



АКАДЕМИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И АНТИКОЛОНИАЛЬНЫЙ ПРОТЕСТ: СЛУЧАЙ ОСЕТИНСКОГО НАТИВИСТСКОГО АКТИВИЗМА

Сергей Анатольевич Штырков

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия
shtyr@eu.spb.ru

А н н о т а ц и я: В статье разбирается критика концепта «религия» в двух различных интеллектуальных проектах. Первый осуществлен социальным антропологом Талалом Асадом, который построил свой разбор концептуального аппарата современной антропологии как протест против евроцентризма современных социальных и гуманитарных наук. Эта критика сделала из Асада публичного интеллектуала, но не социального активиста. Второй рассмотренный случай — это деятельность активиста нативистского религиозного движения в Северной Осетии Даурбека Макеева, который работает над пересмотром доминирующего в российском обществе понимания религии. В ходе этой работы он проходит путь от этнического активиста к публичному интеллектуалу с перспективой занять социальную позицию регулярного академического исследователя религии. В условиях острой полемики с представителями более сильных религиозных институций он, как и некоторые другие активисты этнических религий, ищет новые методы легитимации своего проекта в глазах широкой общественности. Эти основания обнаруживаются в существующих в академии практиках пересмотра тех академических позиций, которые любую религию рассматривают в перспективе ее соответствия нормативно понимаемому христианству. Во многом воспроизводя аргументы постколониальной культурной критики, Макеев ищет в пространстве социальных наук те теории религии, которые могли бы снять оппозиции между сферами религиозного и секулярного, индивидуального и социального. Он находит свою теорию в подходах, которые дискурсивно размывают границу между академическими практиками и техниками духовного поиска и самосовершенствования, а именно в трансперсональной психологии, которая помещает научную аргументацию в поле духовных поисков нью-эйджа.

К л ю ч е в ы е с л о в а: концепт религии, постколониальная критика, религиозный нативизм, трансперсональная психология, Талал Асад, Даурбек Макеев, Республика Северная Осетия — Алания.

Д л я с с ы л о к: Штырков С. Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 127–154.

doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154

U R L: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/046/shtyrkov.pdf>

ACADEMIC RELIGIOUS STUDIES AND ANTICOLONIAL PROTEST: THE CASE OF OSSETIAN NATIVIST ACTIVISM

Sergei Shtyrkov

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
shtyr@eu.spb.ru

A b s t r a c t: The article deals with a criticism of the concept of “religion” in two different intellectual projects. The first was carried out by the social anthropologist Talal Asad, who constructed his analysis of the conceptual apparatus of modern anthropology as a protest against the Eurocentrism of modern social and humanitarian sciences. This criticism made Asad a public intellectual, but not a social activist. The second case examined is the activity of Daurbek Makeev, an activist of the nativist religious movement in North Ossetia, who is working to revise the dominant understanding of religion in Russian society. In the course of this work, he moves from being an ethnic activist to a public intellectual with the prospect of taking the social position of a regular academic researcher of religion. In the face of acute polemics with representatives of stronger religious institutions, he, like some other activists of ethnic religions, is looking for new methods of legitimizing his project in the eyes of the general public. These foundations are found in the practices existing in the academy; specifically, the practices of revising those academic positions that consider any religion in the perspective of its compliance with the normatively understood Christianity. In many ways, reproducing the arguments of postcolonial cultural criticism, Makeev searches in the field of social sciences for those theories of religion that could remove oppositions between the spheres of the religious and the secular, the individual and the social. He finds his theory in approaches that discursively blur the line between academic practices and techniques for a spiritual quest and self-improvement, namely transpersonal psychology, which embeds scientific reasoning into the spiritual quest of the New Age.



Key words: post-colonial anthropology of religion, Talal Asad, nativist religious activism, North Ossetia, religious nationalism.

To cite: Shtyrkov S., 'Akademicheskoe religiovedenie i antikolonialnyy protest: sluchay osetinskogo nativistskogo aktivizma' [Academic Religious Studies and Anticolonial Protest: The Case of Ossetian Nativist Activism], *Antropologicheskij forum*, 2020, no. 46, pp. 127–154.

doi: 10.31250/1815-8870-2020-16-46-127-154

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/046/shtyrkov.pdf>

Сергей Штырков

Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма

В статье разбирается критика концепта «религия» в двух различных интеллектуальных проектах. Первый осуществлен социальным антропологом Талалом Асадом, который построил свой разбор концептуального аппарата современной антропологии как протест против евроцентризма современных социальных и гуманитарных наук. Эта критика сделала из Асада публичного интеллектуала, но не социального активиста. Второй рассмотренный случай — это деятельность активиста нативистского религиозного движения в Северной Осетии Даурбека Макеева, который работает над пересмотром доминирующего в российском обществе понимания религии. В ходе этой работы он проходит путь от этнического активиста к публичному интеллектуалу с перспективой занять социальную позицию регулярного академического исследователя религии. В условиях острой полемики с представителями более сильных религиозных институций он, как и некоторые другие активисты этнических религий, ищет новые методы легитимации своего проекта в глазах широкой общественности. Эти основания обнаруживаются в существующих в академии практиках пересмотра тех академических позиций, которые любую религию рассматривают в перспективе ее соответствия нормативно понимаемому христианству. Во многом воспроизводя аргументы постколониальной культурной критики, Макеев ищет в пространстве социальных наук те теории религии, которые могли бы снять оппозиции между сферами религиозного и секулярного, индивидуального и социального. Он находит свою теорию в подходах, которые дискурсивно размывают границу между академическими практиками и техниками духовного поиска и самосовершенствования, а именно в трансперсональной психологии, которая помещает сциентистскую аргументацию в поле духовных поисков нью-эйджа.

Ключевые слова: концепт религии, постколониальная критика, религиозный нативизм, трансперсональная психология, Талал Асад, Даурбек Макеев, Республика Северная Осетия — Алания.

Дать определение тому, что такое религия, не значит совершить единичное действие дефиниции; определения религии растягиваются во времени и вырабатываются через их практическое употребление. Они модифицируются и уточняются в процессе их постоянного применения.

[Martin, Asad 2014: 13]

В ноябре 2019 г. я получил приглашение принять участие в научно-практической конференции, посвященной вопросам религиозного традиционализма. Конференция проходила в городе, где я несколько лет проводил полевые исследования, и была посвящена теме, которая была не только мне интересна, но и прямо связана с моим текущим проектом. Приглашение меня обрадовало и одновременно озадачило. Конференция организовывалась людьми, жизнь и взгляды которых я изучал. И, как я понял, они ожидали, что я расскажу им про их жизнь и взгляды. Понятно, что они обо всем этом знают гораздо больше, нежели я. Но зачем тогда они меня пригласили? У меня не было ясного ответа на этот вопрос.

Сергей Анатольевич Штырков
Европейский университет
в Санкт-Петербурге /
Музей антропологии и этнографии
(Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия
shtyr@eu.spb.ru

Я, конечно, приехал на конференцию, сделал доклад, который был посвящен, кстати говоря, главному герою настоящей статьи. Этот человек должен был присутствовать в зале, но не смог приехать, так что я не получил того непосредственного отклика, на который рассчитывал. Мое краткое выступление оставило большую часть аудитории равнодушной, и по завершении заседания я отправился в свою гостиницу, не найдя ответа на свой вопрос. Понятно, что ответ на него я мог искать в нескольких направлениях, начиная с резонного допущения, что моя академическая аффилиация могла работать на то, чтобы научно-практическая конференция была не только практической, но и научной. Но самый прямой, с моей точки зрения, ответ мог бы быть таким: меня пригласили для того, чтобы послушать, что о местных традиционалистских проектах говорит человек, который что-то про них знает, но при этом в силу своего положения не обязан их открыто критиковать. Приглашающим было интересно, что и, самое главное, как, посредством какого языка о них будут говорить «близкие чужие». Вдруг слова, которыми они пользуются, смогут потом пригодиться?

В статье я попытаюсь рассказать о проблеме поиска подходящих слов и о том, что векторы устремлений людей, живущих в, казалось бы, двух разных мирах, пересекаются в точке, которая видна только тому, кто живет (или хотя бы бывает) в обоих. В данном случае мне.

«Религия» в асадианской проекции

В 1983 г. увидела свет статья, которая многое изменила в поле изучения религии методами социальной антропологии [Asad 1983]. Ее автор Талал Асад подверг критическому осмыслению академическую практику искать универсалистское определение феномена религии, т.е. то определение, которое подошло бы всем обществам, где обнаруживается что-то, похожее с нашей точки зрения на религию. В этой статье и в дальнейших своих работах, в которых затрагивались схожие проблемы, Асад указывал на то, что, определяя какое-то явление (верование, практику) как религиозное, мы по умолчанию приписываем ему качества, которые ожидаем в нем обнаружить. Иначе говоря, вместе со словом «религия» (и производными от него) мы получаем скрытую от нас самих систему идеологических установок и, что самое главное, неререфлексивное понимание нормы, с которым мы будем подходить к рассмотрению и оценке поведения других людей.

