

Гансу Г. Киппенбергу, Михаэлю Штаусбергу
и Катарине Вальднер, которые заставили меня
глубже задуматься о «религии»

Благодарности

Я выражаю благодарность за возможность свести воедино и развить мысли и рассуждения, возникшие в ходе сотрудничества с научно-исследовательской группой «Lived Ancient Religion» («Проживаемая древняя религия»), финансируемой Европейским сообществом в рамках программы расширенных грантов Европейского исследовательского проекта по седьмой Рамочной программе, 2008–2013, контракт № 295555, группой «Религиозная индивидуализация в исторической перспективе» (при поддержке Немецкого научного фонда, KFOR 1013) и группой «Религия и урбанистика: взаимное формирование (KFOR 2779)». Работа всех указанных групп была организована на базе Центра перспективных исследований культуры и общества имени Макса Вебера при Эрфуртском университете (Германия). Особую признательность я выражаю Гансу Г. Киппенбергу, Михаэлю Штаусбергу и Катарине Вальднер за идеи и критические замечания, которые побудили меня глубже задуматься о концепции «религии». Эта книга посвящается им.

Представленные здесь концептуальные и методологические рассуждения обобщают, используют или уточняют аргументы, изложенные в ранее опубликованных статьях и главах. Глава вторая основана на статье [Rüpke 2016b]. Глава третья опирается на статью [Rüpke 2015d]. В главе четвертой я следую структуре статьи [Rüpke 2019a]. В главе пятой я суммирую аргументы, изложенные в моей книге [Rüpke 2020a]. В главе шестой проводится более глубокая проработка наблюдений, впервые опубликованных в статье [Rüpke 2016a]. Содержание главы седьмой в значительной степени заимствовано из статьи [Rüpke 2018d]. Глава девятая основывается на статье [Rüpke 2018f].

Я благодарен коллективу кафедры религиоведения Ягеллонского университета в Кракове и в особенности Доминике Мотак и Леху Тшенковскому за обсуждение взаимосвязей между парадигмами, кратко очерченными во введении. Анна Сан из университета Дьюка высказала замечания по первому варианту рукописи. Но прежде всего мои соображения формировались в ходе постоянных дискуссий с коллегами и сотрудниками Центра имени Макса Вебера — как докторантами, так и опытными исследователями — на протяжении последних лет. Я выражаю им глубочайшую признательность.

Над различными версиями окончательной рукописи работали Мануэла Зайферт и Штефан Мальш из Центра имени Макса Вебера. Я благодарен анонимным рецензентам за их одобрительные, а особенно за критические замечания. Как и прежде, существенные улучшения в текстовые формулировки рукописи внес Пол Скаде, сделав ее гораздо более доступной для восприятия. Наконец, я хочу выразить признательность Элисон Филлипс за тщательную редакторскую правку, а также поблагодарить весь редакционный коллектив Routledge.

*Йорг Рюпке
Осень 2020 года*

Предисловие

Дисциплина религиоведения переняла и адаптировала широкий спектр методологий. Социологический инструментарий, используемый студентами и практиками, обширен, и это правильно. Справочники по религиоведению демонстрируют эту широту и свидетельствуют об адаптации идей и концепций из социальных, а также из культурологических исследований. Однако возникают две проблемы, каждая из которых связана с историей. Во-первых, во многих из этих подходов и их материальных результатах, включая вопросы об индивидууме и группе, о гендере, а также вопросы, связанные с экологией или городским пространством, существует модернистская предвзятость. Как следствие, наука часто не принимает должным образом во внимание пути, которые ведут к современному комплексу вопросов, объединенных понятием «религия» и включающих исторические ресурсы, доступные современным агентам, а также возможное использование истории в качестве «лаборатории» или коллекции тематических исследований. Во-вторых, утрата исторической перспективы в современной науке фактически сочетается с *антимодернистской* предвзятостью многих религиозных дискурсов, которые также формируют объект религиоведения. Далекоидущие исторические претензии таких дискурсов, обычно идеализирующих и овеществляющих сообщества и традиции и строящих на них нормативные претензии, не могут быть критически восприняты исследователями, которые сами пренебрегают историческим измерением своей дисциплины.

