленной роли. В большинстве случаев информанты способны оценить чужую позицию, верность собственным принципам, открытость и прямоту. Попытки прозелитизма обычно способствуют большей открытости и словоохотливости информанта, так что никогда мне не препятствовали.

5

Этот вопрос связан с проблематикой не только антропологии религии, но и вообще антропологии. Откровенно говоря, он для меня однозначно не решен. Каждый раз приходится решать его заново. Какова вероятность, что информанты увидят публикацию? Какова вероятность того, что она каким-либо образом их заденет, оскорбит? Что кто-то может использовать ее во вред? Я не вижу тут универсального решения. В паре случаев мои статьи так и остались ненаписанными или неизданными именно по этой причине. Самоцензура, которая выражается в умолчаниях, сокрытии части информации, в таких случаях, на мой взгляд, тоже недопустима. Тем не менее даже сам язык, сам факт анализа, сам остранный подход антропологических исследований, не содержащие по сути ничего оскорбительного или неуважительного, могут быть так интерпретированы. Уже изданные работы могут — случайно, произвольно, по ошибке — попасть не в ту среду, в которой они должны читаться, на которую они ориентированы, и вследствие этого быть неправильно понятыми. Как-то я заметил свою книгу о народной агиографии в одном книжном магазине на полке «Религия. Христианство» и был заинтригован возможной реакцией неподготовленной публики. Впрочем, кажется, она там никакого интереса не вызвала.

## ВЛАД НАУМЕСКУ

Этот форум приглашает нас поразмышлять о том, насколько понятие «религия» релевантно для нашей практики сегодня. Между тем наша практика давно уже формируется под воздействием сложного отношения антропологии к религии. В книге об отношениях между антропологией и христианством исследователь религии Тимоти Ларсен [Larsen 2014] замечает, что даже такие известные фигуры, как Мэри Дуглас, Эванс-Притчард или Виктор Тернер, на чьи работы собственная вера оказала существенное влияние, плыли против течения, поскольку антропология — это секулярная дисцип-

### Влад Наумеску (Vlad Naumescu)

Центрально-Европейский университет,  
Будапешт, Венгрия  
naumescuv@ceu.edu

лина, где преобладает здоровый скептицизм по отношению к «сверхъестественному». Ларсен иллюстрирует свой тезис цитатой антрополога из Лондонской школы экономики Джин Лафонтен: «Как только вы отключаете религиозное мышление, вы начинаете мыслить антропологически» [Larsen 2014: 167]. Не очень понятно, что это — эпистемологический тезис о том, что веру может понять только человек неверующий, или методологическая позиция, которая выносит за скобки рассуждения об истинности религиозных воззрений, подобно методологическому атеизму Питера Бергера [Berger 1990]<sup>1</sup>. Очевидно, однако, что интерес антропологов к религии и особенно к христианству в последние годы снова возрос и вынуждает нас переосмыслить наши эпистемологические и методологические позиции. В основе этого интереса лежит очарование «экзотическим другим», или «отвратительным культурным другим», как в известном эссе антрополога Сюзан Хардинг [Harding 1991], а именно христианскими фундаменталистами и консерваторами, которые, кажется, являют собой полную противоположность тому, какими антропологи видят самих себя.

Переосмысление нашей позиции по отношению к христианству потребовало систематического изучения христианских культур и более серьезного погружения в теологию и религиозную практику. Результатом стала теоретическая модель, в значительной степени основанная на исследованиях евангельского христианства, в частности пятидесятников, одного из наиболее стремительно растущих религиозных движений в мире. Протестантский уклон антропологии христианства уже достаточно подвергался критике. Но важной особенностью этой новой области стал сдвиг (или возвращение) к культуралистскому подходу к религии. Начав с критики классических работ, таких как знаменитый текст супругов Комарофф о встрече христианских миссионеров и народа тсвана в Южной Африке [Comaroff, Comaroff 1991; 1997], антропологи, работавшие в этом направлении, пришли к утверждению, что материалистских подходов недостаточно, чтобы объяснить религию [Robbins 2007]. Они полагали, что, только признав свои эпистемологические предубеждения (например, антропологическое мышление), мы можем начать принимать религию всерьез в своих объяснительных моделях. На мой взгляд, это утверждение касается как эпистемологии и метода, так и этики репрезентаций (или неверных репрезентаций). Далее я остановлюсь подробнее на этих аспектах.

<sup>1</sup> См. также специальный выпуск журнала "Social Anthropology" (2001, vol. 9, no. 3), где поднимается вопрос о том, действительно ли антропология по сути своей секулярна.

В постсоциалистическом контексте, где я начинал свое исследование восточного христианства, доминирующим подходом была политическая экономия, унаследованная от антропологов, работавших при социализме. В поисках объяснения изменений религии в социально-экономических трансформациях, характерных для эпохи постсоциализма, исследователи упускали из виду способность самой религии запускать перемены в обществе. Религиозные предпочтения прочитывались как признаки чего-то еще — экономической заинтересованности, обостренной новой рыночной экономикой, политики идентичности или идеологических влияний — и часто понимались неверно, поскольку рассматривались исключительно в контексте преемственности по отношению к социалистической системе и ее материалистическим основаниям. Возможно, именно благодаря феномену религиозного обращения антропологи начали всерьез воспринимать индивидуальную агентность в рамках тех более общих структурных процессов, которые определяли этот период. Постоянно сталкиваясь с огромным количеством свидетельств об обращении и историй о преображении личности, они наконец заметили разнообразие траекторий морального формирования человека и концепций личности, за которым явственно проступали другие религиозные субъективности, альтернативные утилитарным подходам. Для новообращенных религия была возможностью стать кем-то другим, кем-то лучшим, чем раньше, а сам момент обращения представлял собой очевидную точку разрыва не только в их жизни, но и в той континуальности, которая просматривается за термином «постсоциализм». Тогда антропологи и начали задумываться о том, насколько понятие религии годится, чтобы описать сознательную ориентацию человека на различные идеи о хорошем, надлежащем или добродетельном, и обратились к языку морали и этики. Мораль лучше подходила для описания не только индивидуальной трансформации, но и повседневных реалий жизни во времена, когда старые общественные договоры больше не действовали, а новые еще не пришли им на смену, когда сами перемены говорили на языке морали, а новая политика артикулировалась в этике реформ.

Так и получилось, что и исследователи постсоциалистического пространства, и те, кто изучал христианство и пытался понять моральные трансформации и культурную агентность в колониальной ситуации, обратились к антропологии этики. И хотя казалось, что теперь наконец начался осмысленный диалог поверх границ всех этих «пост» [Zigon 2007], одно различие было очевидно с самого начала: антропологи христианства использовали этику, чтобы лучше понять христианство, в то время как исследователи постсоциализма предпочитали иметь дело



с моралью, а не с религией. Это различие очевидно в работах Джарета Зигона о реабилитационном центре Русской православной церкви для СПИД- и ВИЧ-инфицированных [Zigon 2010a] и о биографических рассказах представителей московского среднего класса [Zigon 2010b] и в работе Дугласа Роджерса по исторической этнографии русских старообрядцев на Урале [Rogers 2009]. Оба автора предлагают новые концептуальные словари, в которых «религия» (и культура) заменяется на «этику». Опираясь на разные теоретические подходы, они находят этическое и в моментах разрыва или морального упадка (Зигон), и в преемственности социальной практики, которую поддерживали старообрядцы в течение трех веков при сменявшихся политических режимах (Роджерс).

Притом что каждый из подходов имеет свои преимущества и дает более тонкое понимание изучаемых моральных сообществ и религиозных субъективностей, оба заставляют антрополога религии задуматься о том, что происходит с объектом исследования, изменяется ли он, когда этика перемещается на передний план анализа, а религия уходит в фон. В терминах Роббинса выдвинуть на первый план религию означает работать с ее культурной логикой, свойственными ей ценностями и иерархиями, лежащими в ее основе темпоральностями и экономикой репрезентации, которые ее определяют. Все это, несомненно, выходит за рамки этической сферы, но не лишено этического измерения в силу того, что религия создает условия для различных видов морального опыта и этической практики. Не говоря уже о том, что этика пронизывает всю жизнь общества. Этика и религия несоизмеримы, и все-таки с ними обеими можно продуктивно работать, если не подходить к ним как к абстракциям, а исследовать историю их проявлений в конкретных культурах.

Именно этот подход я использовал в исследовании, которое проводил среди русских старообрядцев в Румынии: я рассматривал старообрядчество как религиозную традицию, которая создает возможности и критерии для этических конструкций [Naumescu 2016]. Благодаря этому я смог получить более широкий взгляд на действия старообрядцев и изменения их политических ориентаций в эпоху социализма и после ее окончания и таким образом различить те исторические условия, которые позволяли или, наоборот, мешали старообрядцам придерживаться ценностных и этических ориентиров своей традиции, и те прагматические решения, которые помогали им сохранять религиозную общину посреди секулярного мира. Случаи преемственности этических практик помогли объяснить, как религиозные субъективности одновременно складываются исторически и постоянно становятся предметом



переговоров в пространстве противоречивых моральных представлений. Здесь поворот к этике дал еще и возможность исследовать дрейфующие границы религиозного и секулярного доменов и выйти за пределы проблематичных дихотомий, свойственных этой области.

Невзирая на насаждаемый сверху атеизм, социалистические государства не столько искоренили религию, сколько трансформировали и приручили ее. Тонкости этого процесса часто ускользали от внимания тех, кто изучал религию при помощи инструментов, заимствованных из других областей, будь то теории модерности и секуляризации или исследования холодной войны. Исследуя процессы формирования морали, можно увидеть не только как с опорой на этический репертуар той или иной религиозной традиции складывались религиозные субъективности, но и как в этом участвовала социалистическая модерность. Секулярный гуманизм, который пропагандировало социалистическое государство, стремилось вернуть человеку позицию инициатора социальных изменений и помешал в центр своего педагогического проекта личностную трансформацию [Luehrmann 2011]. В постсоциалистическом контексте именно эта идеология делала одни способы саморазвития более привлекательными, чем другие, позволяла людям находить применение своим педагогическим талантам и создавала благодатную почву для расцвета индивидуалистических религий. Эта конкретная конфигурация религии и секулярной этики, сложившаяся в социалистическом пространстве, могла бы объяснить постсоциалистический интерес к практикам саморазвития, быстрый рост евангельского движения в постсоциалистическом контексте [Wanner 2007] и привлекательность харизматических практик в традиционных церквях [Naumescu 2010; Pop 2018].

Этика, таким образом, может стать полезным инструментом для изучения религиозных явлений в ситуации социально-политической трансформации и конфликтующих моральных ориентиров, не вытесняя при этом религию как аналитическую категорию. Членам этих обществ так же непросто разобратся в моральных противоречиях, как и антропологам, которые их изучают, и мы часто искусственно сглаживаем непоследовательность их нарративов своими красивыми рассуждениями о неолиберальных субъектах, рациональном выборе и т.п. Это подводит меня ко второму аспекту, о котором я хотел здесь поговорить, — к этике репрезентации и относительности. В повороте к этике мне видится нечто большее, чем выбор теории, поскольку это касается и тех людей, которых мы встречаем в поле, и отношений, которые мы с ними устанавливаем, и наших интерпретаций их слов и действий в аналитических

текстах, которые мы производим. Внимание к этике помогает нам понять не только позицию наших собеседников, но и их «повышенную чувствительность» к нашей собственной позиции, о которой пишут редакторы этого форума в предисловии. Во времена общественных изменений люди больше задумываются о тех выборах, которые делают, сильнее озабочены моралью и чаще задают вопросы самим себе. Многие из нас сталкивались с этим в своих исследованиях, и это заметно в этнографических работах, подобных тем, что я упоминал выше, авторы которых описывают моменты глубокой рефлексии и сложные истории жизни и выводят на поверхность те моральные дилеммы, с которыми сталкиваются люди. В таких контекстах обостренной моральной чувствительности возрастает значимость нашего отношения к тем или иным ценностям, религиозным и не только, и мы редко можем позволить себе сохранять нейтралитет.

Но существуют и такие религиозные культуры, где активно поощряется непрерывное моральное напряжение, создаваемое и поддерживаемое их последователями через постоянное свидетельство, и это может стать потрясением для нашего секулярного рассудка. Разновидность этнографического искушения, описанная Сюзан Хардинг [Harding 1987] в еще одной известной статье о ее встрече с баптистским пастором, не ограничивается религиозной средой [Robben 1996]. Здесь желание антрополога присоединиться к другим или стать одним из них [Berliner 2013] вступает в глубокое противоречие с «отвратительным другим» и всем, что из этого следует. Своей историей неудавшегося обращения Хардинг хорошо иллюстрирует эту коллизию. Многие из нас сталкивались с похожими ситуациями, которые для антрополога могут быть очень сложными. И все же, на мой взгляд, такие ситуации скорее продуктивны для исследования, чем демонстрируют наше отчуждение, обман или притворство.

В недавней статье об отношениях между антропологией и консервативным христианством Саймон Коулман [Coleman 2015] обращается к истории Хардинг, размышляя о том, как возможные реакции на нее демонстрируют основы нашей этической практики. Во-первых, это моральный релятивизм, который в какой-то степени находит отражение в упоминавшемся выше методологическом атеизме. Во-вторых, это критический взгляд, который берет истоки в нашем секулярном настрое и морально-политической позиции, характерной для современного состояния нашей дисциплины, и здесь хороший пример — работа Комароффов [Comaroff, Comaroff 1991; 1997]. В-третьих, это продуктивное взаимодействие с радикальной инаковостью, которое запускает саморефлексию и обнажает

наши моральные предубеждения — и это уже ближе к призыву Роббинса учитывать (эпистемологические) предрассудки, встроенные в нашу этнографическую практику. Последний пункт нравится мне не только потому, что он ставит под вопрос природу наших отношений с религиозными «другими», но и потому, что он также дестабилизирует нашу эпистемическую позицию, вынуждая нас принимать во внимание в нашей дисциплине позиции других вовлеченных субъектов [Howell 2007] и альтернативные социальные онтологии [Robbins 2006]. Таким образом открываются новые возможности для приращения и потенциального пересмотра антропологического проекта и производимого в нем знания.

Наша подозрительность по отношению к религиозным другим, тенденция приписывать разнообразные значения их словам или намерения — их практикам, оставлять свои суждения при себе либо откладывать их на потом или для академической аудитории — все это тоже имеет свою историю. На заре нашей дисциплины антропологам приходилось соперничать в поле с миссионерами, и это соревнование (антагонизм) длится по сей день и снова и снова возникает в столкновениях с религиозными «другими». Недоверие распространяется не только на отношения в поле, оно вносит напряжение в любые взаимодействия между теологией и антропологией. Это может объяснить, почему мы читаем работы Дуглас, Тернера и др. и не учитываем, что они были постоянно погружены в христианскую теологию и практику, которые оказывали влияние на их теоретические находки. Но даже если мы не принимаем такую позицию, разве можно упускать из виду теологию, желая лучше понять религиозную культуру? Например, в восточном христианстве есть мощная теологическая традиция, которая поддерживается не только теологами. Многие православные христиане сегодня находятся в постоянном диалоге со своей богатой духовной традицией, все время цитируют отцов церкви и богословские тексты и досконально, на уровне экспертов, соблюдают ритуалы, даже если не всегда обращают внимание на значение слов. У всех религиозных сообществ есть свои давние традиции саморефлексии, сформулированные в их текстах и практиках, — то, что Асад назвал «дискурсивной традицией». В своих полевых исследованиях мы вступаем в диалог с этой традицией, наблюдаем языковые идеологии в действии и переводим их высказывания на наш язык, при этом каждый из нас решает сам, сколько внимания уделить им в своем этнографическом описании. Именно от нас зависит, насколько содержательным станет такой диалог. В своем недавнем тексте для сборника о восточном православии [Luehrmann 2018] я использую пронизательные наблюдения одного индийского

православного богослова, чтобы очертить модель человеческого процветания, общую для разных православных традиций. Я мог бы взять для этого хорошо отработанный язык антропологии этики, в котором используются термины Аристотеля, такие как «пойэсис», «фронезис» и «эвдаймония», чтобы описать моральное становление характера в практике добродетелей. Но я счел, что если сделаю такой шаг, мне придется рассматривать и идеи этого богослова, и этические представления, пронизывающие православную традицию в целом, в отрыве от исторических условий и тех позиций, которые занимают сами эти церкви. Вместо этого я предпочел язык практикующего христианина из Южной Индии, оказавшийся созвучным моим этнографическим наблюдениям и тем богословским источникам, к которым время от времени обращаются и этот человек, и другие православные христиане. И этот богослов, как и мои коллеги-антропологи, получил возможность прочесть текст и обсудить со мной мои идеи в ходе работы.

В то время как сотрудничество и соавторство сейчас становятся все более распространенными практиками в антропологии, сколько-нибудь осмысленные обмены такого рода с религиозными «другими» случаются редко, если вообще бывают. О некоторых очевидных причинах этого я уже говорил. Можно еще упомянуть огромное расстояние между религиозным и этнографическим языками, которое невозможно преодолеть в наших этнографических текстах. Но есть у нас и кое-что общее: обостренное внимание к словам, их истинным значениям и их связи с реальностью вокруг нас (несмотря на тенденцию прятать свои антропологические суждения за завесой языка, непостижимого для непосвященных). Поэтому я уверен, что новые технологии интернета, визуальных и социальных медиа способны помочь выйти из этого тупика. В своей практике я предлагал сообществам, с которыми работал, фильмы и ссылки на блоги, чтобы вовлечь их в диалог за пределами полевой работы и академического поля и побудить к дальнейшей рефлексии (см., например, портал “Reverberations: New Directions in the Study of Prayer”: <http://forums.ssrc.org/ndsp/>), который мы с коллегами сделали в рамках совместного исследования молитвы в восточных церквях). Такие инициативы накладывают на нас большую ответственность, но зато в результате наши полевые диалоги могут стать более содержательными, а наша работа — более релевантной, по меньшей мере для тех людей, с которыми мы работаем, а может, и не только для них. Кому как не антропологам религии признать, что эти технологии способны принести в антропологическую практику изменения не менее значительные, чем они уже принесли в религиозные практики.

**Библиография**

- Berger P.L.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y.: Anchor Books, 1990. 240 p.
- Berliner D.* Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre // L'Homme. 2013. Vol. 206. P. 151–170.
- Coleman S.* Borderlands: Ethics, Ethnography, and “Repugnant” Christianity // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2015. Vol. 5. No. 2. P. 275–300.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* Of Revelation and Revolution: In 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1991. Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. 434 p.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* Of Revelation and Revolution: In 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1997. Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier. 612 p.
- Harding S.* Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion // American Ethnologist. 1987. Vol. 14. No. 1. P. 167–181.
- Harding S.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // Social Research. 1991. Vol. 58. No. 2. P. 373–393.
- Howell B.* The Repugnant Cultural Other Speaks Back: Christian Identity as Ethnographic Standpoint // Anthropological Theory. 2007. Vol. 7. No. 4. P. 371–391.
- Larsen T.* The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith. Oxford: Oxford University Press, 2014. 266 p.
- Luehrmann S.* Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011. 275 p.
- Luehrmann S.* (ed.). Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christianities in Practice. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018 (forthcoming).
- Naumescu V.* Exorcising Demons in Post-Soviet Ukraine: A Monastic Community and Its Imagistic Practice // Hann C., Goltz H. (eds.). Eastern Christians in Anthropological Perspective. Berkeley: University of California Press, 2010. P. 155–176.
- Naumescu V.* The End Times and the Near Future: The Ethical Engagements of Russian Old Believers in Romania // Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). 2016. Vol. 22. No. 2. P. 314–331.
- Pop S.* Orthodox Revivals: Prayer, Charisma, and Liturgical Religion // Luehrmann S. (ed.). Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018 (forthcoming).
- Robben A.* Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina // Ethos. 1996. Vol. 24. No. 1. P. 71–106.
- Robbins J.* Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? // Anthropological Quarterly. 2006. Vol. 79. P. 285–294.
- Robbins J.* Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture // Current Anthropology. 2007. Vol. 48. No. 1. P. 5–38.

- Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals, Culture and Society after Socialism. N.Y.: Cornell University Press, 2009. 360 p.
- Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism, Culture and Society after Socialism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007. 320 p.
- Zigon J.* Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities // *Anthropological Theory*. 2007. Vol. 7. No. 2. P. 131–150.
- Zigon J.* HIV is God's Blessing: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia. Berkeley: University of California Press, 2010a. 258 p.
- Zigon J.* Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow. Leiden: Brill, 2010b. 257 p.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## РОБЕРТ А. ОРСИ

Критическое осмысление понятия «религия», которое происходит в последние три десятилетия, следовало предпринять уже очень давно. Его результатом стал тектонический сдвиг в исследованиях религии. Судя по первому вопросу форума, аргументы и выводы этой дискуссии хорошо известны, так что я не стану повторять их. Согласно словарю Merriam-Webster, кавычки при слове указывают на «скептицизм или насмешку в связи с употреблением заключенного в кавычки слова или выражения». То, что сегодня мне сложно и писать, и мыслить слово «религия» без кавычек, говорит об эффективности критики. Невозможно (или не должно быть возможно) использовать слово «религия» и не учитывать при этом его исторического шлейфа или политической подоплеки. Нельзя использовать слово «религия» и забывать о той отнюдь не невинной роли, которую оно сыграло во многих формах и конкретных примерах насилия в современном мире, потому что сейчас, в этот исторический момент, «именно невинность вынуждена оправдываться» [Камю 1999]. Однако использовать слово сознательно, критически, с пониманием, каким грузом оно отягощено, — это не то же самое, что совсем от него отказаться.

**Роберт А. Орси (Robert A. Orsi)**  
Северо-Западный университет,  
Эванстон, Иллинойс, США  
r-orisi@northwestern.edu

Редакторы пишут, что «аналитическая плодотворность и правомерность использования понятия “религия” в социальных науках [а я добавлю: и в исследованиях религии в целом] неоднократно ставились под сомнение». Действительно, есть те, кто придерживается такой позиции. Как только в дисциплинах, занимающихся изучением религии, сформировался критический взгляд на свой предмет и методы исследования, был провозглашен конец и этих исследований, и самой религии. Подобный бесплодный нигилизм недавно пережили и другие академические дисциплины. По всем социальным и гуманитарным наукам в конце XX в. прокатилась волна критики «культуры», «истории», «науки», «литературы» и «права». И каждый раз поначалу это было необходимо, но в итоге приводило к выводу, что не только эти понятия бесполезны для теории, но и те реалии, к которым они когда-то отсылали, тоже не существуют. И вот наконец настал черед провалиться в эту черную дыру и «религии».

