

Рассел Маккатчен

**Класифікація має значення, або Чому ви повинні
перейматися дослідженням категорії «релігія»¹**

*Переклад Олега Кисельова
Редакція перекладу Анни Марії Басаури Зюзіної*

Russell McCutcheon

**Classification Matters or, Why You Should Care
About Scholarship on the Category “Religion”**

Abstract. This essay critically examines the category of “religion” not as a self-evident or timeless domain of human experience, but as a classification tool with concrete political, legal, and social implications. Drawing on recent scholarship in the critical study of religion, the author argues that the academic field of religious studies has shifted from studying “religion itself” to analyzing how and why certain social phenomena are classified as religious. Through historical examples and legal case studies, including debates over Islam’s status in the United States and the legal redefinition of religious symbols in Europe,

¹ Перекладено за: McCutcheon, R. (2021), “Classification Matters or, Why You Should Care About Scholarship on the Category Religion”, McCutcheon, R. *On Making a Shift in the Study of Religion and Other Essays*. De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 63–76. <https://doi.org/10.1515/9783110721713-008> Переклад і публікацію здійснено за згодою автора. Право на друк перекладу надало видавництво *De Gruyter*.

this essay demonstrates how labeling something as “religious” or denying it that label can strategically shape social power, identity, and governance. The essay argues that the academic study of religion should be viewed as a discourse analysis of classification systems and their practical implications, rather than a neutral description of purportedly religious phenomena.

Keywords: religion, classification, discourse, critical religion, sui generis, identity, study of religion.

Я написав цей розділ, зважаючи на аудиторію, яка, можливо, має кращі заняття, ніж стежити за останніми новинами академічного релігієзнавства – галузі, за якою стає все складніше стежити, враховуючи те, що тільки в англійській мові вона називається по-різному, як-от: «religious studies», «comparative religion», «the history of religions», а також «the academic study of religion», «the science of religion» і, останнім часом для деяких, «the critical study of religion» (або просто «critical religion»)². Щойно ті, хто бодай трохи обізнаний із цією галуззю, а також ті, хто більше присвячував їй часу, можливо, оживилися при згадці, що релігієзнавство є *галуззю*, оскільки все ще тривають дебати щодо того, чи воно є міждисциплінарною галуззю, чи дисципліною, причому жителі Північної Америки загалом схиляються до першого погляду, а багато європейців – до другого. Тут доречно припустити,

² Усі перераховані назви дисципліни часто вживаються як синоніми, і їх можна перекласти як релігієзнавство. Для внесення більшої ясності: «religious studies» зазвичай перекладається як «релігієзнавство», проте у США воно може мати як світський, так і конфесійний характер; «comparative religion» – «порівняльне релігієзнавство»; «the history of religions» – «історія релігій» (предмет дослідження може також вживатися в однині – «історія релігії»); «academic study of religion» – «академічне дослідження релігії», що також можна перекласти як «академічне релігієзнавство»; «the science of religion» – «наука про релігію», що вживається частіше для позначення релігієзнавства середини XIX ст.; «critical study of religion» та «critical religion» – «критичне дослідження релігії» або «критичне релігієзнавство». Іноді також вживають «study of religion» як синонім до «religious studies», а «scientific study of religion» («наукове вивчення релігії») як синонім до «academic study of religion». – Тут і далі посторінкові примітки належать перекладачеві.

що під «дебатами» я маю на увазі колись жваву суперечку щодо того, чи вважати богослов'я частиною релігієзнавства (суперечку, на якій я зростав під час навчання в аспірантурі в Університеті Торонто наприкінці 1980-х років, а один із моїх тодішніх наукових керівників – Дональд Віб, який отримав докторський ступінь у Ланкастері (1974) під керівництвом Нініана Смарт, – був одним із її найактивніших учасників). Я кажу «колись жваву», адже мене дивує, що хоча доволі легко можна знайти людей, які все ще це обговорюють, ця проблема вже не визначає галузь; адже залежно від того, з ким ви розмовляєте, може стати очевидним, що, безсумнівно, цю конкретну битву виграно, і тому, звичайно, теологія є ще одним компонентом релігієзнавства (візьмімо, наприклад, Американську академію релігії, яка є найбільшою професійною асоціацією у США, із її (та багатьох кафедр) одвертою схильністю називати це «релігієзнавством і теологією» [курсив додано]). Або ж якщо поставити це запитання комусь іншому (наприклад, мені), то можна натомість дізнатися, що цей класичний спосіб поділу пирога – теологія проти наукового вивчення релігії – є доволі хибним, так само, як класичні гуманістичні підходи до дослідження релігії (хоч і не є відверто теологічними, але однаково схильні трактувати релігію як місце, де творчо та свідомо проявляється живий, а отже – позачасовий, людський дух), на мій погляд, є не менш аісторичними й нормативними, ніж ті, які визначають як відверто теологічні (незалежно від напрямку), тож їхнє розрізнення взагалі не має сенсу. І якщо ви поговорите з тими, хто, згадуючи, на мою думку, уже не впливове розуміння науки, прагне певної безформної об'єктивності у своїй роботі, то вони, швидше за все, змішають мою власну роботу про політику систем класифікації в купу з тими, кого вони називають теологами, тим самим визначаючи релігієзнавство настільки вузько, що воно виключатиме те, що багато хто з нас зараз робить, коли ми кажемо, що вивчаємо релігію. Усе це робить колись видатну дискусію «теологія проти релігієзнавства» в кращому випадку оманливою. Перефразовуючи: довготривалі підходи до галузі, які бачать у релігії ще одне місце, де проявляє себе та безформна річ, що називається людською природою, а також новіші підходи, які вважають релігію когнітивною головоломкою, яку потрібно вирішити, звернувшись до психології, генетики та наук про мозок, на мій погляд, обидва є такими ж проблемними, як і підходи, спрямовані на розпізнавання того, яким чином якась позачасова та універсальна річ, що називається сакральним, нібито маніфе-

стується спочатку тут, а потім там (такий підхід, звичайно, пов'язаний із творчістю Мірча Еліаде, окрім того, я вважаю, що він так само проявляється сьогодні в підходах «релігії, що переживається» (lived religion) та «матеріальної релігії» (material religion))³. Бо

³ «Релігія, що переживається» (lived religion) – підхід, що з'являється в останній чверті ХХ ст. у США. Найбільш відомі представники: Роберт Орсі (1985, 1997), Девід Голл (1997) та Ненсі Аммерман (2007). Суть підходу полягає у зсуві фокусу з вивчення релігії за текстами та в інтерпретаціях чоловічих еліт на дослідження (часто антропологічними та соціологічними методами) щоденних релігійних практик, поглядів та уявлень звичайних людей, зокрема представників релігійних меншин і маргінальних груп. Цей підхід ґрунтується на дескрипції та інтерпретації саморозуміння практикуючих вірян. Він має зв'язок із феноменологією релігії, зокрема через популярність ідеї Мірчі Еліаде, що екзистенційна ситуація попередніх поколінь представлена у символах, і через їхнє вивчення дослідники можуть наново пережити цей досвід. Проте Р. Маккатчен і Аарон Г'юз (2022) стверджують, що у межах підходу «релігії, що переживається» також було продемонстровано, усупереч тезі феноменології релігії про унікальність сакрального та цілковиту його відмінність від профанного, що «релігія взагалі інтегрована до ширших людських практик і саморозуміння». Як відомо, перші дослідники цього напрямку перебували під впливом ідей Мірча Еліаде. Р. Маккатчен та А. Г'юз також підкреслюють проблемність критичного вивчення досвіду та екзистенційних тверджень (Hughes and McCutcheon, 2022, p. 153–158). Матеріальна релігія (material religion) – дослідницький підхід, що сформувався на початку ХХІ ст. Як і попередній підхід, він зміщує увагу дослідників із вивчення текстів еліт на дослідження матеріальних аспектів релігії – людського тіла, зображень, масок, ляльок, одягу, будівель, запахів, звуків, сакральних місць та под., надаючи перевагу продуктам нижчих соціальних класів. Підхід передусім ґрунтується на етнографічних методах – спостереженні й описі, а часто виявляється у автоетнографії, самоописі. Найвідомішими представниками цього підходу є Brent Plett (2014, 2015), Manuel Vasquez (2000, 2011) та ін. Цей науковий підхід тяжіє до інтерпретації феноменології релігії, за яким сакральне маніфестується через профанні матеріальні предмети, а релігійний досвід та інсайдерська інформація не сприймається критично (Hughes and McCutcheon, 2022, p. 159–166). «Так званий підхід “матеріальна релігія” є лише ребрендованою феноменологією релігії», – пише Р. Маккатчен у іншому есеї (McCutcheon, 2021, p. 39).

в усіх цих випадках дослідники беруть доволі сучасний позначник (designator) – саме слово «релігія» – і речі, які ми зазвичай ним позначаємо, і використовуємо їх як зрозумілі й самоочевидні, начебто їх можна природно та чітко відрізнити від інших речей у нашому житті. І саме це питання розрізнення та пов'язані з ним практичні наслідки нещодавно привернули увагу значної кількості дослідників. Отже, повертаючись до того, з чого я почав: ті, хто не стежив уважно за розвитком галузі, можуть не знати, що впродовж останніх кількох десятиліть у релігієзнавстві відбувалося набагато більше, ніж просто суперечка про місце теології.

Тому я скористаюся нагодою цього розділу як можливістю не лише підсумувати декотрі з останніх дебатів у галузі, але й пояснити їх значення читачам, які, на відміну від багатьох моїх колег, можуть припустити, що релігієзнавство, можливо, передбачувано, є лише вивченням релігії (під яким я розумію опис різноманіття й подібності між віруваннями та практиками людей у світі). Я сподіваюся, що мені вдасться в цьому тексті прояснити, принаймні декому з нас, що важливим зсувом за останні десятиліття-два стало усвідомлення того, що *релігієзнавство насправді є не про релігію взагалі*, щоб це не означало і як би це не визначалося (оскільки існує стільки ж визначень релігії, як і тих, хто дає визначення, чи не так?). Натомість, спочатку звільнені сильною критикою того, що ми називали релігією *sui generis*⁴ (тої старої, але впливової ідеї про те, що релігія була абсолютно унікальною, а тому її не можна правильно зрозуміти як *будь-що, окрім релігії*), дехто тепер дійшов висновку, що вивчення речей, які називаються релігією, є лише прикладом («пркл.», якщо використовувати улюблене написання Джонатана Сміта), корисним для вивчення *людей*: що вони говорять, що вони роблять, як вони організовуються та що залишається після того, як вони закінчили говорити, робити й організовуватися. І серед цікавих речей, які дехто з

⁴ *Sui generis* (лат.) – єдиний у своєму роді, унікальний. Коли Р. Маккатчен пише про релігію *sui generis*, він має на увазі позицію серед релігієзнавців (часто феноменологів релігії, зокрема згаданого вище Мірчу Еліаде) та богословів, що релігія є певним унікальним феноменом, єдиною в своєму роді, що означає, що її не можна редукувати до певних політичних, соціальних, економічних або культурних чинників чи порівнювати із іншими явищами культури. Критиці цієї позиції Р. Маккатчен присвятив свою докторську дисертацію, що згодом була видана у вигляді книги (McCutcheon, 1997).

цих людей робить, є заяви про те, що частина їхніх висловлювань, вчинків, реліквій та організацій якимось чином відокремлені від усіх інших і позначені словом «релігійні». Таким чином, і, знову ж таки, для деякого з нас у галузі сьогодні, релігієзнавство дає можливість досліджувати, яким чином люди класифікують, ранжують, організовують і, відповідно, дізнаються й діють у певних сферах життя, які, у разі класифікації як релігійні, визначаються та потім репрезентуються як переконливі й авторитетні – система, безсумнівно, пов'язана з такими іншими звичайними й повсякденними розмежуваннями, як ми/вони, усередині/ззовні, приватне/публічне, безпечне/небезпечне, громадянин/іноземець, дозволено/заборонено і, звісно, сакральне/профанне. Отже, з урахуванням усього сказаного, я сподіваюся, що назва цього розділу тепер стала зрозумілішою, бо я не тільки вважаю, що системи класифікації мають значення, тобто мають практичні наслідки, роблячи їх набагато важливішими, ніж просто звичайні назви, які ми лише пізніше прив'язуємо до речей, але й ті, хто не глибоко занурений принаймні у деякі питання поточного розвитку релігієзнавства, можуть почати дивитися на цей розділ як на особливо гарну відправну точку для пояснення й вивчення твердження про те, що релігієзнавство насправді є не про релігію.

Тепер, я знову звертаюся до тих, хто лише поверхово ознайомлений із галуззю: позиція, яку я щойно окреслив, може здатися такою, що суперечить здоровому глузду. Зрештою, багато хто з нас, швидше за все, просто припускає, що ми всі знаємо, що таке релігія, і ми з легкістю використовуємо цей термін для того, щоби розділити наш повсякденний світ на частини, за його уявними суглобами (згадуючи знамениту фразу з діалогу «Федр» Платона [265d–266a]⁵); тому, як той суддя Верховного суду США говорив про непристойність, ми всі, швидше за все, думаємо, що впізнаємо щось, коли побачимо його. (Тут я цитую слова Поттера Стюарта у відомій справі *Jacobellis v. Ohio* [1964], яка скасувала вирок суду нижчої інстанції менеджеру кінотеатру, якого визнали винним у зберіганні й демонструванні непристойностей, показуючи провокаційний на той час фільм Луї Малля «Коханці» 1958 року). Таким чином, газета з розділом про релігію окремо від місцевих політичних чи спортивних історій, не кажучи вже про особисті знайомства й оголошення про розшук, безсумнівно, здається ціл-

⁵ В українському перекладі Й. Кобіва ця фраза відсутня. Див: Платон, 1999, с. 326.