Эта книга радикально переосмысливает и критически взаимодействует с обоими предубеждениями. При этом она не предлагает ни сжатую всемирную историю религии, ни краткое руководство по методологии (есть много таких руководств — хороших и уже

доступных)¹. В этой книге представлены концепции и методы, которые позволяют анализировать современные и прошлые религиозные практики, идеи и институты в рамках общей структуры. В ее главах прямо раскрываются и выдвигаются на первый план присущее концепции религии постоянное напряжение между индивидуальной религиозностью и коллективными или организованными религиями, а также сопутствующее приписывание практик и верований одному или другому полюсу². Начиная с критики ключевого утверждения, общего как для модернистов, так и для антимодернистов, что прошлая (или истинная) религия была (или является) коллективной (глава вторая), я перехожу к концептуализации и разработке теории религиозной агентности, которая предлагает новые перспективы как для сегодняшней, так и для прошлой религии (глава третья). Эта концепция религиозной агентности затем проверяется путем анализа применимости недавней и крайне презентистской концепции, которая может быть полезна для понимания прошлого, а именно концепции «проживаемой религии» (глава четвертая, опирающаяся на [Ammerman 1997; Hall 1997b; Orsi 1997; McGuire 2008; Albrecht et al. 2018]). Здесь основное внимание уделяется индивидуальному присвоению религиозной традиции и, следовательно, восходящему взгляду на процессы группировки и канонизации на основании исследований [Certeau 1984; Серто 2013; Lichterman, Potts 2009; Lichterman 2012; Lichterman et al. 2017]. Расширение области применения этого термина до «проживаемой древней религии» — смельчаки могут даже принять термин «проживаемая мертвая религия» — подкрепляет мою точку зрения за счет заимствования у социальных антропологов методологии, использовавшейся для заявлений об уникальности нынешнего века. Смещая свое внимание от человеческого к объектному фактору, прежде всего я извлекаю из социологического теоретизирования понятие сакрализации, фундамент

¹ Например, [Filoramo 2010; Stausberg, Engler 2011; Stausberg, Engler 2016; Berner 2020]; см. также пособие по европейским религиям: [Kippenberg et al. 2009].

² Ср. [King 1999; Clarke 2009; Knott 2005; Orsi 1999; Riesebrodt 2010; Strenski 2015; Hegner, Margry 2016].

для чего будет заложен в главе первой. Аналогичным образом я рассматриваю и уточняю понятие «городская религия», что дополнит методологию, представленную в первой части этой книги (глава пятая). Подход, представленный как «городская религия», демонстрирует, что новый акцент на религиозной агентности приводит к чувствительному к пространству взгляду на историю религии и делает применимыми термины, которые, казалось бы, могут относиться исключительно к современным событиям. Как и в случае с проживаемой религией, я утверждаю, что эта концепция нуждается в историческом измерении и может быть развита в инструмент исторического исследования. Вот что является темой этого критического исследования.

Это дает основу для второй половины книги, где предлагается взгляд с противоположного конца и исследуются практики, которые выстраивают историю и определяют ее связь с прошлым, то есть с нарративами о религиозных изменениях и с религиозной историографией. Эта книга посвящена концепциям, а не историческим примерам. Начиная с концепции памяти [Connerton 1989; Рикёр 2000; Ricoeur 1984–1985] и роли нарратива как религиозной практики (глава шестая), я обращаюсь в ней к рассмотрению проблемы нашего научного сотрудничества с дискурсами, которые мы стремимся анализировать (главы седьмая и восьмая). Рассмотрение такого взаимодействия не может осуществляться в чисто абстрактном ключе. Таким образом, я заканчиваю книгу на довольно личной ноте, размышляя о собственных аналитических и историографических практиках как ученого-религиоведа, который считает религиозные изменения и динамику религии в процессе становления характеристиками религии, которые мы можем проследить даже в далеком прошлом (глава девятая). Эта книга от начала до конца адресована читателям, которых интересуют как история религии, так и теоретизирование о религии с социологической точки зрения — два подхода, которые обычно разделяют³.