Общий знаменатель научных дисциплин — это характерное для некоторых направлений в критической теории поздней модерности предположение о том, что не существует реальности за пределами языка и что единственный пригодный объект исследования — это сам дискурс. Дж.З. Смит объявил, что «религия» существует исключительно в тексте самого исследователя [Smith 1982: IX]. Какими бы ни были изначальные критические намерения этого утверждения Смита, по моим наблюдениям, идея, что «религия» существует только в текстах исследователей, служит прежде всего оправданием тем из них, кто не хочет покидать свои кабинеты, потому что считает: чтобы понять явление, достаточно изучить язык, на котором оно поименовано. То есть весь мир умещается в сознании ученого. Критика Карла Маркса в адрес младогегельянцев все еще не утратила актуальности.

Подобные утверждения, на мой взгляд, говорят не о бесполезности слова «религия», а о том, что современное теоретическое воображение забуксовало ровно в той точке, где открываются новые возможности для теории и исследований. Если бы годы рефлексивной критики завели нас в столь темный и тесный тупик, это было бы трагедией не только для исследований религии, но и для социальных и гуманитарных наук, а также для самой критики [Asad et al. 2009]. Критика открывает тропинку к свету. Но что теперь? Это единственный по-настоящему полезный вопрос в сегодняшней теории религии. Однако едва мы его задаем, как сталкиваемся с проблемой.

Среди прочего политические и исторические генеалогии понятия «религия» показали, как тесно изучение религии в мо-



дерную эпоху было связано с конструированием и поддержанием определенных границ, например между прошлым и настоящим, здесь и там, собой и другим, телом и разумом, живым и мертвым, приватным и публичным. Концепт «религия» сохраняет этот водораздел в неприкосновенности. Эти границы фундаментальны для современного сознания и субъективности, современных способов бытия-в-мире. Теории магии, фетишизма, ритуала, жертвоприношения, а также нормативные определения того, что есть «религия», и в особенности того, чем она не является, написаны поверх полиморфного и свое нравного изобилия религиозных практик, которые существуют по всему миру. Тщательно охраняемая граница между «религией» и ее «другими» легитимировала расизм, империалистское насилие и грабеж, гендерное неравенство и культурные иерархии (даже если отдельные приверженцы «религии» использовали язык своих религиозных традиций, чтобы бороться против этих форм угнетения). По мере того как раса обретала религиозный оттенок, религия обретала расистский [Johnson 2015]. В награду за хорошее поведение «религия» в ее современной формулировке была допущена в аудитории светского университета, где ее изучение вносило свою лепту в укрепление и легитимацию современного проекта. Научное изучение религии раскладывало живую религию (или живые религии) на социальные и психологические функции. По мере исследования далекого прошлого мифов и ритуалов складывалась дисциплина сравнительного изучения религий. Антропология получила задание изучить разнообразные другие религии в местах, отведенных им на окраинах современного мира, который современные академические дисциплины столь авторитетно разметили, используя «религию» в качестве меры.

Так теории религии создали историческое бессознательное этой дисциплины и внесли свой вклад в формирование бессознательного самой модерности, куда были сложены отвергнутые, пугающие, разрушительные и «иррациональные» религиозные практики. Теоретические категории и языки этой дисциплины функционировали как истерические симптомы, реактивные образования, защищающие от дискомфорта, который причиняет несказанное и невыразимое словами, непомысленное и немислимое знание. Невыразимое и немислимое, однако, получало голос или прорывалось в описаниях реальных религиозных практик в дальних и не таких уж дальних странах, которые создавали этнографы, путешественники, миссионеры, судебные органы. Так возвращалось вытесненное. Задачей научной дисциплины было контролировать его проявления при помощи языка и теории.



Возникает вопрос: как исследователи религии могут породить альтернативные продуктивные теории религии, которые откроют новые горизонты науки, если академическая дисциплина исследований религии, в которой они (мы) являются дипломированными специалистами, сыграла столь важную роль в установлении и поддержании иерархий и границ модерна?

Просить нас, исследователей религии, думать о вещах, с точки зрения нашей дисциплины немислимых, способами, отвергнутыми нашей дисциплиной, — это все равно что предложить нам бросить вызов нашим самым фундаментальным академическим ценностям и допущениям. В таком предприятии могли бы оказаться полезны «не-западные» ученые (термин проблематичный, я знаю). Но поскольку модернизм — это глобальный, а не локальный проект, тела и души молодых членов обществ, классифицируемых как «традиционные», «примитивные», «до-модерные», подвергаются строжайшему и беспощаднейшему дисциплинированию в образовательных учреждениях, профессура которых состоит из представителей империалистских держав.

В результате, как многие из этих интеллектуалов описывают в воспоминаниях, возникает глубинный конфликт с модерном, и для того чтобы мыслить за пределами интериоризованной модерна, необходима серьезная внутренняя работа (см., например: [Какар 1983; 2014]). Поиск новых теоретических парадигм для исследования религии не сводится и к смене категорий — замене менталистских и интеллектуалистских ориентаций старой парадигмы на, скажем, воплощение аниконизма в изображениях или веры в практике. Возникшие в результате продуктивные исследовательские программы сохраняют модернистскую парадигму, пусть в перевернутом виде. Применительно к исследованию религиозности (*lived religion*) результат часто тот же, а то и хуже: например, критика центральной позиции «веры» как исследовательской категории угрожает превратить приверженцев религии в бездумных субъектов, которые полностью подчинены дисциплине и не имеют никаких собственных мыслей. Неудивительно, что самым простым решением для этого парадокса оказывается полный отказ от религии [Orsi 2014].

Вопросы, поставленные редакторами этого форума, вырастают непосредственно из нормативной парадигмы исследований «религии». Если бы я попытался отвечать на них прямо, это только завело бы меня еще глубже в дебри ее властных иерархий и ограничений. Но позвольте мне зайти с другой стороны. Начну с того, что проблема «личной вовлеченности» исследу-

дователя, которая упоминается во втором вопросе, является проблемой, только если знание в целом или знание о религии в частности локализуется в семантическом континууме объективного / субъективного. Это встроенное ограничение вынуждает теоретика бесконечно воспроизводить избитые дискуссии, вместо того чтобы вырваться за пределы бинарной оппозиции объективного / субъективного. Более того, в ограниченном пространстве между объективным и субъективным наши отношения с теми, к кому мы отправляемся со своими вопросами в поле или архив, возможно помыслить только двумя способами: либо мы подчиняемся объективизму нашей парадигмы и обращаемся со своими собеседниками как с данными, либо мы бунтуем против давно установившегося запрета на «субъективность» и нивелируем различия между ними и нами. В таком случае «инаковость», о которой говорится в третьем вопросе, оказывается стабильным свойством изучаемых групп. Это «мы» решаем, какими станут «они». Но «инаковость» — это политическое порождение авторитарного современного картирования мировых религий. В четвертом вопросе чувствуется тревога, что «они» переманят «нас» в «свой» мир, что мы почти против воли и вопреки своим намерениям соскользнем в их мир из своего. И снова как будто эта бинарность, их мир / наш мир, каким-то образом дана в природе реальности.

В этом вопросе отчетливо проступает страх перед онтологическим «другим». «Приходилось ли вам быть отвергнутым группой в случае отказа пройти религиозное обращение того или иного рода?» Более провокационно и более продуктивно было бы сформулировать этот вопрос так: «Приходилось ли вам сталкиваться с отторжением, презрением и унижением со стороны ваших коллег в академической среде, когда вы демонстрировали свою готовность войти в религиозные миры других людей и при этом не описывать их в категориях современного анализа, которые бы утверждали изначальную данность мира ваших коллег?» Оригинальная формулировка вопроса предполагает, что религиозный «другой» наделен некой магической силой, коварным искусством напрямую обращаться к бессознательному исследователя, где обитают те неосознаваемые желания, которые заставили его изучать это конкретное поле или историческое событие, и таким образом может сделать исследователя тем, кем он или она боится стать (но к кому испытывает тягу). Конечно, исследования религий можно освободить от этих мучительных психологических драм! И наконец, пятый вопрос выражает озабоченность распадом старой топографии земного шара, в которой «они» были «там», а «мы» — «тут». Впервые в истории «они» получили доступ к тому, что «мы» говорим о «них», к тому, что раньше мы обсуждали только с себе

подобными — с теми, кто едва ли станет задавать вопросы к нашим интерпретациям мира других, сформулированным на нашем языке. То, что мы говорим о них, больше не является нашей тайной.

Какова же альтернатива? Я хочу выдвинуть тезис, что дорога к новым теориям «религии» пролегает по направлению к нашему времени из эпохи до модерности (но не «до-модерности», которая принадлежит современной нормативной темпоральности) и *идет через религии, их онтологии и антропологии, идеи и практики, начинаясь с того состояния, в каком они подошли к этой точке своего развития*. Именно это, разумеется, и делает Талал Асад в “Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam”, хотя и не заостряет внимание на этом моменте [Asad 1993]. Локализуя свою критику Клиффорда Гирца, который словно бы неосознанно ставит знак равенства между либеральным протестантизмом и религией [Geertz 1973], Асад обращается к средневековому католицизму и исламу. В католическом монашестве он находит иллюстрацию для своего убеждения, что религия конституируется не столько смыслами или идеями, сколько теми или иными конфигурациями социальной и религиозной власти. Для меня как исследователя, который работает прежде всего с римским католицизмом, заявление Асада имеет особое значение. У модерности нет единого источника происхождения или траектории движения, и тем не менее очевидно, что как на пике ее исторического развития, так и на протяжении всего ее пути с XVII по XIX в. необходимым «другим» «модерной религии» неизменно являлось римское католичество. У ислама и иудаизма были свои роли в формировании модерности и «модерной религии», но ни одно из этих направлений не было так фундаментально, как католичество. Католичество было той осью, вокруг которой изначально закручивались нормативные идеи современной религии. Это настолько глубоко заложено в историях модерности в целом и современной религии в частности, что привычно упускается из виду.

В своей недавней книге “History and Presence” [Orsi 2016] я доказываю, что евхаристические споры XVI в. о значении слов, которые сказал Иисус своим ученикам во время их последней общей трапезы перед тем, как его распяли, легли в основу формирования современной религии и — шире — современного сознания. Вот эта сцена в изложении Евангелия от Матфея: «И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:26–28). На Трентском соборе 1545 г.

римские католики подтвердили доктрину «действительного присутствия» Иисуса в таинстве причастия. Здесь нет необходимости проследить, как развивалось это учение, я хотел только напомнить о том, как оно было официально артикулировано на этом витке мировой истории [O'Malley 2013].

Мартин Лютер был одним из тех лидеров Реформации, которые твердо придерживались теологии действительного присутствия. Но, по мере того как разворачивались теологические дебаты и политические конфликты и в Европе нарастала волна насилия на религиозной почве, отношения между реальными телом и кровью Христа и хлебом и вином Причастия, между плотью и знаком, усложнялись [Wandel 2006; Juster 2016]. На протяжении всего XVI в. христиане искали новые способы постичь и вообразить божественное тело в гостии. Или не в гостии. Новые знания о природном мире и человеческом теле, глубинные изменения в общественном устройстве и возникновение новых школ философской мысли — все это влияло на появление новых и возрождение старых болезненных вопросов о природе Евхаристии. Обсуждаемые проблемы — отношения между божественным и человеческим, явление божественного человеку в повседневной суете — были настолько значительны, что с того времени спор о действительном присутствии Христа в освященной гостии находится в подтексте важнейших вопросов, которые заботили человечество: отношения между духом и материей, прошлым и настоящим, репрезентацией и реальностью, между одним человеком и другим, между политическими лидерами и теми, над кем они осуществляют различные формы власти. У протестантов были свои способы понимания присутствия Бога в мире: например, в упорядоченности природы или в собрании святых. Но присутствие в смысле употребления в пищу Божьей крови и плоти или, шире, явления Девы Марии, вмешательства мертвых в дела живых, присутствия святого в осколке кости или клочке одежды, в пространстве храма или во времени года — присутствие в этом смысле было характерно для католиков. Историческая траектория присутствия в специфическом католическом смысле отходила все дальше от присутствия в протестантском понимании. Католики вступили в современный мир прежде всего как люди присутствия.

То, что среди западноевропейских христиан осталось бы внутренним метафизическим раздором, агенты католических, а потом и протестантских империй принесли в остальной мир, где это стало частью локальных историй, конфликтов и космологий. Европейцы понимали отношения туземцев со сверхчеловеческими силами — воплощение богов в материи, наделение вещей жизнью (например, фетиши), кровавые жертвоприношения богам — через призму конфликта между протестантами

и католиками. Идея, что «модерная религия» — это вариант протестантизма, которая после асадовской критики Гирца стала общим местом, верна лишь отчасти и больше затуманивает, чем проясняет суть дела. «Модерная религия» — это продукт конфликта католиков и протестантов, ключ к ней — доктрина действительного присутствия. То, что европейцы разглядели сквозь эту призму в открывшемся им мире, и составило те данные, с которыми имели дело первые теоретики религии, и таким образом католицизм оказался непосредственно встроено в самые основания модерности.

Для современных теоретиков религии религиозная практика и воображение — это про что-то другое, чем для практиков. Этим чем-то может быть человеческое бессилие, ложное сознание, невежество, истерия или невроз. Это может быть про общую самоидентификацию социальной группы или функционирование мозга, так что получается, будто религия паразитирует на достижениях и устремлениях человеческого интеллекта. Религия может быть про что угодно, только не про себя саму, и уж конечно, не про богов (здесь это синекдоха, означающая всех сверхчеловеческих существ), которые являются людям, не про богов, которые действительно, в католическом смысле, присутствуют в материи, вещах, ритуалах, истории и обществе. В то время как католичество — это прошлое, а его воображение материализации плоти и крови божества в хлебе и вине примитивно.

В результате «религию» в ее нормативном современном смысле возможно обсуждать, определять и изучать без *действительно присутствующих*, в католическом смысле, богов, и именно так это и делается. Боги возникают как тропы, метафоры и языковые искажения в филологических, этнологических и фольклористических исследованиях древних мифов и ритуалов в разных культурах. Конечно, существуют антропоморфные теории религии, но считается, что такого рода боги исчезают по мере развития человека, это и обеспечил протестантизм. Но объявление богов функцией процессов познания мало что дает для понимания межличностных отношений между богами и людьми, присутствующими друг для друга, и последствий таких контактов. Ни в теории религии Гирца, ни в ее критике Асадом нет ни следа богов. Выступая против Гирца, Асад спрашивает: «Как власть создает религию?», а не «Как власть создает богов?», что повлекло бы следующий теоретический вопрос о том, не начнут ли в какой-то момент боги, созданные властью, вмешиваться в дела этой самой власти [Asad 1993: 45]. «Религия» как современный конструкт строго придерживается своих границ. Согласно современным теологиям и теориям, боги как живые существа, вовлеченные в реальные жизни мужчин,

женщин и сообществ, безнадежно устарели и уже уходят в прошлое, и по сей день их редко можно встретить в теориях и историях религии.

На мой взгляд, идея действительного присутствия могла бы стать хорошей отправной точкой, чтобы начать заново конструировать понятие «религии», не возводя его к современному миру, который давно уже утратил свой престиж и привилегированное положение. Это не означает, что я предлагаю обратиться к «донаучному» концепту, если «донаучный» понимать как не имеющий эмпирического основания. Скорее я бы предложил радикально эмпирический подход к религии. Когда актер внутри конкретного социального мира говорит: «бог / богиня / предки / мертвые... повелели мне сделать X», где X может быть «любить ближнего», «убить ближнего», «поститься», «умереть за богов», «наслаждаться изобилием природного мира», «беречь природу» и т.д., — вместо того чтобы переводить это в социальное и политическое событие, мы, беседуя с таким религиозным практиком, можем остаться в его / ее мире, а не перемещаться в свой. Это не значит «принять его / ее религию всерьез» — подобная фраза полна характерной снисходительности современных теорий религии и лишь ненадолго откладывает тот момент, когда мир теоретика будет навязан миру практика. Это значит выносить теоретические суждения на пересечении разных миров смысла и практики, не транспортируя ни один из них в другой, не разделяя их на действительно реальный и реальный только для них. Это не подразумевает: а) что противоречащие друг другу онтологические миры совершенно обособлены (это большая редкость) или б) что практики и исследователи не могут быть более или менее глубоко вовлечены в оба мира. Скорее это нужно, чтобы подчеркнуть относительность, характерную для исследований в гуманитарных и социальных науках.

Завершая это эссе, я хочу вернуться к действительному присутствию богов (в католическом смысле), чтобы подчеркнуть отличие моей идеи от других ревизионистских подходов к религии. Повторяю в последний раз (делаю это потому, что очень часто встречаюсь с непониманием): *я не отрицаю, что современная религия породила свои формы сакрального присутствия, однако они фундаментально отличаются от того «действительного присутствия», о котором говорили католики конца XVI в. и отказ от которого стал важнейшим шагом в создании современности.* Действительное присутствие означает: боги доступны человеческому чувственному восприятию; боги внеположны по отношению к людям, это не образы человеческого внутреннего мира и не метафоры человеческого общества, но самостоятельные существа, отдельные от людей; боги приходят к людям

со своими нуждами, страхами, гневом, желаниями и идеями, и участники этих встреч не могут предсказать, что произойдет в ходе контакта (даже если имеют на этот счет некие ожидания), причем этим людям, как и исследователям, требуется время, чтобы понять случившееся, и этого понимания они достигают в разговорах с теми, кто ожидает от богов того же (иными словами, с теми, кто имеет общие с ними воспоминания, субъективности, структуры, опыт дисциплинирования и отношение к власти на разных уровнях — бытовом, социальном, религиозном). Это означает также, что у богов есть свои истории и жизни, независимые от тех людей, с которыми они иногда, в определенные моменты, вступают в контакт.

Такая позиция вынуждает нас, к примеру, ставить вопросы о глубинном основании социальной и политической жизни не только религиозных идей, но и той популяции сверхчеловеческих существ, с которыми сталкивается человечество. Есть общепринятое представление, будто бы все религии, отличные от «модерной религии», предполагают беспрекословное подчинение. Что «примитивному» человеку бог приказал, то он и сделал, будь то в политике, быту или сексуальной сфере. Благодаря этой предсказуемости религия может выполнять свои функции. Но если рассматривать богов и людей по отдельности, то стройная система распадается. Вместо этого нам нужно больше внимания обращать на сам процесс, сомнения, способы, которыми люди интерпретируют речь богов, а также на то, как они сопротивляются богам, возражают им или вступают с ними в соперничество. Случайность фундаментальна, а религиозное учение существует в контексте относительности. Боги несвободны от социальных и политических уз. Их можно подкупить, ими можно манипулировать, их можно заставить. Когда мы изучаем религию с точки зрения «матрицы присутствия» (как я это называю), в человеческий религиозный опыт возвращаются динамика и чувство опасности [Orsi 2016: 249–252].

Я понимаю, что пишу в том числе и для российских читателей. Поэтому в заключение я хочу сформулировать несколько вопросов к религиозной традиции, которая в теоретических определениях «религии» почти не учитывается, а именно к разновидностям православия. «Христианство» в современном исследовании религии означает прежде всего либеральный протестантизм, затем — политически и экклезиологически более консервативный протестантизм, и только потом уже — римское католичество. Впрочем, поскольку теология не играет прежней роли в подготовке большинства исследователей религии, эти различия, или понимание их существования, растворились еще прежде появления какого-либо гипостазированного «христианства». Православие с его локальными



этническими особенностями, теологиями, связями с разными государствами, структурами власти и сложными ритуалами ушло очень далеко от «модерной религии», может быть, даже дальше, чем римское католичество. Интересно, не может ли православие с его внутренней сложностью и географической разбросанностью предложить исследователям еще одну перспективу для создания немодерных теорий религии? В частности, мне приходит в голову практическое богословие икон, почитание святых и их мест захоронения, место молитвы в повседневной жизни, паттерны власти, послушания и дисциплины, история контактов с мусульманами и иудеями и разнообразный опыт отношений с разными государствами. Говоря здесь об этой возможности, я понимаю, что еще очень о многом мне просто неизвестно. Другие религии уже были мобилизованы, чтобы потеснить «модерную религию» с занимаемой ею центральной позиции [Josephson 2012; Batnizky 2013; Ahmed 2016], и было бы любопытно посмотреть, как православие присоединяется к этому разговору.

Наука о религии зависит от критических традиций европейского Просвещения (или Просвещений) и от тех изменений, через которые они проходят. Я не призываю отказаться от этих традиций. Тот подход к религии, на который я указал, это не антимодерный романтизм. Разработка новых теорий религии с необходимостью потребует использования критических инструментов модерности, не надо только принимать их как данность. Я не настаиваю и на том, что религии, отличные от нормативной современной «религии», хотя бы в каком-то смысле хороши. Подобное суждение воспроизводит склонность современных исследований «религии» проводить различие между хорошими и плохими религиями под маской нейтральной науки. А призываю я к тому, чтобы открывать новые теоретические возможности для исследования религии, продолжая традицию выработанных в последние десятилетия критических подходов и обращаясь за теоретическими провокациями к тем самым формам религии, которые модерность отметила как чуждые ей. Я надеюсь, что движение назад поможет нам найти путь вперед, за пределы «религии» и связанной с ней неудовлетворенности.

### Библиография

- Камю А. Бунтующий человек. М.: Изд-во полит. лит., 1999. 416 с.
- Ahmed Sh. What is Islam? The Importance of Being Islamic. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. 632 p.
- Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993. 344 p.