Когда мы называем какие-то явления религией, то по умолчанию считаем данное словоупотребление нейтральным актом номинации, посредством которого отсылаем слушающих или

читающих нас людей к объективно существующим реалиям. Предполагается, что наблюдая за этими существующими вне нашего сознания явлениями, мы составляем представление о том, чем вообще является религия как целостный и имеющий широкое бытование социальный феномен, а также о том, какое место религия занимает в конкретном обществе в определенный момент времени и какие формы она там принимает.

Талал Асад и вдохновившиеся его критическим подходом авторы постарались разрушить эту картину. Они указывали, что наше знание о том, что есть религия, предшествует процессу распознавания в жизни того или иного общества сферы религиозного. Другими словами, у нас есть представление, в чем состоит природа настоящей религии, где в социальном пространстве она находится и соответственно где ее нужно искать. Согласно этой логике, средний европеец ассоциирует религию с внутренней духовной (психологической) жизнью индивида, считает ее предметом скорее сознательного выбора, нежели принуждения. Кроме того, средний европеец полагает, что религия — это что-то связанное с верой. Религиозная вера таится внутри человека (в его сердце, душе, голове) и по своей сути недоступна непосредственному наблюдению, хотя и имеет внешние (а значит, логически вторичные) проявления (см., например: [Nongbri 2013: 19]). Таким образом, настоящая религиозная жизнь (или собственно религиозная жизнь) видится в качестве автономной сферы интеллектуальной и эмоциональной жизни людей (или, лучше сказать, отдельного человека).

Из этих рассуждений Асад сделал следующие выводы.

Подобное понимание религии не является универсальным и объективным. Со своим акцентом на вопросах веры оно принципиально и последовательно христианоцентрично, ведь во многих неевропейских и нехристианских обществах вопросы веры не являются центральными для того, что мы можем назвать духовной жизнью. Впрочем, это верно и для некоторых христианских обществ.

Асад продолжает: помещение «настоящей» религии в сферу внутренней интеллектуальной и эмоциональной жизни индивида основывается не просто на общехристианской, а конкретно на протестантской привычке подчеркивать необходимость для спасения души (которое тоже вполне христианоцентрично считается основной целью и смыслом религиозной жизни) индивидуальной веры каждого человека в спасительную миссию Христа. Другими словами, когда мы основываем свое понимание предмета на этих пресуппозициях, то воспроизводим явно предвзятый и весьма ограниченный взгляд на то, что мы называем религией. Согласно Асаду, этот взгляд сформировался в XVI–

XVII вв. (в эпоху раннего модерна) в переживающей реформацию и религиозные войны Европе.

Этот вполне академический по своему основному содержанию вывод Асада о том, что используемый в социальных науках концепт религии возник в определенных исторических условиях и, следовательно, имеет ограниченную применимость для обществ, непохожих на европейские общества эпохи модерна, оказал серьезное влияние на исследования религии методами социальных и гуманитарных наук. Асад «историзировал» понятие религии и призвал своих коллег быть внимательнее к историческим обстоятельствам его применения. Вот как он сформулировал эту идею в своей более поздней работе:

Причина, по которой не может существовать универсального понимания того, что такое религия, состоит не в бесконечном разнообразии религиозных явлений — хотя вполне очевидно, что способов быть религиозным и жить религиозной жизнью в этом мире великое множество. И проблема с невозможностью найти одно-единственное определение для религии даже не в том, что религии как объективного явления просто не существует, как полагают некоторые. Просто определение религии — это действие, совершаемое в определенное время и в определенных обстоятельствах. Когда это определение вводится и используется, сам акт дефиниции является действием, которое соотносит друг с другом разные вещи в разных исторических условиях и является реакцией на разные проблемы, вызовы и потребности. Термин «религия» — это не просто слово. Он принадлежит к числу таких концептов, которые соединяют людей и вещи, желания и привычки в том пространстве, которое создается всегда неповторимым сочетанием традиций словоупотребления [Asad 2011: 39].

Другими словами, никакой религии для социального исследователя нет и не может быть. Но есть «религия», религия или так называемая религия, т.е. эмные концепты, которые имеют в качестве естественной среды обитания лишь некоторые современные социальные контексты и которые мы бездумно и безответственно проецируем на все другие не-западные и не-модерные общества. Изучая «религию», мы можем и даже должны наблюдать за тем, как люди в разных ситуациях используют эти концепты, какое место они занимают в их социальном воображении. «Чем действительно нужно заняться, так это поиском способов, посредством которых люди при изменении обстоятельств настойчиво пытаются собрать вместе элементы, которые, по их мнению, принадлежат или должны принадлежать понятию религии» [Asad 2007: 205]¹.

¹ См. недавний обзор состояния дел в дискуссии на эту тему: [Нуе 2019: 14–17].

«Религия» и постколониальная критика

В рассуждениях Асада есть еще один аспект, важный для понимания социальных последствий использования интересующего нас понятия. Асад, следуя логике анализа дискурсивной деятельности, предложенной Мишелем Фуко, а также вдохновляясь антиколониалистской критикой Эдварда Саида, сделал следующее наблюдение. То, что мы определяем в качестве религии и считаем результатом объективного наблюдения и беспристрастного анализа или даже просто констатацией очевидных фактов, является актом власти. Мы насильственно приписываем людям и обществам те качества, которые мы хотим и готовы у них обнаружить. Тем самым мы стараемся подвести не-новоевропейские социальные миры под наши объяснительные модели, не ставя под вопрос интеллектуальную и политическую легитимность этой процедуры.

Одна из этих объяснительных моделей такова. Условный средний европеец знает, что разные формы социальной жизни подчиняются разным логикам: одни — секулярной, другие — религиозной. В эту картину реальности входит обыкновение отграничивать «настоящую» религиозную жизнь от экономики, политики, рациональной науки, попадание элементов которых в сферу религиозного лишает последнюю желаемой чистоты и по умолчанию осуждается как нарушение нормы, принципа естественной сегментации общественной жизни. Если в каком-то обществе этого четкого разделения нет, это воспринимается как нарушение идеальной нормы распределения сфер ответственности — между государством и церковью, светской наукой и теологией, рациональной экономической логикой, направленной на получение от производства и распространения продукта максимальной материальной выгоды, и иррациональной (хотя и весьма похвальной) практикой бессребреничества. Общества, где эти идеальные модели институтов и практик не разведены, с точки зрения подобного понимания религии являются несовременными.

Этот факт может трактоваться по-разному. Кто-то, охваченный антимодерным энтузиазмом, может, например, просто мечтать жить в таком обществе. Но обычно по умолчанию из этого делается вывод, что религиозность, которая не зафиксирована в определенных границах и обнаруживается в неожиданных для нашего условного современного европейца социальных локациях (в государственной школе, например), представляет собой причину отставания в социально-экономическом развитии того общества, где этот беспорядок обнаружен (или, вернее, которому он приписан). Более того, отсутствие предполагаемого четкого и последовательного разделения социальной жизни на

религиозную и светскую (т.е. свободную от религии) составляющие может восприниматься как угроза для других, «правильных» обществ. Для Асада эта мысль была особенно важна, т.к. при этом взгляде на проблему использование в публичной сфере европоцентричного концепта религии применительно к неевропейским обществам является прямым актом колониализма, т.е. не только знаком доминирования, но и практикой подчинения одних обществ другим.

Работа этого механизма хорошо иллюстрируется рассуждениями о роли христианской миссии в создании неевропейских религий. Согласно этой линии постколониальной критики, до определенного времени концепта «религия», соответствующего сложившемуся в Европе, в других частях мира не существовало. Все стало меняться, когда европейцы начали свою колониальную экспансию. В ходе нее, с первых шагов христианской миссии в XVI в. вплоть до установления системы колониального управления в XVIII–XIX вв., они повсюду обнаруживали «религии», т.е. то, что они уже привыкли выделять у себя в метрополии в качестве необходимой и автономной составной части социальной жизни. Особая роль здесь принадлежала миссионерам, обращавшим людей, которых они встречали на осваиваемых колонистами и колонизаторами землях, в христианство. Майкл Ламбек в своей известной «асадианской» статье, обсуждая концептуальные установки авраамических религий, заметил, что для представителей христианства и ислама «обращение во что-то означает одновременно обращение откуда-то» [Lambek 2008: 124]. Определение христианской миссии как обращения людей к истинной вере из «тьмы языческих заблуждений» (это выражение восходит к новозаветному посланию — 1 Петра 2:9) является хорошим примером такой интеллектуальной процедуры. Чтобы «вступить» в нашу религию, обращаемый должен покинуть свою, в нашем случае язычество. И неважно, что язычества до появления миссионеров в некотором смысле не существовало. Они его создали, дабы обращаемые, принимая христианство, могли от чего-то отказаться¹.

Кстати будет сказать, что не только миссионерская деятельность по созданию религий и обывательское практическое религиозоведение абстрактного среднего европейца, пытающегося понять, какой религии придерживаются в том или ином неевропейском обществе, могут быть рассмотрены как практики по производству религии или религий. Если мы будем последовательны в рассмотрении истории освоения Западом остального мира в подобной перспективе, то и академическое религиозоведение

¹ Подобное творчество выходило за рамки создания языческих религий. О роли протестантских миссионеров в формировании концепта индуизма см.: [Oddie 2006].

предстанет перед нами в качестве инструмента колониального господства. Более того, как инструмент постколониального принуждения оно даже будет лучше функционировать, потому что постколониальное принуждение есть прежде всего принуждение дискурсивное. Следуя этой логике, историк восточного христианства Джордж Демакопулос, который рассматривал влияние католического богословия на православие и традиционалистский антиколониальный протест против этого влияния, начал свое рассуждение с того, что определил природу постколониализма. Он писал, что люди, вынужденные жить в условиях постколониализма, не могут сами определять, в качестве кого они пребывают в этом мире, — за них говорят чужаки, посредством своего языка устанавливая для этих людей социальные роли и условия их существования [Demasopoulos 2017: 475]. Смотри на ситуации с такой точки зрения, в религиоведении можно видеть законный объект социальной критики: «Религия как [категория для] описани[я] человеческого поведения была создана колониализмом и колониальными властями, колониальной наукой и колониальной теологией. [Поэтому] получать образование в качестве исследователя религии значит становиться тотально колониальным субъектом, усвоившим постколониальную методологию» [Lofton 2012: 384].

Асад своей антиколониальной критикой концептуального инструментария наук о религии во многом поменял представления об эпистемологических основаниях социальных исследований религии (или так называемой религии). К этим переменам можно относиться по-разному, но более или менее очевидно, что его критика академического категориального аппарата являлась по сути одной из многих критик доминирующих дискурсов и попыткой оспорить сам факт господства современного Запада в сфере жизненно важных социальных классификаций. И неудивительно, что эта критика сделала Асада заметной политической фигурой: его идеи хорошо согласовывались с требованиями других активистов в сфере самых, казалось бы, разных социальных инициатив по оспариванию права сильного — белого европейца (гетеросексуального мужчины, протестанта) — навязывать всему остальному миру свое нормативное понимание реальности.

Критика концептов и этнический активизм

Указывая на новоевропейское происхождение концепта «религия» и проблемы с его применением в не-новоевропейских контекстах, Асад не увидел и, кажется, не мог увидеть одной важной перспективы разработки этой темы. В современном обществе определение концепта религии в системе координат как повседневного здравого смысла, так и академического рас-

суждения является не только инструментом давления со стороны признанных институций — академии или структур доминирующих конфессий, но и орудием сопротивления этому давлению со стороны представителей меньшинств и новых проектов в сфере религии, причем как новых религиозных течений, так и сторонников переосмысления (переописания — *redescription*) уже существующих течений и традиций. Мы можем увидеть, как осуществляется интеллектуальный протест против культурного доминирования в публичной сфере религиозных и академических профессионалов, которые используют в качестве основы для своих оценок нехристианских (и шире — неавраамических) религий христианоцентричную трактовку этого концепта. Вряд ли у нас есть основания говорить о том, что этот протест является следствием проникновения идей Талала Асада в активистскую среду. Здесь речь идет о том, что в современном обществе общая тенденция к критике господства доминирующих классификаций становится фактом не только академической рефлексии (и, кстати, политики некоторых академических институций). В публичную дискуссию о необходимости пересмотреть установившиеся конвенции включаются люди, изначально к академии не принадлежащие, но ищущие способы легитимации своих протестных инициатив через обращение к авторитету науки, правда, обычно науки «новой» или «альтернативной». Последнее обстоятельство, конечно, придает этим жестам определенную специфику, что не должно, как мне кажется, закрывать от нас перспективу поиска общих точек в тенденциях развития академических практик и религиозного протестного активизма.

В качестве примера реализации неакадемического (изначально) протеста я возьму книгу Даурбека Макеева — исследователя религии и одновременно активиста нативистского религиозного проекта, который осуществляется в одной из национальных республик России, Северной Осетии — Алании.

Я собираю этнографический материал по осетинскому традиционализму с 2004 г. и имел возможность наблюдать за тем, как движение за восстановление того, что часто называют традиционной осетинской религией (или верой), за последние пятнадцать лет стало довольно заметным явлением в республике. Его представители и симпатизанты, среди которых есть несколько очень ярких и занимающих важные должности людей, дают интервью местным телеканалам и печатают статьи в газетах. Другие занимающие важное место в публичном пространстве республики люди, прямо не участвуя в этом движении, много делают для того, чтобы осетинская народная вера воспринималась в качестве объективно существующего явления, имеющего долгую историю. Среди последних руководитель самой извест-

ной и большой в республике традиционалистской общественной организации «Высший совет осетин» («Стыр ныхас») Руслан Кучиев — человек, которого многие считают протеже и единомышленником главы Северной Осетии Вячеслава Битарова. Например, в одной из своих недавних статей Кучиев, рассуждая о межконфессиональном согласии, говорил о неких принципах, которые «составляют основу как мировых религий, так и традиционной веры осетин» [Кучиев 2019]. Обратим внимание, что речь здесь идет не об осетинской религии (эти нюансы в некоторых контекстах очень важны), а о вере, но для большинства жителей республики эта разница не столь актуальна. Тем более что приведенное высказывание через соположение и противопоставление веры осетин мировым религиям заставляет понимать ее в тех же категориях, что и сами эти религии.

В силу разных причин, которые нужно обсуждать отдельно, как идеологи этого движения, так и многие его рядовые участники строят свою публичную презентационную политику на противопоставлении этой религии православному христианству (реже исламу). Христианство понимается ими не только (и не столько) как колонизаторский проект Российской империи (а также, для более раннего времени, Византии и Грузии), хотя об этом порой и заходит речь. Так, традиционалисты любят цитировать историка и публициста Сослана Тимирканова, писавшего в начале 1920-х гг. о русском православии, насаждавшемся в Осетии «полицейскими мерами» (см., например: [Официальный ответ 2018: 136]). Также памятны им слова писателя и собирателя фольклора Михала Гарданты, вспоминавшего в 1947 г. о проектах создания осетинского национального государства в позднеимперское время и утверждавшего, что эти проекты предполагали избавление осетин от внешней «религиозной зависимости»: «Всегда, по свидетельству истории, религиозное подчинение ведет народ к политическому подчинению» [Гарданты 2007: 409].

Обычно же роль колонизирующего субъекта в этом контексте отводится довольно туманно определяемому Западу. Запад понимается как место пребывания неких тайных сил (часто эта роль приписывается евреям), которые использует христианство как средство тайного влияния на этнические культуры нехристианских народов, т.е. как орудие западного, в самом широком смысле этого слова, империализма или колониализма. Конечно, сами термины «колониализм» или «империализм» в этом контексте звучат довольно редко. Гораздо шире здесь используется понятие «информационные войны» (см., например: [Макеев 2017б: 139–169; Тотрова 2017]).

Православные полемисты пытаются противостоять этим обвинениям и указывают на то, что активисты осетинского тради-

ционализма являются непрофессионалами, наивными мечтателями, которые выдумали какую-то этническую религию на пустом месте: «[О]тдельные представители осетинской творческой интеллигенции пытаются искусственным образом создать некую новую псевдорелигиозную систему. Причем каждый из них лепит новую осетинскую веру исключительно по своему разумению, опыту и уровню образования» [Абаев 2016]. С точки зрения респектабельного и поддерживаемого российским государством православия, осетинские нативисты — это просто группа дилетантов, любителей древностей, которые слишком серьезно относятся к своему хобби. Естественно, попытки нативистов применять термин «религия» к своему проекту вызывает у православных священников и мирян снисходительное презрение (а в последнее время и досаду, т.к. нативисты пользуются симпатией у молодых интеллектуалов). Я приведу рассуждение по этому поводу историка Михаила Мамиева, известного своей деятельностью по укреплению позиций православия в Северной Осетии.

Мне не нравится термин «язычество» как ненаучный и не передающий существа происходящих процессов. Тем более что осетинская народная традиция отличается последовательным единобожием. Но мы, к сожалению, не располагаем альтернативным термином, обозначающим подобные квазирелигии, возникающие в секуляризованных современных обществах, в особенности на территории постсоветского пространства. К этому же типу относится и декларируемая «традиционная» (варианты: «исконная», «истинная») осетинская религия, навязываемая современному обществу. Ее последователей обычно называют «традиционалистами», хотя к собственно традиционной культуре они имеют весьма опосредованное отношение [Тюренков 2019].

Going academic

Реализуя свой ревайвалистский проект, активисты осетинской народной веры, для которой используется несколько названий (Ирон дин, Уац дин, СЕсс дин), развили деятельность в двух направлениях. Во-первых, они стали официально регистрировать свои общины в качестве религиозных организаций. Во-вторых, их идеологи начали пересматривать само значение термина «религия». Цель этой ревизии заключалась в том, чтобы доказать, что их проект не является религиозным только с точки зрения узко мыслящих христиан и мусульман, которые не знакомы с достижениями современной науки о религии. Очевидно, что важным аспектом этой критики являлся протест против культурного колониализма со стороны религиозных и академических профессионалов, которые используют в каче-

стве основы для своих оценок нехристианских религий христианоцентричное понимание этого предмета. Для того чтобы противопоставить концептуальному аппарату своих оппонентов что-то серьезное, идеологическим лидерам Ирон Дин пришлось стать профессиональными специалистами-религоведами и овладеть соответствующими дискурсивными навыками. Они начали издавать книги, которые обсуждаются местными историками и фольклористами в качестве научных трудов, а не миссионерских изданий.

Один из авторов этих книг — Даурбек Макеев. Ему за пятьдесят, по образованию он агроном, многие годы занимался восточными единоборствами. Макеев является главой религиозной организации осетинской народной веры г. Моздока (кстати говоря, первой организации традиционалистов, зарегистрированной в республиканском Минюсте) и одновременно автором, активно пишущим о вопросах осетинской духовной культуры и национальной религии. Он не единственный теоретик и апологет традиционалистского религиозного проекта в республике, но в этом качестве достиг большей известности, чем другие. В 2017 г. во Владикавказе, столице Северной Осетии, вышла его третья книга «Асс дин. Народная религия» [Макеев 2017б]. По сравнению с предыдущими [Макеев 2002; 2007], особенно первой, которая представляла собой непрофессионально сверстанную брошюру, этот труд выглядит весьма солидным изданием и производит соответствующее впечатление. И дело не только в том, что недавно вышедший том имеет профессиональное дизайнерское оформление и технического редактора, и даже не в том, что в книге есть необходимый аппарат ссылок на цитируемую литературу. Самое важное то, что, не получив специального гуманитарного образования, Макеев написал работу, соответствующую по многим параметрам стандартам, принятым в сравнительном религиоведении.

Вхождение Даурбека Макеева в социальное поле науки не ограничивается тем, что он вполне овладел техникой составления ссылочного аппарата. Он осваивает и другие навыки, которые переводят его деятельность из области религиозного активизма в сферу академических практик. Он выступает на разных научных конференциях. Он пишет тексты вместе в Зауром Цорраевым, доктором философских наук, который преподает в главном университете республики. В последние годы Макеев, давая большие интервью местным телевизионным каналам, позиционирует себя не как представитель осетинской религии, как десять лет назад, а как автор книг и статей о ней.

В книге 2017 г., как и в других своих текстах и выступлениях, Даурбек Макеев демонстрирует хорошее знание определенных

подходов в этой области и, что особенно показательно, лояльность академической корпорации исследователей религии. Так, он прямо говорит о том, что религию нужно изучать с точки зрения науки, хотя порой и сетует на то, что господствующие в «академической» науке мировоззренческие позиции находятся «под влиянием философской традиции материализма и авраамических религий» [Макеев 2017б: 194] (слово «академической» взято в саркастические кавычки в цитируемом источнике). Кроме того, Макеев призывает коллег (и, видимо, себя самого) осознать важность социальной роли ученого — религиоведа, антрополога, историка — в преобразовании мира. Ведь правильно проведенное исследование оказывает исключительно положительный эффект на общественные процессы. В своем интервью сайту “Svarte Aske” (исл. «Темный яшень»), авторы которого репрезентируют его как языческий ресурс, Даурбек представил свое видение ситуации следующим образом.

Я думаю, что умножение знаний в области религиоведения непременно приведет нас к осознанию того, что мы все есть единое целое. Глубокое изучение мифологии (или, точнее сказать, остатков мифологии) многих народов убеждает нас в том, что все культуры имеют единый корень. Нужно лишь выявить его и обратить на него внимание. Я уверен, что возвращение к корням украсит нашу жизнь тем, что вернет людей к яркости и разнообразию этнических культур, где сами народные обряды, песни, танцы прежде имели сакральный религиозный смысл, имевший опору именно в той религии, которая благодаря стечению обстоятельств сохранилась в Осетии.

Ведь для того чтобы считать себя сторонником этой религии, нужно лишь придерживаться народных традиций и культуры, которые исключают всякую агрессию к иным народам. Представьте ситуацию, когда люди, отказавшись от универсализации культур, обратятся к народной традиционной культуре, которая, по сути, и есть духовная традиция и практика той древней религии, где есть тысячелетний опыт жизнеустройства, где есть краски, веселье, праздники и доброе отношение друг к другу. Разность культур в таком случае лишь добавит гармонии, подобно тому [как] разные звуки образуют мелодию [Нечкасов 2017].

Любопытно, что Макеев, вполне в духе позитивистской современной науки, уверен в том, что религия как универсальное для всего человечества явление существует на самом деле, вне нашего социального воображения. А раз так, то этому явлению можно и нужно дать надежное определение.

Переопределяя «религию»

Это определение, а также серьезный комментарий к нему мы находим в книге «Æсс дин. Народная религия» в параграфе «О религии и религиоведении». Определение принадлежит не самому Даурбеку Макееву, а Евгению Торчинову, профессору Санкт-Петербургского государственного университета, авторитетному специалисту по не-авраамической религии — буддизму. Возможно, именно это обстоятельство придавало мнению Торчинова в глазах Макеева особую значимость, поскольку гарантировало, что этот взгляд на вещи не будет христианоцентричным.

*Ученый [Торчинов] задался целью вывести единый определяющий признак всех существующих религий. Осуществление этой задачи потребовало от него не только теоретического знания религиозных культур, религиоведения, теологии, психологии, но и практического познания религиозного опыта. На основании широчайшего материала он дал общее определение, которое звучит так: **религия** есть «комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующийся на **трансперсональном переживании** того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания» [Макеев 2017б: 19; выделено в тексте].*

Читателю, не знакомому с термином «трансперсональное», автор книги разъясняет его значение, цитируя статью из Википедии про трансперсональную психологию:

***Трансперсональная психология** — течение психологии, которое изучает трансперсональные переживания, измененные состояния сознания и религиозный опыт, соединяя современные психологические концепции, теории и методы с традиционными духовными практиками Востока и Запада. **Главные идеи**, на которых базируется трансперсональная психология — **недвойственность, расширение сознания за пределы обычных границ Эго** [Макеев 2017б: 20; выделено в тексте].*

В приведенном определении религии есть несколько интересных моментов. Например, в нем верования и идеи не лежат в основании феномена религии в целом, а выступают в роли эпифеноменов по отношению к переживанию (ср. в другом месте: «[Т]рансперсональный опыт является основой любого религиозного учения» [Макеев 2017б: 39]). Напомню, что и в повседневном, и в академическом дискурсивном обиходе понимание религии по умолчанию базируется на том, что она связана с верой в сверхъестественное (т.е. с «внутренним состоянием согласия с определенными истинами» — “an interior state of assent to certain truths”, как это определил известный

буддолог Дональд Лопез Мл. в контексте обсуждения того, что он назвал «идеологией веры» [Lopez Jr. 1998: 103]). При этом формулировки могут меняться и на место веры в сверхъестественное мы можем ставить «идеи о предельной реальности». В любом случае в этой формуле сохраняется уверенность в том, что именно вера, как бы мы ее ни называли, а не, скажем, факты, направляет и обосновывает религиозные практики.

Очевидно, что озабоченность вопросами «веры» (кредо), понимаемой как приверженность системе убеждений о том, какова природа «предельной» реальности, характеризует прежде всего христианство [Ruel 1982; Harding 2019: 45]. Если попытаться уйти от расплывчатого понятия «христианство» в сторону его критической деконструкции, то эта «кредоцентричность» становится не просто результатом случайного стечения исторических обстоятельств, но прямым следствием установления и последовательного поддержания некоей интеллектуальной дисциплины различными духовными институциями, отвечающими, например, за катехизацию и борьбу с инакомыслием.