³ Общее введение в социологию религии см. в [Davie 2013]; лишь недавно такие исследования начали приобретать глобальный характер, например: [Turner B. 2010; Wilcox 2013]; ср. [Robinson R. 2004]. Историю этой дисциплины см. в [Blasi 2014].

Глава 1

Религиозная индивидуализация и критический взгляд на концепцию религии

Представление о религии

Религиоведение представляет собой процветающую область исследований как в различных академических средах, так и за пределами научного сообщества. Безусловно, религия имела значительную силу в общественных системах прошлого, накладывая отпечаток практически на все аспекты частной и коллективной жизни, начиная с социального и физического «наследия» и заканчивая распространением конфликтов, что нашло отражение в ожесточенной борьбе за истинность вероучений. Религиозные практики — это массовое явление даже в современных мегаполисах. В различных плюралистических обществах религиозная принадлежность все чаще и настойчивее приписывается как индивидам, так и группам, а также используется ими. Духовные учреждения обладают статусом авторитетных неправительственных организаций и посредников в решении международных вопросов. Религиозные деятели тесно связаны с политиками и играют влиятельную роль как за кулисами, так и на публичной политической арене во все большем числе стран по всему миру. Проводники веры, религиозные практики и идеи быстро адаптируются к меняющимся условиям окружающего мира. Так что неудивительно, что вопросы

развития религии вышли в контексте новейших международных исследований на первый план [Bochinger, Rüpke 2016].

Однако действительно ли мы можем использовать термин «религия» таким образом, как будто религия — это просто «что-то не от мира сего»? Как и в случае с большинством понятий, — и в особенности с понятиями, определяющими академические дисциплины, включая «историю», — «религия» обладает собственным концептуальным багажом, который характеризуется историческими контекстами и предубеждениями. Само разграничение религиозного и светского, религии и нерелигии, несомненно, является продуктом исторического процесса и следствием влияния тех или иных интересов, олицетворяемых теми или иными историческими фигурами¹. Такая дифференциация издавна используется в качестве инструмента множеством различных способов. Например, политические игроки, в особенности с конца XVIII века и позже [Conrad 2016], использовали такую дифференциацию для отстранения людей от принятия решений, которые сегодня являются вотчиной «политиков» или «государства», в то время как представители религии стремились возвысить людей над критикой и защитить собственность от непредсказуемости рынка, свидетельства чему появляются уже в I тысячелетии до н. э. (При этом, как мы увидим далее, историография послужила далеко не самым незаметным каналом проведения таких различий.) Однако почему мы должны ограничивать религиоведение изучением определенных дискурсов Нового и Новейшего времени (равно как и связанных с данными дискурсами практик) на тех немногих языках, в которых присутствует термин «религия»? И зачем нам теоретизировать о таких методиках классификации?² Ответ заключается в том, что множество различных концепций религии, используемых в исследованиях, действительно позволяют сделать важные выводы, выявить или перегруппировать свидетельства, которые иначе были бы потеряны в мириадах не-

¹ См. [Stausberg 2013; Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013; Edgell 2012; Engler 2011; King 2013; Kurita 2018; Lambek 2014; Losonczi, Van Herck 2015].

² См., например, [McCutcheon 2012: 88]; трактовку его идей см. в [Klippenstein 2012].

дифференцированных культурных норм. То же самое справедливо в отношении систематизации и употребления таких понятий, как *дхарма*, *сампрадая* или *сюкё* (это лишь некоторые примеры из Южной и Восточной Азии), по меньшей мере до тех пор, пока мы не рассматриваем их просто как синонимы религии, а используем для создания новых ракурсов анализа данных, входящих в ту или иную концепцию или исключенных из нее. Однако систематическое расширение концептуального охвата за пределы нескольких европейских языков (или только английского) в качестве понятийного источника по-прежнему не находит воплощения в общепринятой практике. Люди фактически преобразуют объекты — в буквальном смысле вещи — путем включения их в определенный порядок действий, и такие вещественные связи (религиозные как минимум с одной точки зрения) преобразуют людей [Berg 2019; Chidester 2018; Droogan 2013; Karstein, Schmidt-Lux 2017; Löw 2016; Morgan 2010; Promey 2014]. Даже критики этой концепции имплицитно — а во многих случаях и эксплицитно — опираются в своих работах на понятия религии или религиозности³.