- Asad T., Brown W., Butler J., Mahmoud S.* Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech: Townsend Papers in the Humanities. Berkeley, CA: Doreen B. Townsend Center for the Humanities, 2009. 154 p.
- Batnitzky L.* How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013. 208 p.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // Geertz C. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. N.Y.: Basic Books, 1973. P. 87–125.
- Johnson S.A.* African American Religions, 1500–2000: Colonialism, Democracy, and Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 436 p.
- Josephson J.A.* The Invention of Religion in Japan. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 408 p.
- Juster S.* Sacred Violence in Early America. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016. 288 p.
- Kakar S.* The Inner World: A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India. New Delhi: Oxford University Press, 1983. 250 p.
- Kakar S.* A Book of Memory: Confessions and Reflections. S.l.: Penguin Books India, 2014. 328 p.
- O'Malley J.W.* Trent: What Happened at the Council. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 352 p.
- Orsi R.A.* Speaking the Impossible “No” // Bulletin for the Study of Religion. 2014, February. Vol. 43. No. 1. P. 7–11.
- Orsi R.A.* History and Presence. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016. 384 p.
- Smith J.Z.* Imagining Religion: From Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 180 p.
- Wandel L.P.* The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 302 p.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## РОМАН ПОПЛАВСКИЙ

В процессе исследования в фокусе моего внимания оказываются темы частные, узкие: религиозное обращение, отдельные практики, история возникновения и развития общины, «карьера» верующего в церкви, его биография, ритуалы, коммуникация. При этом я рассматриваю эти темы на примере определенной общины в конкретном месте, и перехода на более общий уровень «религии» не происходит, в связи с чем само понятие оказывается ненужным. Тем более не приходится говорить об априорном

**Роман Олегович Поплавский**  
Институт проблем освоения  
Севера Тюменского научного  
центра СО РАН,  
Тюмень, Россия  
roman.poplavskiy@gmail.com

понимании религии, т.к. от кейса к кейсу, от общины к общине наблюдаются значительные различия. В этом плане более продуктивной мне кажется категория «проживаемой религии», позволяющая снизить уровень стандартизации и упрощения наблюдаемой реальности [Hall 1997; Недзведзь 2016].

Выходя за рамки разговора об аналитической плодотворности категории «религия», отмечу, что в большинстве протестантских общин, в которых мною проводились и проводятся исследования, «религия» понимается как нечто негибкое, полное ненужных условностей, мертвое и противопоставляется «живой вере». Помню, как, еще будучи студентом, я проводил свои первые интервью и сталкивался с такой негативной интерпретацией слова «религия» — пришлось подстраиваться. В результате понятие в полевой работе оказалось ненужным, мешающим мне как исследователю говорить с верующими на одном языке.

Что касается категорий, которые могли бы заменить понятие «религия», то, безусловно, попытка их найти станет катализатором для дискуссий и принесет определенные плоды на уровне теории, но вероятность того, что это как-то повлияет на полевые исследования конкретных верований и практик, мне кажется иллюзорной. Я представляю себе, что это будет некая категория-модель, сходная по масштабу и сложности определения с понятием «религия» (а таковых категорий, очевидно, будет предложено несколько). Каждая ее интерпретация будет подвергаться критике, постоянному переосмыслению. При этом само понятие «религия» не выйдет из научного оборота и будет сосуществовать наряду с новыми категориями, т.к. не все будут согласны с «подменой».

Не могу сказать, что чувствую необходимость в каких-либо особых методах для изучения групп верующих: наблюдение, различного рода интервью, опросы и другие методы, общие для социальных и гуманитарных наук, предлагают достаточно обширное пространство для маневра. Речь скорее должна идти о наличии у исследователя воображения, любопытства и сопереживания, которые позволяют, на мой взгляд, писать менее «недуховно о духовных предметах» [Тайлор 1989: 453], и для этого совсем не обязательно быть включенным в общину. В религиозном «поле» всегда будет что-то, ускользающее от глаз исследователя вне зависимости от того, является он / она членом общины или нет. Всегда будет что-то, на фоне собственного опыта не поддающееся пониманию и интерпретации. Кроме того, даже в случае включенности в группу исследователю придется прибегать к упрощениям и обобщениям — описывать ощущения и смыслы, которые сами верующие порой не могут четко выразить на словах, и сводить эти смыс-

лы к существующим категориям, чтобы они были понятны читателю. Для проведения исследования достаточно искренней заинтересованности, человеческого отношения, балансирования на грани, где другой остается другим, но близким другим.

Именно такую дистанцию я всегда стараюсь поддерживать по отношению к тем, о ком пишу: обозначаю эту дистанцию собеседникам по возможности сразу, и в случае, когда один верующий знакомит меня с другим, прошу представить меня именно как исследователя.

Возвращаясь к вопросу о дистанции по отношению к тем, с кем я общаюсь в рамках исследования и о ком пишу: в моем опыте преобладают ситуации, когда меня осознают как «чужого», который делает что-то для «своих». В моем лице верующие, члены протестантских общин, видят проводника информации из первых рук во внешний мир — в противовес растиражированной информации о «сектантах». В этом случае я периодически предстаю как человек, для которого Бог приготовил особую дорогу, который делает Божье дело, но пока не пришел к нему. Таким пониманием со мной делились пасторы протестантских церквей, комментируя мой интерес не только к деятельности общины, но и к нюансам вероучения, конверсии, биографии верующих.

На этом фоне явные предложения пройти религиозное обращение со стороны моих информантов не поступали. Был один случай, когда после богослужения в одной баптистской церкви ее пастор поблагодарил меня за то, что я не принял участия в причастии. По его словам, он опасался, что я «соблазнюсь» этой возможностью стать ближе к верующим.

Чаще всего вопросы о моем обращении к Богу сводятся к репликам вроде: «Ну что, Роман, когда к Богу придете?», «Когда станете членом общины?» и т.п. Или так: «Роман, Вы так часто к нам ходите, что почти уже член общины». Далее в разговоре, как правило, возникает вопрос о потребности в Боге в моей жизни, на который я честно отвечаю отрицательно, но добавляю, что, возможно, мое время еще не пришло — может, в будущем что-то изменится. Выработанная со временем, эта стратегия мне кажется продуктивной и «удобной» как для информанта, так и для исследователя.

В виде исключения я получал предложения поучаствовать в совместной молитве, на которые отвечал вежливым отказом, но при этом соглашался присутствовать, соблюдая принятые внешние нормы поведения. Например, если молиться принято стоя, я также встаю.

Могу припомнить два случая — один в харизматической общине, другой в православной, — когда я получил отказ на просьбу

провести интервью. Гораздо чаще бывает так: информант идет на контакт, т.к. видит в исследователе человека, обладающего некой властью, но при этом явно выражает к собеседнику недоверие и усложняет беседу односложными ответами, шаблонными фразами, официальной информацией, уходит от вопросов и т.д. Таких случаев заметно больше. Впоследствии, после серии интервью и более тесного знакомства, контакт с некоторыми из таких информантов налаживается.

Что касается «возвращения» результатов работы исследователя, то часто знакомство информантов с некоторыми из них начинается еще на промежуточном этапе — при расшифровке интервью. Как правило, я делюсь с информантами отрывками, которые планирую процитировать в тексте, чтобы уточнить какие-то неясные моменты и получить новую информацию — комментарии информанта. При этом некоторые мои собеседники разрешают оставить текст интервью в неизменном виде, несмотря на всю неприглядность устной речи, записанную на бумаге, другие вносят мелкие «косметические» правки, третьи редактируют более основательно. Каждый раз по-разному, в зависимости от того, получается ли найти с собеседником общий язык. В большинстве случаев важным аргументом является анонимность информантов. Часто в серии интервью я кратко проговариваю собеседнику то, о чем мы беседовали в предыдущий раз, и иногда он / она дополняет, поясняет, подтверждает этот пересказ.

Другой вопрос — знакомство информантов с готовыми текстами. Я рассматриваю этот этап как своего рода «возвращение долга»: человек соглашается провести с исследователем от одного до нескольких интервью, тратит время на беседы, презентацию «чужого» в общине, делится контактами. И презентация результатов — это моя благодарность. Мне представляется, что она также может служить одним из инструментов поддержания доступа к полю, особенно если с ним первоначально были проблемы. В частности, это касается общин, чувствующих себя неуютно в рамках сложившихся государственно-конфессиональных отношений.

### Библиография

- Недзьведзь А.* От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 3. С. 172–188.
- Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1989. 573 с.
- Hall D.D. (ed.).* Lived Religion in America: Toward a History of Practice. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. 254 p.

## ЛЕОНАРД НОРМАН ПРИМИАНО

**Встреча с женским божеством...  
в буквальном смысле:  
этнография движения Миссии мира  
Матери и Отца Дивайн<sup>1</sup>**

В качестве своего вклада в этот форум я хотел бы предложить размышление об отношениях между этнографами и теми религиозными людьми, которых мы изучаем, о проблемах полевой работы среди «информантов», «консультантов» или «участников» и их агентности, а также о специфическом влиянии всех этих проблем на этнографическое письмо. Поскольку сам я получил образование в области фольклористики и исследований религии, мои комментарии будут посвящены тому воздействию, которое фольклористика, как мне кажется, оказала на мою работу в области этнографии религии. Эта реплика в дискуссии форума, посвященного современным дебатам в антропологии религии, основана на серии моих недавних статей о проблемах полевой методологии и черпает материал из моего исследования культуры американской религиозной группы, известной под названием «Движение Миссии мира Отца Дивайна». В этих статьях я последовательно отстаиваю следующий тезис: чтобы изучать американские религиозные сообщества, нужно быть внимательным к динамическим свойствам того, что я назвал «вернакулярной религией», т.е. религии в том виде, в каком она становится частью опыта и предметом диалога, интерпретируется и создается в социальных институциях и в повседневной жизни людей [Primiano 1995; 2014a]. Понять природу вернакулярной религии, то драматически впечатляющей, то заметной лишь в тончайших оттенках, то выставяющей эмоции напоказ, то скрытой в мощи личной религиозности, помогает прежде всего сфокусированное и чуткое внимание к экс-

**Леонард Норман Примiano**  
**(Leonard Norman Primiano)**  
Университет Кабрини,  
Раднор, Пенсильвания, США  
primiano@cabrini.edu

<sup>1</sup> Mother and Father Divine's Peace Mission Movement.

прессивной культуре того или иного сообщества, которая включает традиции и практику веры, питание, разговоры и пение, манеру одеваться, архитектуру, искусство и ремесла, представления о целительстве и т.д. Я не устаю повторять, как важно в исследовании религии сохранять эту базовую для фольклористических исследований теоретическую и методологическую ориентацию.

Здесь я расскажу о своей работе с одной из религий, рожденных в США, утопической и проповедующей безбрачие. Миссия мира — это движение, которое можно описать как «альтернативное» по отношению к конвенциональному американскому обществу и конвенциональным американским религиозным структурам. Это движение, о котором, как ни парадоксально, можно сказать, что оно «находится в становлении», с учетом тех новых явлений в его религиозной жизни, которые я наблюдаю, невзирая на постепенное сокращение числа его членов в последние 40 лет.

Современные исследователи повседневной религиозной жизни в Америке заняты прежде всего описанием, анализом и сравнением культур сообществ, определяемых по признаку вероисповедания. Такие сообщества можно определить также по географическому, возрастному, гендерному, экономическому признакам, а кроме того, по профессии их членов, по тому, как они проводят досуг, или на основании тех медицинских, политических и иных воззрений, которых они придерживаются. В исследованиях повседневной религиозной жизни особое значение придается эстетической или художественной деятельности и способности к ней, историческому процессу, вариантам интеллектуальных, вербальных и материальных форм и устойчивым связям и хрупкому балансу между утилитарным и творческим аспектами этих форм внутри изучаемых культур. Их методология включает исчерпывающее историческое исследование с использованием всех доступных источников, а также полевую работу, в том числе этнографическое наблюдение, насыщенное описание и интервьюирование. В реципрокной, или сотрудничающей, этнографии этот метод и последующий анализ позволяют людям говорить самим за себя и использовать собственные эстетические и классификационные системы, порой не без участия тех или иных институциональных или интеллектуальных структур, но часто без него, чтобы рассказать о своей вере и религиозных практиках и повлиять на выводы исследователей, которые наделены привилегией знать, понимать, выносить оценки и извлекать информацию из их религиозного опыта. Эти принципы фольклористического подхода к этнографическому методу и анализу оказали на меня серьезное влияние, когда я выработывал собственный

подход к изучению этой непростой и очень интересной американской религии.

На протяжении последних 24 лет я провожу этнографическую работу среди оставшихся членов американской религиозной коммуны, известной как Движение международной Миссии мира Отца Дивайна. Движение Миссии мира, которое сложилось в первые десятилетия XX в. вокруг харизматического афроамериканского священника преподобного М.Дж. Дивайна, более известного как Отец Дивайн, принадлежит к традиции инновативного американского радикального позитивного религиозного коммунитаризма, наряду с общиной Онайда, гармонитами и шейкерами. Большинство из нескольких десятков пожилых членов сообщества сейчас живут в Филадельфии (штат Пенсильвания), куда это движение, проповедующее воздержание, перебралось из Нью-Йорка в 1940-е гг. Последователи Миссии мира убеждены в божественной природе Отца Дивайна. Идеи Миссии мира представляют собой оригинальное сочетание личных духовных прозрений Отца Дивайна и произведенного им синтеза нескольких американских религиозных традиций конца XIX — начала XX в.: адвентистов, движения святости, католиков, афроамериканской церкви, «уличного христианства» и движения «Новая мысль». Отец Дивайн получил известность в 1920 г. в Сейвилле (о. Лонг Айленд), когда вместе со своей женой, афроамериканкой по имени Пенина, собрал вокруг себя мультирасовую группу последователей. Он изменил этих людей физически и духовно, создав из них религиозный кооператив, основанный на идеях добродетельной жизни, усердного труда, социальной справедливости, расового равенства и мирного сосуществования с окружающим миром. Отец Дивайн запретил курение, алкоголь, азартные игры, брань и секс и считал соблюдение этих запретов следованием «Международному кодексу скромности». Он говорил своим последователям, что, стремясь достичь «гармонии с духом Отца», они обретут стабильное здоровье и растущее благосостояние и в конечном итоге спасение в единстве с ним. Его идеология позитивного мышления сулила богатство и независимость в земной жизни и обрела десятки тысяч последователей не только в США, но и в Канаде, Австралии, Швейцарии, Германии, Франции, Англии и Панаме.

Моя работа с современной, в основном женской, общиной движения оказалась чрезвычайно сложной и исполненной калорий и эйфории, что может подтвердить любой, кому приходилось бывать на трехчасовых пиршественных службах Святого причастия с несколькими переменаами блюд. Специфический эмоциональный оттенок и сложность особого рода придает ей то обстоятельство, что немногих оставшихся после-



дователей движения, с которыми я имел честь разговаривать, возглавляла Мать Дивайн, вторая жена Отца Дивайна, или, согласно теологии Миссии мира, его «чистейшая непорочная невеста». С тех пор как в 1946 г. они вступили в брак, целомудренный духовный союз 68-летнего Отца Дивайна и 21-летней белой канадки, а также ее роль Матери Дивайн внутри миссии стали для членов общины предметом напряженнейших теологических размышлений, расчетов и дискуссий. Мать Дивайн прожила 91 год и умерла в марте 2017 г., и это стало настоящим горем для ее последователей / духовных детей (см. два некролога, передающих их чувства: [Grimes 2017; Whelan 2017]). Ее по-прежнему считают инкарнацией одновременно первой жены Отца, Пенины, и Святой Девы Марии. Она выступает воплощением международного, универсального и межрасового принципов движения, а также представляет образец женского идеала, будучи непорочной невестой Бога, Отца Дивайна. Для общины Мать Дивайн была богиней-матерью на земле, и сейчас ее члены уверены, что все верующие и друзья движения в будущем смогут вступить в такой же гармоничный контакт с нею, как и с Отцом Дивайном. Роль Матери Дивайн как божественного лидера и религиозного новатора сложна и сама по себе заслуживает серьезного исследовательского внимания [Primiano 2014b], но в настоящей дискуссии я собираюсь говорить только о тех сложностях, которые ее роль воплощенного божества создала для меня, когда я проводил этнографическое исследование этой стареющей, но все еще яркой и выразительной американской религии.

Два десятилетия назад, занимаясь исследованием Миссии мира, я взялся за увлекательную задачу подготовить короткую заметку о Матери Дивайн для Энциклопедии женщин и религий мира под редакцией Сирнити Янг [Primiano 1998]. Я знал, что движение неприязненно относится к ранее проводившимся исследованиям и тому, что о нем пишут в массовой печати, в особенности к публикациям, посвященным лично Отцу и Матери Дивайн, и потому понимал, насколько это будет сложно. На всех стадиях работы над статьей — при подготовке, написании и редактировании текста — я решил задействовать этнографический метод, известный как «реципрокная этнография» (он весьма продуктивно использовался, например, в следующих работах: [Lawless 1988; 1993; Lassiter 1998; Hinson 1999; Campbell, Lassiter 2014]).

История и современное состояние Миссии мира с самого начала завораживали исследователей американской религии. Во-первых, социологи, занимавшиеся американскими «сектантскими» религиозными движениями изучали Отца Дивайна как воплощение «харизматического» религиозного лидера



по Максу Веберу. Во-вторых, историки следили за его деятельностью и анализировали успех его политической и общественной программы, а также исследовали происхождение Джорджа Бейкера — человека, который, как считается, и стал Отцом Дивайном. Наиболее выдающиеся исторические работы принадлежат перу Роберта Вейсброта («Отец Дивайн и борьба за расовое равенство» [Weisbrot 1983]) и Джилл Уоттс («Бог, Гарлем, США» [Watts 1992]). Это только две научные монографии из великого множества, посвященных Отцу Дивайну, где можно отыскать и примеры описательной социологии (такие как статья Уильяма Кепхарта в его сборнике «Экстраординарные группы: социология необычных стилей жизни», изданном в новой редакции Ричардом Шэфером и Уильямом Зелнером [Schaefer, Zellner 2011]), и трактаты евангельских христиан, выступающих против этого американского «культа» (такие как «Я провел ночь в доме дьявола» [Gardner 1952]), и разоблачения обмана и злоупотреблений движения в центральных газетах (такие как статья Джона Хошора «Бог в роллс-ройсе: возвышение Отца Дивайна — безумца, злодея или мессии» [Hoshor 1936] или Сары Харрис «Отец Дивайн: святой супруг» [Harris 1953]). О «влиянии» Отца Дивайна на Джима Джонса и его роли в основании Храма народов и печально знаменитой гайанской трагедии (массовом суициде) пронизательно пишет Дэвид Чидестер в книге «Спасение и суицид: интерпретация Джима Джонса, Храма народов и Джонстауна» [Chidester 2003].

Понятно, что после более полувека подобных публикаций члены Миссии мира были не особенно рады появлению очередного исследователя, интересующегося Отцом Дивайном и движением в целом. Так, Мать Дивайн говорила мне, что ей чрезвычайно не нравятся книги Вейсброта и еще более Уоттс, которая, по ее мнению, чрезвычайно вольно обошлась с историей Джорджа Бейкера и слишком поспешно пришла к выводу, что именно он стал Отцом Дивайном. Миссия мира отрицала эту идентификацию с 1936 г., когда журнал «Нью-Йоркер» опубликовал статью в двух частях под названием «Кто этот царь славы?» — об Отце Дивайне, обладавшем тогда большим политическим и экономическим влиянием в Гарлеме [McKelway, Liebling 1936]. Члены миссии даже не произносят вслух имени Джорджа Бейкера и лишь в случае крайней необходимости используют инициалы «Дж. Б.». Как-то раз Мать Дивайн рассказала мне, что в 1979 г. она наняла юриста, чтобы заставить Библиотеку Конгресса удалить это имя из списка персоналий в карточном каталоге. В 1982 г. ей это удалось<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: <<http://peacemission.info/sermons-by-father-divine/copy-of-letter-from-the-library-of-congress-about-its-catalog-heading-for-father-divine/>>.

Неудивительно, что современные последователи Миссии мира испытывают неприязнь и недоверие к ученым и их работам, учитывая, что исследователи, в сущности, исключили это движение из списка жизнеспособных американских религиозных сообществ сразу после смерти Отца Дивайна, хотя затем оно просуществовало немногим меньше, чем при его жизни. Я часто задаюсь вопросом, не является ли такое пренебрежение религиозным лидерством женщины и деятельностью ее последователей, большей частью тоже женщин, академическим шовинизмом. Нужно добавить, что существует еще одно историческое исследование Миссии мира, посвященное ее сельскохозяйственным утопическим сообществам на западе штата Нью-Йорк, которое написал лауреат Пулитцеровской премии историк Карлтон Маби [Mabee 2008]. К этой книге члены движения относятся более благосклонно, но все-таки считают, что ее автор неправ, когда пишет об Отце Дивайне как о человеческом существе, а не воплощении божества.

Особенно яркий пример недоверия, которое члены Миссии мира испытывают к тем, кто желает их «исследовать», являет история моей коллеги фольклористки Деборы Бейли, которая предприняла отважную попытку поработать с миссией в конце 1980-х гг. для эссе по магистерскому курсу этнографии речи профессора Делла Хаймса в Университете Пенсильвании. Бейли получила разрешение на этнографическое исследование речевых актов членов движения, но только в случае, если она пообещает мисс Харт — приставленному к ней члену миссии — никогда не публиковать результаты. Бейли, как крайне этичный фольклорист, явила очень ранний пример феминистского и морально ответственного этнографического подхода к мнению изучаемой группы: она написала исследование на более чем 100 страниц, которое так и не опубликовала, сохраняя верность обещанию, данному в поле. Поведение Бейли резко контрастирует с действиями еще одной встреченной мною исследовательницы Миссии мира. Эта женщина, назвавшаяся студенткой Новой школы социальных исследований Нью-Йорка, показала мне диктофон, которым она тайно вела запись свидетельств членов движения во время пиршественных служб, собирая материал для своей магистерской диссертации. Счастлив сообщить, что как только эта дама гордо продемонстрировала мне свой спрятанный микрофон на следующем пиршестве, я проинформировал одного из членов движения о ее неэтичной практике и, к своей радости, никогда больше не видел ее на их службах.

Конечно, подготовка к печати моего собственного исследования о Матери Дивайн и Миссии мира стала серьезным испытанием. Это должна была быть не просто статья о движении,

а биографическая заметка о самой чистой Непорочной Невесте. Я решил, что буду работать над статьей, применяя единственно возможный, как я инстинктивно ощущал, подход — писать об этой деятельнице американской религии, используя диалогический метод, т.е. обращаясь к ее собственным знаниям и пожеланиям касательно того, какой она хочет предстать перед читателями, наравне с материалами моих исследований, чтобы получившийся биографический текст сохранил научную честность, но при этом не был оскорбителен для его героини. Познакомившись с работами фольклористов Элейн Лоулесс и Глена Хинсона, а также антрополога Люка Эрика Ласситера, я осознал, что для подготовки, написания и редактирования этой статьи мне придется использовать упомянутый метод реципронной этнографии. Этот метод, выросший непосредственно из проблем, с которым столкнулся фольклорист Дэвид Хаффорд, применивший в исследованиях веры «подход, ориентированный на опыт» [Hufford 1989], великолепно описал Люк Ласситер как «модель, которая открыто ищет способ переместить фокус контроля и авторитета с одинокого авторского голоса на сам процесс диалога о создаваемом этнографическом тексте <...> [здесь] диалог не просто существует, но каждый раз заново выстраивается по мере написания этнографического текста» [Lassiter 2000: 605].

Мое стремление получить помощь Матери Дивайн в изложении истории ее жизни увенчалось успехом осенним вечером 1997 г. в офисе Отца и Матери Дивайн на седьмом этаже ныне, увы, закрытого отеля «Дивайн Трэйси», недалеко от кампуса Университета Пенсильвании. Это был один из общедоступных отелей миссии, чистый и безопасный, который содержался в соответствии со строгим моральным кодексом Отца Дивайна (другие отели сети были в Филадельфии, Ньюарке и Джерси-Сити) [Primiano 2004]. Перед этим я отправил Матери Дивайн копию своей небольшой энциклопедической статьи (не более двух с половиной страниц через одинарный интервал), надеясь, что во время встречи мы обсудим этот текст и изменения, которые нужно внести, чтобы его улучшить и «привести к стандартам Отца». В понимании последователей движения, мне предстояло провести интервью с супругой Господа, а сам я в не меньшей степени ценил возможность поговорить с человеком, который сыграл значительную роль в формировании нарратива американской религии. Есть одна удивительная песня, которую поют в миссии — «Рай не на небесах», веря, что Бог находится здесь, на земле, а Мать Дивайн — человеческое воплощение этого божественного принципа.

Мать ждала меня вместе со своим секретарем мисс Эдной Мэй Клэйбрук. В комнате сидела также одна из ее доверенных советчиц мисс Анита. Мало сказать, что мне было крайне любопытно услышать мнение Матери Дивайн о статье. Вместо того чтобы критиковать мой текст, она просто сказала: «Очень хорошо, доктор Приммиано, прочтите нам, пожалуйста, статью!» И вот при свете солнечных лучей, пробивавшихся сквозь занавески, я медленно читал Матери Дивайн энциклопедическую статью, которую написал о ней, и ждал ее реакции. В этнографическом отношении ситуация была настолько сюрреалистическая, насколько это можно себе представить. Пока я читал, Мать то кивала, то отрицательно покачивала головой, иногда она обменивалась взглядом с остальными, один раз засмеялась и один раз что-то пробормотала. Когда я закончил, Мать сказала: «Хорошо, доктор Приммиано, а теперь, пожалуйста, прочитайте статью еще раз, предложение за предложением, а мы будем комментировать». Не знаю, было ли это королевское «Мы», или она говорила от лица всех женщин, собравшихся в ее кабинете, или подразумевала себя и Отца Дивайна. Так я и сделал, тем самым позволив информантам отплатить этнографу его же монетой. Началось почти двухчасовое обсуждение статьи, во время которого мы говорили о словах, фразах, фактах и идеях. Например, о том, как я описал профессию отца Матери Дивайн, и, что еще важнее, о моей характеристике самого Отца Дивайна. Я писал, что Отец Дивайн был харизматическим афроамериканским религиозным лидером. Мисс Эдне Мэй это не понравилось, и она спросила, почему бы мне не написать просто «американский религиозный лидер». Как и все последователи Миссии мира, она старалась избегать упоминаний расы и теперь спрашивала, так ли уж необходимо привлекать внимание к расовой принадлежности Отца. Это стало основным предметом наших разногласий, и чтобы сохранить верность тому, что в моем понимании является этнографическим методом, поддерживающим социальную справедливость, по этому вопросу было необходимо достичь компромисса. Я ответил: «Ну, мисс Эдна Мэй, не был ли тот факт, что он выглядел как мужчина с темным цветом лица [так в Движении называют афроамериканцев], важен для основного послания Отца Дивайна, смысл которого в том, что Бог пришел на землю в теле скромного темнолицего человека?» — «В общем-то, да», — согласилась мисс Эдна Мэй. В результате нам удалось прийти к пониманию, она с уважением приняла мое решение описать Отца Дивайна именно таким образом, и ей понравилось, что я нашел время разобраться в их теологии настолько, чтобы привести в дискуссии обоснованные аргументы.

Так мы шли по статье, от предложения к предложению, обсуждали содержание, и я вносил изменения и отстаивал научную честность текста, пока все не пришли к согласию. Я был счастлив, что статью наконец-то можно будет опубликовать и я смогу без опасений показать им эту публикацию. Рассуждая о двусторонних отношениях в исследовании и об исследованиях религии в частности, Мел Придо заметила: «Без реципрокности, т.е. если мы не получаем отклика от сообществ, которые стремимся понять, возникает риск отчуждения и злоупотребления их доверием» [Prideaux 2016: 337]. Надеюсь, что в процессе реципрокного этнографического исследования я, будучи информированным пришельцем, дал Матери Дивайн и Миссии мира в обмен на их помощь признание, уважение и почтение к женщине, воспринимаемой как женское божество, и при этом придерживался поведения, которое эта группа верующих признает желательным и уместным.

Я попросил дать мне фотографию Отца и Матери, чтобы опубликовать ее вместе с текстом, и позднее мы встретились еще раз и пересмотрели больше 50 снимков в поисках подходящего. Точно так же мы в буквальном смысле вместе работали над всем проектом, и мне нравилось, что этот текст удовлетворяет требованиям научной честности, которые я предъявляю к любому исследованию. Но еще больше я радовался, что Мать продолжила общение со мной и после того, как энциклопедия вышла в свет.

После этой публикации вышли еще три статьи, в работе над которыми я использовал ту же методологию сотрудничества: статья о том, что я назвал «вернакулярной архитектурой намерения» Отца Дивайна [Primiano 2004], о самобытности обширной традиции религиозных песен и музыки миссии [Primiano 2009], а также о традициях питания в этом сообществе [Primiano 2014b]. Сейчас я пишу о том, как последователи движения используют фотографии, а также, в рамках общего исследования их культуры религиозной выразительности, об их практиках обращения с цветами. Работая в рамках коллаборативного подхода, я сталкиваюсь с множеством трудностей, о которых еще предстоит написать в будущих публикациях, но меня утешает, что такой подход к репрезентации, переводу и анализу религиозных представлений и практик Миссии мира способствует социально непредвзятому долгосрочному исследованию этой религиозной культуры. На всех этапах своего исследования я могу сохранять солидарность с последователями движения и в то же время вставлять свои критические замечания, а у них есть возможность ответить на эту критику. Работать так чрезвычайно непросто, и постоянно возникают вопросы и новые проблемы. Я очень обязан антропологическим идеям Люка

Эрика Ласситера, изложенным в его многочисленных статьях и книгах, в том числе в «Чикагском руководстве по сотрудничающей этнографии» [Lassiter 2005], которые дали мне возможность сознательно и открыто заниматься сотрудничающей этнографией и в то же время исследовать, что может добавить к этому этнографическому методу фольклористика.

Бывая в Миссии мира, я обычно посещаю также их пиршественные службы Святого Причастия, где сижу вместе с другими участниками в священном для них месте и бок о бок с ними делаю свое дело — занимаюсь этнографией. В таких случаях я открыто веду этнографические заметки и «свидетельствую» о своих предстоящих лекциях или докладах, посвященных движению.

Этот подход, позволяющий последовательно отслеживать, кому принадлежит контроль над той или иной историей, органически вырастает из особой чувствительности и внимания фольклористики к репрезентации людьми их жизни. Реципрокная этнография такого рода позволяет обеспечить социальную справедливость и защиту интересов наших партнеров по исследованию, что отвечает современной проблематике полевой фольклористики, а также моральным принципам Католического университета свободных искусств (Roman Catholic Liberal Arts University), где я сейчас работаю. Этот подход дает мне возможность поддерживать добрые, честные и уважительные отношения с сообществом и его лидером, Матерью Дивайн, и при этом не вступать в ряды последователей движения. Для меня честь, что я познакомился с этой женщиной и она стала не просто «информантом» или «консультантом», но и «участником» моей библиографической работы о ее жизни и служении.

Ким Нотт в эссе о перспективах «внутреннего» и «внешнего» взгляда в изучении религиозных сообществ, которое во многом перекликается с моим опытом, пишет, «что сейчас проблема “внутреннего” и “внешнего” так же критически важна для понимания теории и метода исследований религии, как это было более столетия назад, когда они только сформировались в качестве дисциплины, отдельной от теологии» [Knott 2010: 271]. Во время своей продолжительной полевой работы с Миссией мира я получил возможность опробовать и внешний, и внутренний взгляд, оказавшись в особом статусе, который восходит к прежнему обыкновению движения допускать чужаков, которых здесь называли «гармонизаторами». Анализ сложностей этого двойного статуса помогает мне понять, как это движение и другие сообщества понимают религию, и, что особенно ценно, выработать собственные принципы фолькло-

ристического изучения религии. Я открыто заявляю, что я не последователь Миссии мира и принадлежу другой религии. Однако, согласно их убеждениям, только человек, который является реинкарнацией бывшего члена движения, способен понимать теологические воззрения Отца Дивайна так хорошо, как я. Я не чувствую никакого дискомфорта от того, что меня так воспринимают. Это доверие делает мне честь, и именно благодаря ему я могу проводить реципрокное этнографическое исследование в этом сообществе. Их творческое понимание того, как выражается вера, — такое же проявление вернакулярной религии, как и те категории, в которых они интерпретируют мое присутствие среди них и мой к ним интерес.

### Благодарности

Я хочу поблагодарить Дебору Энн Бейли, Николаса Ле Бигре, Дж. Грегори Гаритти, Лору Зауэр Палмер, Энн Швельм, Мэтта Слутца и Нэнси Уотерсон за помощь в подготовке этого эссе.

### Источники

- Gardner V.J.* "I Spent Saturday Night in the Devil's House": An Exposure of Father Divine. Springfield, MO: Gardner Evangelistic Association, 1952. 46 p.
- Grimes W.* Mother Divine, Who Took Over Her Husband's Cult, Dies at 91 // New York Times. 2017, March 14. <<https://www.nytimes.com/2017/03/14/us/mother-divine-dead-peace-mission-leader.html>>.
- Harris S.* Father Divine: Holy Husband. N.Y.: Doubleday, 1953. 320 p.
- Hoshor J.* God in a Rolls-Royce: The Rise of Father Divine, Madman, Menace, or Messiah. N.Y.: Hillman-Curl, Inc., 1936. 272 p.
- McKelway S.C., Liebling A.J.* Who Is This King of Glory? // The New Yorker. 1936, June. (Reprinted: *McKelway S.C., Liebling A.J.* Who Is This King of Glory? // McKelway S.C. Reporting at Wit's End: Tales from the New Yorker. N.Y.: Bloomsbury USA, 2010. P. 80–122).
- Whelan A.* Mother Divine, Leader of the International Peace Mission, Dies at 92 // The Inquirer. 2017, March 6. <<http://www.philly.com/philly/obituaries/Mother-Divine-leader-of-the-International-Peace-Mission.html>>.

### Библиография

- Campbell E., Lassiter L.E.* Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014. 160 p.
- Chidester D.* Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the People's Temple, and Jonestown. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003. 224 p. (Revised edition: 2009).



- Hinson G.* Fire in My Bones: Transcendence and the Holy Spirit in African American Gospel. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. 424 p.
- Hufford D.J.* The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. 304 p. (First edition: 1982).
- Knott K.* Insider / Outsider Perspectives // Hinnells J. (ed.). The Routledge Companion to the Study of Religion. N.Y.: Routledge, 2010. P. 259–273.
- Lassiter L.E.* The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography. Tucson: University of Arizona Press, 1998. 283 p.
- Lassiter L.E.* Authoritative Texts, Collaborative Ethnography, and Native American Studies // The American Indian Quarterly. 2000, Fall. Vol. 24. No. 4. P. 601–614.
- Lassiter L.E.* The Chicago Guide to Collaborative Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 216 p.
- Lawless E.J.* Handmaidens of the Lord: Pentecostal Women Preachers and Traditional Religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. 296 p.
- Lawless E.J.* Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness through Life Stories and Reciprocal Ethnography. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. 300 p.
- Mabee C.* Promised Land: Father Divine's Interracial Communities in Ulster County, New York. Fleischmanns, NY: Purple Mountain Press, 2008. 248 p.
- Prideaux M.* Ethics and Undergraduate Research in the Study of Religion: Place-Based Pedagogy and Reciprocal Research Relations // Teaching Theology & Religion. 2016. Vol. 19. No. 4. P. 324–339.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. Vol. 54. P. 37–56.
- Primiano L.N.* Mother Divine // Young S. (ed.). Encyclopedia of Women and World Religion. N.Y.: Macmillan, 1998. Vol. 2. P. 678–679.
- Primiano L.N.* “Bringing Perfection in These Different Places”: Father Divine's Vernacular Architecture of Intention // Folklore. 2004. Vol. 115. P. 3–26.
- Primiano L.N.* “The Consciousness of God's Presence Will Keep You Well, Healthy, Happy, and Singing”: The Tradition of Innovation in the Music of Father Divine's Peace Mission Movement // Curtis IV E.E., Sigler D.B. (eds.). The New Black Gods: Arthur Huff Fauset and the Study of African American Religions. Bloomington: Indiana University Press, 2009. P. 91–115.
- Primiano L.N.* Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity // Bowman M., Valk Ü. (eds.). Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. N.Y.: Routledge, 2014a (Original: Equinox, 2012). P. 382–394.
- Primiano L.N.* “And as We Dine, We Sing and Praise God”: Mother Divine's Theology of Food // Zeller B., Dallam M., Rubel N. (eds.). Religion, Food, and Eating in North America. N.Y.: Columbia University Press, 2014b. P. 42–67.



*Schaefer R.T., Zellner W.W.* The Father Divine Movement // Extraordinary Groups: An Examination of Unconventional Lifestyles. N.Y.: Worth, 2011. P. 239–284.

*Watts J.* God, Harlem U.S.A.: The Father Divine Story. Berkeley: University of California Press, 1992. 249 p.

*Weisbrot R.* Father Divine and the Struggle for Racial Equality. Urbana: University of Illinois Press, 1983. 241 p.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## ДАНИЛА РЫГОВСКИЙ

1

Исследователи XIX — начала XX в. интересовались «первобытной» религией как формой «примитивной» ментальности или «элементарной» организации социальной жизни или же пытались найти истоки современной (по большей части западно-христианской) религии. Одним из дискуссионных вопросов считалось определение «минимума религии», когда ученые пытались выявить «простейший» набор признаков, формирующих религиозное сознание. В настоящее время, когда академические исследователи в меньшей степени увлечены «реконструкциями» древнего прошлого человечества, для большинства из них проблема определения того, какое сообщество считать религиозным / конфессиональным, как правило, не стоит. Суть в том, что религия как социальное явление для современных антропологов оказывается глубоко погруженной в повседневность, поэтому они постоянно сталкиваются с вернакулярными толкованиями термина, принятыми в тех сообществах, которые они изучают, не пытаясь определить, что это такое «на самом деле». Учитывая этот факт, тезис «религия для антрополога есть то же, что дерево для ботаника», не совсем точен. Современный антрополог интересуется наивной концептуализацией религии и религиозного опыта, т.е. в каком-то смысле занимается «этнобогословием» так же, как «деревья» изучал бы этноботаник (а не ботаник-естественник). В данном контексте антропологу важно установить, что и каким образом

**Данила Сергеевич Рыговский**  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
drygovsky@eu.spb.ru

в изучаемом сообществе думают о религии, используют ли именно это слово для репрезентации собственной традиции или предпочитают иную терминологию. В связи с последним утверждением можно задаться вопросом, как религия на вернакулярном уровне отличается от других категорий, таких как вера, духовность, конфессия и пр. Значимы и другие проблемы: как сообщество постулирует границу религиозного и нерелигиозного, в какие дискурсивные стратегии вмонтирован концепт религии и как они соотносятся с практиками, как устроено взаимодействие конфессиональной и этнической / национальной идентичности (список может быть продолжен).

Выше я обозначил несколько довольно очевидных вопросов, проблематизирующих религию как эмный термин. Однако известен ряд ситуаций, когда исследователю явно недостаточно простого обращения к категориям изучаемой культуры. Речь идет о некоторых сообществах, демонстрирующих способ социального воображения себя и мира, довольно близкий к религиозному, но часто позиционирующих себя как нерелигиозные. Как правило, это различные течения нью-эйдж, чьи убеждения и практики отличаются от того исторического понимания религии, которое сложилось в антропологии нашего времени. Так или иначе, для большинства антропологов в качестве модели религии выступает одна из крупных конфессий (чаще всего христианство в той или иной форме). Академический словарь антропологии религии также глубоко укоренен в христианских понятиях. К примеру, учитывая тот факт, что последователи нью-эйдж считают свои убеждения нерелигиозными, они могли бы быть обозначены как «современные духовные движения». Однако сам термин «духовность» заимствован из того же богословского словаря, что и «религия». Это означает, что академическая традиция привносит в прочтение сути феномена нью-эйдж именно те смыслы и категории, которые данная традиция не просто отрицает — она стремится конструировать себя на иных основаниях и описывать на ином языке. Отсюда вытекает, что либо исследователям следует продолжать заниматься изучением строго определенных, исторически обусловленных явлений, либо нам необходимо признать, что антрополог религии может интересоваться не «религией» как таковой, а определенным способом воображения или социальными практиками. Однако последнее потребует качественно нового словаря и аналитического инструментария.

2

Мне не раз приходилось слышать критику в адрес исследователей, занимающихся изучением той же религиозной традиции, к которой они сами себя относят. Думаю, это связано с тем, что подобная вовлеченность часто интерпретируется как своего рода идеологическая ангажированность: вместо того чтобы

ставить исследовательские задачи, такой ученый сосредоточивается на апологетике своих убеждений и догматов своей религии. Он(а) скорее создаст романтизированный образ «истинно верующих», чем вскроет реальные социальные механизмы жизни сообщества. Однако, на мой взгляд, аналогичным образом исследователи могут романтизировать и этнические, и лингвистические, и любые другие «свои» группы, так что специфика религиозных «полей» не играет здесь никакой роли.

По моим ощущениям, этническое или лингвистическое инсайдерство часто приветствуется, в отличие от религиозного. Считается, что принадлежность к этнической группе позволяет увидеть скрытые социальные связи, неочевидные для внешнего исследователя. И особенно в этом деле помогает знание языка. То есть вовлеченность в данном случае квалифицируется как гарантия глубокого познания изучаемой культуры, а знание внутренних ее особенностей объявляется безусловным преимуществом такого исследователя, тогда как по поводу ценности знания религиозной традиции звучат в основном скептические высказывания. И даже несмотря на интеллектуальные усилия, предпринимаемые антропологом ради поддержания необходимой дистанции по отношению к «своему» конфессиональному сообществу, эта критика не ослабевает. Религиозное инсайдерство выглядит более «подозрительным» в глазах коллег, чем какое-либо другое. На мой взгляд, такое положение дел не совсем справедливо, т.к. любое инсайдерство предполагает совершение ряда действий по дистанцированию от «объекта» исследования (т.е. очень важна сама процедура объективирования группы, процессов или механизмов).

Для того чтобы выступать в качестве апологета какой-либо религиозной традиции, совсем необязательно к ней принадлежать. Подобное явление можно наблюдать на примере исследований старообрядчества, в которых академическое сообщество, рассматривая данную традицию как своего рода «машину времени», сохранившуюся дораскольную старину, вольно или невольно соглашается с одним из основных постулатов древле-православного христианства — с апелляцией к древности, аутентичности, подтверждающей истинность этой церкви (в данном случае я позволяю себе говорить о старообрядчестве обобщенно, не делая акцента на разделении по толкам и согласиям ровно потому, что тезис о древности любой из старообрядческих церквей — общее место для всего движения). При этом этнографические исследования, которые могли бы пролить свет на связь старообрядческих практик с фольклорной традицией или же показать эволюцию этих практик с конца XVII по начало XXI в., в некотором смысле стигматизирова-

ны и самими староверами, и академическим сообществом. Иными словами, их практически нет. Неслучайно этнография старообрядческих групп в широком смысле (включая обряды жизненного цикла, запреты и предписания, микропрактики и пр.) при большом количестве разрозненных публикаций как направление разработана довольно слабо. Отдельные описания не позволяют увидеть тенденций в развитии старообрядческой идентичности, практически отсутствуют комплексные описания региональных традиций, а также их последовательный компаративный анализ, нет фундаментальных работ по истории старообрядческой ритуальности и динамике конфессиональных групп.

3

Для меня вопрос «остранения» изучаемого сообщества всегда стоит очень остро. Мое первое знакомство со старообрядческой традицией происходило вне академического контекста. В дальнейшем, когда я решил заниматься исследованиями, то понял, что мне довольно трудно дается переход от общения «просто так» к «вопросам из анкеты». Это было связано в том числе и с тем, что первое время мне не удавалось четко сформулировать проблему, над которой я хотел бы работать, но элементарное этнографическое описание той городской общины, в которую я был вхож, мне также не представлялось возможным по той простой причине, что я «не видел» чего-то, что можно было бы сделать материалом моего исследования.

Надо сказать, что какого-то иного церковного опыта, кроме посещения старообрядческой общины, у меня никогда не было. Поэтому я не мог даже на обыденном уровне проследить отличия одной традиции от другой. Впрочем, выход из положения был найден довольно скоро, и он был очевиден. В коротких, но многочисленных экспедициях я знакомился с самыми разными городскими и сельскими сообществами старообрядцев (как поповцев, так и беспоповцев, белокриницкого, поморского и часовенного согласия, а также единоверцев). Среди моих информантов были неофиты, «родовитые» староверы, а также люди, лишь знакомые с традицией по причине личных контактов или родства, но не вовлеченные в нее напрямую. Также я работал с сибирскими старожилами (не старообрядцами), с молоканами и сибирскими поляками, бурятами и евреями. Столь разнообразный полевой опыт долгое время не позволял досконально описать какую-либо одну локальную традицию. Зато для задачи «остранения» он сыграл, я надеюсь, весьма положительную роль в моей академической биографии. Отмечу также, что в том же отношении верным оказался путь тесного знакомства с несколькими научными школами (Новосибирск, Москва, Санкт-Петербург) и переезд далеко от места моего рождения. Я думаю, что подобные действия в принципе

должны способствовать развитию «антропологического чутья» и «этнографической наблюдательности», независимо от того, идет ли речь об исследованиях религии или каких-либо иных studies.

**5**

Стоит ли специально знакомить информантов с результатами своего исследования — проблемный вопрос. Я знаю, что некоторые темы уже на стадии интервьюирования вызывают у представителей изучаемой группы опасения, не спровоцирует ли потенциальная публикация какие-либо конфликты с властью, внутри группы или с соседями. Такое мнение сообщества часто возникает небезосновательно, поскольку у него уже есть определенный негативный опыт, когда какая-то информация, связанная с местными традициями, предавалась огласке.