Таким образом, определение религии, выбранное Даурбеком Макеевым, решает проблему использования в качестве модели для понимания всех религий определенным образом трактуемого христианства. Напомню, что общая проблема религиоведческого знания состоит в том, что эта модель проецируется на нехристианские реалии, заставляя искать (и обнаруживать) в этих социальных мирах элементы заданной модели, которые затем сводятся воедино, образуя некую местную религию. В качестве таких элементов обычно выступают священные тексты, фигура основателя религии, священническая корпорация, таинства (ритуалы), места богослужения, не говоря уже о вероучительной догматике, без которой с этой точки зрения помыслить существование религии (религий) невозможно¹.

Возвращаясь к разбираемой цитате, отмечу, что особенно важным для понимания логики Макеева становится указание на то, что Торчинов вывел это определение на основании не только теоретического, т.е. спекулятивного, знания, но и личного, хотя и трансперсонального опыта погружения в восточные духовные практики. Подобный религиозный опыт понимается не как выученный и навязанный, не как догматический, а как пережитый и прожитый, проверенный лично индивидом. Являясь

¹ Кстати говоря, Макеев эксплицитно выражает свое критическое отношение к подобной инерции (не затрагивая, впрочем, вопрос о наличии особого вероучения как основания любой религии): «Людей легко обмануть, используя определенные стереотипы восприятия. К примеру, используется стереотип о том, что обязательными признаками религии являются “книга”, “храм” и “ряженные проповедники”. Те религии, где нет таких “признаков”, объявляются несуществующими» [Макеев 2017б: 143].

индивидуальным, трансперсональное переживание предполагает «единение» — установление связи между индивидом и окружающим миром и снятие оппозиции между внутренним и внешним, верующим и Богом, которая, по мнению автора, имманентна, например, христианству или материализму.

Состояние сознания, которое в религиозной литературе характеризуется как «единение», в религиозных культурах достигается с помощью специальной практики. Цель этой практики — достижение расслабления сознания до ощущения чувства единства с окружающим миром. Это не сон и не вялость, это скорее одновременное «смотрение» и влево, и вправо, и вперед, и назад, и вверх, и вниз, и вовнутрь себя. При таком «смотрении» достигается чувство единства человека и окружающего бесконечного мира. Человек на физическом уровне перестает различать свое Я от Бесконечности бытия [Макеев 2010].

Этот отказ от идеи «двойственности Бога и творения», по мнению Макеева, подчеркивает прогрессивность и сверхмодерность используемого им определения религии по сравнению с христианским или христианоцентричным.

Интересно, что данное определение религии выводит из основного поля его значения «неправильные» или неполноценные религии, что практически неизбежно при подобных актах классификации. В качестве таковых здесь выступают христианство, ислам и иудаизм, представители которых считают религию Макеева чем-то несерьезным, например современным изобретением (такая критика распространена в осетинском обществе, и Макеев с ней, несомненно, знаком). В данном контексте сами эти «западные» религии оказываются какими-то не вполне полноценными образованиями, т.к. операционное использование торчиновского определения выводит их из центра семантического поля концепта «религия» на его периферию. В этом действии нужно видеть хорошо знакомое современной постколониальной критике [Chakrabarty 2000] действие по «провинциализации» чего-то, казалось бы, универсального, но на деле западного, в нашем случае — христианства.

В реальности многие современные религии далеко отстоят от чистого трансперсонального опыта. Такие религии в современном религиоведении определяются как догматические. В них доктрина — идеология (инструмент управления), преобладает над чистым опытом, а порой даже почти полностью скрывает его. Поэтому некоторые религии скорее можно считать инструментом управления, нежели путем к раскрытию тайн сознания. К догматическим религиям в современном религиоведении относят так называемые авраамические религии: иудаизм, христианство и ислам [Макеев 2010].

Необходимо заметить, что Макеев вслед за Торчиновым специально подчеркивает, что в рамках этих догматических религий находится место и для трансперсонального опыта, но практики его получения остаются уделом вольнодумцев и/или избранных — религиозных виртуозов, к числу которых наши авторы относят, к слову сказать, основателей христианства и ислама [Макеев 2017б: 21, 27–28]. В целом же «трансперсональный опыт здесь [в догматических религиях] не обусловлен мировоззренчески» [Там же: 23], поэтому не определяет общего состояния дел.

Настоящие «религии»

Несовершенным (или испорченным) догматическим религиям, уводящим человека от предполагаемой главной задачи настоящей религии — «раскрывать тайны сознания», противостоят религии настоящие, которые основываются на чистом трансперсональном опыте. «К религиям чистого опыта относятся некоторые восточные учения, а также древние традиционные народные мифологические религии» [Макеев 2010].

В другом месте Макеев пишет об одной идее, которая, по его словам, присутствует «во всех религиях» — необходимости для человека достичь такого «состояния сознания, когда для него будут открыты причинно-следственные связи вещей и явлений». Правда, если основываться на его апофатической аргументации, получается, что какие-то религиозные учения (он называет их восточными, но очевидно из контекста, что осетинская традиция тоже входит в их число) окажутся гораздо более ценными, нежели другие, в которых можно узнать «догматические» христианство и ислам. Так что если эта идея и представлена во всех религиях, то явно в разной степени.

Ценность религиозных учений не в поклонении чему-либо или кому-либо и не в страхе перед кем-либо и чем-либо, и даже не в хороших и добрых законах, но в постижении чистого состояния сознания, при котором нет необходимости декларировать нравственные законы и установки [Макеев 2017б: 114].

Очевидно, что здесь мы снова имеем дело с критикой христианоцентричного концепта религии, подразумевающего определенный тип отношения верующего к Богу (или богам), и с желанием предложить в качестве идеального типа религии что-то ориенталистское, предполагающее опору на мистические учения, эзотеризм (когда речь заходит о неких «посвященных») и практики единения с чистым божественным сознанием — безличностным Абсолютом [Макеев 2017б: 114–115].

Идея логического примата трансперсонального опыта (который собственно «и есть “религиозный опыт”» [Макеев 2017б: 19])

по отношению к религиозным воззрениям довольно сложным образом соотносится в построениях Макеева с важным для него концептом религиозного мировоззрения («мировоззренческих основ»). Сложность эта связана с тем, что автор в своей трактовке феномена религии сохраняет верность двум распространенным установкам. Во-первых, он исходит из того, что каждая религия основывается на определенном учении, которое и определяет ее лицо. Собственно, это учение и есть религия¹. Во-вторых, для его видения общей картины функционирования религиозных систем довольно важна тема духовного лидерства и элитизма, например в одном месте он замечает, что трансперсональный опыт «доступен не каждому».

На Востоке <...>, так же как и на Западе, простым людям оказывается недоступным целостное (религиозное, мистическое) понимание мира. Лишь продвинутые адепты-мистики постигают таинство целостности бытия и закрепляют это понимание в религиозных практиках и текстах [Макеев 2017б: 28–29].

По-видимому, религиозная жизнь других, «непродвинутых» людей определяется мировоззрением — «совокупностью взглядов, оценок, принципов, определяющих общее <...> понимание мира» [Макеев 2017б: 41]. Но именно восприятие правильных мировоззренческих основ «в рамках [осетинской] традиции помогает естественному проникновению <...> в глубинный трансперсональный опыт, способствуя концентрации сознания» [Там же: 50]. Другими словами, в идеальном случае усвоение этнической традиции в ходе социализации индивида делает трансперсональный опыт и/или целостное понимание мира доступным каждому: «Последователь традиции (учения) понимает, что он неотделим от окружающего мира и связан с теми или иными проявленными или непроявленными силами, на которые настроено его сознание» [Там же: 51].

Как мы видим, религиовед и этнический активист Даурбек Макеев, как и его реальные или потенциальные оппоненты, убежден в том, что религия как постоянная и устойчивая составляющая социальной жизни (культуры) — универсальное явление. При этом он вполне эксплицитно в виде определения и имплицитно в виде констатации очевидных, казалось бы, сведений о разных религиозных традициях, учениях, текстах, практиках стремится пересмотреть устоявшееся понимание природы религии, критикуемое многими социальными исследователями с совершенно иных позиций. В ходе этой ревизии он исходит из того, что вся история человечества — это история

¹ «Религиозное учение, на котором строится традиционная культура осетинского народа, таит в себе глубокое познание вопросов, касающихся общества и бытия в целом» [Макеев 2017б: 17].

соперничества между большими коалициями религий. Это индоарийские и типологически близкие им другие этнические религии, с одной стороны, и авраамические — с другой (кстати говоря, в секуляризме и атеизме Макеев видит неизбежный этап естественного развития последних, что парадоксальным образом соотносится с рассуждениями Талала Асада о формировании сферы религиозного через выделение сферы секулярного в христианской Европе Нового времени). Религии первого типа он считает изначальными, естественными и потому благотворно влияющими на сохранение разнообразия этнических культур. Вторые же называет «надуманными, иноземными религиями» и приписывает им противоположные качества — выдуманность / искусственность и агрессивное стремление к нивелировке специфики этнических культур.

«Религия» как наследие

У интеллектуального протеста представителя этнического религиозного традиционализма Даурбека Макеева против не устраивающих его классификационных схем есть еще один аспект, обсуждение которого привнесет, возможно, новые нюансы в дискуссию вокруг проблем, связанных с понятием «религия». Талал Асад и его единомышленники много раз описали содержание этого новоевропейского концепта, а также предложили несколько вариантов его генеалогии. При этом они исходили из того, что этот концепт относительно устойчив и более или менее един. Однако даже в современном западноевропейском обществе существуют разные способы представлять себе религию [Laughlin, Zathureczky 2015] и определять «настоящую религию», соотнеся ее с чем-то «нерелигиозным» или «только по виду религиозным». Примеры последнего крайне разнообразны и разнохарактерны. Так, мы можем говорить о религии, сравнивая ее с духовностью, суеверием, сектанством и даже карго-культом. Все эти и многие другие понятия формируют пространство функционирования термина, о котором мы говорим [Fitzgerald 2017]. В нашем случае можно видеть, что во многих контекстах религия воспринимается не только как предмет личных убеждений отдельного индивида, свободно выбирающего себе веру на рынке духовных услуг, но и как часть его этнической культуры, которую он должен получать вместе с какими-то базовыми составляющими социальной идентичности. Именно так понимают значение термина «традиционные религии» многие россияне и жители стран Восточной Европы, в сознании которых этничность и религиозная принадлежность взаимно определяются.

Макеев, рассуждая в общих терминах о природе религии вообще, исходит из того, что именно религия прежде всего опре-

деляет облик этнических культур и перспективу их устойчивости. Если говорить об этнических религиях, то здесь в качестве самоочевидной ему представляется следующая идея (или интуиция): будучи тотальной детерминантой всей социальной жизни ранних людей, своя (родная) религия является гарантией выживания этнической группы (в нашем случае — осетинского народа) в жестких условиях «религиозных информационных войн» или «долгосрочной информационной агрессии со стороны мировоззренческих систем с разделенным пониманием реальности» [Макеев 2017б: 29, 31]. С этой точки зрения естественно, что агрессоры имеют своей первостепенной и первоочередной целью уничтожение именно религии народа, который должен быть поработен.

С древнейших времен существует понимание, что традиции народа связаны с верованиями и религией, традиция собственно является выражением религии, назначение которой скреплять народ, делать его единым. Именно религиозная традиция является первой целью информационной агрессии [Макеев 2017а].

Даурбек Макеев связывает верность осетин своей этнической религии («народной религиозной традиции» [Макеев 2017б: 99]) не только с перспективами сохранения нации, но и с поддержанием существования всего мироустройства. Анализируя одну из песен осетинского нартовского эпоса, он приходит к следующему императиву: «[О]тклонение от этой традиции есть измена справедливому Божественному порядку и должно пониматься не только как измена собственному народу <...>, но и Богу». И добавляет, что на продолжателях этой традиции лежит «особая ответственность в стремлении к вселенскому порядку и справедливости» [Макеев 2017б: 100]. При этом в соответствии с установками современного этнического традиционализма религия предков, которая должна быть сохранена и/или восстановлена, видится ему как своеобразная протонаука, совершенное знание о мире, которое обладает исключительной ценностью.

[Р]елигиозное знание наших предков — не примитивное декларирование правил и законов и поклонение чему бы то ни было, но глубокое понимание Бытия на основе глубокого самопознания, познание собственной Божественной природы, свободной от материальных привязанностей и страстей [Макеев 2017б: 117].

Ностальгия по утраченной тотальной, пронизывающей все аспекты жизни общества религии заставляет активистов нативистских религиозных инициатив призывать соотечественников «не искать знаний где-то на стороне, а обращаться к nasledию своих предков, своих старших» [Макеев 2017б: 117]. Они снова и снова оглядываются в далекое прошлое своего народа,

вернее, заглядывают в самые разные исторические, фольклорные, этнографические источники (а иногда, по словам местных острологов, черпают «свои знания из недр сакрального ютуба и передач на РЕН-ТВ»¹). Авторы традиционалистских исследований реконструируют при помощи методов сравнительного религиоведения, а иногда и так называемой альтернативной истории все новые и новые древние культурные смыслы традиционных ритуальных и нарративных практик — те смыслы, которые кладутся ими в концептуальное основание этнической религии осетинского народа.

Здесь мы сталкиваемся со следующим парадоксом. Даурбек Макеев и многие его единомышленники, не только современные осетинские нативисты, используют два разных понимания социальной природы религии одновременно. Для них она как элемент или даже основа этнической культуры является чем-то естественно присущим членам какой-то этнической группы и усваивается чуть ли не автоматически: «[С]уществуют практики более естественные для народа, которые не осознаются народом как специальные практики, но лежат в основе культуры традиционного общества», являясь «с точки зрения религий чистого опыта» формами духовной (религиозной) жизни [Макеев 2010]. Однако одновременно религия остается предметом индивидуального, рационального или сделанного под влиянием нативистского сантимерта выбора каждого индивида. И авторы, репрезентируя свои традиционалистские проекты, рассчитывают убедить читателей сделать этот внутренний выбор. При этом они призывают не только к привязанности людей к родной культуре и их страху потерять вместе с этничностью доступ к уникальному в силу естественного разнообразия национальных культур ресурсу солидарности и безопасности, но и к перспективам индивидуального самосовершенствования и психологической стабильности. Даурбек Макеев, беря на себя роль коуча личностного роста, убеждает свою аудиторию в том, что «в древнейших религиозных учениях <...> достаточно глубоко раскрывается природа человеческой психики и скрытые от внешнего наблюдателя механизмы ее действия» [Там же] и постижение этих учений, доступных нашим современникам в осетинской религии, которая «конечно же, является древнейшей религиозной культурой» [Макеев 2014: 275], сможет помочь каждому «совершенствовать» его сознание [Макеев 2010].

Мне представляется, что попытка совместить два различных понимания религии — как явления индивидуального и сверх-

¹ Со страницы вымышленного пользователя Facebook из Владикавказа Агужы Кабицович Триаты: <<https://www.facebook.com/profile.php?id=100028321416967>>, запись от 13 октября 2019 г.

индивидуального — и определило использование концепта «трансперсональной психологии» в построениях Даурбека Макеева, который таким образом ушел от индивидуалистского понимания религиозного опыта в духе Уильяма Джеймса. Кроме того, он довольно чутко уловил общие тенденции в критике концептуального аппарата, принятого в социальных исследованиях религии. Этим он не только ответил на вызовы, стоящие перед его собственным нативистским проектом, но и предложил площадку, на которой на равных правах слово может представляться религиозным активистам и представителям того, что он, как и многие другие сторонники идеи плодотворности диалога науки и религии, репрезентирует в качестве «современной науки». В число классиков этой науки попадают довольно разные авторы — от Фридьофа Капры, автора книги «Дао физики», классики нью-эйджа, до идеолога европейских «новых правых» Алена де Бенуа [Макеев 2017б: 24–26, 73–75]. Разумеется, есть в этих рядах и представители той самой трансперсональной психологии, которая не только открыла новые горизонты в изучении религии, но и сама стала, по мнению некоторых, новым религиозным движением [Ожиганова, Филиппов 2006: 232–241].

* * *

Как мы видим, постколониальная критика концепта религии, предложенная Талалом Асадом и развитая целым рядом других исследователей, имеет своеобразного двойника в виде интеллектуального продукта, который предлагают некоторые активисты новых религиозных проектов, для того чтобы поменять правила игры на полях классификационных и дефиниционных сражений¹.

Конечно, эти двойники не узнали бы друг друга при встрече. Фукольдианец Асад с его акцентом на дисциплинирующей функции практического христианства и мистик Макеев, видящий основную функцию настоящей религии в выводе человека из-под контроля властных институций, по-разному понимают свой предмет и свои задачи. Первый релятивизирует концепт религии, второй его эссенциализирует, поскольку естественным образом перенимает дискурсивную практику репрезентировать религию как универсальное явление. В рамках той же эссенциализирующей традиции он, как и многие другие, трактует и феномен «этнических религий». Эти последние создаются посредством «миссионерской проекции» христианского прин-

¹ При этом, разумеется, дело не ограничивается концептом «религия». Так, среди осетинских религиозных активистов кто-то не оставляет надежды переосмыслить термин «язычество» (Людмила Макеева), кто-то занимается довольно тонкой работой по разведению понятий «религия» и «вера», а кто-то упорно репрезентирует то, что другие относят к сфере религии, в терминах «новой физики».

ципа принадлежности к религии на колонизируемые нехристианские общества. Согласно этому понимаю, чтобы обратиться в христианство, человеку нужно отказаться от какой-то другой религии, в которой по умолчанию нет того, что есть в христианстве, но есть что-то свое¹. В случае с нативистской инициативой этот принцип остается, хотя оценка действия по «смене религии» меняется на противоположную: если кого-то обращают в «чужое» христианство, то у обращаемого отнимается что-то свое, и это свое тоже есть религия.

Работа этого механизма хорошо видна в следующем рассуждении осетинских нативистов, которое они в последние годы часто приводят в качестве доказательства того, что особая осетинская религия существовала в прошлом и соответственно не является современным изобретением. Строится это доказательство вокруг употребления в грузинских документах XVIII в. термина *осхъопила*, что буквально значит «бывший осетин». Вот как трактуется этот факт в статье, являющейся пространным полемическим комментарием к интервью главы Владикавказской православной епархии архиепископа Леонида. В нем архиепископ среди всего прочего заявил, что идеи существования особой осетинской этнической религии «не выдерживают никакой критики» [Осознанно и перспективно 2018: 3]. В ответ на это прозвучал следующий аргумент:

Церковь не просто объективно знает о существовании осетинской религии — феномена, никак не связанного с христианством, но и со всей очевидностью признает этот факт. Для церкви это настолько безусловно, что новообращенных из осетин они именуют «осхъопила» — буквально «бывший осетин». Термин «осхъопила» — «бывший осетин» — то же самое, что и понятие «прозелит» (или неофит) с конкретизацией происхождения прозелита. Таким образом, церковь сама своей деятельностью наглядно демонстрирует и декларирует положение, по которому осетин, принимая крещение, переходя под власть церкви, перестает быть осетином, т.е. носителем осетинской религии, и становится христианином — осхъопила [Ныхас 2019: 3].

Оставим пока в стороне вопрос о том, можно ли термин, употреблявшийся в грузинской документации XVIII в., считать естественной частью дискурсивного обихода клириков современной Русской православной церкви. Сейчас важнее понять, что это слово значило для клерков грузинских канцелярий и можно ли его трактовать как признание существования осетинской

¹ Это прямо соотносится с концептуализацией обращения в евангелическое христианство из конституированной в ходе и посредством самого этого обращения этнической религии, например на Алтае [Broz 2009].

религии. Если мы посмотрим на контекст употребления этого слова, то увидим, что термином «бывший осетин» обозначался не человек, сменивший религию, а выходец из определенных горных областей, который когда-то не имел никакой веры (идолопоклонство, в отличие от ислама и иудаизма, таковой не считалось¹), но приобрел ее, приняв крещение (обычно для того, чтобы стать подданным какого-то грузинского суверена или сделать церковную карьеру). Вместе с верой (или, точнее, посредством ее приобретения) он обрел правоспособность, т.е. стал, используя выражение Джеймса Скотта, «видимым для государства». С этого момента «нового христианина» можно было администрировать. Новое христианское имя «бывшего осетина» регистрировалось в церковных книгах, и это позволяло ему вступать в законный (для грузинской юридической системы) брак, владеть землей, иметь наследников, которым можно легитимно передать имение и т.д.² Соответственно выпадение из системы грузинского церковно-государственного администрирования оставляло человека, общины и целые области «без веры», что позволяет некоторым современным грузинским авторам говорить о процессах «осетинизации» некоторых грузин-горцев. При этом осетинизация грузин понимается в терминах религиозного обращения их из православия в осетинскую этническую религию [Japaridze 2010: 455–476]. Другими словами, два с половиной столетия назад эти трансформации понимались как переход от неверия к вере (или из не-религии в религию) и наоборот (а принадлежность к вере понималась в терминах институциональной дисциплинированности). Сейчас же они понимаются скорее в терминах перехода из одной религии в другую. В последнем случае переход понимается как смена онтологий, предполагающая реконфигурацию социальной природы обращенного — его или ее аксиологической структуры и базовой системы лояльностей.

Эта привычка приписывать человека к тому или иному религиозному «идиому» вкупе с эсклюзивистским пониманием этнической принадлежности (см.: [Lambek 2008: 857, note 14]) воспроизводит принцип исключения двойной и более множественной лояльности. Эта логика в равной мере присуща социологическому воображению как христианского миссионера, стремящегося вывести народы, населяющие заморские колонии, «из тьмы язычества», так и современного ученого, подсчиты-

¹ Так, грузинский писатель середины XVIII в., описывая религиозное состояние области Алании, находящейся к западу от Сванетии, замечает: «Жители его — идолопоклонники, без веры. Первоначально они были христианами» [Багратиони 2007: 95].

² Примеры (но не трактовки) подобного употребления слова *осхьопили* см.: [Japaridze 2010: 422–424; Тогошвили 2012: 287].

вающего, сколько в современной Северной Осетии христиан, а сколько приверженцев традиционной осетинской веры [Тазав 2008].

Из этого можно сделать вывод, что описанный мною нативистский проект продолжает осуществляться в той незаметной для большинства его участников и критиков системе координат, которую определяет новоевропейское понимание религии. Но ощущение интеллектуальной пробуксовки не должно закрывать тот факт, что современный постколониальный мир сам предлагает тем, кто хотел бы расшатать его крепления, инструменты для этого в виде альтернативных языков описания реальности. Переключение кодов, расширение сферы действия тех из них, которые еще недавно казались слишком экстравагантными, вполне способны поколебать дискурсивную монополию некоторых почтенных институций на производство социально легитимных отчетов о реальности видимой и невидимой. Ведь язык академических дисциплин, изучающих «религию» и «религии», порой помогает переписать мир довольно неожиданным образом. И тогда духовный институт, который столетиями служил для западных интеллектуалов и обывателей естественным шаблоном для понимания других обществ и управления ими, предстанет как «тотемический культ, состоящий из реминисценций ритуального каннибализма и группового брака, коим является христианство с научной точки зрения» [Ныхас 2019: 3].

Источники

- Абаев Ф. «Уацдин» как опиум для народа // Свободный взгляд: еженедельная республиканская газета. 2016, 28 мая. <<http://free-view.org/2016/05/28/uacdin-kak-opium-dlya-naroda>>.
- Багратиони В. Описание царства Грузинского (XVIII в.) // Гаглойти Ю.С. Алано-Георгики. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. С. 80–95.
- Кучиев Р. Путь к согласию // Северная Осетия. 2019, 28 нояб. № 217 (27936).
- Макеев Д.Б. Основы вероисповедания осетин: тайна древних асов. Владикавказ: Анко, 2002. 88 с.
- Макеев Д.Б. Религиозное мировоззрение в нартском эпосе. Владикавказ: Б.и., 2007. 200 с.
- Макеев Д.Б. Осетины в поисках союза с Богом // Северо-Кавказское новостное агентство. 2010, 27 марта. <<http://skfnews.info/article/9>>.
- Макеев Д.Б. Народная культура и народная религия // Религия в современном мире. Светский и религиозный образы мира: историческая ретроспектива и современность: Мат-лы III Всерос. науч.-практ. конф. Владикавказ: Северо-Осетинский гос. ун-т им. К.Л. Хетагурова, 2014. С. 268–281.
- Макеев Д.Б. Пути формирования информационной среды в сфере осетинской традиционной религии // Ацæтæ: Официальный сайт рели-

гиозной организации осетинской народной веры. 2017а, 26 мая. <<http://assdin.ru/articles/144-puti-formirovaniya-informacionnoy-sredy-v-sfere-osetinskoy-tradicionnoy-religii.html>>.

Нечкасов Е. Интервью с Даурбеком Макеевым: традиция осетин // *Svarte Aske* — Темный ясень: Бездна. Вотан. Традиция. 2017. <http://askrsvarte.org/blog/osetian_tradition>.

Ныхас Общеосетинской организации «Совет организаций осетинской религии» (Ирон дины Ныхас). По следам одной публикации // *Пульс Осетии*. 2019, 10 янв. № 1 (751). С. 3.

Осознанно и перспективно приняла Алания христианство: Архиепископ Владикавказский и Аланский Леонид рассказал о духовной, образовательной и строительной функциях епархии // *Северная Осетия*. 2018, 5 сент. № 159 (27638).

Официальный ответ совета служителей святынь Осетии на запрос Р.В. Шиженского // *Colloquium heptaplomeres*. 2018. № 5. С. 134–145.

Тогошвили Г.Д. Избранные труды по кавказоведению: В 2 т. Владикавказ: Ир, 2012. Т. 1. 479 с.

Тотрова Ф. По вере вашей: кто ведет информационную войну против осетинской веры и какова ее судьба? // *Градус Осетии: портал гражданской журналистики*. 2017, 25 мая. <<http://gradus.pro/po-vere-nashej>>.

Тюренков М. Остановить атаку на Православие в Осетии [интервью М.Э. Мамиева телеканалу «Царьград»] // *Царьград ТВ*. 2019, 30 июля. <https://tsargrad.tv/articles/ostorozhno-sekta-pravda-o-tradicionnoj-osetinskoj-religii_210387>.

Japaridze A. Kartvelta denatsionalizatsia XVII–XX sauk'oneebshi: Saingilo, Apkhazeti, Kartl-K'akheti, Meskheti, Trialeti, Shida Kartli. Tbilisi: T'eknik'uri universit'et'i, 2010. 525 g.

Библиография

Гардантис М. Уадзимистае. Дзауаегигъау: Ир, 2007. 415 с.

Макеев Д.Б. Эсс дин: народная религия. Владикавказ: ИПЦ «Литера» ИП Цопановой А.Ю., 2017б. 303 с.

Ожиганова А.А., Филиппов Ю.В. Новая религиозность в современной России: учения, формы, практики. М.: ИЭА РАН, 2006. 300 с.

Таказов Ф.М. Религиозные предпочтения молодежи РСО-Алания // *Бюллетень Владикавказского института управления*. 2008. № 26. С. 293–304.

Asad T. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz // *Man*. 1983. Vol. 18. No. 2. P. 237–259.

Asad T. Interview by Nermeen Shaikh // Shaikh N. *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. N.Y.: Columbia University Press, 2007. P. 205–224.

Asad T. Thinking about Religion, Belief, and Politics // Orsi R.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. N.Y.: Cambridge University Press, 2011. P. 36–57.

Broz L. Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai // *Pelkmans M.* (ed.). *Conversion after Socialism:*

- Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union. Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 17–37.
- Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000. XII+301 p.
- Demacopoulos G.* “Traditional Orthodoxy” as a Postcolonial Movement // *Journal of Religion*. 2017. Vol. 97. No. 4. P. 475–499.
- Fitzgerald T.* Critical Religion: Religion Is Not a Stand-Alone Category // *King R.* (ed.). *Religion, Theory, Critique: Classical and Contemporary Approaches and Methodologies*. N.Y.: Columbia University Press, 2017. P. 436–454.
- Harding S.* Religion: It’s Not What It Used to Be // *MacClancy J.* (ed.). *Exotic No More, Second Edition: Anthropology for the Contemporary World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2019. P. 43–59.
- Lambek M.* Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion // *de Vries H.* (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. N.Y.: Fordham University Press, 2008. P. 120–138.
- Laughlin J.C., Zathureczky K.* An Anatomy of the Canonization of Asadian Genealogy: A Case Study // *Studies in Religion / Sciences Religieuses*. 2015. Vol. 44. No. 2. P. 233–252.
- Lofton K.* Religious History as Religious Studies // *Religion*. 2012. Vol. 42. No. 3. P. 383–394. doi: 10.1080/0048721X.2012.681878.
- Lopez Jr. D.S.* Belief // *Taylor M.C.* (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998. P. 21–35.
- Martin C., Asad T.* Genealogies of Religion, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad // *Bulletin for the Study of Religion*. 2014. Vol. 43. No. 1. P. 12–17.
- Nongbri B.* Before Religion: A History of Modern Concept. New Haven, CT: Yale University Press, 2013. 288 p.
- Nye M.* Decolonizing the Study of Religion // *Open Library of Humanities*. 2019. Vol. 5. No. 1. P. 1–45. doi: <https://doi.org/10.16995/olh.421>.
- Oddie G.A.* Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900. New Delhi: Sage, 2006. 378 p.
- Ruel M.* Christians as Believers // *Davis J.* (ed.). *Religious Organization and Religious Experience*. L.: Academic Press, 1982. P. 9–31.

Academic Religious Studies and Anticolonial Protest: The Case of Ossetian Nativist Activism

Sergei Shtyrkov

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia
shtyr@eu.spb.ru

The article deals with a criticism of the concept of “religion” in two different intellectual projects. The first was carried out by the social anthropologist Talal Asad, who constructed his analysis of the conceptual apparatus of modern anthropology as a protest against the Eurocentrism of modern social and humanitarian sciences. This criticism made Asad a public intellectual, but not a social activist. The second case examined is the activity of Daurbek Makeev, an activist of the nativist religious movement in North Ossetia, who is working to revise the dominant understanding of religion in Russian society. In the course of this work, he moves from being an ethnic activist to a public intellectual with the prospect of taking the social position of a regular academic researcher of religion. In the face of acute polemics with representatives of stronger religious institutions, he, like some other activists of ethnic religions, is looking for new methods of legitimizing his project in the eyes of the general public. These foundations are found in the practices existing in the academy; specifically, the practices of revising those academic positions that consider any religion in the perspective of its compliance with the normatively understood Christianity. In many ways, reproducing the arguments of postcolonial cultural criticism, Makeev searches in the field of social sciences for those theories of religion that could remove oppositions between the spheres of the religious and the secular, the individual and the social. He finds his theory in approaches that discursively blur the line between academic practices and techniques for a spiritual quest and self-improvement, namely transpersonal psychology, which embeds scientific reasoning into the spiritual quest of the New Age.

Keywords: post-colonial anthropology of religion, Talal Asad, nativist religious activism, North Ossetia, religious nationalism.

References

- Asad T., ‘Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz’, *Man*, 1983, vol. 18, no. 2, pp. 237–259.
- Asad T., ‘Interview by Nermeen Shaikh’, Shaikh N., *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. New York: Columbia University Press, 2007, pp. 205–224.
- Asad T., ‘Thinking about Religion, Belief, and Politics’, Orsi R. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 36–57.
- Broz L., ‘Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai’, Pelkmans M. (ed.), *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 17–37.
- Chakrabarty D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, XII+301 pp.

- Demacopoulos G., “Traditional Orthodoxy” as a Postcolonial Movement’, *Journal of Religion*, 2017, vol. 97, no. 4, pp. 475–499.
- Fitzgerald T., ‘Critical Religion: Religion Is Not a Stand-Alone Category’, King R. (ed.), *Religion, Theory, Critique: Classical and Contemporary Approaches and Methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017, pp. 436–454.
- Gardanti M., *Uadzimistæ* [The Writings]. Dzauzhikau: Ir, 2007, 415 pp. (In Ossetian).
- Harding S., ‘Religion: It’s Not What It Used to Be’, MacClancy J. (ed.), *Exotic No More, Second Edition: Anthropology for the Contemporary World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2019, pp. 43–59.
- Lambek M., ‘Provincializing God? Provocations from an Anthropology of Religion’, de Vries H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008, pp. 120–138.
- Laughlin J. C., Zathureczky K., ‘An Anatomy of the Canonization of Asadian Genealogy: A Case Study’, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 2015, vol. 44, no. 2, pp. 233–252.
- Lofton K., ‘Religious History as Religious Studies’, *Religion*, 2012, vol. 42, no. 3, pp. 383–394. doi: 10.1080/0048721X.2012.681878.
- Lopez Jr. D. S., ‘Belief’, Taylor M. C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998, pp. 21–35.
- Makeev D. B. *Æss din: narodnaya religiya* [Æss Din: The Ethnic Religion]. Vladikavkaz: Tsopanova’s A. Yu. Publishing and Printing Center “Litera”, 2017, 303 pp. (In Russian).
- Nongbri B., *Before Religion: A History of Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press, 2013, 288 pp.
- Nye M., ‘Decolonizing the Study of Religion’, *Open Library of Humanities*, 2019, vol. 5, no. 1, pp. 1–45. doi: <https://doi.org/10.16995/olh.421>.
- Oddie G. A., *Imagined Hinduism: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900*. New Delhi: Sage, 2006, 378 pp.
- Ozhiganova A. A., Filippov Yu. V., *Novaya religioznost v sovremennoy Rossii: ucheniya, formy, praktiki* [The New Religiousness in Contemporary Russia: Teachings, Forms, Practices]. Moscow: Institute of Anthropology and Ethnography, 2006, 300 pp. (In Russian).
- Ruel M., ‘Christians as Believers’, Davis J. (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*. London: Academic Press, 1982, pp. 9–31.
- Takazov F. M., ‘Religioznye predpochteniya molodezhi RSO-Alaniya’ [Religious Preferences among Young People in the Republic of North Ossetia — Alania], *Bulletin of the Vladikavkaz Institute of Management*, 2008, no. 26, pp. 293–304. (In Russian).