Невзирая на потенциальную продуктивность данной концепции, недостаточно просто разделять устоявшееся представление о религии. Более того, недостаточно также придерживаться методологического императива «опустошения религиозного объекта», то есть отдавать себе отчет в том, что все данные, отобранные на основании аналитической классификации как религиозные, необязательно должны объясняться путем отсылки к религии. Речь идет о принципе итальянской *scuola di Roma*, который лег в основу континентального европейского «религиоведения» (*Religionswissenschaft*) начиная с 1970-х годов [Sabbatucci 1990]⁴. Как всегда, дьявол кроется в деталях. Эта книга родилась из личного опыта соприкосновения со свидетельствами, противоречащими каким-либо обращениям к расплывчатым, пусть даже широко используемым терминам, таким как понятие «религии», и их применения к объектам исследования, объеди-

³ См. [Stausberg 2013].

⁴ См. также [Bianchi 1986; Casadio 2002].

ненным на очень высоком уровне обобщения. Столкнувшись с задачей осмысления религиозных трансформаций в средиземноморских обществах в период с конца бронзового века до поздней Античности, я не мог довольствоваться какой-либо туманной концепцией религии, увековечивающей самовосприятие современности. Я понял, что объект исследования, который можно плодотворно анализировать как религию применительно к Античности, не выступает просто коллективным феноменом общих представлений и практик. Концепция религии (выражаемая такими терминами, как *secta* (секта), *hairesis* (ересь) или *religio* (вера)), с учетом специфики ее понимания и употребления жителями античного Средиземноморья, претерпела кардинальные изменения в имперский период (I–IV века н. э.), причем христианство стало скорее следствием, чем доминирующим фактором, определяющим этот процесс [Rüpke 2010c; Rüpke 2011b; Rüpke 2011a; Rüpke 2013b; Rüpke 2014e]. Религии как воображаемые сообщества с осязаемыми границами семантических традиций сформировались только в этот период.

Это поставило меня перед существенной проблемой, когда дело дошло до расширения моего фокуса с целью охвата предыдущих периодов. Что такое история религии до религии?⁵ Решение, которое я сначала попытался реализовать, — эволюционная теория религии — пользуется сегодня определенной, хотя и далеко не всеобщей поддержкой и в последнее время в значительной степени возродилось⁶. Я начал с понятия «осевого века», концептуализируя «религию осевого века» как последовательную систему привычек, мыслей и практик, которая позволяла критиковать современное общество с точки зрения трансцендентной альтернативы. Оригинальная, хотя и не беспрецедентная формулировка Карла Ясперса [Ясперс 1991; Jaspers 1949] была переформулирована в социологическом ключе Шмуэлем Эйзенштадтом [Eisenstadt 1986; Eisenstadt 1979; Eisenstadt 1987] и совсем недавно была наполнена историческим содержанием Робертом Беллой [Bellah

⁵ Ср. [Nongbri 2013; Barton C., Boyarin 2016].

⁶ См., например, [Klostergaard Petersen et al. 2019; Krech 2018a; Krech 2018b].

2011]⁷. Концепция религии осевого века была разработана Ясперсом с примечательным монотеистическим уклоном с его стороны. Для средиземноморского региона этот процесс идентифицировался им с постпророческим иудаизмом и сократовской философией, без адекватной оценки роли соответствующих исторических контекстов. Как следствие, ни Восточное Средиземноморье до христианства и ислама — то есть в период эллинистической греческой религии, — ни Западное Средиземноморье и римская религия не рассматривались как осевые культуры. Альтернативная эволюционная модель Штаусберга, состоящая из трех фаз: атрибутивной дифференциации (делание вещей религиозными), структурной дифференциации (делание институтов религиозными и, таким образом, создание религии) и функциональной дифференциации (предоставление религии ее места в «современности» [Stausberg 2010a: 361–363]), — способна обеспечить необходимое обобщение, подчеркивая для самой ранней фазы семантику и коммуникацию, но она не создает дальнейших сравнительных перспектив в отношении исторических контекстов.