Для старообрядцев, которые хотели бы минимизировать контакты с окружающим миром, это, пожалуй, вдвойне болезненно: во-первых, интерес со стороны «внешнего» мира нарушает столь желанное уединение; во-вторых, никто не гарантирует, что вместо любопытствующей публики к ним не придут охотники за иконами и старинными книгами. В подобном случае, даже если грабители и не читали научных журналов, из которых им могли бы стать известны названия старообрядческих деревень, доказать местным жителям, что связи между исследованием и кражей, скорее всего, нет, крайне сложно. При этом иногда бывает трудно объяснить местным жителям разницу между работой журналиста и научным исследованием, а значит, им нелегко доказать, что у научной публикации меньше читателей, чем у газет и журналов, и уж тем более это ни в какое сравнение не идет с аудиториями новостных передач. И вряд ли сельское сообщество, в котором ни у кого нет интернета, узнает о содержании статьи, даже если работа находится в открытом доступе.

Мне известны примеры, когда распространение исследователем своих трудов обостряло конфликты внутри сообщества (например, по этническому признаку). Поэтому, как мне кажется, не стоит проявлять подобных инициатив, пока представители сообщества сами не будут заинтересованы в этом. Опыт также подсказывает, что гораздо лучше воспринимаются публикации определенных фольклорных текстов (например, духовных стихов) или научно-популярные издания, но опять же навязывать даже такой формат не стоит. Причина банальна: мнение исследователя по ряду значимых вопросов может противоречить сложившимся в религиозном сообществе установкам. Если же антрополог будет им следовать, то поставит под сомнение собственную компетентность и свое положение независимого эксперта.

Возможно, продуктивной формой работы с религиозным сообществом стало бы издание сборников, подготовленных как его наиболее активными и пишущими представителями, так и антропологами. Разумеется, такой сборник вряд ли впишется в какой-либо академический формат, зато будет полезен для поддержания дружественных отношений с общиной. Впрочем, я не слышал о том, чтобы такие труды действительно появлялись. Разумеется, эта работа встречает серьезные ограничения, поскольку далеко не в каждом сообществе могут найтись потенциальные авторы. Если в городских старообрядческих общинах дело с этим обстоит проще, то среди сельских, с которыми я работал, могу назвать, пожалуй, лишь одну, где такой проект мог бы быть когда-нибудь реализован. Стоит также отметить, что в среде старообрядцев даже труды исследователей-инсайдеров (т.е. принадлежащих к какому-либо древлеправославному согласию) не всегда получают широкое распространение. Считается, что такие работы написаны «слишком сложно» и по этой причине большинству верующих будут неинтересны. Поэтому гораздо чаще люди знакомятся с мемуарами старообрядческих деятелей, историософскими трудами и сочинениями по «философии старой веры».

## ДЕТЕЛИНА ТОШЕВА

### Политики включения: компаративные заметки о категории «религия»

#### *О видах взаимодействия во время полевой работы*

Антропологи религии с необходимостью вынуждены взаимодействовать с представителями изучаемых групп во время этнографической полевой работы. Я предлагаю термин «политики включения» для широкого спектра идей и практик, которые применяют члены религиозной группы, чтобы интегрировать наблюдателя. В категорию политики включения, если понимать ее широко, может попадать и религиозное обращение<sup>1</sup>. Конечно, бывает, что агентность наших информантов лучше всего определяется именно как попытки обратить наблю-

#### Детелина Тошева (Detelina Tocheva)

Национальный центр научных исследований,  
Париж, Франция  
tocheva.detelina@gmail.com

<sup>1</sup> В этих коротких заметках я не буду останавливаться на той большой антропологической литературе, которая демонстрирует, что понятие религиозного обращения зависит от контекста и не является самоочевидным — подход, под которым я готова подписаться.

дателя в свою религию, понимаемую широко как система идей и практик, направленных на установление контакта между человеческими и сверхчеловеческими существами. В других случаях попытки интеграции тоже задействуют религию, но цель этих политик не религиозное обращение. Работая в двух разных полях, я столкнулась с обеими разновидностями политики включения. Я бы хотела сравнить их между собой и посмотреть, чем они различаются. Думаю, что различие между ними определяется степенью важности категории «религия» для самоопределения тех двух групп, в которых я работала.

Анализируя политики включения, антрополог может пойти по одной из множества тропинок. Одна ведет к интроспективной постановке вопроса, другая — к рефлексивному изучению той академической области, к которой антрополог принадлежит. Идя по третьей, можно работать с этими политиками как с составной частью этнографических данных. Эту третью дорожку я и выбрала. Я проводила этнографическую полевую работу в двух группах людей, практикующих религию в постсоциалистическом пространстве. Первая группа — это русские православные христиане (церковь Московского патриархата) в северо-западной части России. Среди моих собеседников многие были активно включены в жизнь своих приходов. Вторая — мусульмане-сунниты Южной Болгарии, которые практикуют главным образом локальный и домашний ислам, но при этом им не так важно подчеркивать религиозный характер их практик. Поясню, как именно собираюсь проводить сопоставление. Я не ставлю своей целью сравнивать русское православие с болгарским исламом. Моя задача значительно скромнее. Я сравниваю эти религиозные группы через призму моего личного опыта взаимодействия с ними, уделяя при этом особое внимание политикам включения, с которыми столкнулась. Несмотря на то обстоятельство, что в обоих случаях меня интересовала именно религия, а во втором случае — религиозный ритуал, «религия» была центральной категорией политик включения моих собеседников в России и, напротив, не являлась таковой для моих информантов в Болгарии. И все же мне кажется, что было бы неверно полагать, что в этом втором случае «религия» — это исследовательская категория, навязанная извне. Скорее для моих болгарских собеседников «религия» не является главным инструментом самоопределения. Различие в позиционировании и степени резонанса, который вызывает «религия», в этих двух группах отражает локальную специфику идущих трансформаций религии, общества и политики, а также проблем, с которыми сталкиваются люди в соответствующих странах.



Прежде чем перейти к сути дела, я хотела бы сказать несколько слов о своем происхождении и религиозной принадлежности, поскольку и то и другое сыграло некоторую роль в политиках включения, с которыми я столкнулась. Я родилась в Болгарии в болгароговорящей православной, но не практикующей религиозной семье. Меня крестили в раннем детстве, во второй половине 1970-х гг., т.е. в эпоху позднего социализма, в хорошо известном в Болгарии Рыльском монастыре, по инициативе моих бабушек. Я совсем ничего об этом не помню. Но зато очень хорошо помню, что мне частенько рассказывали, какое это престижное место и что очень мало кто из моих одноклассников имел возможность креститься. Другими словами, мои бабушки сделали все, чтобы я поняла: меня наделили особым маркером личного престижа. В моей семье не было принято никаких практик, связанных с религией. Но одна из бабушек несколько раз в год говорила, что собирается поставить свечку в церкви. И еще она любила вспоминать, что в школе ее любимым предметом был Закон Божий. Мой интерес к религии вырос из интеллектуального любопытства подростка, а позднее — студента-антрополога, это не было результатом личной религиозности.

### *Исследование среди активных прихожан Русской православной церкви*

Я проводила полевую работу в русских православных приходах одного города в Ленинградской области в течение года, в 2006—2007 гг., и еще несколько раз ненадолго приезжала туда в последующие годы. Я до сих пор поддерживаю теплые дружеские отношения с некоторыми моими информантами. Для современных активных православных в России «религия» — это центральная категория, главный инструмент самоопределения и линза, через которую они видят себя и как индивидов, и как коллектив, а также свои ритуальные и дисциплинарные практики. Часто используется и слово «вера». То, насколько моим информантам важно было считать себя религиозными людьми, сыграло определяющую роль в наших отношениях и двояко повлияло на их политики включения. Несколько человек ожидали, что я сразу же перейду в их веру, и в противном случае отказывались со мной разговаривать. Остальные тоже ждали, что я начну выказывать признаки обращения, но гораздо меньше волновались об этом и по-прежнему были открытыми и дружелюбными, несмотря на то что подобных признаков я не демонстрировала.

Тот факт, что я была крещена в православной церкви, оказался важен для всех моих информантов. В их глазах это означало,



что я потенциально «обращаема» в их веру. И большинство из них действительно ожидали, что я приму их православие, а некоторые до сих пор этого ждут. Они считали, что православное крещение — это многообещающее начало. Но в некоторых случаях этого было недостаточно даже для продолжения интервью или обычной беседы. Например, кое-кто из моих собеседников сомневался в легитимности моего присутствия, потому что я оказалась не такой православной, как они ожидали. Они думали, что я буду выполнять те же самые практики: ставить свечи, читать молитвы, креститься, прикладываться к иконам, приходить к причастию, просить у батюшки благословения и целовать ему руку, купаться в священных источниках и озерах во время паломничеств. Некоторые информанты ставили жесткое условие: мне будет позволено продолжить свое этнографическое исследование среди них, только если я представлю очевидное доказательство того, что разделяю их веру. Я же никак не могла уступить этому давлению и оправдать их настойчивые ожидания. Бескомпромиссная позиция, с которой я столкнулась, — часть очень распространенной сейчас тенденции среди российских православных верующих. Это общая черта современной РПЦ и прозелитистских движений.

Однако число таких людей было невелико. Их позиция несколько не помешала мне и дальше вести полевую работу. Я продолжала поддерживать теплые дружеские отношения со многими православными верующими. Моим информантам в основном хватало того, что я покрывала голову и надевала юбку, когда приходила в церковь. И даже это было не абсолютным требованием, а скорее частью набора правил, которые женщины-этнографы обычно считают нужным соблюдать. Иное поведение могут интерпретировать как знак неуважения. Для подавляющего большинства моих информантов важнее всего были наша взаимная симпатия и то время, которое мы проводили вместе, беседуя о жизни и мировоззрениях.

И все же даже самые близкие мои информанты все время ждали, что я начну выказывать признаки принадлежности к их вере, особенно в телесных практиках. Это выразалось мягко и не напрямую, без какого-либо давления. Например, как-то раз я очень туго повязала голову платком и надела юбку, которая почти что подметала землю. И одна женщина средних лет, которая особенно высоко ценила аскетические практики и была очень добра и открыта со мною, увидев это, сказала, широко улыбаясь: «Она прямо как наша». В ее, казалось бы, незначительной и вполне дружелюбной фразе скрывалось двойное послание: они действительно ожидали, что я стану «их», но телесные практики, несмотря на их важность, не могли сделать

меня таковой — только помочь мне выглядеть «совсем» как одна из них.

Особенно заметно это ожидание обращения проявлялось во время паломнических поездок. Например, при паломничестве в изумительные места около Изборска, с озерами и источниками, и потом в еще одной поездке в церковь в Камно, неподалеку от Пскова, где находится источник с часовней, все паломники окунались в воду. Я этого не делала: поступив так, я подала бы моим близким знакомым знак, который они могли неверно истолковать, т.е. фактически обманула бы их. Случалось также, что информанты делились со мною хлебом, смоченным в вине, в конце воскресной службы, и я ела его вместе с ними. Другие преподносили мне подарки (иконы, религиозную литературу), которые играли роль одновременно сувениров и операторов обращения. Кто-то предлагал мне подойти поближе к мощам святого. Мои информанты мобилизовали эти мягкие, дружеские политики включения, поощряя мое телесное участие и символическое приобщение, и всегда при этом ревностно выискивали признаки скорого обращения.

***Об одном течении болгарского суннитского ислама:  
слабый резонанс «религии»***

Активные православные прихожане, среди которых я работала в России, прямо говорят, что исповедуют религию, и убеждены, что являются религиозными людьми. В отличие от них, мои мусульманские собеседники в Болгарии, хоть и исправно выполняют религиозные ритуалы и считают себя этнорелигиозным меньшинством, определяют свои коллективные религиозные практики в первую очередь как общинные, а не религиозные. Люди, с которыми я работала, прекрасно понимали, что я принадлежу к болгарскому православному большинству. Болгарским мусульманином можно только родиться, им невозможно стать, а значит, говорить об обращении бессмысленно. И действительно, мои информанты ни разу даже не намекнули, что ждут от меня принятия их религиозной идентичности. Чтобы понять, почему в наших взаимодействиях сравнительно редко звучали идеи, связанные с религией, важно не столько то обстоятельство, что я не мусульманка по рождению, сколько то, что «религия» в районе моего исследования не имеет такого мощного резонанса, как у моих российских информантов. Политики включения, с которыми я столкнулась в этом сообществе, несомненно, задействовали религию, но мое обращение не входило в их задачи.

Свою полевую работу в южной части Родопских гор (это сельская местность в Южной Болгарии) я начала в 2009 г. и с тех

пор возвращаюсь туда каждый год. В Болгарии Родопы известны красивыми пейзажами, народной музыкой и «смешанным» населением. Во многих населенных пунктах живут и православные христиане — самая большая по численности религиозная группа страны, и мусульмане-сунниты — меньшинство, принадлежащее главным образом к ханафитской традиции. Их предки в большинстве своем обратились из христианства в ислам в период османского правления (XIV–XIX вв.). Я жила, как говорят местные жители, в «смешанной деревне», где болгароговорящих мусульман<sup>1</sup> было значительно больше, чем христиан. Как и в окрестных населенных пунктах, здесь практикуют домашний деревенский ислам. Ритуальные специалисты (ед. ч. *ходжа*, мн. ч. *ходжи*), которые проводят обряды, не имеют ни религиозного образования, ни какого-либо отношения к мусульманским духовным властям. Посещение мечети ассоциируется со стариками, и народа туда обычно приходит очень мало. Как и повсюду в Родобах, экономика в этой местности с начала 1990-х гг. переживает крах, очень многие уезжают. Но резкий экономический спад здесь не привел к увлечению недавно завезенными формами благочестивого салафизма (причинно-следственная связь, которую один антрополог обнаружил в соседнем городке [Ghodsee 2009]).

Я принимала участие в домашних ритуалах и общедеревенских празднованиях *курбана* [Тошева 2015]. Эти ритуалы общеприняты и очень широко распространены. Их смысл в символической интеграции людей и сообществ — родственников или жителей деревни. Слово *курбан* пришло от турок-мусульман и означает «жертва». Этим словом в регионе называют и мусульманский, и православный ритуал, включающий кровавое жертвоприношение и совместную жертвенную трапезу его участников. Слово *курбан* распространилось на Балканах во время Османского владычества, но когда и при каких обстоятельствах оно стало использоваться для общинных трапез с закалыванием животных в православных церквях, неизвестно. Разные формы *курбана* помогли пронести религиозные практики через эпоху социализма, пусть даже участники не воспринимали их в качестве таковых. *Курбан* является элементом и мусульманских религиозных праздников, и дней памяти православных святых, и дней деревень, и обрядов жизненного цикла, и празднований личных памятных дат. «Заколоть *курбан*» (*коли се курбан*) означает заколоть и приготовить жертвенное животное, а потом разделить его мясо с родственниками, друзьями, знакомыми и другими людьми. В Родобах это обычно овца.

---

<sup>1</sup> В Болгарии есть две языковые группы мусульман: болгароговорящие и туркоговорящие. Все они граждане Болгарии.

В той деревне, где я жила, мусульмане-болгары (большинство) и христиане-болгары (меньшинство) одни формы *курбана* организовывали вместе, а другие — по отдельности. Местный деревенский *курбан* — это постсоциалистическое изобретение, вдохновленное более ранним весенним *курбаном*, который связан с овцеводческим циклом. Начало ему положили несколько жителей деревни, в основном мусульмане, в 1992 г. В этом празднике более выражены черты мусульманской религии, но и христиане, и мусульмане считают, что весенний *курбан* — это просьба о защите и процветании, которая объединяет обе религии. Большинство жителей деревни говорят об этом событии в терминах, имеющих отдаленное отношение к религии или вообще не связанных с нею: «Это хорошо для овец, для людей, для деревни». Другие делают более сильный акцент на религии и при этом не отдают предпочтения ни христианским, ни исламским корням праздника. Мусульмане говорят о защите, которую дает «Аллах» и «Господь», христиане говорят о «Господе» и «Боге». И те и другие пользуются таким обозначением, как «Тот, что на небесах». Никто не утверждает, что *курбан* — это мусульманский или христианский праздник. Тем не менее всякий раз перед тем, как заколоть овцу, читается мусульманская молитва, и читает ее тот же старик, который обычно молится, когда в мусульманских семьях закалывают барашков для праздника Курбан-Байрам. Более того, в пятницу утром перед *курбаном* старики обычно собираются на молитву в мечети, но не объявляют об этом публично. В церкви же ни до, ни после *курбана* никто не собирается. Это различие в степени включенности двух религий указывает на более очевидные мусульманские коннотации праздника. Но члены официальной мусульманской иерархии не принимают в нем участия. Во время пиршества — ключевого события ритуала — ни одна из религий не доминирует. Напротив, даже на предшествующем этапе ислам хоть и заметен, но не афишируется. Результат — смягчение религиозных коннотаций, что актуально в регионе, где и в досоциалистическую, и в социалистическую эпохи ислам терпел притеснения. Жесткая политика властей обязывала людей брать христианские имена вместо мусульманских, а мусульманские религиозные практики назывались более сурово, чем аналогичные христианские.

Весной 2010 г. я целый день провела на деревенском *курбане*, раскладывая ритуальную пищу по тарелкам для гостей и разговаривая с ними и с людьми, которые приходили помочь. Вечером, совершенно вымотанная, я вернулась в дом, где поселилась. А жила я в мусульманской семье. Хозяйка, которая видела, что я трудилась и разговаривала больше восьми часов без перерыва, спросила: «Ты поела общего?» Она имела в виду

*кешкек*, ритуальное блюдо из баранины и пшеницы, которое готовят только на *курбан*. Я призналась, что ела только йогурт, но не кешкек. Женщина вдруг переменялась в лице, я увидела выражение шока и смущения. Она вскочила со стула, бросилась к холодильнику и достала оттуда миску кешкека. Ей удалось взять немного «общего» домой. Она быстро подогрела кешкек, и мне пришлось съесть большую порцию этого блюда на глазах у хозяйки и других членов семьи. Тогда я поняла, как велико значение совместной трапезы в этом ритуале. Участники вместе должны съесть мясо жертвенного животного во время праздничного пиршества. Я совершенно упустила из виду важность этого правила. Когда вскрылась моя ошибка, у меня не было возможности ни отказаться, ни даже слово сказать. Я должна была есть, как ели все остальные. Приобщение к этой пище не делало меня ни местной мусульманкой, ни местной христианкой. Никто и не ожидал, что я стану одной из них, или даже что я буду выглядеть «совсем как» одна из них. Если религиозное жертвоприношение — это неотъемлемая часть ритуала, то только участие в ритуальной трапезе служит установлению и укреплению связей внутри общины, а не признание религиозного характера ритуала.

### *Заключительные замечания*

В обоих описанных случаях разный акцент на религии делается в значительной степени по причине различий в современных условиях существования рассмотренных обществ. В современной России русское православие, институционально представленное Московским патриархатом, позиционируется при поддержке политической власти как легитимная национальная религия. Поэтому среди активных верующих сформировался гегемонный импульс, который выражается в том числе в уверенности, что быть православным — это норма, особенно для уже крещеных людей славянского происхождения. На локальный ислам центральной части Южных Родоп сильное влияние оказали репрессивные мероприятия досоциалистической и социалистической эпох, и «религия» как категория самоопределения ушла здесь на второй план. Сегодня, во многом как и в социалистические времена, локальный ислам куда менее заметен на публичной арене, чем те формы ислама, которые претендуют на большую набожность или обладают более сильными связями с официальными мусульманскими властями. И все-таки именно такой ислам, пусть даже он почти скрывает свой религиозный характер, лежит в основе богатого набора ритуалов, которые по-прежнему активно практикуются, несмотря на растущий поток экономической миграции из региона. Во многом благодаря этим ритуалам, столь слабо свя-

занным с ощущением пребывания в рамках «религии», поддерживается единство местных сообществ и передача этнорелигиозной идентичности через домашнюю религиозную практику. Эта же слабая «религиозность» обусловила особую политику включения, с которой я здесь столкнулась.

### Библиография

*Ghodsee K.* Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria. Princeton: Princeton University Press, 2009. 280 p.

*Tocheva D.* Kurban: Shifting Economy and the Transformations of Ritual // Gudeman S., Hann C. (eds.). Economy and Ritual: Six Studies of Postsocialist Transformations. N.Y.: Berghahn Books, 2015. P. 107–136.

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## АНДРЕЙ ТЮХТЯЕВ

1

Несмотря на то что сомнение в термине, помещенном в название направления исследований, к которому ты сам себя относишь, может выглядеть довольно странным, я все же предпочитаю сомневаться. Иногда кажется, что религия как аналитическая категория годится только для того, чтобы показать внешним наблюдателям не то, чем занимаются антропологи религии, а то, что они в принципе существуют. При этом занимаются они всеми социальными проявлениями того, что на первый взгляд попадает в сферу религиозного. Но при необходимости обнаружить общие черты между порой очень разными явлениями, например православным приходом и клубом любителей медитации, могут возникнуть серьезные затруднения. Тем не менее и то и другое может стать объектом изучения антрополога религии.

Моим главным исследовательским интересом сегодня является нью-эйдж, и специфика нью-эйдж как объекта изучения во многом определяет мое отношение к религии как термину. У меня пока совсем немного исследовательского опыта, и мне не пришлось бывать в «классических» антрополо-

**Андрей Ефимович Тюхтяев**  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге,  
Санкт-Петербург, Россия  
atiukhtiaev@eu.spb.ru

гических полях, включая религиозные. Я не погружен глубоко ни как исследователь, ни как обыватель в жизнь больших конфессий, «мировых» религий и никогда не бывал в «традиционных» культурах, знаменитых своими обрядами и верованиями, что, возможно, усиливает мое легкомысленное отношение к таким сильным аналитическим категориям, как религия. Нью-эйдж — это преимущественно городское явление, которому свойственны черты, опознаваемые и как религиозные, и как секулярные, что в целом не придает ему ясности. Нью-эйдж редко приобретает какие-либо четкие организационные формы и не предполагает наличия строгой идентитарной дисциплины. Непонятно даже то, как называть нью-эйдж — движением, религией? Сам термин «нью-эйдж» отсылает к эзотерической эсхатологии и не вмещает все черты, свойственные тем явлениям, которые он должен обозначать. Я сам использую этот термин и иногда даже в сочетании «нью-эйдж религия», но это в большей степени дискурсивный прием, предназначенный для того, чтобы показать потенциальному читателю, что я все-таки антрополог религии. В итоге термин «нью-эйдж» для меня сродни термину «религия». Поэтому имеет смысл сопоставить их друг с другом, чтобы найти возможные пути концептуализации того и другого.

Существует множество антропологических и социологических определений религии, но более или менее каноническими в рамках антропологии стали четыре, принадлежащие Эдварду Тайлору, Эмилю Дюркгейму, Клиффорду Гирцу и Талалу Асаду. Первое, сводящееся к отождествлению всего религиозного с верой в сверхъестественное, представляет интерес лишь с точки зрения истории социальной мысли, хотя подобный взгляд на религию, как мне кажется, до сих пор популярен в информационном пространстве. Определение религии Эмиля Дюркгейма, пожалуй, одно из самых знаменитых в социальных науках. Как известно, в религии Дюркгейм видел коллективные ритуалы, служащие способом сакрализации коллективных ценностей и сплочения общества [Durkheim 1995]. Основной аналитической единицей в данном случае выступают не религиозные представления, а конкретная группа людей. Религия сама по себе начинается там, где есть устоявшийся коллектив, объединенный общими идеалами и практиками. Однако в случае нью-эйдж трудно говорить о наличии каких-либо устойчивых сообществ. Нью-эйдж присущи, скорее, приватность и индивидуализм [Heelas 2009]. Даже в тех случаях, когда нью-эйдж приобретает видимые социальные формы и порождает целые группы людей, объединенных, например, реализацией проектов экологических поселений, единые сообщества все равно формируются редко. К примеру,



в случае с новым религиозным движением «Анастасия» можно говорить скорее о социальных сетях, когда принадлежность строго очерченному сообществу не носит обязывающего характера [Андреева 2015].

Особого внимания здесь заслуживает определение религии, данное Клиффордом Гирцем, поскольку оно оказало влияние на то, как описывается нью-эйдж в рамках современного религиоведения. Клиффорд Гирц, объясняя религию, отталкивался от ее способности наделять смыслом поступки людей, а также формировать устойчивую и непротиворечивую картину мира, легитимирующую социальную реальность. Религия для Гирца — это прежде всего система символов, способная заставить человека верить в реальность разделяемых в его культуре представлений [Гирц 2004: 107]. Религиовед и один из самых известных исследователей эзотеризма и мистицизма Воутер Ханеграаф использует идеи Гирца для того, чтобы придать смысл концепту религии вообще и религии нью-эйдж в частности. Модифицируя определение религии, данное Гирцем, Ханеграаф видит в этом явлении «символическую систему, которая влияет на человеческое поведение посредством того, что предоставляет возможность поддерживать контакт между миром повседневности и более общей метаэмпирической структурой значений» [Hanegraaff 1999: 146–147]. Определяя таким образом религию как некое универсальное явление, Ханеграаф также стремится дать объяснение частным проявлениям религии (*a religion*), добавляя к определению, приведенному выше, то обстоятельство, что религия как символическая система воплощена в конкретном социальном институте. Более того, религия не существует сама по себе, она черпает символы в том, что Ханеграаф обозначает труднопереводимым на русский язык словом *spirituality*. Это явление представляет собой, в отличие от религии, не символическую систему, а индивидуальную практику, которая связывает повседневный и метаэмпирический уровни для отдельного человека. С точки зрения Ханеграафа, нью-эйдж — это религия, которая не воплощена в отдельных социальных институтах (т.е. не ставшая *a religion*). Кроме того, нью-эйдж существует в большей степени на индивидуальном уровне, т.е. в сфере, обозначаемой термином *spirituality*. Будучи предельно индивидуалистичной религией, нью-эйдж при этом черпает символы из различных источников, как религиозных, так и секулярных. Последнее обстоятельство позволяет Ханеграафу назвать нью-эйдж секулярной религией.

Оставляя за скобками сомнительную для меня дихотомию «религиозное vs. секулярное», я хочу отметить, что Ханеграаф, выстраивая свою аналитическую схему, отрывает ее от социального контекста, т.е. от того мира, где религиозные и нерелиги-



озные символы бытуют, составляя основу как индивидуальной, так и коллективной религиозности. Хотя Ханеграаф и пытается объяснить некоторые особенности нью-эйдж, такие как приватность подобного рода религиозности и отсутствие институций, все же это мало проясняет то, каким образом нью-эйдж функционирует как социальный феномен. Опираясь на гирцевское определение религии, Ханеграаф не учитывает его критику Талалом Асадом. Талал Асад отмечал, что, несмотря на стройность схемы Гирца, она оставляет открытым вопрос о том, откуда берется эта система символов, кто ее создает [Asad 1983]. Нью-эйдж богат на различную символику, которая содержит образы этнических традиций, эзотерические идеи, элементы научного дискурса и многое другое. Как именно они задействуются в конструировании религиозности и почему именно так, а не иначе? Почему, например, для одних последователей нью-эйдж свойствен этнический национализм, а для других нет? Почему нью-эйджеры избегают институциализации и создают ли какие-то альтернативные формы организации? Все ли практики нью-эйдж индивидуалистичны? Каким образом устроена коммуникация в среде нью-эйдж, кто производит символы и смыслы, как устроено экспертное знание? Определения Гирца и Ханеграафа не дают ответов на эти вопросы.

Талал Асад, критикуя Гирца, занимает релятивистскую позицию. С его точки зрения, невозможно существование дефиниции религии как таковой, мы лишь можем определять религию исходя из конкретного исторического и культурного контекста [Asad 1993]. Религия в таком случае рассматривается скорее как эмный термин. Мне кажется, что сегодня большинство антропологов религии придерживаются схожей позиции и поэтому часто игнорируют попытки дать религии какое-либо всеобъемлющее определение. Конструктивистский подход призывает в большей степени следить за тем, что происходит в поле социальных практик, схватить процессы определения и переопределения границ религиозного и нерелигиозного и описать их [Beckford 2003]. Такая перспектива избавляет нас от необходимости давать универсальные определения тому, что, во-первых, на самом деле постоянно меняется, а во-вторых, не представляет собой нечто единое и неделимое. Так, термин «нью-эйдж», как уже упоминалось, не покрывает всех характеристик, которые мы ему приписываем. О нью-эйдж, возможно, имеет смысл говорить как о дискурсе, который формируется вокруг некоего ареала текстов и практик, таких как, например, ченнелинг или паломничество к «местам силы» [Wood 2007: 15–16].

Но мне не кажется бесполезным создание этных терминов для описания социальной реальности. Напротив, отказ от них

приведет к невозможности обобщений и поиска универсалий, которые лежат в основании антропологии как науки. И раз уж термины «религия» и «нью-эйдж» имеют множество слабостей, возможно, следует их разложить на таксономические единицы и среди последних искать основания для концептуализации изучаемых социальных практик.

В качестве примера такой единицы, которая может служить эффективной этной категорией, я могу привести паломничество. Паломничество уже почти четыре десятилетия активно изучается антропологами, а антропология паломничества за это время стала отдельным направлением исследований со своими специфическими дискуссиями, авторитетами и подходами. Одна из важных идей, выработанных в рамках антропологии паломничества, восходит к работам Виктора Тернера и предполагает, что паломничество как практика предоставляет возможность для переживания некоего особого опыта, отличного от опыта повседневной жизни [Turner, Turner 1978]. В частности, одна из модификаций этой идеи сводится к определению паломничества через концепт перформанса, предполагающего, что паломничество может служить способом проигрывания идентичности паломника [Coleman, Elsner 1998]. Различные паломнические практики создают пространство, в котором возможны утверждение и/или пересмотр идентичности, потенциал для солидаризации коллектива и укрепления существующих ценностей или, напротив, для некоторого социального эксперимента. Подобные трактовки паломнических практик, безусловно, имеют этный характер и способны вскрыть ту культурную логику, которая за этими практиками стоит.

2

Мне не кажется, что повышенная чувствительность к идентичности ученого является прерогативой религиозных групп. В случае, например, исследования этнических националистов эта проблема будет стоять так же остро (правда, этический национализм и определенная религиозная традиция часто идут рука об руку). Подобная чувствительность нередко обусловлена беспокойством по поводу легитимности собственной религии, традиции и пр. Исследователь, опознаваемый в качестве «другого», может нести своим исследованием угрозу легитимному статусу изучаемого объекта. Если антрополог религии атеист или представляет иную конфессию, к которой исследуемые могут относиться с неприязнью и недоверием, то его объективность будет всячески ставиться под сомнение.

Мне однажды довелось провести неделю в походе к дольменам Лазаревского района Краснодарского края с группой представителей нового религиозного движения «Анастасия». Все это

время ко мне относились с подозрением, и к концу похода выяснилась одна из причин такого отношения. Дело в том, что еще в самом начале я представился антропологом, что, несмотря на мои подробные (как мне казалось) объяснения, вызвало у информантов ассоциации с физической антропологией и эволюционистскими идеями. Стоит отметить, что для анастасийцев характерно убеждение в том, что история не движется по пути прогресса, а напротив, регрессирует с момента падения мифической цивилизации «золотого века». Следовательно, мои информанты не верят эволюционной биологии и не считают предками современных людей другие виды гоминид. В результате некоторые из участников похода решили, что я намерен описать их противоречащие официальной науке взгляды, для того чтобы впоследствии опровергнуть.

**3**

Как явствует из приведенного выше примера, моя инаковость на фоне исследуемых групп очевидна. Однако в других ситуациях моя академическая аффилированность оказывается преимуществом. Так, в силу того что традиционализм играет в нью-эйдж важную роль, представление в качестве «этнографа» в этой среде зачастую вызывает положительную реакцию. Этнография как нечто ассоциирующееся с описанием и сохранением традиции становится союзником в глазах нью-эйджеров. Кроме того, внимание этнографа к нью-эйджерским инициативам, которые нередко позиционируются в качестве «возрождения традиции», может быть для нью-эйджеров весьма лестным, поскольку признает их «традиционность», делает ее более легитимной. Сохранение дистанции в данном случае может быть и простым, и сложным. Все зависит от ситуации, специфики взаимоотношений с конкретными людьми. Мне в целом удавалось объяснить даже тем информантам, которые оказывались заинтересованы в моей работе и считали, что именно я донесу их точку зрения обществу, что мой текст является лишь описанием и не представляет ценности для духовного развития. Впрочем, таких заинтересованных информантов было меньшинство.

**5**

Те, кто все же просил почитать мою работу (на данный момент по результатам полевых исследований у меня написана магистерская диссертация), либо никак на нее не реагировали, либо нашли ее интересной и даже в чем-то подтверждающей их собственные взгляды. Например, информант, являющийся активистом, всячески популяризирующим йогу, «ведическую культуру» и идею о том, что некоторые археологические памятники Северного Кавказа построены арийцами, а следовательно, предками русских, прочитав мою работу, согласился с моими выводами. Особенно он подчеркнул верность моих слов о том, что нью-эйдж стремится выйти за пределы границ религиоз-

ного и позиционирует себя как социальный и политический проект. Мои вполне конструктивистские слова, отмечающие подвижность границ сфер религиозного и нерелигиозного на примере нью-эйдж, оказались важными для человека, который активно взаимодействует с администрацией своего региона, пропагандирует здоровый образ жизни и организует экологические походы. Эта ситуация хорошо показывает, насколько актуальна для многих религиозных групп проблема легитимности. Нью-эйдж благодаря эзотерическим идеям часто опознается в качестве проявления маргинальной религиозности и остро нуждается в легитимирующих механизмах, которые бы способствовали его демаргинализации. Научные тексты некоторыми активистами нью-эйдж рассматриваются в качестве одного из таких механизмов.

4

Отношение к исследователю как к потенциальному союзнику или как минимум к человеку, который может написать нечто не негативное об изучаемой группе, становится причиной доверительных отношений и некоторых прозелитических мероприятий (предложения поучаствовать в занятиях йогой, почитать некоторую литературу и пр.). Однако трудно говорить об обращении применительно к нью-эйдж. Несмотря на то что следование идеям «религии нью-эйдж» может сопровождаться историями о том, как человек осознал свою принадлежность к традиции или «вере предков», каких-либо устойчивых механизмов «вхождения» здесь не существует. Впрочем, это вопрос для меня открытый. Так или иначе, нью-эйдж предполагает наличие атрибутов (внешний вид, эзотерический социолект и др.), которые позволяют увидеть в человеке «своего». Кроме того, каждая социальная сеть или сообщество, основывающиеся на идеях нью-эйдж, могут иметь свои правила «входа». Вопросы, связанные с формированием сообществ в рамках религии нью-эйдж и распознавания «своих» и «чужих», еще предстоит изучить.

#### Библиография

- Андреева Ю. О.* «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. (ред.). Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 163–185.
- Гурц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
- Asad T.* Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // *Man*. 1983. Vol. 18. No. 2. P. 237–259.
- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore; L.: John Hopkins University Press, 1993. 335 p.

- Beckford J.A.* Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 252 p.
- Coleman S., Elsner J.* Performing Pilgrimage // Hughes-Freeland F. (ed.). Ritual, Performance, Media. L.; N.Y.: Routledge, 1998. P. 46–65.
- Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life / Trans. by K.E. Fields. N.Y.: Simon & Schuster Press, 1995. 464 p.
- Hanegraaff W.J.* New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective // Social Compass. 1999. Vol. 46. No. 2. P. 145–160.
- Heelas P.* Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. Oxford: Blackwell, 2009. 296 p.
- Turner V.W., Turner E.* Image and Pilgrimage in Christian Culture. N.Y.: Columbia University Press, 1978. 281 p.
- Wood M.M.* Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies. Burlington: Ashgate, 2007. 212 p.

## АГНЕСКА ХАЛЕМБА

Майкл Ламбек [Lambek 2012] считает, что наши проблемы с использованием понятий религии и секулярности во многом связаны с тем фактом, что и то и другое — имена существительные. Установление четких границ между сущностями или объектами — один из основных принципов семиотической идеологии, которую, по мнению Ламбека, можно даже назвать идеологией модерности, и делается это, кроме всего прочего, посредством практики именования. Религию, продолжает Ламбек, было бы более продуктивно концептуализировать не как сферу жизни, которая понимается и очерчивается через взаимоотношения с секулярным, но как дискурсивный режим производства истины, один из многих таких режимов, которые находятся в более или менее близком родстве друг с другом в зависимости от конкретных исторических, временных и социальных обстоятельств. Эти режимы скорее активизируются, чем просто присутствуют, и, более того, могут использовать друг друга в качестве ресурса, как в тех случаях, когда религиозный специалист обращается к научным исследованиям, чтобы найти поддержку своим утверждениям [Lindquist 2002; Ngo, Quijada 2015]. С этой точки зрения религия и секулярность

**Агнешка Халемба**  
(**Agnieszka Halemba**)

Университет Варшавы,  
Варшава, Польша  
a.halemba@uw.edu.pl

не исключают друг друга и не всегда противоположны. Такого рода подход уже получил в области антропологии религии достаточное признание.

Однако благодаря давно уже обсуждаемому влиянию христианства и, в частности, протестантизма на социальную антропологию [Cannell 2006; Robbins 2014] религиозный режим производства истины часто представляют себе, ориентируясь на эту конкретную религиозную традицию. Поэтому, когда речь заходит об антропологическом использовании термина «религия» по отношению к таким явлениям, как одержимость духами, шаманизм или практики нью-эйдж, многие исследователи мучаются сомнениями. Ламбек размышляет прежде всего о позиции антропологии по отношению к разделению на религиозное / секулярное, и в этом смысле его подход действительно очень полезен. Как только мы отходим от бинарной оппозиции «религиозное / секулярное» и начинаем говорить о разнообразных режимах истины, мир сразу становится гораздо более интересным. Границы кажутся уже не такими жесткими, особенно если мы понимаем дискурс как практику и посредством практики.

Но надо признать, что это все равно не решает наши проблемы с использованием понятия «религия» в антропологии религии. Можно, конечно, сказать, что разные религиозные традиции нужно концептуализировать как различные режимы производства истины. Это вполне обоснованный подход, но остается вопрос, почему мы называем их прежде всего религиозными. Тем более что, как отмечает Ламбек, некоторые другие режимы производства истины, обычно остающиеся за пределами круга интересов антропологов религии, активируют процессы производства истины, при ближайшем рассмотрении очень напоминающие режимы, которые обычно включают в эту область. Ламбек приводит пример права, но существует множество явлений на разных уровнях анализа, от футбола [Davie 1993] до нации [Anderson 1983; Eriksen 1993] и политических идеологий [Kula 2005], в которых исследователи подмечают много элементов, сходных с производством истины в религии. Это значит, что термин «религия» и его использование в социальных науках, в том числе в антропологии, не та проблема, которую можно решить, совершив простой и более или менее свободный от противоречий шаг от сущности к процессу или от структуры к действию (performance). Такие шаги важны, но они все еще не дают нам возможности использовать «религию» как аналитический термин.

Вероятнее всего, именно так сейчас и обстоят дела. Мы не знаем, как выглядит религиозное производство истины, точно

так же, как не знали, как определить религию, когда еще пытались это сделать. Включение религии в наш аналитический инструментарий в каждом отдельном случае не приближает нас к лучшему пониманию наблюдаемого явления. Конечно, определенную эвристическую ценность внутри академического сообщества этот термин имеет, ведь им можно пользоваться, чтобы отыскать исследователей сходных ориентаций, если вы рекламируете летнюю школу, международную конференцию или спецвыпуск журнала. Но даже здесь его ценность ограничена: под этим ярлыком объединяются исследования и подходы настолько разнообразные, что остается только удивляться, как они вообще оказались сгруппированы вместе. Что связывает исследование роли церкви в национальном государстве с анализом молитв религиозного виртуоза? Например, одна рецензентка написала, что моя недавняя книга о том, как католическая церковь работает со случаями явлений Девы Марии, относится скорее к политической антропологии, чем к антропологии религии [Halemba 2015]. И это понятно, ведь ее в антропологии религии интересует прежде всего личный опыт — и она удивилась, что я уделила относительно мало внимания опыту визионеров и вместо этого сосредоточилась на дискуссиях о новом месте паломничества между церковными властями различных уровней, местными верующими и паломниками. В то же время одной из главных причин, почему исследователи современной западной духовности (spirituality) отказались от термина «религия», был именно скептицизм относительно изучения организационных структур власти [Fuller 2001]. Так что возникает вопрос: почему та или иная работа локализуется в области антропологии религии?

Поскольку в этом эссе от меня ожидается не анализ существующих подходов в антропологии религии, а скорее личная точка зрения антрополога, работающего в этой области, я спросила себя: какого рода литературу я ищу, когда мне нужно вдохновение для собственного исследовательского проекта. Если отвечать коротко, то я ищу тексты о социальных отношениях, практиках и сетях, тем или иным образом затрагивающих реалии, которые либо выходят за пределы повседневного человеческого опыта, либо, как считается, требуют особых навыков обращения или вообще находятся вне сферы человеческого влияния. Поэтому много лет назад очень интересными и полезными мне показались книга Майкла Тауссига о культуре дьявола и крещении денег, где отношение южноамериканских крестьян и шахтеров к вопросам успеха, развития и выгоды сопоставляется с взглядами на деятельность капитализма, бытующими на Западе [Taussig 1980], и работы Комароффов об оккультных экономиках [Comaroff, Comaroff 1999]. По тем же



причинам меня восхищают недавние исследования религиозного воображения в СССР [Панченко 2012; Wanner 2012; Кормина, Штырков 2015], которые показывают, как «фоновая вера» (*ambient faith*) [Engelke 2012], понятая здесь как ощущение, что существует некая реальность вне повседневного человеческого опыта, воспроизводится в туристических путеводителях или научных институтах, среди людей, которые могли и не участвовать в богослужениях в местах, предназначенных в Советском Союзе для религиозной практики.

Влиятельные работы Талала Асада, в которых он строит историческую генеалогию понятий секулярного и религиозного и показывает, что они существуют в тесной взаимосвязи, сейчас лежат в основе большинства подходов в антропологии религии. Многие исследователи признают, что религия — это историческая категория. И все же мы продолжаем использовать этот термин, говоря о других местах и временах, или по крайней мере по-прежнему понимаем, что имеют в виду другие, когда говорят о религии в древних Египте или Китае. Можно было бы вообще отказаться от этого термина и говорить о режимах производства истины — это очень соблазнительное решение. Легко убедиться, что внутри одной исторической традиции, например христианства, существуют очень разные режимы производства истины — тезис, который Крис Хан, обращаясь к восточно-христианским традициям, упорно пытается привить в нарождающемся поле антропологии христианства [Hann 2007; Hann, Goltz 2010].

И все же этого недостаточно. Какими бы разными ни были религиозные режимы производства истины, между ними на каком-то уровне явно прослеживаются витгенштейновские семейные сходства. Эти режимы могут очень отличаться друг от друга, но в самых общих чертах все они отсылают к некоторой разновидности реалий, которые, как считается, тем или иным образом и в той или иной степени существуют вне непосредственного повседневного опыта. Очень важно отметить, что эта особенность объединяет религиозные режимы, но не является специфичной только для них. Отсылки к подобным реалиям можно найти в любом режиме производства истины, так что для меня этот критерий выступает скорее как практический метод, эвристический инструмент, который помогает нужным образом направить взгляд, чем как определяющая особенность религиозного режима. Более того, религия — это не феномен, который существует где-то сам по себе и только и ждет, чтобы его описали; религия целиком и полностью социальна. Чтобы лучше понять этот тезис, я предлагаю внимательнее присмотреться к аутсайдеру современных исследований антропологии религии — ее когнитивным исследованиям.

На мой взгляд, в междисциплинарном поле когнитивных исследований религии, важную позицию в котором занимает антропология, более всего раздражает и сбивает с толку его маркетинговая стратегия, и она же наиболее бесполезна для науки. Когнитивные исследования религии (КИР) критикуют за редуционизм, чрезмерное увлечение эволюцией, узость проблематики — на эту критику достаточно хорошо ответили сами исследователи когнитивного направления [Cohen et al. 2008]. И все же, несмотря на то что большинство людей, работающих в КИР, согласились бы с утверждением Джастина Баррета, что «вместо того чтобы разобраться, что такое религия, и попытаться объяснить ее в целом, исследователи в этой области в основном предпочитают подходить к проблематике по частям, выискивая в мышлении и деятельности человека паттерны, которые можно считать “религиозными”, а потом пытаясь объяснить, почему эти паттерны встречаются во многих культурах» [Barrett 2007: 1], эти же самые люди нередко рекламируют свои работы и исследовательские проекты как «объяснение религии»<sup>1</sup> (см. также: [Boyer 2001]) или рассказывают, почему люди верят в богов [Barrett 2004]. На практике эти исследователи ничего такого не делают, и, более того, если взглянуть в их тексты и исследовательские проекты, можно убедиться, что делать не собираются. Это просто маркетинговая стратегия. На самом деле объект их научного интереса — некоторые когнитивные механизмы, которые стоят за некоторыми разновидностями религиозного мышления и практики (особенно кооперированных действий и ритуалов), но стоят также и за многими другими формами человеческой мысли и поведения, не связываемыми с религией. В изучаемых ими механизмах нет ничего специфически «религиозного». Когнитивные подходы лишь слегка затрагивают социальный уровень, где прежде всего и проявляется религия.

В то же время процесс приписывания «религиозности» тому или иному опыту (на основании когнитивных процессов) — главный предмет интереса исследовательницы религий Энн Тейвз [Taves 2009]. Она пишет, что «если мы хотим понять, как все что угодно, включая опыт, становится религиозным, нужно обратить внимание на процессы, в ходе которых люди иногда приписывают особые характеристики вещам, которые мы (ученые) ассоциируем с такими словами, как “религиозный”, “магический”, “духовный” и т.д.» [Ibid.: 8]. Сама Тейвз, как мне кажется, дает откровенно дюркгеймианский ответ: она начинает с утверждения, что «религиозное» отсылает прежде

---

<sup>1</sup> Explaining Religion: Project Overview // School of Anthropology & Museum Ethnography. <<http://www.anthro.ox.ac.uk/explaining-religion>>.

всего к феноменам, которые считаются «особыми», «помещенными отдельно» и «исключительными» [Taves 2009: 26–48], что согласуется с дюркгеймовским определением религии как «единой системы верований и практик, связанных с сакральными вещами, т.е. с вещами, помещенными отдельно и запретными»<sup>1</sup> [Durkheim 2008 (1912): 47].

В моем прочтении Тейвз сам процесс приписывания «особости» чему-либо («вещь» может быть не только объектом, но и событием, явлением или процессом) — это социальный процесс. Тем не менее выделение вещей как «особых» еще не делает их религиозными. «Религиозность» — это характеристика, которая появляется на следующем уровне анализа, когда мы смотрим, как «особые вещи» распознаются обществом и, что еще более важно, как выстраиваются «особые пути» — «наборы практик, которые индивиды или группы считают эффективными для достижения целей, связанных с особыми вещами» [Taves 2009: 47]. Этот процесс можно назвать институционализацией религии, если понимать социальные институты как относительно стабильные социальные механизмы, структурирующие человеческое поведение. На этом уровне можно уже начать говорить о религии. Социальные институты, однако, чаще всего эксплицитно не отделяются от потока повседневной жизни и друг от друга теми людьми, которые организуют свои жизни согласно их структурирующим механизмам. Отделяют их внешние наблюдатели, прежде всего исследователи, которые пытаются описать регулярности человеческого поведения. На этом основана критика понятий, отсылающих к конкретным социальным институтам в социальной антропологии и родственных дисциплинах: называя некоторый паттерн «родством» или «религией», мы, по утверждению критиков, выделяем тот или иной аспект поведения из потока повседневной жизни и тем самым успешно создаем социальный институт (см., например: [Schneider 1972; Atkinson 1992]).

Такая критика полезна как предостережение от дробления социальной жизни на сектора и от разделения аспектов, которые на практике переплетены между собой. Но если мы помним, что «институт» — это только аналитический конструкт, а не попытка онтологического определения социальных фактов, тогда мы можем продуктивно использовать его в аналитических целях. В случае с исследованиями религии за институционализацией религии и становлением религиозных институтов стоят опознаваемые обществом способы иметь дело с «особыми вещами» и производить суждения, претендующие на статус

<sup>1</sup> Перевод наш. — *Пер.*

истины, или, если следовать терминологии Тейвз, выстраивать «особые пути». Важно, что на этом уровне религиозная деятельность не требует, чтобы у каждого был личный опыт «особых вещей» — следуя «особыми путями», люди могут приобщиться к опыту «особых вещей», пережитому другими. На этом уровне сегодня пребывает большинство антропологических исследований религии: они фокусируются на распространяемых и реализуемых в обществе способах понимания «особых вещей», которые в определенных условиях можно назвать религиозными, но при этом они необязательно понимаются в самом обществе как отдельная, четко отграниченная сфера жизни. Всего один пример: сибирские юагиры перед охотой обычно выполняют ряд ритуалов, адресованных духам. Люди приблизительно представляют, что делать в таких случаях, но для них эти ритуалы — составляющая процесса охоты (которая воспринимается как вид взаимодействия между различными обитателями тундры — людьми, животными, духами), а не особая, отдельная «религиозная» сфера их жизни [Willerslev 2004]. И поскольку эти ритуальные паттерны («особые пути») более или менее стабильны, религиозную жизнь юагиров можно анализировать как в некоторой степени институционализированную.

В этом контексте важно различие между религиозным институтом и религиозной организацией, а также между «институционализацией» и тем, что я называю «организационным включением». Религиозная социальная жизнь возможна без религиозной организации, но не без институтов. Основное и наиболее важное различие между институтом и организацией, в моем понимании, связано со степенью признания, что тот или иной паттерн социального поведения существует отдельно от других сфер жизни. Организации здесь понимаются как механизмы, структурирующие социальное действие, которые очевидны для их участников и посредством которых конкретные нормы поведения получают ясную и эксплицитную формулировку и могут быть реализованы на практике. Эти особенности организаций подметили Дэвид Гелнер и Эрик Хирш, которые писали, что организаций много и они разные, но у всех есть четкие правила, разделение труда и цели, определяющие в том числе устройство повседневности или его изменение [Gellner, Hirsch 2001: 2]. Это, однако, не означает, что все акторы, принимающие участие в организованной деятельности, в любой момент времени способны четко сформулировать все правила данной организации. И все же у тех, кто действует от лица той или иной организации, есть ощущение, что за их деятельностью стоит некая сущность с ясно определяемыми границами, на которую можно сослаться и которая влияет на то, что считается истинным. Организации восприни-

маются как агенты. Хотя антропологи быстро обнаружили бы в организациях арены интенсивной дифференциации, борьбы, образования сетей, формирования союзов и т.п., важно отметить, что на локальном уровне организации воспринимаются подобно актерам. Университет, церковь, школа — мы говорим о них так, как если бы они имели свое мнение, выпускали директивы, нанимали и увольняли работников, вовлекались в публичные дискуссии и т.д. Более того, организации объективированы не только и не столько для исследователей, сколько для тех, кто задействован в их функционировании. Это основное различие между институтами и организациями по крайней мере в религиозной сфере: и те и другие представляют собой сложные паттерны человеческого поведения, арены для переговоров и переопределения ролей и задач. Но организации воспринимаются в качестве отдельных и доступных наблюдению предметов как изнутри, так и извне, а институты — нет. В то время как правила институтов по большей части имплицитны и исследователю приходится извлекать их из действий и слов, правила организаций хорошо известны и нередко даже изложены в письменном виде. Это не значит, что все действия внутри организации или связанные с ней всегда соответствуют этим эксплицитным правилам. Напротив, разные акторы могут подвергать сомнению, нарушать или игнорировать эти правила, и это и есть один из способов, которыми социальные институты взаимодействуют с организациями и бросают им вызов.

Возвращаясь к примеру с юкагирскими охотниками, можно сказать, что мы видим влияние организационного аспекта на их религиозную жизнь, как только в дискуссии о деталях проведения того или иного ритуала возникает авторитет какого-нибудь формального образования, например если кому-то советуют совершить то или иное ритуализованное действие, потому что местный совет шаманов рекомендует проводить этот ритуал именно так. Конечно, этнографическое исследование обычно демонстрирует, как то или иное действие оказывается следствием не абстрактных правил организации, а комплекса действий конкретных людей в конкретных обстоятельствах. Как бы то ни было, существование организаций и их эксплицитных правил всегда можно использовать, чтобы обосновать выбор тех или иных действий.

Я поясню этот тезис на примере собственной полевой работы среди алтайских теленгитов на Южном Алтае [Halemba 2006] (см. также: [Broz 2009]). Одним из самых больших удивлений для меня, студента-антрополога 1990-х гг., были повторяющиеся заявления некоторых моих собеседников в Южной Сибири, что они, алтайцы, никогда не имели религии. Они

говорили это и по-русски, и по-алтайски, но по-алтайски использовали русское слово «религия». Алтайское слово *Jan*, которое во многих переводах часто фигурирует как эквивалент «религии», алтайцы на самом деле используют, чтобы описать любой способ что-либо делать, будь то обыкновение конкретного человека или обычай внутри некоторой системы. *Агнешка-Jan*, таким образом, отсылало бы к набору качеств и свойств, характерных для моего образа действий, а *Совет-Jan* — к ценностям, процедурам и действиям, которые ассоциируются с советским гражданином. Понятно поэтому, что у алтайцев есть *Jan*, и они употребляют сочетание *Алтай-Jan*, которое в большинстве контекстов означает набор убеждений и практик, которые считаются здесь типичными для алтайцев. *Алтай-Jan* включает и особые социально признаваемые способы иметь дело с реалиями за пределами повседневного опыта, например когда встречаешь в горах животное, которое необычно себя ведет, или не можешь двинуться с места из-за явления под названием *тургак*. Будучи молодым исследователем и внешним наблюдателем, я удивилась, что они отрицали наличие «религии», потому что мне казалось, что их жизнь была полна религиозного поведения, верований и сверхъестественных существ. Горы, реки и деревья Алтая считались живыми существами, люди совершали приношения разнообразным невидимым силам, мне постоянно рассказывали истории о встречах с существами, которых могли видеть только люди с особыми способностями под местным названием *билер улус* 'знающие люди'. Мне казалось, что все вокруг меня обладают повышенной восприимчивостью к религиозному. И все-таки многие из этих людей считали, что в их жизни нет никакой религии, и некоторые даже решили принять буддизм или христианство, поскольку после распада Советского Союза считалось, что принадлежность к религии необходима, чтобы сохранить цель и смысл индивидуальной и социальной жизни, особенно в связи с национальной идентичностью. Другие пытались сформулировать основные правила и принципы *Алтай-Jan* в надежде, что она *станет* религией. В своей книге я доказываю, что это явилось следствием любопытного представления о религии в Советском Союзе, которое связывало это понятие с наличием религиозных организаций. Именно религиозные организации считались важной предпосылкой и для национальной идентичности, и для личного развития.

Этот пример демонстрирует еще одну серьезную трудность с понятием религии. Этот термин широко используется как внутри, так и вне академической среды. Его используют те, кого мы изучаем. Если в местном языке нет подходящего эквивалента, нужное слово может быть заимствовано из другого языка, как

произошло в алтайском случае. «Религию» как научное понятие трудно отделить от обыденного и локального употребления этого слова. Можно возразить, что так же дела обстоят со многими другими понятиями, и самый очевидный пример — «нация». И все же понятие «нация» в академическом языке имеет значительно более узкое значение, чем «религия». Насколько я понимаю, большинство исследователей сейчас согласны в том, что «нация» отсылает к определенному типу модернизации. Конечно, уже стало общим местом говорить о множественных модерностях, а также о национальном строительстве в западных контекстах, но даже с учетом расширения, значение этого понятия не настолько безразмерно, как в случае с «религией». Так что на данный момент трудно продолжать пользоваться религией как аналитическим понятием. И все же не следует совсем от него отказываться, потому что в то же самое время нет никаких сомнений, что это понятие указывает на особую и очень важную часть жизни человеческих существ.

### Библиография

- Кормина Ж.В., Штырков С.А.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предистория постсоветской десекуляризации // Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. (ред.). Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
- Панченко А.* Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 117. № 5. С. 122–139.
- Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.; N.Y.: Verso, 1983. 224 p.
- Atkinson J.M.* Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.
- Barrett J.L.* Why Would Anyone Believe in God? Lanham: Alta Mira Press, 2004. 152 p.
- Barrett J.L.* Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? // Religion Compass. 2007. Vol. 1. No. 6. P. 768–786.
- Boyer P.* Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. N.Y.: Basic Books, 2001. 375 p.
- Broz L.* Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai // Pelkmans M. (ed.). Conversion after Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 17–37.
- Cannell F.* (ed.). The Anthropology of Christianity. Durham, NC; L.: Duke University Press, 2006. 384 p.
- Cohen E., Lanman J.A., Whitehouse H., McCauley R.N.* Common Criticisms of the Cognitive Science of Religion — Answered // Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion. 2008. Vol. 37. No. 4. P. 112–115.



- Comaroff J., Comaroff J.* Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony // *American Ethnologist*. 1999. Vol. 26. No. 2. P. 279–303.
- Davie G.* Believing without Belonging: A Liverpool Case Study // *Archives des sciences sociales des religions*. 1993. Vol. 81. No. 1. P. 79–89.
- Durkheim E.* *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008 (1912). 416 p.
- Engelke M.* Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England // *American Ethnologist*. 2012. Vol. 39. No. 1. P. 155–170.
- Eriksen T.H.* *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. L.: Pluto Press, 1993. 180 p.
- Fuller R.C.* *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*. N.Y.: Oxford University Press, 2001. 224 p.
- Gellner D.N., Hirsch E.* (eds.). *Inside Organizations: Anthropologists at Work*. Oxford: Berg, 2001. 271 p.
- Halemba A.* *The Telengits of Southern Siberia Landscape, Religion, and Knowledge in Motion*. L.; N.Y.: Routledge, 2006. 240 p.
- Halemba A.* *Negotiation Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*. Budapest; N.Y.: CEU Press, 2015. 328 p.
- Hann C.M.* The Anthropology of Christianity per se // *Archives of European Sociology*. 2007. Vol. 48. No. 3. P. 383–410.
- Hann C.M., Goltz H.* (eds.). *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2010. 392 p.
- Kula M.* Communism as Religion // *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2005. Vol. 6. No. 3. P. 371–381.
- Lambek M.* Facing Religion, from Anthropology // *Anthropology of This Century*. 2012. No. 4. <<http://aotcpress.com/articles/facing-religion-anthropology/>>.
- Lindquist G.* The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing // *Anthropology Today*. 2002. Vol. 17. No. 3. P. 3–8.
- Ngo T.T., Quijada J.B.* (eds.). *Atheist Secularism and Its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*. L.: Palgrave Macmillan, 2015. XI+293 p.
- Robbins J.* The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10 // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55. No. S10. P. S157–S171.
- Schneider D.M.* What Is Kinship All about // *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. 1972. Vol. 21. No. 3. P. 32–63.
- Taussig M.T.* *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980. 320 p.
- Taves A.* *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. 232 p.
- Wanner C.* (ed.). *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 304 p.

*Willerslev R. Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2004. Vol. 10. No. 3. P. 629–652.*

*Пер. с англ. Александры Касаткиной*

## ОЛЬГА ХРИСТОФОРОВА

1

В учебных курсах для социальных антропологов, социологов и фольклористов термин «религия» я использую только применительно к «большим конфессиям», со всеми необходимыми оговорками, когда речь идет, например, о буддизме или индуизме. Неприкосновенность этой территории вызвана главным образом стремлением не нарушать привычных терминологических и концептуальных конвенций. При разговоре о типологически более ранних верованиях и практиках предпочитаю использовать термин «мифо-ритуальные системы», понимая под ними, в духе британских функционалистов, и институт (или их совокупность), и «хартию» для других социокультурных институтов. Это понятие применимо почти ко всем обществам догосударственным, дописьменным, с присваивающим типом хозяйства и рядом других ключевых характеристик. Соответственно толкуются и отдельные феномены. Так, «тотемизм» — не универсалия «ранних форм религии», а локальный феномен, имеющий отношение к идеологии и социальной стратификации; «шаманизм» — не религия ни в коем случае, и более того, вообще не существующая в реальности вещь, но аналитический конструкт, созданный для описания очень разных, хотя и имеющих общие элементы представлений и практик народов Северной Азии и Северной Америки; а «фетишизм» как поклонение неодушевленным объектам вообще заблуждение исследовательского ума.

В области более продвинутых идеологических систем можно говорить о «народных версиях» мировых или национальных религий или же, чтобы не противопоставлять

### **Ольга Борисовна Христофорова**

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
okhrist@yandex.ru

«официальную» и «неофициальную» версии, о вернакулярных идеях и практиках. Когда же речь идет о современной религиозной ситуации, устоявшиеся термины «новое религиозное движение», «религиозное сообщество» и подобные кажутся вполне применимыми.

Так получилось, что в своих исследованиях я постоянно касаюсь этой тематики, но терминологические проблемы здесь для меня гораздо менее актуальны, нежели в преподавании — все дело в большей близости к материалу. Так, мне приходилось говорить о шаманских обрядах, вере в колдовство в русской деревне, ритуализованных практиках в современном городе, толковании советской символики в сообществах старообрядцев, отчитках в православном храме, наконец, об идентичности и ритуалах кубинских сантеро, и при этом вполне обходиться без слова «религия». Не думаю, что изучение «религиозных» групп и практик требует принципиально других подходов, чем общие методы антропологического исследования. Не так просто ответить на вопрос, где кончается религия и начинается идеология, этика, «общее знание».

2

Этнографическое поле предполагает включенное наблюдение, общение с местными жителями, вообще активную вовлеченность. Но почему же не говорят о личной вовлеченности исследователя в местные гастрономические традиции? Не обсуждают, местную ли одежду он носил и участвовал ли в местных праздниках? Почему владение местным языком считается необходимым условием успешной полевой работы, а участие в ритуалах может быть расценено как профдеформация? Мне кажется, это такое наследие позитивизма: исследователь мыслится как прибор для наблюдения с колесиком для небольшой настройки, и возможный сдвиг колесика — это и есть скидка на его собственную религиозную идентичность. Почему-то считается, что если речь идет о коммуникативных нормах, пищевых предпочтениях, традициях гигиены или других конвенциях, то неважно, какие у исследователя бэкграунд и presupпозиции, он все равно будет объективным, а вот если речь идет о духовных практиках, то его собственное *credo* обязательно станет камнем преткновения, повредит объективности интерпретаций и, кроме того, может пострадать само. Здесь внезапно пасует идея исследовательской рефлексии, вполне нормально работающая в других, не связанных с религией ситуациях. Негласно считается, что полевик не должен быть ангажирован в какую-либо конфессиональную систему (или по крайней мере должен временно «забыть» об этом) и не должен слишком сильно погружаться в местные ритуальные практики; что включенность тут — не обычный прием, как в других случаях, а что-то на грани кошунства, причем в обе стороны

(сродни богоотступничеству по отношению к своей вере и обману по отношению к чужой). Это говорит, кажется, о том, что сфера религиозности выделена как особо значимая («сакральная») не только для исследуемого сообщества, но и для исследующей стороны. Однако последняя не хочет признаваться в истинных причинах такой табуированности и предпочитает относить ее к сфере этики.

3

Настройка исследовательской оптики предполагает возможность двигаться как в сторону остранения (удаления), так и в сторону деэкзотизации (сближения). То и другое бывает нужным, это зависит от изначальной дистанции между исследователем и полем. Скажем, когда я сижу в *casa del templo* в кубинском городе, разговариваю с жрецом-babalao и при этом наблюдаю, что происходит вокруг нас, то мне нужно попытаться «тривиализировать» происходящее, сделать усилие, чтобы не «застрять» на экзотике — тогда я смогу заметить существенное и не забуду задать нужные вопросы. Наоборот, если я беседую со старообрядцами, живущими в райцентре на Урале, мне нужно забыть, что мы находимся в самой типичной хрущевке, что вокруг привычные предметы, запахи и звуки, иначе я не смогу уловить «разговор» на их символическом языке (или, в терминах Райла и Гирца, не смогу отличить моргание от подмигивания).

Сложнее бывает в случае исследования своей же собственной конфессиональной среды. Когда я в православном храме, изучая практики экзорцизма, участвую наряду с другими в таинствах, присутствую на службах, в том числе на отчитках, и затем разговариваю с прихожанами, включая предполагаемых бесноватых и их родственников, мне необходимо постоянно держать внутри себя баланс, не «сваливаясь» окончательно в крайние позиции только участника и только наблюдателя, вовремя переключать эти исследовательские регистры.

Однако такая ситуация свойственна полевой антропологической работе в целом, не только изучению религиозных сообществ.

4

Каждый раз, встречая нас, одна старообрядческая духовница из пермских беспоповцев спрашивает: «Ну, вы всё еще в никоианской секте?» — и не оставляет надежды обратить заезжих московских гостей в истинную веру. Я, если честно, с благодарностью отношусь к этим ее ненавязчивым поучениям, ценю не только содержание ее интереснейших рассказов, но и искренность, и любовь. Когда она предлагает почитать вслух книгу или говорит: «Айда с нами петь [молиться]», — соглашаюсь с радостью, и не только потому, что это дает новое знание и углубляет погружение. Но если кто-то другой из исследова-

телей не соглашается — ни к чему плохому это обычно не ведет. Впрочем, строгую дистанцию в отношении нас (как и других чужаков) держат сами старообрядцы: для нас у них отдельная посуда, на молении мы можем петь, читать, кланяться, но не творить крестного знамения. При первой встрече некоторые из них могут вдруг сказать: «Покажи крест! Что-то не такой, как у нас...» (или: «А почему не носишь?»), могут предложить: «А ну, покажи, как ты крестишься, — не шшепотью?» В этом есть известное лукавство — они большей частью понимают, что к ним пришли «чужие». Такое вопрошание призвано обозначить их статус хранителей древнего благочестия. Может быть, поэтому они спокойно воспринимают такой ответ: «Мы той же веры, что и наши родители, не хотим отступать», — тем более что к этому аргументу они обычно прибегают сами.

Довольно сильное впечатление осталось у меня после одного случая на Кубе. Мы беседовали в передней комнате сантерийского храма с членом культовой группы, бывшим бабалао и отцом нынешнего бабалао, а в это время во внутренних комнатах проходила инициация молодой девушки. В какой-то момент ритуал выплеснулся в переднюю, где находился алтарь Элегуа, божества входов, начала дорог. Элегуа принесли в жертву курицу, в ее кровь, вылитую на земляной пол, всем присутствующим было велено обмакнуть большой палец ноги. И я, и двое моих коллег испытали сильный дискомфорт, однако соглашаться или нет — нами даже не обсуждалось. В данном случае отказаться было невозможно, чтобы не нарушить ход ритуала, но в других ситуациях, не столь напряженных, отказ возможен. Вообще полезны честность и обозначение своей позиции: «Дальше этого места я не пойду». Обычно мои информанты относились с пониманием и даже уважением, и это не мешало дальнейшей работе.

**5**

Здесь я скорее пессимист, либо у меня пока не было таких исследовательских тем, для которых обратная связь — необходимая часть проекта. Допускаю, что такие проекты возможны и вполне перспективны. Но пока ознакомление информантов с результатом исследования кажется мне скорее проблемой. Прежде всего дело тут в неизбежных искажениях при переводе их естественного дискурса на научный, в возможном несогласии с концептуализацией или оценкой, даже не с их сутью, а с самой идеей внешнего объяснения или оценки. Это вопрос власти, неизбежный спутник антропологического исследования, и актуален он, конечно, для изучения не только религиозной культуры.

**ЮЛИЯ ШЕВАРЕНКОВА**

Много лет собирая материалы по так называемому «народному православию» в Нижегородской области (святым источником, озерам, камням, почитаемым старцам, новомученикам XX в. и почитаемым в той или иной локальной традиции общеизвестным святым) и работая с коренными местными жителями нижегородской глубинки, я не сталкивалась с ситуациями, когда бы меня пытались обратить «в свою веру», приобщить к некоей своей среде. Я, собиратель-исследователь, и информант, как правило пожилой человек, остаемся друг для друга «чужими»: я спрашиваю, используя вопросы, на которые почти знаю ответы, поскольку они всегда соотносятся с багажом традиционных сюжетов русской устной традиции почитания святого или природной святыни, а мне отвечают. Но если я не спрошу про святых, родники или конец света, никто мне эти знания без инициативы с моей стороны не сообщит. И объяснение этой невовлекаемости меня и равнодушия к моему (намеренному!) статусу «незнающего», на мой взгляд, простое — это спокойное отношение к привычным для местного человека деревенским традициям, с которыми он живет всю свою жизнь и которые не являются для него чем-то уникальным (наоборот, старинное, «как у наших бабушек было», порой осмысляется уже как нечто странное и смешное), будь то рассказы о местных колдунах, домовом, бытовых запретах и предписаниях, о ритуальном хождении на святой источник. Но это наблюдение работает только вдалеке от крупных православных центров и сконцентрированной в них туристическо-паломнической экзальтированной и, так скажем, «набожной» среды.

Совсем иные наблюдения над исследуемой религиозной средой и своим поведением я могу описать, вспоминая экспедиции Нижегородского госуниверситета в Дивеевский район области и с. Дивеево, ключевое место на православной карте современной

**Юлия Михайловна Шеваренкова**  
Нижегородский  
государственный университет  
им. Н.И. Лобачевского,  
Нижний Новгород, Россия  
shevarenkova@mail.ru

России и раскрученный туристический маршрут. (Здесь в женском монастыре, названном святым Серафимом Саровским четвертым уделом Богородицы, сейчас находятся мощи этого святого; здесь на территории монастыря проложена Канавка, которую начал копать Серафим, потому что ему в этом месте явилась Богородица; здесь, как в самом Дивеево, так и в округе, множество святых источников.) В этом месте мы имеем возможность наблюдать, в каком окружении живут деревенские традиции и ритуальные практики и какие новые религиозные практики и нарративы появляются. Можно с уверенностью говорить о качественной разнице между коренным местным населением и местными «чужими» — православными переселенцами и экзальтированными неопитами-паломниками. Представляя собой достаточно закрытую социальную среду и от местных жителей, и от посторонних наблюдателей, они тем не менее нередко становятся на оценочную позицию по отношению к стороннему человеку: он не так одет, он не читал определенную православную литературу и т.п. Линия поведения исследователя в таком случае зависит от того, что нужно самому исследователю: если мы ставим цель понять мировоззрение этой среды, то сценарий поведения — попытаться «оправославиться» и идти на диалог. Однако я в своей полевой работе сознательно не просто отграничивала себя от среды «истово воцерковленных», но и не шла на контакт с этой средой, изучая лишь религиозный «репертуар» и суеверные представления традиционного деревенского социума.

Что касается возможной вовлекаемости исследователя в изучаемую религиозную среду, то, на мой взгляд, он должен быть остранным и отстраненным, иначе он будет оперировать совсем иными, в частности нравственными и богословскими, категориями. И дело даже не в сознательной позиции «не поддаться», а в некоем коренном, органичном свойстве исследователя, которое работает даже тогда, когда мы используем метод включенного наблюдения, погружения в эту среду (например, среду религиозных монархистов, православных паломников и пр.). Но тут я, пожалуй, поймаю себя на противоречии.

К разговору о вовлекаемости исследователя в некую религиозную «атмосферу» и традицию я могу вспомнить случаи из экспедиционной работы в Дивеевском районе. Однажды студенческому отряду Нижегородского госуниверситета и мне как его руководителю пришлось жить и работать в Дивеево в очень холодный и дождливый летний период. Вся группа заболела: каждый день я отправляла кого-то из студентов домой. И вдруг я «поняла», почему это случилось: мы же не сходили ни в церковь, ни на святые источники, не прошли по Канавке — святая святых Дивеевского монастыря, которую мы видели



буквально из окон дома, где жили! И я повела всех в церковь... Эта закрепившаяся *именно в моей голове* связь *именно этого места* и мною как бы подсмотренных правил, по которым *я должна здесь жить*, стала включаться всегда, как я оказываюсь в Дивеево. С тех пор коллективный поход в монастырь освящал каждую экспедицию сюда. Не избежала меня и участь тех, с кем здесь случаются «чудеса». Будучи в экспедиции в Дивеево, я должна была срочно поехать в Нижний Новгород, но билетов на автостанции на рейсовый автобус не оказалось. Расстроенная, иду на святой источник за водой для супа (суп мы варим только на святой воде!), а после обеда возвращаюсь на автостанцию — а вдруг. И кассирша прямо бросается ко мне со словами: «Я уже три часа вас жду, для вас появился билетик!» Как он появился? Да я ж на источник сходила... Таким образом, моя история вписалась в ряд подобных историй о том, как божественное провидение (святое место, святой) помогают путнику добраться до дома. Будучи не вовлеченной душевно в религию, отстраняя себя от этого несколько сумасшедшего и суеверного места, я тем не менее становлюсь здесь немного своей, немного сумасшедшей, невольно вовлекаясь в *ауру* (но не *среду*) этого места. Я даже могу здесь поучать. Так, еще в конце 1990-х гг., расспрашивая местных жителей с. Дивеево об их святых источниках, я услышала и о ритуальном молчании, и о хождении к источникам на заре, и о правилах набирания и хранения святой воды, и о том, как должно вести себя пришедшему в святое место. И вот, оказываясь много лет спустя на дивеевских родниках, «зная», что хорошо и что плохо в святом месте, я могу (не впадая, конечно, в критику или пафос) сделать замечание чужому ребенку, который здесь шумит, или женщине, которая моет руки в источнике (и в этом сказывается и мое предельно уважительное отношение к деревенским жителям, их религиозной культуре и к старшему поколению с его простым и суеверным взглядом на мир). А еще я могу рассказать «незнающему», почему источник святой и как обращаться со святой водой дома, таким образом становясь ретранслятором полученных мною знаний о местных традициях и невольно запуская их в другую среду — приезжих паломников, новых «незнающих». Исследуя в своих работах народные религиозные устные традиции и ритуальные практики, я расчленяю их на составляющие, типологизирую, объясняю и отправляю в научную среду; в контексте общения с людьми я возвращаю их «в народ», участвуя в круговороте «религиозных знаний».

---

**Forum****Religion, Anthropology, and the “Anthropology of Religion” (2)**

This discussion concerns certain important issues in 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 credible the term ‘religion’ may be, and how useful to our research and writing. Other questions that may be encountered when studying religion(s) are related to the 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, and strive to analyse 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**

- Ahmed Sh., *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016, 632 pp.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 1983, 224 pp.
- Andreeva Yu. O., “‘Tvorit’ ray na zemle”: kult zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii “Anastasiya” [“To Create Paradise on Earth”: Earth and Nature in the New Religious Movement “Anastasia”], Kormina J. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (eds.), *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetском kontekste* [Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2015, pp. 163–185. (In Russian).
- 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.

- Asad T., Brown W., Butler J., Mahmoud S., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech: Townsend Papers in the Humanities*. Berkeley, CA: Doreen B. Townsend Center for the Humanities, 2009, 154 pp.
- Atkinson J. M., 'Shamanisms Today', *Annual Review of Anthropology*, 1992, vol. 21, pp. 307–330.
- Barrett J. L., *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press, 2004, 152 pp.
- Barrett J. L., 'Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?', *Religion Compass*, 2007, vol. 1, no. 6, pp. 768–786.
- Batnizky L., *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013, 208 pp.
- Beckford J. A., *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 252 pp.
- Berger P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, 240 pp.
- Berliner D., 'Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre', *L'Homme*, 2013, vol. 206, pp. 151–170.
- Boyer P., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001, 375 pp.
- Boyer P., Bergstrom B., 'Evolutionary Perspectives on Religion', *Annual Review of Anthropology*, 2008, vol. 37, pp. 111–130.
- Broz L., 'Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai', Pelkmans M. (ed.), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 17–37.
- Campbell E., Lassiter L. E., *Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014, 160 pp.
- Camus A., *L'homme revolte*. Paris: Gallimard, 1951, 382 pp.
- Cannell F. (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham, NC: Duke University Press, 2006, 384 pp.
- Chidester D., *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the People's Temple, and Jonestown*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003, 224 pp.
- Christian W., Klaniczay G. (eds.), *The "Vision Thing": Studying Divine Intervention*. Budapest: Collegium Budapest, 2009, 547 pp.
- Cohen E., Lanman J. A., Whitehouse H., McCauley R. N., 'Common Criticisms of the Cognitive Science of Religion — Answered', *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion*, 2008, vol. 37, no. 4, pp. 112–115.
- Coleman S., 'The Abominations of Anthropology: Christianity, Ethnographic Taboos, and the Meanings of "Science"', Pine F., de Pina-Cabral J. (eds.), *On the Margins of Religion*. New York: Berghahn Books, 2008, pp. 39–58.
- Coleman S., 'Borderlands: Ethics, Ethnography, and "Repugnant" Christianity', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2015, vol. 5, no. 2, pp. 275–300.

- Coleman S., Elsner J., 'Performing Pilgrimage', Hughes-Freeland F. (ed.), *Ritual, Performance, Media*. London; New York: Routledge, 1998, pp. 46–65.
- Comaroff J., Comaroff J. L., *Of Revelation and Revolution*: in 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1991, vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, 434 pp.
- Comaroff J., Comaroff J. L., *Of Revelation and Revolution*: in 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1997, vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, 612 pp.
- Comaroff J., Comaroff J. L., 'Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony', *American Ethnologist*, 1999, vol. 26, no. 2, pp. 279–303.
- Craig J., 'Bodies at Prayer in Early Modern England', Ryrie A., Mears N. (eds.), *Worship of the Parish Church in Early Modern England*. Aldershot: Ashgate, 2013, pp. 173–196.
- Davie G., 'Believing without Belonging: A Liverpool Case Study', *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, vol. 81, no. 1, pp. 79–89.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, 647 pp.
- Engelhardt J., *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. New York: Oxford University Press, 2014, XXII+268 pp.
- Engelke M., 'Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England', *American Ethnologist*, 2012, vol. 39, no. 1, pp. 155–170.
- Eriksen T. H., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press, 1993, 180 pp.
- Frazer J. G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*: in 2 vols. New York; London: Macmillan, 1894.
- Fuller R. C., *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001, 224 pp.
- Geertz C., 'Religion as a Cultural System', Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, pp. 87–125.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, 470 pp.
- Gellner D. N., Hirsch E. (eds.), *Inside Organizations: Anthropologists at Work*. Oxford: Berg, 2001, 271 pp.
- Ghodsee K., *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton: Princeton University Press, 2009, 280 pp.
- Hall D. D. (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, 254 pp.
- Halemba A., *The Telengits of Southern Siberia Landscape, Religion, and Knowledge in Motion*. London; New York: Routledge, 2006, 240 pp.
- Halemba A., *Negotiation Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*. Budapest; New York: CEU Press, 2015, 328 pp.

- Hanegraaff W. J., 'New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective', *Social Compass*, 1999, vol. 46, no. 2, pp. 145–160.
- Hann C. M., 'The Anthropology of Christianity per se', *Archives of European Sociology*, 2007, vol. 48, no. 3, pp. 383–410.
- Hann C. M., Goltz H. (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2010, 392 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.
- Heelas P., *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell, 2009, 296 pp.
- Hinson G., *Fire in My Bones: Transcendence and the Holy Spirit in African American Gospel*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 424 pp.
- Hoskins J. A., 'Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion', *Current Anthropology*, 2014, vol. 55, no. S10, pp. S302–311.
- Howell B., 'The Repugnant Cultural Other Speaks Back: Christian Identity as Ethnographic Standpoint', *Anthropological Theory*, 2007, vol. 7, no. 4, pp. 371–391.
- Hufford D. J., *The Terror that Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, 304 pp.
- Ingold T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000, 465 pp.
- Johnson S. A., *African American Religions, 1500–2000: Colonialism, Democracy, and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 436 pp.
- Josephson J. A., *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 2012, 408 pp.
- Juster S., *Sacred Violence in Early America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, 288 pp.
- Kakar S., *The Inner World: A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1983, 250 pp.
- Kakar S., *A Book of Memory: Confessions and Reflections*. S. 1.: Penguin Books India, 2014, 328 pp.
- Khosronejad P., *Les lions en pierre sculptée chez les Bakhtiari: Description et significations de sculptures zoomorphes dans une société tribale du sud-ouest de l'Iran*. Canon Pyon, Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 2013, 260 pp.
- King W., 'Religion', *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, vol. 12, ed. by M. Eliade, pp. 282–293.
- Kizenko N., 'Feminized Patriarchy? Orthodoxy and Gender in Post-Soviet Russia', *Signs*, 2013, vol. 38, no. 3, pp. 595–621.
- Knott K., 'Insider / Outsider Perspectives', Hinnells J. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge, 2010, pp. 259–273.

- Kormina J., “‘Gigiена 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).
- Kormina J. V., Shtyrkov S. A., “‘Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot etogo ne detsya’”: predystoriya postsovetskoy desekulyarizatsii’ [“That’s Our Truly Russian and There’s Nothing We Can Do with It”: The Pre-history of Post-Soviet Desecularization], Kormina J. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (eds.), *Izobretenie religii: Desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2015, pp. 7–45. (In Russian).
- Kula M., ‘Communism as Religion’, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2005, vol. 6, no. 3, pp. 371–381.
- Lambek M., ‘Facing Religion, from Anthropology’, *Anthropology of This Century*, 2012, no. 4. <<http://aotcpress.com/articles/facing-religion-anthropology/>>.
- Larsen T., *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 266 pp.
- Lassiter L. E., *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography*. Tucson: University of Arizona Press, 1998, 283 pp.
- Lassiter L. E., ‘Authoritative Texts, Collaborative Ethnography, and Native American Studies’, *The American Indian Quarterly*, 2000, Fall, vol. 24, no. 4, pp. 601–614.
- Lassiter L. E., *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, 216 pp.
- Lawless E. J., *Handmaidens of the Lord: Pentecostal Women Preachers and Traditional Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, 296 pp.
- Lawless E. J., *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993, 300 pp.
- Lindquist G., ‘The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing’, *Anthropology Today*, 2002, vol. 17, no. 3, pp. 3–8.
- Luehrmann S., *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, 275 pp.
- Luehrmann S. (ed.), *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christianities in Practice*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018 (forthcoming).
- Luhrmann T. M., *Persuasions of the Witch’s Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, 382 pp.
- Luhrmann T. M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage, 2012, 464 pp.
- Mabee C., *Promised Land: Father Divine’s Interracial Communities in Ulster County, New York*. Fleischmanns, NY: Purple Mountain Press, 2008, 248 pp.

- Masuzawa T., *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, 384 pp.
- McAlister E., 'The Militarization of Prayer in America: White and Native American Spiritual Warfare', *Journal of Religious and Political Practice*, 2016, vol. 2, no. 1, pp. 114–130.
- Meyer B., 'Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana', Meyer B., Moors A. (eds.), *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 290–312.
- Meyer B., *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. University of Utrecht: lecture, 2012, October 19. <<https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/257546>>.
- Meyer B., Moors A. (eds.), *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, 336 pp.
- Naumescu V., 'Exorcising Demons in Post-Soviet Ukraine: A Monastic Community and Its Imagistic Practice', Hann C., Goltz H. (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 155–176.
- Naumescu V., 'The End Times and the Near Future: The Ethical Engagements of Russian Old Believers in Romania', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2016, vol. 22, no. 2, pp. 314–331.
- Ngo T. T., Quijada J. B. (eds.), *Atheist Secularism and Its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*. London: Palgrave Macmillan, 2015, XI+293 pp.
- Niedzwiedz A., 'Ot "narodnoy religioznosti" k "prozhivaemoy religii": diskussiya v polskoy antropologii religii' [From "Folk Religiosity" to "Lived Religion": Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion], *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Abroad], 2016, vol. 34, no. 3, pp. 172–188. (In Russian).
- O'Malley J. W., *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013, 352 pp.
- Orsi R. A., *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the People Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press, 2006, 264 pp.
- Orsi R. A., 'Speaking the Impossible "No"', *Bulletin for the Study of Religion*, 2014, February, vol. 43, no. 1, pp. 7–11.
- Orsi R. A., *History and Presence*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, 384 pp.
- Panchenko A., 'Dvadsatyy vek: novoe religioznoe voobrazhenie' [The Twentieth Century: New Religious Imagination], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2012, vol. 117, no. 5, pp. 122–139. (In Russian).
- Pelkmans M. (ed.), *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. London; New York: I. B. Tauris, 2013, 256 pp.
- Pels P., 'What Has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism?', *Social Anthropology / Antropologie Sociale*, 2008, vol. 16, no. 3, pp. 280–299.



- Pop S., 'Orthodox Revivals: Prayer, Charisma, and Liturgical Religion', Luehrmann S. (ed.), *Praying with the Senses: Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2018 (forthcoming).
- Prideaux M., 'Ethics and Undergraduate Research in the Study of Religion: Place-Based Pedagogy and Reciprocal Research Relations', *Teaching Theology & Religion*, 2016, vol. 19, no. 4, pp. 324–339.
- Primiano L. N., 'Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife', *Western Folklore*, 1995, vol. 54, pp. 37–56.
- Primiano L. N., 'Mother Divine', Young S. (ed.), *Encyclopedia of Women and World Religion*. New York: Macmillan, 1998, vol. 2, pp. 678–679.
- Primiano L. N., "'Bringing Perfection in These Different Places": Father Divine's Vernacular Architecture of Intention', *Folklore*, 2004, vol. 115, pp. 3–26.
- Primiano L. N., "'The Consciousness of God's Presence Will Keep You Well, Healthy, Happy, and Singing": The Tradition of Innovation in the Music of Father Divine's Peace Mission Movement', Curtis IV E. E., Sigler D. B. (eds.), *The New Black Gods: Arthur Huff Fauset and the Study of African American Religions*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009, pp. 91–115.
- Primiano L. N., 'Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity', Bowman M., Valk Ü. (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. New York: Routledge, 2014, pp. 382–394.
- Primiano L. N., "'And as We Dine, We Sing and Praise God": Mother Divine's Theology of Food', Zeller B., Dallam M., Rubel N. (eds.), *Religion, Food, and Eating in North America*. New York: Columbia University Press, 2014, pp. 42–67.
- Riesebrodt M., "'Religion": Just Another Western Construction?', Religion and Culture Web Forum (The Martin Marty Center for the Advanced Study of Religion, University of Chicago Divinity School), 2003, December. <<http://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/122003/riesebrodtessay.pdf>>.
- Robben A., 'Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina', *Ethos*, 1996, vol. 24, no. 1, pp. 71–106.
- Robbins J., 'Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?', *Anthropological Quarterly*, 2006, vol. 79, pp. 285–294.
- Robbins J., 'Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture', *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, no. 1, pp. 5–38.
- Robbins J., 'The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions: An Introduction to Supplement 10', *Current Anthropology*, 2014, vol. 55, no. S10, pp. S157–S171.
- Rogers D., *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals, Culture and Society after Socialism*. New York: Cornell University Press, 2009, 360 pp.
- Schaefer R. T., Zellner W. W., 'The Father Divine Movement', Schaefer R. T., Zellner W. W., *Extraordinary Groups: An Examination of Unconventional Lifestyles*. New York: Worth, 2011, pp. 239–284.

- Schneider D. M., 'What Is Kinship All about', *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, 1972, vol. 21, no. 3, pp. 32–63.
- Smith J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1982, 180 pp.
- Stewart Ch., Shaw R. (eds.), *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 1994, 225 pp.
- Taussig M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980, 320 pp.
- Taves A., *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009, 232 pp.
- Theodosius C., *Emotional Labour in Health Care: The Unmanaged Heart of Nursing*. London: Routledge, 2008, 248 pp.
- Tocheva D., 'Kurban: Shifting Economy and the Transformations of Ritual', Gudeman S., Hann C. (eds.), *Economy and Ritual: Six Studies of Postsocialist Transformations*. New York: Berghahn Books, 2015, pp. 107–136.
- Turner V. W., Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978, 281 pp.
- Tylor E. B., *Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*: in 2 vols. London: J. Murray, 1871.
- Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murphy, 1903, 489 pp.
- Wandel L. P., *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 302 pp.
- Wanner C., *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism, Culture and Society after Socialism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007, 320 pp.
- Wanner C. (ed.), *State Secularism and Lived Religion in Russia and Ukraine*. New York: Oxford University Press, 2012, 304 pp.
- Wanner C., "'Fraternal Nations" and Challenges to Sovereignty in Ukraine: The Politics of Linguistic and Religious Ties', *American Ethnologist*, 2014, vol. 41, no. 3, pp. 427–439.
- Watts J., *God, Harlem U.S.A.: The Father Divine Story*. Berkeley: University of California Press, 1992, 249 pp.
- Weisbrot R., *Father Divine and the Struggle for Racial Equality*. Urbana: University of Illinois Press, 1983, 241 pp.
- Weller R. P., 'Divided Market Cultures in China: Gender, Enterprise, and Religion', Hefner R. W. (ed.), *Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalisms*. Boulder, CO: Westview Press, 1998, pp. 78–103.
- Willerslev R., 'Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2004, vol. 10, no. 3, pp. 629–652.
- Wood M. M., *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Burlington: Ashgate, 2007, 212 pp.

- Zigon J., 'Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities', *Anthropological Theory*, 2007, vol. 7, no. 2, pp. 131–150.
- Zigon J., *HIV is God's Blessing: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*. Berkeley: University of California Press, 2010, 258 pp.
- Zigon J., *Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*. Leiden: Brill, 2010, 257 pp.