ком логічною для багатьох із нас, як і можливість міської ради розглядати боулінг, паб чи лікарню як щось відмінне від мечеті, церкви, храму чи синагоги – причому остання група, очевидно, виділяється, бо перераховує предмети явно загального класу, оскільки, безсумнівно, всі вони мають щось спільне (щоби назвати їх усіх, ми придумали назву «будинки поклоніння»). Насправді, наші знання про релігію – чи наважуся я назвати це народним знанням – і тим самим ризикну запропонувати вам побачити самих себе та ваші власні здоровоглузді практики як об'єкт нашого дослідження? – настільки міцно вкорінені, що ми можемо сприйняти як абсурдну будь-яку спробу стверджувати, що лише тому, що ми звикли називати певні речі релігіями, ця таксономічна звичка не робить їх релігійнішими за інші.

Наразі має бути зрозуміло, що я прагну переконати читачів у тому, що такий підхід, який суперечить здоровому глузду, зовсім не є абсурдним. Якраз навпаки. Скажімо, почнемо з позиції, яка бачить не релігію, а *дискурс* про релігію, який охоплює і саме слово, і лексику, пов'язану з називанням чогось релігією (до якої я включаю такі означники (signifiers), як віра, переконання, досвід, традиція, міф, ритуал, магія, забобон тощо), а також практики та інституції, які допомагають нам сприймати те, що ми називаємо релігією, як даність, як предмет нашого інтелектуального й соціального середовища. Виходячи з позиції, яка розглядає не релігію, а *дискурс* про релігію як досить недавнє історичне явище, що має практичний вплив, ми можемо поставити цілу низку нових запитань про те, як звичайні люди постійно створюють, керують і контролюють зазвичай сприйняте-як-даність середовище, у якому ми проживаємо своє життя, влаштовуємо свої справи, розподіляємо свої ресурси, визначаємо й піддаємо сумніву свою ідентичність, роблячи це через позначення та ставлення до певних речей в минулому чи теперішньому як до релігії.

Для того, щоби довести це твердження, я припускати, що вам відома колись (і, без сумніву, для деяких, досі) домінантна версія релігієзнавства (яку я вже детально критикував у попередньому розділі⁶), згідно з якою під вивченням релігії розуміється докладний опис в різних місцях і в різні часи багатьох варіантів невід'ємної риси людини, зазвичай представленої у формі внутрішнього почуття або приватного досвіду, який рано чи пізно виражається зовні за допомогою того, що традиційно називають міфами, ри-

⁶ McCutcheon, 2021.

туалами та традиціями. Будучи порівняльним за своєю суттю (звідси походить вибір назви «порівняльне релігієзнавство» як ранньої назви галузі в англomовному світі), науковці в цьому ключі прагнули подивитися поза очевидні відмінності, щоби знайти універсальну однаковість, яку вони вважали основою для всіх релігій і яка, своєю чергою, мала пролити світло на нашу основу, а отже й універсальну, людяність. Тепер дехто з вас, можливо, вже знає, що порівняльне релігієзнавство, як його колись називали, було колоніальною практикою кінця XIX ст., що зазначили багато сучасних дослідників. Але ви, можливо, не усвідомлювали, що нинішні, усе ще важливі, курси про світові релігії та відповідні підручники, не кажучи вже про поточні заклики до підвищення так званої релігійної грамотності, можна розуміти як пережиток, у класичному антропологічному значенні⁷, тієї набагато давнішої епохи експансії, коли оповіді евфемічно названих «мандрівників» і «місіонерів» про чужі й екзотичні звичаї, з якими вони зустрічалися в колоніях, досягли допитливих розумів у європейських освітніх центрах, оповіді, які спонукали провідних мислителів того часу (не кажучи вже про політиків і людей, які колись відповідали за діловий світ) з'ясувати, як співвідносяться (або, як вони часто висновували, не співвідносяться) «ми» й «вони». Із винайденням категорії «світові релігії» (вперше сформулювали голландські та німецькі теологи кінця XIX ст., яку швидко перейняли інші) наші інтелектуальні попередники змогли розрізнити ті релігії, які розуміли як просто національні чи етнічні, та ті, які успішно поширилися по світу (проходячи, так би мовити, шлях від «них» до «нас»). Таким чином, народилася сучасна глобальна організаційна концепція, яка (незважаючи на те, що обґрунтування її використання, безумовно, змінилося впродовж останнього століття чи й більшого часу) усе ще дає змогу нам групувати різних і розділених (у просторі й часі) людей, місця та речі на основі того, що ми розуміємо як їхній загальноприйнятий філософсько-ідеалістичний зміст – простіше кажучи, оскільки ми, здається, вирішили, що, по-перше, люди *вірять* у щось (наприклад, у богів і предків, у щось ефірне, що переживає людське тіло, у початок всесвіту й кінець часу, а також у причину, чому ми всі тут – у

⁷ Мається на увазі розуміння «пережитків» у класичній праці «Первісна культура» (1871) Едварда Тайлора.

те, що Дуглас Адамс⁸ коротко назвав життям, всесвітом і всім іншим). Відтак, по-друге, оскільки ми, вочевидь, дійшли висновку, що люди згодом утілюють свої попередні переконання в унікальні публічні прояви (через такі речі, як церемонії, ритуали й міфи), видається вартим згрупувати всі подібні на вигляд системи, які є результатом цих двох припущень (таким чином народилося щось під назвою «індуїзм», крім того, про нього можна ще й говорити так само, як про щось, що називається «юдаїзмом» чи «ісламом»), але в рамках того самого процесу сортування та групування ми також вирішили, що було би гарно відділити їх усіх як окрему групу від того, що вважаємо набагато більш неоднозначним світом політики й історії, враховуючи загально визнану позачасовість і чистоту першого та випадкову безладність другого.