Применение набора вопросов, подразумеваемых понятием «осевой», как набора условий, делающих возможными радикальные изменения⁸, изначально оказалось эвристически плодотворным, поскольку позволило мне обнаружить длительный процесс рационализации и систематизации даже в сфере религиозных практик и концепций Римской республики (III–I века до н. э.) [Rüpke 2012c]. Однако любая более крупная эволюционная структура вскоре оказывалась несостоятельной или, по крайней мере, устойчивой только до тех пор, пока локальные явления просто отодвигались в сторону. Что касается Римской империи, республиканский осевой импульс сошел там на нет начиная с реставрации Августа 30-х годов до н. э. и далее (похожая история имела место также в Китае). Традиционная и династическая легитима-

⁷ См. также [Bellah, Joas 2012]; для ознакомления с критикой этого подхода см., например, [Stroumsa 2012; Bowersock 2013]; наиболее детальную критику см. [Stausberg 2014].

⁸ См. [Wittrock 2000; Wittrock 2001; Wittrock 2004].

ция превзошла рефлексию, основанную на знаниях, и инновации, которые едва установились на крошечных социальных островках. Что же касается поздней Античности, структурная дифференциация была тогда далека от того, что утверждали или искали некоторые теологи и проповедники⁹. Это справедливо для христианских идентичностей, которые едва ли были заметны среди населения в целом [Rebillard 2012; Rebillard 2015; Shaw 2011]. Верно это также и применительно к сохраняющемуся акценту на внутренней религиозной практике среди богатых [Bowes 2008; Brown 2012]. «Христианство», которое можно было бы считать «утопической религией» [Smith 1990], вскоре превратилось во многих местах в локальную религию, тем самым дедифференцируя, а не дифференцируя религию и политику.

Именно случайность такого рода, а не однолинейная эволюция, характерна и для более ранних периодов истории Средиземноморья. Перенос погребальных обрядов с индивидуальных могил в общественные святилища [van Rossenberg 2005]¹⁰ и — по сравнению с египетскими прецедентами — хронологически более позднее строительство храмов [Rathje 2005: 28] в Италии и Греции можно наблюдать в ранний железный век, в течение первых столетий I тысячелетия до н. э. Вместе эти явления сигнализируют о появлении в общественном пространстве религии. Все это происходит на несколько столетий позже строительства мегалитических храмов и первых культурных контактов между Италией и империями Ближнего Востока [Thomas 2009: 33], для которых структурно существенное присутствие религии в управлении и экономическом перераспределении было характерной чертой II тысячелетия [Bietti Sestieri 2005]. Даже для более раннего периода западного бронзового века мы не можем исключить возможность (временной) дифференциации религиозных ролей (а именно жрецов) и, следовательно, религиозных институтов. Вероятно, как и в более поздние периоды, религиозные институты формировались и распадались по-разному.

⁹ См. [Joas 2012].

¹⁰ См. также [de Polignac 2009: 427].

Что нам делать с такими наблюдениями? Несколько вариантов, которые неоднократно предлагались, неприменимы как с методологической, так и с исторической точек зрения. Среди них: 1) дифференциация между религиозным (или духовным) и религией; и 2) замена понятия религии, основанного на нечеловеческих адресатах, на понятие «сакрализации», основанное на некотором отделении от человеческого быта¹¹. Однако самая большая проблема заключается в распространенной в академических кругах предпосылке, описанной в начале этой главы: до-современная религия была коллективной, в то время как современная религия является (или должна быть) индивидуальной. Как следствие, я предлагаю переформулировать религию в рамках «религиозной агентности»; аргумент в пользу этого термина составляет ядро первой половины этой книги (глава третья). Но для того, чтобы представить это концептуальное путешествие в доступной манере, я не буду переходить к делу сразу. Понятия и определения не появляются без причины, а скорее служат определенной цели. Таким образом, я начну эту главу с некоторых подробных исторических и историографических наблюдений на тему религиозной индивидуализации, которые затем будут углублены в главе второй. Эти подробности не выстраиваются сразу в какую-то теорию, но они позволяют мне (или даже, с биографической точки зрения, обязывают меня) сформулировать новую и более адекватную модель и теорию религии, обозначенную здесь как религиозная агентность.

