

С.А. Штырков

ПРАКТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ АКТИВИСТОВ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ: МЕЖДУ ГРАЖДАНСКОЙ ИНИЦИАТИВОЙ И АКАДЕМИЧЕСКИМ ИССЛЕДОВАНИЕМ

Одной из проблем, с которой приходится сталкиваться антропологу религии, является выбор принципов, которые он использует для того, чтобы отнести тот или иной текст, написанный о религии, или же документальный фильм, снятый о чем-то религиозном, к категории академических. Подобная постановка вопроса связана, среди прочего, с меняющейся ситуацией в обществе, где многие инициативы в области воссоздания и реформирования религий все чаще строятся на основании мнения, что сложившееся понимание религии как сферы, принципиально противопоставленной миру секулярных ценностей и систем производства знания, устарело и не может удовлетворять современного человека. Поэтому лидеры этих реформистских и реконструкционных проектов строят новые вероучительные системы в их соотносении с повседневными и ритуальными практиками, не только учитывая опыт критики религии с позиций научного рационального знания, но и самостоятельно овладевая дискурсивными и аргументационными методами сравнительного религиоведения и этносемиотики. При этом они остаются активными участниками ревайалистских движений и активно используют свои вновь приобретенные навыки для повышения статуса своих проектов в глазах широкой публики, которой предлагаются новые трактовки привычных концептов и действий, созданные посредством инструментария «современной науки».

Это принципиально меняет не только принципы взаимодействия между религиозным и рациональным дискурсивными режимами в современном информационном поле, но и характер взаимоотношений между представителями академических кругов, считающих себя экспертами в области той или иной религии или этнической культуры, и «новыми религиоведами», авторитетно высказывающими свое мнение в публичном пространстве с позиции просвещенных инсайдеров. Проблема реструктуризации поля знания о религии рассматривается нами на материале проектов в области этнического религиозного традиционализма, реализуемых в Республике Северная Осетия — Алания, которые помещены в контекст дискуссии о смысловом наполнении самого центрального концепта научного изучения религии — собственно религии.

Ключевые слова: Республика Северная Осетия — Алания, традиционализм, этническая религия, религиоведение, постколониализм.

S.A. Shtyrkov

THE PRACTICAL RELIGIOUS STUDIES BY ETHNIC ACTIVISTS IN THE REPUBLIC OF NORTH OSSETIA-ALANIA: BETWEEN CIVIC INITIATIVE AND ACADEMIC RESEARCH

The paper concerns criteria which we use to identify texts on religion as academic or not. Such type of questioning results from a relatively new situation in the social field of post-colonial academic and practical knowledge on religion and religions. Many initiatives in the sphere of reconstruction and/or reformation of certain religions presuppose not just reaction to the criticism to the institution of religion from the point of view of modern positivist rationality but restructuring the boundary between the religious and the secular as important concepts of academic and everyday ways of thinking about society and culture. In this endeavor of creation new up-graded version of doctrines and systems of practices the activists of revivalist religious projects consider necessary to become proficient in using academic discursive methods of comparative religious studies and cultural anthropology. They present new conceptual basement for their project to wider society in the sphere of public arguments with “elder” religion and the academy. Representatives of the latter have to react to claims of these new intellectuals and find themselves in the situation of completion for the position of experts on certain religions and even the general conception of religion. The issue is considered in the context of discussion on meaning and applicability of the very central concept of the field — religion (and the religion) in the context of discussions on the projects of revival of ancient Ossetian ethnic religion in the republic of North Ossetia — Alania.

Keywords: the Republic of North Ossetia — Alania, traditionalism, ethnic religion, religious studies, post-colonialism.

В 2017 г. в городе Владикавказе, столице Северной Осетии, вышла работа Даурбека Макеева «Æсс дин. Народная религия» (2017). Это третья книга, написанная Даурбеком. По сравнению с предыдущими [Макеев 2002; 2007], особенно с первой, представляющей собой достаточно неумело сверстанную брошюру, это весьма солидное издание произвело на меня впечатление серьезного труда. И дело не только в том, что вновь вышедшая книга профессионально выполнена с точки зрения дизайнерского оформления и технического редактирования. И даже не в том, что в книге есть необходимый аппарат ссылок на цитируемую литературу, что, несомненно, важно и ценится в академической корпорации. Дело в том, что автор, не получив специального гуманитарного образования, написал книгу, соответствующую по многим (если не по всем) параметрам стандартам, принятым в сравнительном религиоведении. Это, конечно, не значит, что я могу согласиться с тем, что там написано. Но то, что такой вопрос — соглашаться или нет — в принципе может быть поставлен, для меня явилось неожиданностью. Ведь Даурбек Макеев — один из лидеров этнического ривайвалистского движения, участники которого стремятся к воссозданию особой осетинской религии и распространению ее среди осетин. И эта инициатива или, вернее сказать, кластер инициатив несколько лет является предметом моего исследовательского интереса. То есть книги Даурбека — это мой источник, поэтому вопрос, нужно ли соглашаться со своим источником, выглядит для антрополога религии несколько странно. Тем не менее если обсуждаемая мной книга находится в академическом дискурсивном поле, то не должен ли я ней видеть работу коллеги, а не просто свой источник? И хотя я работаю в рамках совершенно иной научной традиции, я понимаю, что в науке есть и другие школы, и работа Даурбека Макеева вписывается в формат феноменологического подхода в духе Мирчи Элиаде. Конечно, кого-то могут смутить присутствующие в книге ссылки на тексты идеологов интегрального традиционализма (Юлиус Эвола) или европейской «Новой правой» (Ален де Бенуа). Но и Элиаде был поклонником Эволы [Сэдзвик 2014: 186–195], что не ставит под вопрос научный статус его работ.

Конечно, можно сказать, что книжка, которая так меня озадачила своим неоднозначным статусом в моих же глазах, является жестом религиозного и с какой-то точки зрения гражданского, а то и политического активизма. Но не стоит относиться к любому публичному действию подобным образом? Мы создаем свои тексты, обычно не преследуя прямых политических целей, но, может, мы просто не признаемся себе в этом? А Даурбек представляет свое сочинение не как политический памфлет, а как «монографию». И у нас нет особых оснований для того, чтобы сомневаться в его искренности, — он действительно хочет разобраться с рядом в общем-то академических вопросов: происхождением религиозной системы осетин, ее вероучительными основами и т.д. Так чем же он, как автор текстов о религии, принципиально отличается от меня?

Образованием? Я — археолог, а не религиовед, по первому образованию он, говорят, агроном. Но Д. Макеев изучает вопрос больше пятнадцати лет, немногим меньше, чем я. К тому же в своей исследовательской области я очень часто сталкиваюсь с суждениями непрофессионалов и давно привык воспринимать их всерьез. И наоборот: если ты занимаешься вопросами современного восприятия и использования этнических культур, традиций, религии и т.п., то тебя не удивляет тот факт, что в пространстве дискуссий на эту тему присутствуют специалисты, получившие профильное образование (филологи, историки), чьи идеи на практике мало чем отличаются от того, что говорят активисты-непрофессионалы. Это неудивительно, ведь многие их теории и методы, пусть превратно понятые и своеобразно используемые, имеют академическое происхождение. Например, идея о том, что язык — это контейнер, где хранится огромный объем информации, накопленной за века и тысячелетия его существования, была сформулирована в профессиональной среде и поддерживалась ради поднятия престижа лингвистики. Сейчас же она является источником вдохновения для десятков любите-

лей национальных древностей¹, исповедующих порой радикальные взгляды. Но эти взгляды не остаются уделом маргиналов. Они весьма привлекательны для обывателей и ориентирующихся на их вкусы представителей политического истеблишмента, например, в национальных республиках, да и в столицах тоже. Один мой коллега (он сидит в соседнем кабинете) последовательно и простодушно, к примеру, воссоздает религиозную систему одного из народов, населяющих нашу страну. Он, без всякого сомнения, ученый, но в то же время этнический активист, лелеющий идею воссоздания величия своей этнической группы, будто бы незаконно у нее украденного. Убежденность в величии предков является для него пресуппозицией, не требующей (естественно) доказательства. Мне никак не удается зародить в нем сомнение в правоммерности подобных допущений и нелегитимности таким образом построенных аналитических процедур. Ему не кажется, что мудрость веков и позитивистское научное познание могут не совпасть. Другими словами, я живу в таком мире, где нет четкой границы между наукой и социальным действием,

¹ Ср. суждения о языке, первое из которых принадлежит профессиональному лингвисту, второе — философу, третье — директору Национальной научной библиотеки Республики Северная Осетия — Алания.

«Язык народа — это его исторический опыт, обобщенный и зафиксированный в словах-понятиях и грамматических категориях. Нет такой стороны, такого закоулка бытия человека, который так или иначе не запечатлелся в его речи. Каждое слово-понятие, если удастся раскрыть его историческое содержание, представляет собой ценнейший документ, по древности своей конкурирующий с древнейшими памятниками материальной культуры» [Абаев 1949: 9].

«Язык, рождаясь вместе с народом, становится как бы зеркалом, в котором народ видит свое прошлое и настоящее; в нем он закрепляет все значительное и сокровенное, мечты и идеалы, самые различные проявления своего гения во всех сферах материальной и духовной жизни» [Хачиров 1976: 22].

«Осетинский язык для осетинского народа — это носитель беспредельных знаний духовной культуры. Это путь возрождения и восхождения. Язык в космическом смысле — кодированный канал передачи из Космоса информации в соответствии с той иерархической ступенью, которая определена для каждого народа. Это кодированная связь с Космосом, через который народы получают информацию для целей эволюции, прежде всего в духовном плане. Через язык надземное общается с народами» [Газданова 1997: 69].

имеющим свою логику, тем действием, которое простительно только в силу своей идеологической целесообразности. Как сказал один мой коллега (или информант?), «ради великой идеи можно закрыть на многое глаза». Причем и моим действиям в этом контексте может быть приписана такая же целесообразность — обычно обратного вектора. И это несмотря на все мои чистосердечные заявления в собственной беспристрастности!

Пытаясь ответить на вопрос, как отнестись к книге «Æсс дин. Народная религия», я понял, что позволяет мне выстроить дистанцию между мной и ее автором, человеком, во многом уже придуманным мной, несмотря на факт нашего личного знакомства. Дело в том, что автор труда, об основном содержании которого мне еще придется написать, уверен в том, что религия как универсальное для всего человечества явление существует и ему, этому явлению, можно и нужно дать определение. И это определение, сопровождаемое серьезным комментарием, мы находим на страницах 17–30. И именно это, как это ни странно, воспринимается мной в качестве нарушения некоей академической конвенции. Ведь мы, антропологи религии, как я начинаю понимать, последовательно избегаем ситуаций, в которых от нас подобное определение потребуется. И я почему-то убежден, что так должен себя вести «настоящий» антрополог религии...

* * *

В чем же состоит проблема с определением содержания понятия «религия»? Ведь если мы оглядимся вокруг, то сможем с уверенностью сказать: религия есть (церковные колокола звонят, честные дары волхвов привозятся), она никуда не делась. Местами она даже укрепляет свои позиции в публичной жизни, восстанавливаясь после продолжительного приступа секуляризации. А в некоторых обществах религия занимает настолько прочное положение, что, кажется, полностью определяет течение жизни людей. Но проблема все же есть: в тех культурах, в которых само слово «религия» (или ее местные аналоги, близкие по семантическому наполнению) активно используется, оно по умолчанию считается соответствующим определенному содер-

жанию. Конкретизируем это содержание (приблизительно, поверхностно и легкомысленно) так: религия — это что-то про мысли и действия людей, связанные с их верой в Бога, богов или подобных персонажей (или подобные предметы). И все идет хорошо, пока не выясняется, что люди по-разному понимают (и переживают) все те вещи, через которые мы определяем религию. А некоторые испытывают серьезные затруднения с пониманием самого предмета разговора, так как в их жизни, вернее — в их социальном воображении, для религии как отдельной области социального праксиса нет места. Обычно эта проблема начинает осознаваться именно как проблема, когда одни люди отказываются видеть собственно религию в том, что другие легко и естественно определяют как самую настоящую религию (или хотя бы как нечто религиозное). Более того, первые зачастую не просто не хотят признавать статус религии за какими-то явлениями, но в прямой связи с отказом обычно предлагают видеть в этих явлениях нечто отличное от «настоящей» религии, а то и прямо ей противоположное: суеверия, магию, прямое мошенничество и т.п. В моменты столкновений разных мировоззрений и формируется вопрос, который нас и будет занимать: как мы, а также другие люди, но прежде всего мы сами, понимаем религию? И здесь не особо важно, кем мы себя считаем в ходе этого понимания — специалистами-профессионалами в области определения границ социальных явлений или «просто людьми», разделяющими с другими «просто людьми» простые очевидные истины и ценности. Я начну свой рассказ о концепте «религия» с описания случая, который произошел лично со мной. Хотя уверен, что в похожие ситуации попадали и те, кто интересуется религиозной жизнью других людей и склонен удовлетворять свой интерес через непосредственное общение с ними.

Проблемы с определением содержания понятия религии у каждого начинаются по-разному (конечно, у того, у кого они вообще возникают). Я первый раз понял, что все здесь непросто, лет пятнадцать назад, когда впервые приехал в Северную Осетию — Аланию. Интерес к этой северокавказской республике у меня был тогда самый общий. Считалось, что осетины — един-

ственный православный народ в этом регионе, и мне хотелось узнать, какие формы православие принимает в социальном контексте, где этнический сантимерт особенно силен. В один из первых дней своего пребывания я оказался в обществе двух стариков, которые поинтересовались, чем я собственно здесь занимаюсь. Я сказал, что изучаю религию в Осетии, на что получил пространный комментарий: мол, ты, парень, не туда приехал: религии никакой здесь не найти (в церкви мало кто ходит, мусульман почти нет), и за религией нужно ехать в Россию, ну или хотя бы в соседние республики, где ислам можно встретить на каждом шагу. Я попытался указать на известные всем жителям Осетии практики ритуальных застолий кувдов (слово «кувд» переводится как молитва), состоящих не столько из угощения, сколько из пространных обращений к Богу и другим сакральным персонажам, а также призывов Божьего благословения на разные социальные группы. Кроме того, я знал, что в Осетии есть практика паломничества к местным святыням — дзуартае. «Ведь это, кажется, что-то религиозное, не так ли?» — спросил я. На эти соображения я получил следующий ответ: «Нет, это не религия, это наше осетинское, ирон æгъдау (осетинский обычай, буквально — осетинский порядок), а религии — они в церквях и мечетях».

С тех пор прошло почти пятнадцать лет, и многое изменилось. За эти годы я выяснил, что и мусульман в республике не так мало, и дома молитвы разных христианских конфессий не пустуют. Православное христианство за эти годы стало лучше визуально представлено в городском пространстве столицы Северной Осетии — городе Владикавказе. Кроме того, с течением времени все больше людей стало понимать многое из области осетинской этнической культуры (ирон æгъдау) в терминах особой религии осетин, отличной от христианства и ислама и даже противопоставленной им. И теперь религиозные традиционалисты представляют собой отдельную религиозную группу, имеющую зарегистрированные в республиканском Минюсте организации (первую зарегистрированную общину возглавил Даурбек Макеев). И если представлять ситуацию очень упро-

щенно, то можно сказать, что из не-религии (в нашем случае, ритуальных практик, которые составляют естественную часть повседневной жизни) «овеществилась», объективизировалась определенная религия со своей доктриной и зарождающимися институциональными структурами.

Из этой истории можно сделать два вывода. Первый: религии — вещи исторические, но не в том смысле, что они когда-то возникают, развиваются, проходят разные ступени эволюции и т.д., а в том, что практики, которые не понимались как некая религия, начинают осознаваться в этом качестве (или же перестают). Второе: зачастую мы считаем, что религия в той или иной форме есть везде, что это универсальное явление. Но, возможно, до наших попыток найти в каком-то обществе что-то похожее на религию там ничего такого и нет, а возникающие религии (если не полностью, то в какой-то мере) являются следствием нашей аналитической деятельности, привычки находить в каком-то месте то, что обязательно должно быть везде, а значит, есть и здесь. Подобная постановка проблемы позволяет нам связать в одном рассуждении два разноплановых вопроса, которые каждый по отдельности, возможно, остались бы неразрешимыми или, как многие говорят, философскими: что мы считаем религией (какие качества мы автоматически приписываем явлению, называя его религией) и как сложилась наша привычка искать и находить в социальной жизни те явления, которые мы называем религией (или, скажу иначе, какие явления мы должны обнаружить в каком-то обществе, чтобы сказать — вот это их религия)?

Оба этих вопроса в предложенной мной формулировке выглядят академично, но относятся к сфере повседневной деятельности нашего социального воображения, поскольку от того, как мы на них отвечаем (часто неосознанно, но последствия этих ответов вполне реальны), зависит наше практическое, прикладное религиоведение. Например, то, как мы определим легитимную сферу деятельности церковных организаций, что в религиозной сфере (и кого) мы посчитаем социально опасным или, наоборот, социально полезным и желательным, какую степень

вмешательства государства в религиозные дела (и религий в дела государства) мы посчитаем разумной и законной и т.д.

Но как бы мы ни определяли сферу функционирования подобных вопросов — отнесем ли мы ее к теоретическому или вполне практическому религиоведению, более или менее понятно, что в течение последних двух столетий и академические, и повседневные представления о природе религии (и религий) строились на том, что она представляет собой некую универсалию, обязательную составляющую естественного человеческого опыта, который по сути своей являлся единым или, по крайней мере, принципиально схожим для разных эпох и культур. Согласно этому подходу, отдельные религии могли различаться между собой в том, что касается их расположения на оси исторического времени и на карте мира, но так или иначе всегда, во всех обществах и во все времена, существовало, а значит, может быть найдено и определено что-то, что мы называем религией. При этом университетские учебники и научно-популярные книги и фильмы предлагают нам разные и порой конкурирующие определения того, что есть религия, — от простодушных конфессиональных дефиниций (вера в Бога или вера в нечто сверхъестественное) до универсалистских версий (вера в непреходящий вечный разум). Но независимо от конкретных формулировок авторы этих высказываний исходят из того, что институт религии распространен повсеместно. Идея вездесущности религии имеет различные обоснования. Некоторые авторы, обычно принадлежащие к определенной религии, утверждают, что существует много ложных религий, но есть и истинная, которая была явлена в определенный исторический момент. С относительно недавних пор стало обычным утверждение, что все религии (или, по крайней мере, то лучшее, что есть в каждой из них) свидетельствуют об одной и той же трансцендентальной реальности, которая, получается, доступна для всех и каждого. Или же, как утверждает ряд представителей академических кругов (мы их относим к сторонникам когнитивного подхода), религия является просто-напросто аспектом эволюционной адаптации человеческого мозга, и здесь не очень важно, какие эта

адаптация имела для нас последствия. Все эти подходы, какими бы разными они ни были, основываются на одной базовой предпосылке: религия есть некая данность, общая для всех, существующая в той или иной форме во всех культурах с незапамятных времен, возможно, с того момента люди стали людьми.

В течение последних сорока лет эта общая картина перестала устраивать некоторых ученых, подошедших к вопросу ее критического осмысления с позиций разных дисциплин (особенно важен здесь вклад востоковедов и классиков). Одни обратили внимание на то, что в древних языках нет термина, который хоть как-нибудь соотносился бы с тем, что современный человек понимает под религией. Кроме того, они заметили, что термины и концепты, близкие по значению к нашей «религии», не встречались в литературе неевропейских культур, по крайней мере до того момента, как представители этих культур не познакомились с христианами-европейцами. Кто-то привлек внимание академической общественности к очевидному факту, что названия некоторых предположительно древних религий возникли в относительно недавнем прошлом («индуизм», скажем, в 1787 г., а «буддизм» — в 1801 г.). В тех же случаях, когда мы имеем дело с действительно старыми словами, эти термины обозначали скорее человеческие действия, чем какие-либо концептуальные реалии. Например, древнегреческое слово *ioudaismos* означало не «религию иудаизм», но «иудействование», то есть следование практикам, ассоциировавшимся с народом — иудеями; всем известное арабское слово «ислам» — это не религия ислам, но «подчинение или предание себя Богу». В общем, стало ясно, что выделение чего-то, что зовется религией, как области человеческого существования, четко отделенной от политики, экономики и науки, не может выступать в качестве явления, характерного для всей истории человечества. Фактически, если широко взглянуть на все разнообразие культур, станет ясно, что обособление религии в отдельную область человеческой жизни — явление скорее странное, нежели обычное. Впрочем, стоит сразу заметить, что это отнюдь не означает, что все народы древности были единообразно и тотально «религиозны». Скорее это указывает

на относительно короткую историю различия в жизни людей двух областей — «религиозной» и «секулярной». Древние этого различия не знали и соответственно не вкладывали ни в один из этих концептов каких-то смыслов.

Вообще говоря, подозрения, что религия — это недавнее и культурно специфичное изобретение, появились не вчера. И потребность разобраться с этим вопросом возникла именно в академической корпорации, правда, не совсем по академическим причинам. Первая последовательная попытка указать на историческую относительность понятия религии была сделана в рамках сравнительного религиоведения, причем отнюдь не конфессионально нейтрального. «Религия» стала казаться чересчур жестким, обязывающим словом тем авторам, кто пытался увидеть в христианстве не жесткий инструмент институционального принуждения к истинной вере, а пространство свободного духовного поиска, то есть либеральным протестантам. Первая и в каком-то отношении самая существенная реплика в этой дискуссии принадлежит канадскому теологу и историку религии Уилфреду Кантуэллу Смиту, выпустившему в 1963 г. книгу «Значение и конец религии: новый подход к религиозным традициям человечества» (потом она несколько раз переиздавалась). В своем пространном и полном важных исторических деталей рассуждении Смит утверждает, что нам следует отказаться от использования термина «религия» на том основании, что он означает не подлинные религиозные чувства, которые по-настоящему важны для любого человека, а нечто совершенно иное (отметим, что Смит предлагает отбросить термин «религия», но его производные оставляет). Сам он предпочитает использовать термин «вера». Именно он, по мнению Смита, адекватно выражает универсальное аутентичное религиозное чувство, присущее каждому индивиду как представителю человеческого рода. В ходе своего вполне апологетического (в духе либерального христианства) повествования Смит излагает историю религии как постепенный процесс ее «овеществления», то есть «ментального превращения религии в некую вещь, которую постепенно стали понимать в качестве объективной, внутренне согласованной

реальности». Будучи убежденным христианином, Смит испытывал искренний интерес к другим системам веры, стоя на позиции религиозного плюрализма, предполагающего существование разных путей спасения. И описанный им процесс «овеществления» пугал его именно как христианина.

«По крайней мере, нам ясно одно, и это критически важно: люди в разные моменты времени и в разных точках мира были способны к тому, чтобы быть религиозными, не ассоциируя эту свою способность каким-то определенным термином, не пытаюсь при помощи интеллекта аналитически вскрыть значение этого термина... Фактически я пришел к тому, что понял — в каком-то смысле, проще быть религиозным, если у тебя нет специального термина для обозначения своего состояния, а само понятие “религии” может стать врагом подлинного благочестия... Но в любом случае не будет полным безумием утверждать, что возникновение концепта “религия” каким-то образом связано с упадком самой религии как практики» [Smith 1963: 51].

Как мы видим, Смит готов отказаться от концепта «религия», но при этом у него нет сомнений в том, что люди на протяжении всей истории могли быть религиозными. Что его беспокоит, так это процесс систематизации религиозности, который в течение нескольких веков превратил живую и свободную человеческую способность и готовность верить в Бога в нечто жесткое мертвящее, что носит название «Религия».

Книга Смита была прочитана многими, но не все его идеи показались плодотворными, особенно тем ученым, которые не были склонны в силу разных обстоятельств поддерживать идею существования в человеке базового религиозного инстинкта. Подчеркну, что у Смита он оказался противопоставлен другому человеческому качеству, а именно способности людей к концептуализации и объективизации (или рационализации, если пользоваться терминологией социолога Макса Вебера). Но не только современные люди, то есть те, кому, как кажется Смицу, овеществленный концепт религии мешает переживать религиозные чувства, могли систематизировать мир. Древние тоже пользовались «концептами». Вопрос о том, насколько универсальным

является концепт религии или, иначе говоря, насколько он применим к социальным контекстам немодерного Запада и на каких основаниях, заключается в другом. В других культурах, в том числе древних, включая античные, есть концепты, и многие из них близки нашим, но нет концепта, который соответствовал бы именно нашей «религии». Ведь для того, чтобы быть религиозным или назвать что-то религиозным, надо соотнести это с чем-то, что не обладает этим качеством. Грубо говоря, с чем-то нерелигиозным. И именно эта дихотомия была неизвестна древним, например римлянам, из языка которых мы и получили свою “religio”. Точнее будет сказать, что у них были слова для обозначения должного почтения, оказываемого богам, но эта терминология значительно отличается от той, которой пользуемся мы, люди эпохи позднего модерна, когда говорим о религии. Слова, отражающие определенное отношение к божествам, которые использовали античные авторы и их современники, относились к широкой и неспецифированной области обозначения социальных связей и обязательств. В греческом, например, слово “eusebia” часто встречается в контекстах, подразумевающих правильное отношение к богам; оно является антонимом к “asebia”, неправильному отношению. Но оба этих слова использовались для обозначения широкого набора отношений в этикетной системе социальных иерархий. Так, в своем диалоге «Государство», ближе к концу, Платон отдельно упоминает о наградах для тех, кто выказывает eusebia, и наказаниях для тех, кто демонстрировал asebia по отношению «к богам и родителям» (615 с.). А идеальный римлянин, как писал Дионисий Галикарнасский в своих «Римских древностях», проявлял eusebia по отношению к родственным связям (8.44). Получается, что понятия «религия» и «быть религиозным» в современном значении этого слова подразумевают, что какие-то вещи будут выделены и названы религиозными в своей противопоставленности предметам нерелигиозным.

Другим автором, который принял участие в обсуждении концепта «религия» и прямо связал его возникновение с эпохой становления современного общества, был социальный антрополог Талал Асад [Asad 1993]. Его короткое рассуждение, занимающее полторы

страницы в одной из статей, оказало на дискуссию по этому вопросу гораздо большее влияние, чем целая книга Смита, в которой выдвигались в принципе очень похожие идеи. Асад, который вдохновлялся фукольдиданской методологией, вскрывающей механизмы дискурсивного принуждения и повседневных практик осуществления власти, указал на следующий факт: концепт религии, используемый в социальных науках в качестве термина, имеющего универсальный и самоочевидный референт, является европоцентричной и христианоцентричной конструкцией. Она плохо подходит для изучения иных культурных реалий (тут Асад во многом следует культурной критике Эдварда Саида), но самое главное, что она не подходит и для значительной части христианских обществ, так как возникает довольно поздно. Он сформулировал свою мысль так: «Я убежден, что “религия” является современным концептом, но не потому, что он каким-то образом “овеществится”, но потому, что он является сиаемским близнецом “секуляризма”... Образование религии было частью процесса реструктуризации того, как люди практически используют время и пространство, практически применяют знание и власть. Этот процесс был связан с тем, что в эпоху модерна происходило с пониманием людьми себя самих, с их восприятием мира, с их нуждами и ожиданиями. Но все это в равной степени относится и к секуляризму, который определил, в каком направлении пойдет этот процесс реструктуризации, и сделал возможным существование “религий” — именно так, в форме множественного числа как особых видов нерациональной веры... Идеология секуляризма, я полагаю, пытается раз и навсегда определить и ограничить то место в социальном и политическом пространстве, которое отводится “религии» [Asad 2001: 221]. В этом пассаже для нас важным и заслуживающим особого внимания является указание на то, что религия и секуляризм возникают не только одновременно, но и в прямой связи друг с другом. Действительно, как получилось так, что мы вообще стали жить в системе координат, определяемых понятиями «религиозного» и «секулярного»? Оба этих слова выросли из пары своих латинских предшественников, которые и в средневековой латыни образовывали дихотомию. Но инте-

ресно, что это была не та оппозиция, к которой привыкли мы. Тогда она обозначала разные виды христианского духовенства — черное и белое, членов монашеских орденов, которых называли «религиозными», и приходское духовенство, не несшее монашеских обетов — оно было «секулярным». Кстати, эти значения долго сохранялись в европейских языках и до сих пор актуальны в речевом обиходе католиков.

Если возвращаться к древним, классическим языкам, то возникает искушение поискать там пары понятий, которые строятся на лексемах, отличных от «религиозное/секулярное», но передают ту же идею. Скажем, в качестве таких дихотомий могут выступать «сакральное/профанное» или «чистое/нечистое». Но и тут все не так просто, поскольку эти аналогии работают с серьезными перебоями и оказываются фактически бесполезными. К примеру, римские храмы были, безусловно, сакральными местами, но при этом там вполне обычны были практики, которые мы не назвали бы религиозными. Помимо функции мест для жертвоприношений и празднеств в честь соответствующих божеств, римские храмы были местами заседаний органов государственного правления, архивами юридических документов, использовались как банки, рынки, библиотеки и музеи. Даже знаменитая евангельская фраза «Цезарево Цезарю, а Божие Богу» [Мф. 22: 15–22; Мк. 12: 13–17; Лк. 20: 20–26], которая для современного человека звучит как не требующая отдельных разъяснений максима, выражающая противопоставленность религиозного секулярному, для античного читателя имела несколько иной смысл. Она указывала на то, что император (Цезарь) имеет право не только собирать налоги со своих подданных, но и упоминается в их молитвах, обращенных к Богу.

Все эти факты заставляют нас задуматься над тем, как и когда люди стали понимать мир как нечто поделенное между «религиозным» и «секулярным» в современном значении этих слов, а также над вопросом, как они стали воспринимать мир религиозных явлений как пространство, поделенное между отдельными религиями, в первую очередь теми из них, которые мы называем мировыми.

Предложение Асада видеть в идеях религии и секуляризма двух неразделимых близнецов кажется весьма полезным. Но вместе с тем оно чревато новыми проблемами. Эта метафора полезна, так как подчеркивает факт взаимной зависимости секуляризма и религии, а также напоминает о том, что рождение как событие происходит в определенном месте и в определенное время. Но любая метафора имеет границы своей применимости. Дискуссии историков редко предполагают, что их участники смогут смело и определенно указать точку на оси времени, когда могло родиться явление уровня религии. Даже когда они набираются смелости дать датировку, то не идут дальше указания столетия. В этом смысле характерна дискуссия, состоявшаяся между тремя знаменитыми религиоведами — Эрнстом Файлом, уже упомянутым Уилфредом К. Смитом и Мишелем Десиланом — в 1989 г. Каждый из них был довольно четок в указании времени появления концепта «религия» в современном значении этого слова. Первый назвал XIV–XV вв., второй — XVII–XVIII, третий был самым определенным — около 1800 г. [Vallée 1992: 5].

Но подобные естественные и резонные ограничения на темпоральную и историко-культурную локализацию факта возникновения концепта религии не должны останавливать наши попытки найти определенный период и определенный социальный контекст, в которых идеи религии и секуляризма (конкретно понимаемого в качестве легитимного основания современного национального государства) стали приобретать конкретные очертания и концептуально проецироваться на другие, в основном неевропейские, социальные контексты, приводя к возникновению различных религий там, где их до того не было.

Протестантская Реформация, с которой целый ряд ученых увязывает процесс формирования интересующего нас концепта, привела к тому, что старые споры о том, какая форма христианства является истинной, приобрели актуальность и новое измерение. Последнее было связано с тем, что некоторые протестантские группы получили такую мощную политическую поддержку, что смогли бросить вызов власти Папского Престола практически по всей Европе. Результатом этого было разворачи-

вание меж- и внутригосударственных конфликтов, приобретших самую острую форму в ходе так называемых Религиозных войн. Поскольку это противостояние не только привело к гибели 10 миллионов людей, но и имело катастрофические последствия для торговли и коммерции, некоторые известные интеллектуалы, например Джон Локк, стали утверждать, что стабильное благополучие может быть достигнуто не через решение вопроса, какой толк христианства является истинным, но посредством выведения веры в Бога в сферу приватной жизни, личного выбора и, соответственно, посредством установления примата принципов лояльности правовым кодексам развивающихся национальных государств над лояльностью Богу или, вернее, определенному способу его почитания. Эта история имела бы локальное значения и касалась бы исключительно европейских христиан (да и то не всех), если бы по времени не совпала с европейской экспансией в виде исследовательских экспедиций и колониальных захватов в обеих Америках, Африке и далее. Народы, вновь обнаруженные европейцами, быстро стали для последних объектом приложения их миссионерских усилий, в программу которых было «вшито» доктринальное противостояние разных христианских конфессий. Самое главное, что европейцы, привычные к тому, чтобы выяснять, у кого какие формы богочитания и доктрины есть и как они соотносятся с вопросами конечной истины, стали сравнивать то, что было в их интеллектуальном багаже, с тем, что они увидели на новых для них землях — среди африканских и американских «дикарей». Именно эти привычки к интерпретации того, что они видели у аборигенов открываемых и осваиваемых земель, в свете противостояния между разными видами христианства привело к тому, что точно было названо историком Питером Харрисоном «проекцией христианской разобщенности на весь остальной мир» [Harrison 1990: 174]. Это проецирование составило основание для системы мировых религий, которая сейчас определяет повседневные и академические привычки думать и говорить о религиозной жизни. Согласно этому пониманию религиозного устройства мира, он поделен людьми, придерживающимися разных, часто конфлик-

тующих между собой представлений о том, как можно достичь спасения души. И как раз этим убеждениям, по Локку, следует находиться в сфере личного выбора, внутренней жизни индивидов и, что крайне желательно и естественно, располагаться вне политики. Так вкратце выглядит история того, как конкретные исторические обстоятельства, в которых находилась Европа в XVI–XVII вв., привели к формированию того, что мы знаем как религию [Nongbri 2013]. Как видим, идея религии как универсального явления, которое можно и нужно обнаруживать в любом человеческом обществе, стала восприниматься в качестве самоочевидной в результате довольно специфичного сочетания разных факторов конфессиональной и интеллектуальной истории Европы, а затем и мира, который разными способами стали осваивать европейцы. Так что с какого-то момента эта история стала составляющей истории колониализма. Разумеется, это в какой-то момент стало обсуждаться в рамках постколониальной критики оснований социальной антропологии, и для этого много сделал упомянутый Тала Асад, указавший на проблемы, возникающие при проекции этноцентричного концепта «религия» на исламские общества. На другом материале и в довольно резкой форме похожую мысль сформулировал голландский антрополог Питер ван дер Веер. В своей книге «Модерный дух Азии: духовное и секулярное в Китае и Индии» он провел сравнение того, как власти Индии и Китая управляли всем разнообразием традиций, которые подлежали государственному регулированию в каждой из этих огромных стран. Одно из его основных положений заключается в том, что одним из аспектов процесса превращения Индии и Китая в современные государства было проведение национальными политическими элитами четкого различия, до этого не существовавшего, между религиозной и секулярной сферами социального бытия. И объясняет он эту потребность следующим образом: «Это империализм заставил индийцев и китайцев интерпретировать свои традиции в терминах религии и противостоящей ей сферы секулярного... Именно империалистический контекст запустил, по сути, сходный процесс эссенциализации индуизма, буддизма, ислама,

христианства, даосизма и даже конфуцианства, которые превратились в объекты, которые можно сравнивать между собой, предметы для изучения новой секулярной дисциплины — сравнительного религиоведения (или просто религиоведения)» [van der Veer 2013: 145].

Как мы видим, здесь категория «религия» используется в качестве политического инструмента, способа категоризации народов в соответствии с категориальной системой, сложившейся в западном обществе. Местные категориальные системы значительно отличаются от транслируемых извне и требуют значительной перестройки классификационных схем и инструментов для того, чтобы мы увидели четко определяемые религии там, где их еще не так давно не было видно в социальном ландшафте, с той степенью отчетливости, к которой привык взгляд условного европейца. Получается, что разные явления (вернее, осознаваемые как разные) включаются в содержание некой единой единицы, имеющей определенное имя и зафиксированной описаниями, которая может быть отделена от других собранных по тому же образцу. Так и получается, что буддисты — это не даосисты, которые, в свою очередь, не конфуцианцы. По ван дер Вееру, политическое использование «религии» является тем колониальным императивом, который современные политические элиты используют для управления населением. Вот такая, выходит, победа категориальной глобализации, а в конечном счете того же европейского колониализма.

Конечно, картинка, нарисованная здесь, может считаться упрощением того объема наблюдений и выводов, которые были сделаны историками, антропологами и специалистами в области древней и средневековой литературы, то есть теми учеными, кто под прямым влиянием идей и метода Мишеля Фуко взял на себя труд проследить генеалогию понятия «религия» (прежде всего [Nongbri 2013]). Как уже было упомянуто, подобная исследовательская работа неизбежно вызывала дискуссии по поводу трактовки разных составляющих этой общей картины и принципов их взаимной соотношенности. Думаю, эти дискуссии продолжатся, но уже сейчас этот большой проект дает

результаты: все больше специалистов в области социальных и гуманитарных наук, занятых изучением религии, понимают историчность этого понятия и, возможно, явления. Впрочем, это не меняет общей картины: даже в академической сфере религия остается по умолчанию тем, что существовало и существует во всех культурах, во всех обществах, но в особенно ярких формах — в обществах неевропейских и немодерных.

Теперь вернемся к тому, с чего я начал свое пространное и путаное рассуждение. Даурбек Макеев — религиовед и этнический активист — безусловно, верит в то, что религия как внеисторическая универсальная данность существует, в то, что история человечества — это история соперничества между большими коалициями религий — индоарийских и типологически близких им других этнических религий, с одной стороны, и авраамических — с другой. И, кстати говоря, секуляризм он включает в область ответственности авраамических систем веры. Религии первого типа он считает изначальными и (следовательно) благотворно влияющими на сохранение разнообразия этнических культур, вторым же приписывает противоположные качества. Но для нас важно другое: Даурбек исходит из того, что именно религия определяет облик и перспективу устойчивости этнических культур. Являясь тотальным детерминантом всей социальной жизни ранних людей, она представляется гарантией выживания осетинского народа. Ностальгия об утраченной тотальной, всепроникающей религии заставляет религиозных традиционалистов снова и снова оглядываться в далекое прошлое и извлекать из него при помощи методов сравнительного религиоведения в духе Элиаде все новые древние смыслы. Те смыслы, которые ложатся в концептуальное основание новой древней религии.

Однако остается нерешенным, да и не поставленным вопрос: если тотальное распространение концепта «религия» на разные культурные контексты, заставившее разных людей в разных странах «вычленять» из пространства (своих) этнических и/или национальных культур религиозную составляющую, является процессом своеобразной классификационной и часто админи-

стративной колонизации неевропейских народов, то как это соотносится с общим антиколониалистским вектором большинства нативистских религиозных проектов по воссозданию старых религий (включая и тот, в котором принимает участие Даурбек Макеев)? И не стоит ли нам рассмотреть подобный активизм в качестве примера апроприации элементов колониального аппарата, одновременно являющейся формой сопротивления «местных» колониальной (и постколониальной) власти, о котором писал Хоми Бхабха в своей знаменитой статье «Знаки, принятые за чудеса» [Bhabha 1994: 120]. Поиск ответа на эти вопросы кажется мне интересной, хотя и рискованной перспективой, реализация которой выходит за рамки данной статьи.

Библиография

- Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. 603 с.
- Газданова Е.А.* Мы и вечность (Концепция духовно-нравственного возрождения осетинского народа). Владикавказ: Иристон, 1997. 167 с.
- 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.* Асс дин. Народная религия. Владикавказ: ИПЦ «Литера» ИП Цопановой А.Ю., 2017. 303 с.
- Сэдживик М.* Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.
- Хачиров А.К.* Социалистическая культура и наследие. Орджоникидзе: Ир, 1976. 231 с.
- Asad T.* Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993. 355 p.
- Asad T.* Reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion // History of Religions. 2001. № 40. P. 205–222.
- Bhabha Homi K.* The Location of Culture. L.; N.Y.: Routledge, 1994.
- Harrison P.* "Religion" and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 277 p.
- Nongbri B.* Before Religion: a History of a Modern Concept. New Haven; L.: Yale

University Press, 2013. 275 p.

Smith W.C. The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind. Reprint ed. Minneapolis: Fortress, 1963.

Vallée G. The Conference // Religion in History: The Word, the Idea, the Reality / La religion dans l 'histoire: le mot, l 'idée, la réalité. Edited by/Sous la direction de Michel Despland and Gérard Vallée. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992. P. 3–6.

Van der Veer P. The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.