Отже, якщо припустити, що, як і більшість членів нашого суспільства, ви в курсі поширеного вжитку загального терміна «релігія» або використання більш специфічного терміна «світові релігії»⁹, не кажучи вже про те, як ми стверджуємо нібито стали у мінливих часі й просторі ідентичність членів цієї сім'ї (наприклад, буддисти вірять у X, християни роблять Y, а сикхи носять Z тощо); але ви можете не знати, що вже щонайменше одне академічне покоління, окремі вчені почали досить істотно переосмислювати ці майже самоочевидні припущення й висновки. І тут йдеться не про впливову працю Вілфреда Кантвелла Сміта (який помер 2000 р., зробивши великий внесок у програми з релігієзнавства в університеті Макгілла у Канаді та в Гарварді). Хоча його проєкт на початку 1960-х років дійсно критикував категорію «релігія», він зробив це для того, аби замінити її терміном, який, як він стверджував, був би навіть кращим для назви унікальної речі, яка, на його думку, потребує іншої назви. Для тих, хто не знає про його дослідження, Кантвелл Сміт у книзі під назвою «Значення

⁸ Дуглас Адамс (1952—2001) — британський письменник, гуморист, радіодраматург. Автор серії книг «Путівник Галактикою».

⁹ Тут варто звернути увагу читачів, що у західному релігієзнавстві під «світовими релігіями» розуміється не лише буддизм, християнство та іслам як «універсальні релігії» (концепція кінця XIX ст.), але також ще ціла низка сучасних релігій (юдаїзм, індуїзм, даосизм, синто, сикхизм, зороастризм та ін.), і що фактично зміст поняття «світові релігії» тотожний за значенням до конструкції «релігії світу». Про розвиток цього поняття див. книгу Томоко Масузава (2005).

та кінець релігії»¹⁰ стверджував, що наше звичайне слово «релігія», яке походить із латини, неправильно позначає, на його думку, дві різні речі: початковий досвід або, як він любив його називати, віра в трансцендентне, а також традицію, що виникла та сформувалася пізніше з форм вираження попередньої віри. Називати все це «релігією», принаймні так він висноував, означає неправильно змішувати первинну причину зі вторинним наслідком. Поставивши під сумнів необґрунтоване припущення Кентвелла Сміта про існування самоочевидного характерного ядра, яке є осердям класу об'єктів, відомих як «релігії», дослідники пішли шукати натхнення деінде і знайшли його у працях соціальних теоретиків, зацікавлених у вивченні того, як формуються групи. Я маю на увазі наукову традицію, до якої я зараховую й себе і яка, зрештою, найвиразніше виявилася у праці Томоко Масузави зі США (наприклад, у її книзі 2005 р. «Винайдення світових релігій»), а також у поточній праці таких осіб, як Наомі Голденберг у Канаді, Тім Фіцджеральд, Мелорі Най, Сюзанна Оуен і Річард Кінг у Великій Британії, Теему Тайра у Фінляндії та Брент Нонгбрі в Норвегії, не кажучи вже про деяких авторів, яких зібрали разом Крістофер Коттер і Девід Робертсон (до речі, засновники подкасту “Religious Studies Project”) у книзі «Після світових релігій» (2016)¹¹, у якій вони виступили як редактори. Хоча неважко знайти науковців, які критикують нинішнє вживання поняття «світові релігії» за те, що воно надто вузьке і, отже, виключає інші речі, які, як вони переконані, справедливо потребують місце в ній (наприклад, язичницькі релігії чи релігії корінних народів); група, яку я тут описую, використовує досить інший підхід, який гарно підсумовує підзаголовок книги Т. Масузави «Як європейський універсалізм зберегла мова плюралізму?». На відміну від Кантвелла Сміта, ці дослідники не шукають правильного чи кращого способу назвати те, що раніше було відомо як «релігія», вони натомість цікавляться самою тенденцією (тут треба зазначити, що це дуже особливе «ми», яке, до речі, зраджує цю тенденцію з огляду на те, що слово чи поняття «релігія» навряд чи є універсальним для людства) припускати, що чітко окреслену підмножину людських тверджень, дій та організацій *потрібно* від-

¹⁰ Smith, 1963.

¹¹ Masuzawa, 2005; Goldenberg, 2015; Fitzgerald, 2000, 2010; Nye, 2000, 2008; Owen, 2009, 2011; King, 1999; Taira, 2022; Nongbri, 2015, Cotter and Robertson, 2016.

різняти від усіх інших, представляючи їх як такі, чиє походження чи сучасне використання є простим, чітким або давнім. (Я згадую тут науковий інтерес Ваїї Туни, моєї колеги з Університету Алабами, щодо практики позначення певних речей у стародавньому світі як релігійних¹²). Натомість відштовхуючись від припущення, що всі людські твердження, практики й інституції є невід'ємною частиною ситуативної історії (під якою я маю на увазі, спираючись на роботу французького дослідника Ролана Барта, світ непередбачуваних обставин і випадковостей, де жоден соціальний актор не володіє всезнанням оповідача роману, а всі твердження й асоціації є спірними та заангажованими), ці науковці зацікавилися тим, що інколи соціальні актори використовують голос інших, наприклад, приписуючи певну практику «традиції», не кажучи вже «богам» чи, можливо, навіть «закону», але неминуче роблять це своїм власним голосом, оскільки в кожного з нас є тільки один голос. (Я згадую тут про американського коміка 1970-х років Фліпа Вілсона [пом. 1998] і його колись культову героїню Джеральдін, яка, зробивши якийсь проступок, регулярно вигукувала: «Диявол змусив мене це зробити».) Цей дуєт голосів, якщо можна це так назвати (чи, можливо, черевовіщання буде влучнішою аналогією?), вразив деяких учених, оскільки він є засобом відмови від ситуації й інтересів, які регулярно оживляють наші твердження подібно до того, як хтось, оцінюючи есе, може звернути увагу на послідовне використання автором пасивного стану, що позбавляє наратив суб'єктності, а отже й відповідальності: наприклад, вислів «хтось був збитий машиною» начебто стверджує, що машина якимось чином зробила це сама. Розглядаючи репрезентації історично сталих тверджень і практик так, ніби лише декотрі з них можна об'єднати в унікальну відмінну групу, само по собі є ефективною санкціонуючою технікою, яка, якщо вона спрацює, перетворює можливе на необхідне, а дискусійне на авторитетне, учені, яких я маю на увазі, дійшли висновку не лише про те, що Джеральдініне приписування агентності дияволу (згадайте виступ Фліпа Вілсона, про якого я вів мову трохи вище) було – гадаю, досить очевидно – зручним способом ухилитися від наслідків її власного вибору, а також про те, що позначення певних тверджень, практик та інституцій нині або в недалекому чи віддаленому минулому, як релігійних, як священних чи як духовних має такий самий привілеюючий ефект для цих тверджень, практик

¹² Touna, 2017.

та інституцій. Бо, принаймні в тому вигляді, як цей термін розвинувся в сучасних ліберальних демократіях, які мають європейське й північноамериканське походження, хоч він і поширений у народному дискурсі, але, насправді, він є спеціальною юридичною категорією, що закріплена в державних документах, а відтак набуває різноманітної практичної вигоди. Наприклад, беззаперечно твердження про те, що певне повідомлення, предмет, дія чи група є релігійними, надає привілей тим, хто задіяний в них, як є широко розповсюдженою практика класифікації певних установ як церков принаймні з метою оподаткування, як неприбуткових організацій замість, а не як бізнесових підприємств.

Ви вже, мабуть, зрозуміли, що я просто навів приклад того, що відбувається, *коли* твердження спрацьовують і *коли* їх не оскаржують, приклад того, що нагадує нам, що якби ці твердження завжди розглядалися як історичні, то їх розуміли як такі, що *завжди* можна оскаржити, оскільки вони походять лише від однієї з майже незліченних позицій, які може зайняти зацікавлений соціальний актор і яка для нас не завжди є очевидною, коли ми чуємо, як хтось каже: «Бог вимагає», «Конституція каже...» або навіть «Традиція диктує...». Але знову ж таки, виходячи з припущення, що те, що ми вивчаємо, завжди є людським, тобто умовним і контекстуальним, означає, що ми, як дослідники, будемо постійно шукати механізми санкціонування, які дозволяють *чомусь* вважатися переконливішим за *інше*, тобто методи, за допомогою яких багатоманіття способів дії контролюються та звужуються лише *до цих конкретних* практик і лише *до цих конкретних* інституцій, або, іншими словами, вироблення зручно змодельованих умовностей, які ми з часом починаємо сприймати як авторитетні, однорідні й вічні *традиції*.

Якщо ви досі зі мною і якщо вид роботи, яку я описую, є для вас дещо або зовсім новим, тоді вам, можливо, знадобиться кілька практичних прикладів, щоби побачити важливість цієї зміни в науковій діяльності, яку я описав. Бо дізнатися, що саме позначення або відношення до чогось *як до* релігійного, *як до* сакрального є однією з багатьох соціально формуючих технік підпорядкування, які використовують для того, аби зробити певний вид мирського повсякденного життя можливим і переконливим, може здатися досить абстрактним; зважаючи на те, наскільки багато з нас твердо переконані, що ці позначники (designators) пов'язані з якоюсь унікальною рисою самих речей, які називаються релігійними та сакральними, ця альтернативна позиція може здати-

ся в кращому разі нелогічною, а, можливо, навіть трохи абсурдною. Бо хто би був готовий розглядати, скажімо так, церкву як ще одну соціальну інституцію в громаді, одну з багатьох інших, що працюють над нормалізацією певних видів соціальних відносин, конкуруючи з іншими інституціями, які самі намагаються встановити свої способи організації суспільного життя?.. (Якщо подумати, то всі ці організації, які називаються церквами, страшенно зацікавлені в таких, здавалося би, буденних речах, як-от: із ким дозволено одружуватися, коли можна займатися сексом, коли до дітей потрібно ставитися як до дорослих тощо). Отже, я міг би запропонувати вам розглянути, наприклад, вирок Верховного Суду США 1984 р., в якому було вирішено, що державні кошти можна використовувати для встановлення й утримання того, що, доволі очевидно, було явно християнським вертепом у торговому районі в центрі міста під час Різдвяних свят (справа *Lynch v. Donnelly* 465 U.S. 668). Чому? Незважаючи на те, що Перша поправка до Конституції США досить чітко пояснює те, що дехто, повторюючи текст листа Томаса Джефферсона, назвав стіною, яка розділяє церкву й державу (стіною, яка на практиці є набагато більш пористою, ніж можна уявити), судді охарактеризували вертеп як більш *економічний*, ніж *релігійний*, зважаючи на той факт, що він був частиною ширшої (чи, сміємо сказати, світської?) спроби залучити покупців у центр міста, «щоби вони витрачали гроші», як це сформулював свідок, слова якого процитували в рішенні суду. Натомість я наведу кілька свіжіших і, можливо, доречніших прикладів, у яких соціальне управління відбувається за допомогою категорії «релігія» (спосіб, яким суспільства регулюють речі, що перебувають у межах або поза ними) і які можуть бути дещо ширше відомими і, отже, трохи цікавішими.

Тож розглянемо книгу Асми Уддін «Коли іслам – не релігія: як Америка бореться за релігійну свободу» (2019). Кожен, хто ознайомлений із європейськими та північноамериканськими новинами за останні кілька десятиліть, не кажучи вже про інші частини світу, зокрема з тим, що відбувається в Китаї з уйгурським населенням приблизно з 2014 р., не кажучи вже про способи репрезентації ісламу протягом останніх кількох сотень років по всій Європі, знає, що політики, журналісти й інтелектуали однаково витратили значну енергію, щоби нормалізувати певний тип ісламу (той, що, як вважають, відповідає так званим ліберально-демократичним цінностям, таким як толерантність) на противагу іншому типу, який, як вважають, перебуває у прямиї (і часом насильницькій)

конкуренції з так званим Заходом. (Той факт, що розподіл Заходу і Сходу сам по собі є одним з інструментів управління, які використовують у цих суперечках, мало би бути очевидним для кожного, хто прочитав і пам'ятає Едварда Саїда¹³, що, до речі, робить цей розподіл не менш соціально формуючим, а не просто описовим визначенням. Прикро, але я часто бачу, що сьогодні дослідники використовують цей розподіл без розуміння нюансів). Таким чином народилися терміни «політичний іслам» і «мусульманський екстремізм» як нормативні способи розрізнення одних типів мусульман від інших, за умови, що іслам, будучи релігією, повинен належним чином надихати лише внутрішні емоції та квієтистські настрої; відхилення від цієї норми, якщо йдеться про іслам в Європі чи на Близькому Сході або ж навіть буддизм в Індонезії, стають кандидатами на визначення їх «терористичними», оскільки їхніх послідовників зображують як таких, що «привласнюють» або, частіше, «захоплюють» релігію, про яку йдеться. Книга А. Уддін зосереджена на випадках у США й досліджує масштабні спроби перестати вважати іслам релігією, до прикладу, рух проти дозволів на будівництво мечетей у різних частинах країни, як випадок із Ісламським центром у Мерфрісборо у штаті Теннессі, який у 2010 р. прагнули розширити. Ураховуючи спосіб, у який так зване положення про вільне сповідання релігії з Першої поправки до Конституції США розуміють як гарантію того, що уряд усувається від релігійного життя своїх громадян («Конгрес не має права видавати закони щодо впровадження будь-якої релігії чи заборони вільно сповідувати її...»), утрата визначення чогось як релігії призведе до втрати деяких доволі очевидних переваг для мусульман у США, наприклад, більше не застосовуватиметься положення Конституції про рівний захист громадян (тобто Чотирнадцята поправка), не кажучи вже про можливу зміну їхнього статусу в контексті захисту прав людини, тим самим уможлиблюючи їхню юридичну дискримінацію й відмову в наданні послуг. Як уже зазначалося, усе це залежить від ролі, яку відіграє слово «релігія» в установчому документі уряду США, що спонукає нас розрізнити те, як люди використовують термін «релігія» в повсякденному житті та як він функціонує як юридична категорія в законодавстві. Таким чином, книга А. Уддін є зручним каталогом нещодавно розроблених тактик для управління ісламом у США,

¹³ Маккатчен передусім має на увазі книгу Е. Саїда «Орієнталізм» (1978), див. також його «Культура й імперіалізм» (1993). Див: Саїд, 2001, 2007.

у якому іслам представлений як небезпечна політична ідеологія, націлена на підрив верховенства права.

Але найцікавішим для мене є те, як у нещодавньому інтерв'ю з цією авторкою, опублікованому на сайті "Religious Studies Project" (24 червня 2019 р.)¹⁴, інтерв'юер, здається, нездатний був зрозуміти, що категорія «релігія» функціонує саме таким чином, що було більш, ніж очевидно для тих, хто звернувся до суду, щоби зупинити розширення Ісламського центру, до речі, оскільки вони побачили, що розірвання зв'язку між ісламом та його статусом релігії буде ефективним способом протистояти іншому стилю життя їхніх сусідів. Натомість, я припускаю, що інтерв'юер – більш, ніж вірогідно – припускає, що слово «релігія» називає якусь очевидну рису чи аспект, який іслам, звісно, розділяє з усіма іншими речами, які ми називаємо релігією. Бо обговорюючи судове слухання 2010 р. у справі про бажання Ісламського центру Мерфрісборо розширити свою будівлю, А. Уддін сказала таке:

«...Під час цього шестиденного слухання було виразно сказано <...>, і вже досить довгий час побічно висувають аргументи про те, що іслам не є релігією, але ці слова були власне промовлені в суді. І аргумент полягав, по суті, у тому, що всі різні засоби захисту, які отримують молитовні будинки відповідно до закону, не застосовуються в цьому випадку, оскільки іслам не є релігією».

На цю репліку інтерв'юер Бенджамін Маркус (який працює у Центрі релігійної свободи у м. Вашингтоні та є причетним до ініціатив із релігійної грамотності) відповів, прозвучавши трохи скептично: «І я припускаю, що... чи сказав суддя що-небудь, поставив якісь хороші запитання..., які б могли заперечити цей аргумент? Або суддя просто продовжив слухання, не піддавши цей аргумент сумніву?» Ось тут, я думаю, ми якраз бачимо практичні наслідки застосування категорії «релігія» в ліберальній демократії, які зіштовхуються зі звичним розумінням релігії, що найчастіше застосовується в нашому повсякденному житті, оскільки інтерв'юер, здається, просто природно припускає, що суддя *повинен* був втрутитися в такий аргумент: «Я припускаю, що...» – починає він, зрештою, чітко висловлюючи очікування, що суддя *повинен* послабити або оскаржити цю позицію (хоча він зупиняє себе й переглядає свою початкову декларативну заяву, роблячи із неї запитання). І після того, як А. Уддін окреслює деякі «обурливі запитання», які поставили критики мечеті відповідачам у тій залі суду,

¹⁴ Uddin and Marcus, 2019.

Маркус додав: «Ух ти! Отже, що Вас найбільше тривожить у цьому кроку до перевизначення ісламу як чогось іншого, ніж релігія?..» Тепер, хоча ви, ймовірно, погоджуєтесь, що іслам є релігією, я сподіваюся, що ви не будете реагувати на все це «Ух ти!», а натомість у вашій власній класифікації і в цьому одному епізоді з Теннессі ви побачите два приклади того, як соціальні актори стратегічно використовують те, що є під рукою, у цьому випадку позначення з практичними юридичними наслідками, для досягнення однієї з можливих соціальних цілей (чи то вашої власної, чи то однієї з доволі консервативних підгруп з Мерфрісборо), таким чином ви вже розумієте категорію «релігія» як організаційний інструмент, від застосування якого люди отримують певну користь, а коли їм відмовляють у його використанні, то вони втрачають захист. Повторюю: хоча ви, можливо, хотіли б, щоби ці привілеї поширювалися на членів мусульман міста Мерфрісборо, це не означає, що не варто розуміти, як напруження й суперечності соціального життя всередині групи врегульовуються й упорядковуються за допомогою таких розповсюджених позначень. (Ремарка: новий Ісламський центр Мерфрісборо відкрився 10 серпня 2012 р. після втручання Міністерства юстиції федерального уряду США, а 2 червня 2014 р. Верховний суд США відмовився прийняти запит опонентів на апеляцію, поклавши край цій судовій справі).

Отже, як я зазначав вище, вивчення релігії насправді не про релігію взагалі; натомість, як це стало доволі очевидним у вищезгаданому випадку з американського Півдня¹⁵, вивчення того, як категорія «релігія» використовується у, здавалося би, повсякденних ситуаціях, повністю стосується того, як суспільства формують і водночас піддають сумніву власні засади.

¹⁵ Йдеться про штати на Півдні США. Існує дискусія, які штати варто зараховувати до цього регіону. Найширше визначення включає 16 штатів: Алабама, Арканзас, Делавер, Флорида, Джорджія, Кентуккі, Луїзіана, Меріленд, Міссісіпі, Північна та Південна Кароліна, Оклахома, Теннессі, Техас, Вірджинія, Західна Вірджинія, а також округ Колумбія. Але таке розуміння не є загальноприйнятим і часто зводиться до 11 штатів, які утворювали Конфедерацію у 1861–1865 рр. Найвужче визначення Півдня зводиться до п'яти штатів так званого Глибокого Півдня – Алабама, Джорджія, Луїзіана, Міссісіпі та Південна Кароліна. Випадок, який обговорює Р. Маккатчен, відбувся у штаті Теннессі, який (разом із Техасом та Флоридою) також іноді зараховують до Глибокого Півдня.

Як другий приклад (згадайте те рішення Верховного суду США щодо вертепу, яке я згадував раніше) розглянемо ті випадки, коли користь приходить *не* від присвоєння, а, навпаки, від відмови від категорії «релігія». Досі я припускав, що в ліберальних демократіях, таких як наша власна, категорія, яка, як це часто буває, одного разу закріплена у законі, забезпечує механізм привілеювання певних типів тверджень чи поведінки. Але це лише половина історії, тому що, як і всі привілеї, такі переваги мають свою ціну. Питання полягає в тому, чи готові спільноти платити цю ціну в обмін на переваги, які передбачає визнання релігії. Тут мені спадають на думку історичні комісії, які існують у багатьох містах, органи, які вирішують, яким районам або навіть яким будівлям надати статус, який відрізнятиме їх від усіх інших, оскільки вони, як кажуть, відображають історію громади. Хоча такі позначення, як правило, розглядаються як нагорода, яку потрібно здобути, вони також означають, що зміни у вашому будинку, ремонт чи реконструкція, тепер повинні відповідати очікуванням комітету щодо допустимих кольорів зовнішньої фарби або типу черепиці. (Я пригадую торнадо 27 квітня 2011 р.¹⁶, яке пронизало моє місто, та ті труднощі й обмеження, порівнюючи з пошкодженнями нашого маленького будинку, із якими зіштовхнувся мій друг під час ремонту свого будинку, оскільки той був занесений до так званого історичного реєстру міста). Хоча це невелика ціна за додаткову вартість житла, пов'язану з такими списками, цей випадок гарно ілюструє, що жодна вигода не є безкоштовною, так само, як у випадку з категорією «релігія», бо як тільки це позначення присвоєно, то стають дозволеними різноманітні практики, які у звичайному соціальному житті можуть бути недоступними, але й брати участь в них можна лише в доволі суворо контрольованих умовах, які визначають, коли, де і хто може це робити (що б «це» не було). Звичайно, у США афро-карибська синкретична традиція, відома як сантерія, була визначена релігією у відомому рішенні Верховного суду США (1993 Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. Hialeah, 508 U.S. 520), але це не означає, що послідовники цієї релігії мо-

¹⁶ Торнадо Таскалуса-Бірмінгем 2011 р. – торнадо, яке знищило частину міст Таскалуса і Бірмінгем у штаті Алабама, а також сільську місцевість між ними. Це торнадо тривало 1,5 години і досягло 2,4 км у ширину та максимальну швидкість у 310 км/год. Воно забрало 64 людських життя та травмувало понад 1500 осіб. Загальний збиток від цього торнадо склав 2,4 мільярда доларів США.

жуть безконтрольно вбивати (тобто приносити в жертву) курей де та коли їм заманеться. Ні, але вони *можуть* робити це як частину своїх церемоній у певний час і в певних місцях, незважаючи на закони про жорстоке поводження з тваринами та обробку харчових продуктів, які регулюють всі інші випадки забою курей.

Отже, якщо такі позначення супроводжуються перевагами й витратами, то буде неправильно припускати, що називання «релігією» приносить виключно користь; можливо, як показує випадок із вертепом, користь іноді можна отримати від ситуації, коли щось *не* є релігією (бо у випадку Род-Айленда домінантна група міста могла виставляти святкові прикраси за громадські кошти, лише коли їх розуміли як економічні, а не релігійні). І тому, пам'ятаючи про історичні комісії, особливо враховуючи, що їх іноді називають об'єктами культурної спадщини (тут мені спадає на думку все від фонду «Англійська спадщина», благодійна організація, яка керує різноманітними історичними об'єктами по всій країні, до маленького містечка, скажімо, Клівленд у штаті Міссісіпі, де Комісія з історичної спадщини гарантує, що, згідно з їхнім вебсайтом, «власники нерухомості в історичному районі Кроссті користуються перевагами підвищеної економічної цінності та архітектурного середовища, захищеного від несприятливих змін»), я переходжу до свого другого прикладу: спосіб, у який речі зазвичай називають «релігійними», може бути стратегічно перевизначений як «спадщина» або навіть культура, коли домінантні групи всередині спільнот прагнуть усунути те, що називається релігією, із публічного простору, але не зраджуючи власним інтересам. Те, що я маю тут на увазі, можна проілюструвати в багатьох місцях, починаючи від культурної спадщини, яку уособлює дерев'яний хрест із зображенням розп'ятого Ісуса, яке все ще іноді висить над кріслом спікера в законодавчому органі провінції Квебек у Канаді, незважаючи на законопроект про секуляризм, який перебуває на розгляді уряду провінції. (Те, що його врешті-решт зняли у червні 2019 р., свідчить про межі, до яких іноді можна розтягнути такі класифікаційні схеми). Відомий як «Законопроект 21», він забороняє державним службовцям носити відверто релігійні символи в робочий час. (Проте в червні минулого року¹⁷ повідомлялося, що цей та інші хрести, що висять у судах Квебеку, будуть зняті, коли законопроект стане законом, у червні 2020 р., –

¹⁷ Тобто червень 2019 р.

побачимо чи це станеться...¹⁸ цей законопроект, до речі, різко критикували в країні). Я міг би легко додати до цього списку ще один приклад із німецької землі Баварія, де хрести зараз вважаються частиною культурної спадщини, а не релігійними символами, що, відтак, дало змогу урядові видати розпорядження про те, що з червня 2018 р. християнські хрести мають розміщуватися на видному місці в усіх державних установах, тоді як інші релігійні символи заборонені в публічному просторі. Той факт, що деякі лідери церков сприймають це як грубе привласнення державою їхніх релігійних символів, додає складності цьому прикладу, звісно, виразно демонструючи, що влада, яка постає з наших спроб поділяти речі (і людей) на групи, сама по собі може бути оскарженою. Але моя головна думка стосується того, як це майстерне перевизначення (шляхом винайдення таких доречних позначників (designators) як «виразні релігійні символи», що функціонують подібно до «політичного ісламу») надає можливість доміантній групі демонструвати лише власні шановані символи ідентичності за рахунок податків, які сплачують усі громадяни, водночас дозволяючи їй зображувати себе толерантною, а відтак поважаючи прославлену ліберальну цінність релігійного розмаїття, і всі вони, принаймні в цьому випадку, майстерно утримуються від позначення власних цінностей як релігійних.

Я знаю, що це лише два короткі приклади, хоча є багато інших, які можна навести, як-от: поточна практика присвоєння релігійних мотивів небажанню, наприклад, обслуговувати клієнтів, із стилем життя яких людина не погоджується, уможлиблює уникнення інших відповідних антидискримінаційних законів або в іншому випадку люди можуть позначати відмову вакцинувати дітей як таку, що ґрунтується на «щирих релігійних переконаннях». (Мені згадуються поточні зусилля в США анулювати норми захисту, встановлені за адміністрації Б. Обама, натомість дозволяючи «конфесійним організаціям із усиновлення» відмовляти ЛГБТК-парам у праві всиновлювати дітей). Я сподіваюся, що мені вдалося показати на цих прикладах те, що ця категорія має прикладне застосування в сучасному світі, а не, як багато хто може спочатку подумати, називає щось ефемерне і, отже, властиве предметам, які так називаються, а, радше, відділяє речі одна від одної,

¹⁸ Демонтаж релігійних символів у державних установах Квебеку має поступовий характер: зокрема, розп'яття в міській раді Квебеку було демонтовано лише в грудні 2025 р.

щоби розташовувати їх у певній ієрархії до інших речей в суспільстві залежно від соціальних інтересів зацікавлених осіб. Здійснення зсуву в розумінні того, як працює ця категорія, – від припущення, що вона називає певну апіорну релігійну ідентичність, до розгляду її як такої, що позначає цілий ряд соціально-формуючих цілей – є частиною того, що Данієль Дюбюїсон на першій сторінці своєї останньої англомовної книги «Винайдення релігій» (2019) назвав «справжньою науковою революцією <...> на кафедрах релігієзнавства у багатьох північноамериканських університетах, а також у деяких британських інституціях». Якраз той факт, що ця революція здебільшого невідома людям поза релігієзнавством, я й прагнув тут виправити, намагаючись зробити очевидним, що те, як ми називаємо та організуємо наші світи, не лише має значення – це стає очевидним для майже кожного, хто думає, що їх хибно ідентифікували, – але його можна проілюструвати нашою зазвичай самозрозумілою звичкою давати так звані релігійні назви речам, які можна зрозуміти різними іншими способами (спонукаючи нас замислитися, що саме ми здобуваємо, додаючи прикметник «релігійний» як уточнювач до їхніх назв). Те, що категорія «релігія» виконує певну функцію – тобто є не просто нейтральним означенням очевидних духовних, а отже, аполітичних і потойбічних станів та схильностей, – і було, власне, усім, у чому я прагнув вас переконати, і тут я маю на увазі всі випадки її вживання, а не лише ті, які ми самі оцінюємо (та відкидаємо) як грубі чи нещирі; про це, можливо, ви згадаєте наступного разу, коли зустрінете це поняття навіть у його найневинніших формах і дозволите собі хоча би трохи зацікавитись: що саме відбувається, коли ми вилучаємо речі з нашого повсякденного, буденного, історично зумовленого життя, надаючи їм релігійні назви, сакральні ідентичності, а отже – позачасову й незаперечну цінність.

References¹⁹

Ammerman, N. (2007), (Ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religion Lives*, Oxford University Press, New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001>

¹⁹ Оригінально в есе Р. Маккатчена відсутні бібліографічні покликання. Однак перекладач вважає за потрібне подати бібліографічний список книг, статей та інших джерел, що згадані в есе та у примітках від перекладача.

Cotter, C., Robertson, D. (2016), (Ed.s.), *After World Religions. Reconstructing Religious Studies*, Routledge, New York and London.

Dubuisson, D. (2019), *The Invention of Religions*, Equinox, Sheffield, Bristol. <https://doi.org/10.1558/isbn.9781781798140>

Fitzgerald, T. (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195120721.001.0001>

Fitzgerald, T. (2010), *The Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford University Press, New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195300093.001.0001>

Goldenberg, N. (2015), “The Category of Religion in the Technology of Governance: An Argument for Understanding Religions as Vestigial States”, Stack, T., Goldenberg, N., & Fitzgerald, T. (Ed.s), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, Brill, Leiden, pp. 280–292. https://doi.org/10.1163/9789004290594_013

Hall, D. (1997), (Ed.), *Lived religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton.

Hughes, A., McCutcheon, R. (2022), *Religion in 50 Words. A Critical Vocabulary*, Routledge, London and New York. <https://doi.org/10.4324/9781003140184>

King, R. (1999), *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East”*, Routledge, New York and London. <https://doi.org/10.4324/9780203006085>

Masuzawa, T. (2005), *The Invention of World Religions. Or how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*, The University of Chicago, Chicago.

McCutcheon, R. (1997), *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195105032.001.0001>

McCutcheon, R. (2021), “The Enduring Presence of Our Pre-Critical Past”, McCutcheon, R. *On Making a Shift in the Study of Religion and Other Essays*, De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 11–60. <https://doi.org/10.1515/9783110721713-006>

Nongbri, B. (2015), *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven and London.

Nye, M. (2000), “Religion, Post-Religionism, and Religioneering: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates”, *Method & Theory in the Study of Religion*, 12, No. 1–4, pp. 447–476. <https://doi.org/10.1163/157006800X00300>

Nye, M. (2008), *Religion: The Basics*, 2nd ed., Routledge, New York and London.

Orsi, R. (1985), *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, Yale University Press, New Haven and London.

Orsi, R. (1997), “Everyday Miracles: The Study of Lived Religion”, Hall, D. (Ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, pp. 1–21.

Owen, S. (2009), *The Appropriation of Native American Spirituality*, Continuum, Bloomsbury Publishing, London.

Owen, S. (2011), “The World Religions Paradigm: Time for a Change”, *Arts & Humanities in Higher Education*, 10/3, pp. 253–268. <https://doi.org/10.1177/1474022211408038>

Plate, S. B. (2014), *A History of Religion in 5 ½ Objects: Bringing the Spiritual to Its Senses*, Beacon Press, Boston.

Plate, S. B. (2015), (Ed.), *Key terms in Material Religion*, Bloomsbury, London.

Plato (1999), *Dialogues* [In Ukrainian], Osnovy, Kyiv.

Said, E. (2001), *Orientalism* [In Ukrainian], Osnovy, Kyiv.

Said, E. (2007), *Culture and Imperialism* [In Ukrainian], Krytyka, Kyiv.

Smith, W. C. (1963), *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, The Macmillan Company, New York.

Taira, T. (2022), *Taking “Religion” Seriously: Essays on the Discursive Study of Religion*, Brill, Leiden.

Touna, V. (2017), *Fabrications of the Greek Past: Religion, Tradition, and the Making of Modern Identities*, Brill, Leiden.

Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, London.

Uddin, A. (2019), *When Islam Is Not a Religion: Inside America’s Fight for Religious Freedom*, Pegasus Books, New York.

Uddin, A., Marcus B. (2019), “When Islam Is Not a Religion”, *The Religious Studies Project (Podcast Transcript)*, 24 June 2019. Transcribed by Helen Bradstock. Version 1.1, 13 June 2019. Available at: <http://www.religiousstudiesproject.com/podcast/when-islam-is-not-a-religion/> (accessed 3 August 2025)

Vásquez, M. (2011), *More than Belief: A Material Theory of Religion. More than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford University Press, New York.

Vásquez, M. (2020), “The Persistence, Ubiquity, and Dynamicity of Materiality: Studying Religion and Materiality Comparatively”,

Narayanan, V. (Ed.), *Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*, Wiley-Blackwell, London, pp. 4–80. <https://doi.org/10.1002/9781118660072.ch1>

Посилання

Платон (1999), *Діалоги*, Основи, Київ.

Саїд, Е. (2007), *Культура й імперіялізм*, Критика, Київ.

Саїд, Е. (2001), *Орієнталізм*, Основи, Київ.