Основные нарративы об индивидуальности и индивидуализации в истории религии

Я могу смело утверждать, что, вопреки принятым предубеждениям и распространенным предположениям, «индивидуализация» открывает окно не только в современные общества, но и в прошлые

¹¹ Кратко об определениях религии, основанных на концепции «сакрального», можно прочесть в [Dobbelaere 2011] и его более ранних заметках в [Dobbelaere, Lauwers 1973].

общества и в историю религий в целом. Как часто бывает, проблемные *теоретические* предположения скрываются в устоявшихся *основных* нарративах: феномен, который будет проявляться в этом исследовании снова и снова. Как я покажу более подробно в главе второй, в начале 1960-х годов изучение эмпирических данных в контексте анализа современной религии привело Томаса Лукмана к размышлениям о росте американской церковной религии и к восприятию ее как показателя индивидуализации [Luckmann 1967; Luckmann 1991]. По его словам, этот процесс быстро стал сопровождаться процессом приватизации религии, что привело к росту области «невидимой религии». Многие не считали, что такая индивидуализация ограничивается религией. Напротив, индивидуализация рассматривается в социологическом дискурсе как отличительная черта современной эпохи и как одна из доминирующих характеристик современности. Даже если принять во внимание, что социологические теории современности различаются в том, насколько важно для них измерение индивидуализации, ясно, что эта черта может претендовать на центральное место во всех классических социологических описаниях модернизации. В таком моделировании религия (рассматриваемая как коллективное явление) обычно выступает в обратно пропорциональной зависимости от процесса индивидуализации. Это очевидно неверно даже для особого случая Европы¹². Недавние работы по религии досовременной и дохристианской Античности, которая обычно характеризуется как «коллективная», дали схожие результаты. Обширные дискуссии древних о религиозных отклонениях и попытки юридически стандартизировать религиозное поведение свидетельствуют о восприятии и принятии обширной религиозной индивидуальности, практикуемой в различных формах, часто напоминающих формы «современной индивидуальности» [Rüpke 2013e; Rüpke 2016c].

В качестве исследователя религии я призываю внимательно рассмотреть нарративы исторических процессов, поскольку считалось, что они составляют основу приравнивания индиви-

¹² См. [Kippenberg et al. 2009].

дуализации к современности. Эти нарративы принимают совершенно разные формы. Итальянское Возрождение XIV века рассматривалось как решающий этап, так же как и Реформация XVI века. Европейский фокус таких нарративов и вытекающие из этого представления о себе подкрепляются еще больше взглядами европейцев на мир за пределами Европы и Средиземноморья, как будет показано в следующей главе.

Концептуальная связь современной эпохи с религиозной индивидуальностью препятствовала изучению сопоставимых явлений в более ранние периоды, так что индивидуальность и индивидуализация играли в изучении динамики религии в истории лишь ограниченную роль. Устранение такой предвзятости создало новые перспективы, что помогают проиллюстрировать два примера. *Бхакти* — общий термин для широкого спектра явлений и давних направлений мысли в истории южно-азиатской религии — стал пониматься учеными как допускающий индивидуальную преданность; различные формы *бхакти* связаны с критикой как социальных, так и религиозных ограничений. Для средиземноморской Античности также преобладал контр-стереотип досовременной коллективности. В этом ключе некоторые концепции полисной религии или гражданской религии подразумевали, что религиозные практики политической элиты и их определения надлежащих религиозных действий были в этом политическом устройстве единственной значимой областью религии¹³. Однако, как я показал в своей книге «Пантеон», осмысленная история изменений в древней религии может быть написана с учетом религиозной индивидуализации и инноваций отдельных личностей [Rüpke 2018e].

Что касается исторических исследований, то идентификацию «религиозной индивидуализации» как процесса в определенных контекстах и областях в определенные периоды следует рассматривать не как конечную точку, а скорее как отправную точку для исследования, игноровавшуюся до недавнего времени в силу доминирования нарратива, который даже не ищет таких явлений в таких

¹³ Наиболее заметная работа в этой области — [Scheid 2016].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru