

Ф. О. Нофал

На пути к религиозной целостности: чем объяснить герменевтический провал Грэма Харви?

**(Отзыв на книгу «Секс, еда и незнакомцы.
Религия как повседневная жизнь» (М.: НЛЮ, 2020))**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_196

Аннотация: В предлагаемой вниманию читателя статье-отзыве на недавно опубликованную в русском переводе монографию британского антрополога Г. Харви «Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь» (М.: НЛЮ, 2020) автор вступает в полемику с идеологами «материалистического» подхода к изучению религии. Вскрывается противоречивость теории Харви — попытки построения новой, метафизической по сути, методологии религиоведческих студий на базе однозначного отвержения символично-антропологических концепций, с одной стороны, и достижений традиционной метафизики — с другой. Отдельно обсуждается вольное обращение Харви с теологическими источниками, подведшее его к выведению ряда смелых обобщений и ошибочных заключений о сути христианского, мусульманского и иудейского опыта богословствования. В качестве альтернативы внутренне противоречивому замыслу Харви автор предлагает собственный феноменологический подход к описанию религиозных традиций, призванный способствовать целостному осмыслению исторического и авраамического мифа.

Ключевые слова: Грэм Харви, религиоведение, феноменология религии, повседневность, антропология, символическая антропология, семиотика, герменевтика, онтология, метафизика, теология.

Об авторе: **Фарис Османович Нофал**

Магистр философии, научный сотрудник, Институт философии РАН.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

Ссылка на статью: Нофал Ф. О. На пути к религиозной целостности: чем объяснить герменевтический провал Грэма Харви? (Отзыв на книгу «Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь» (М.: НЛЮ, 2020)) // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 196–204.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2021

Faris O. Nofal

**Toward a Religious Integrity:
How to Explain Graham Harvey's Hermeneutic Failure?**

**Review of *Sex, Food and Strangers.*
Religion as Everyday Life (Moscow, NLO, 2020)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_196

Abstract: In the article offered to the reader's attention, a review of the monograph by the British anthropologist G. Harvey, recently published in Russian translation, *Sex, Food and Strangers. Religion as Everyday Life* (Moscow: NLO, 2020), the author enters into polemics with the ideologists of the "materialist" approach to the study of religion. The inconsistency of Harvey's theory is revealed — an attempt to build a new, essentially metaphysical, methodology of religious studies based on an unambiguous rejection of symbolic-anthropological concepts, on the one hand, and the achievements of traditional metaphysics, on the other. Separately, Harvey's free treatment of the theological sources is discussed, which led him to draw a number of bold generalizations and erroneous conclusions about the essence of the Christian, Muslim and Jewish experience of theology. As an alternative to the internally contradictory concept of Harvey, the author offers his own phenomenological approach to the description of religious traditions, designed to contribute to a holistic understanding of the historical and Abrahamic myth.

Keywords: Graham Harvey, Religious Studies, Phenomenology of Religion, Anthropology of Everyday Life, Anthropology of the Symbol, Semiotics, Hermeneutics, Ontology, Metaphysics, Theology.

About the author: Faris Osmanovich Nofal

Master of Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

Article link: Nofal F. O. Toward a Religious Integrity: How to Explain Graham Harvey's Hermeneutic Failure? Review of *Sex, Food and Strangers. Religion as Everyday Life* (Moscow, NLO, 2020). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 1, pp. 196–204.

Переведенный К. Колкуновой под редакцией А. Рахманина труд Г. Харви «Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life» (2014) увидел свет в издательстве «Новое литературное обозрение» в конце прошлого года. Едва появившись на книжных прилавках, книга профессора Открытого университета Милтон-Кинс обрела широкую популярность: представленная в прессе как «революционная», она была презентована на книжной ярмарке Non-Fiction'21 и впоследствии рекомендована к прочтению экспертами Русского религиозоведческого общества. Впрочем, и хвалебная рецензия информационного агентства Regnum, и лапидарный отзыв РРО ссылаются на аннотацию издателя, в которой «Секс, еда и незнакомцы...» описывается как образчик «новой концепции религиозности» и «нового видения науки и природы человека» [Харви, 2020, 4]. Но если маркетинговая претензия редакторов серии Studia Religiosa на новаторство переведенного под их началом сочинения вполне объяснима, его успех в религиозоведческих кругах России вскрывает глубокие методологические язвы, поразившие мировое академическое сообщество за какие-нибудь двадцать лет экспансии постструктуралистской и «объектно-онтологической» эпистем.

Прежде чем приступить к анализу основных положений теории Харви, мы считаем необходимым в общих чертах обозначить собственное отношение к религии, подробно изложенное в трактате «Диалектика авраамического символа» [Нофал, 2020, 10–174]. По нашему глубокому убеждению, подкрепленному символично-феноменологическим анализом исторических религиозных практик, миф как формальная структура представляет собой единство краткого *credo* (в нашей терминологии — *Textus receptus*), ритуала, права, догматической системы и мистического апофатического абсурда доктрины. Закономерности взаимодействия объектов на каждом из упомянутых выше уровней феноменологической структуры определены структурой символа или знака, лежащего в его основе. Исторический миф, равно как и миф внеисторических племен, фундирован символом, феноменологически достоверным конструктом, конституированным отношением причастности, или партиципации — партиципации искомой, но не достигаемой в пределах рационалистического познания. Иными словами, символ есть фрактал мифа, предзадающий как семиозис мифа, так и поведение его адепта. Однако символ, в отличие от знака, не только обеспечивает гносеологическое и даже онтологическое единство субъекта и референта, но и сам становится *мифом-как-актом*, религиозно-убедительным действием по преодолению внутреннего противоречия причастности и инаковости. В соответствии с этими выводами мы построили собственную типологию мифологий, учитывающую как знаковые, так и собственно символические религиозные комплексы; повторимся, комплексы изначально дихотомические. Религиозное сознание — сознание сложносоставленное, экзистенциально антиномическое; этим фактом определены и структура религиозного опыта, и *каковость* религиозного мифотворчества.

Наши пространственные выкладки, однако, можно проиллюстрировать красноречивым примером — православной Евхаристией, немислимой без «догматики» ветхозаветной искупительной жертвы, *Textus receptus* Символа веры, литургического ритуала, регламентирующих ритуал правовых установлений и апофатического учения о мистическом соединении с Христом. Во всех евхаристических «аспектах» в одинаковой мере воплощается христологический символ богочеловечества, результат «халкидонского» мистического единения мистика с тварной и, одновременно с тем, вневременной данностью Предвечной Жертвы. Те же закономерности и онтологические апории движут историю христианской Церкви, ее мыслью и искусством; они вполне узнаваемы и в «народных» формах христианской традиции, как, например, в карпатских верованиях о воспринятом через вкушение мяса двуединстве волчьей и человеческой природ волколаков [Шухевич, 2018, 1114–1115] или о персонифицированных днях недели [Амосова, 2016, 135]. Абсурдистское единство потому не вызывало недоумения у адептов «народного» православия, что было согласно с интуицией христианского символа, *символа эссенциального единства*. Тот же анализ, несомненно, применим и к духовному причащению богородичным хлебом выговских старообрядцев. Ряд

аналогий и примеров можно продолжать бесконечно; мы же, ограничившись упомянутыми выше, обращаем внимание читателя на следующий, немаловажный для нашей с Харви заочной полемики, факт: наша процессуальная иллюстрация — евхаристический акт и связанные с ним практики — принадлежат сфере *повседневной* религиозной жизни. И за каждым ее изводом мы обнаруживаем как мифологическую, формальную, так и феноменальную, ноэтическую структуру¹.

Наша теоретическая схема, вне всякого сомнения, может быть принята лишь в случае несогласия исследователя с рядом «традиционных» интерпретаций религиозного опыта как некоей формы протофилософской, примитивной рефлексии, социальности или эволюции литературных сюжетов. Против последних в своем труде ополчается и Харви, постулирующий самодостаточность религиозной жизни, неизменно протекающей в «реальном», интересубъективном универсе. Подобно М. Най [Nye, 2004, 8], автор книги бросает вызов всем искателем «основного мифа», всем структуралистам и социологам религии: «Мы должны обратиться к религии такой, какой она наблюдается, какой она проживается, к религии как к глаголу», — утверждает он [Харви, 2020, 48]. Неслучайна и приводимая Харви ссылка на работы Л. Примариано [Primiano, 1995], введшего в научный оборот понятие вернакулярной религии — религии реальной жизни, противопоставленной религии литературных и схоластических источников [Харви, 2020, 38]. «Мы добьемся немногого, — отмечает религиовед, — если с одержимостью будем выискивать исламские корни сикхизма и при этом игнорировать его реальную продолжающую развиваться жизнь» [Харви, 2020, 70]. В границах проекта по «возвращению» в «заколдованный» [Харви, 2020, 265–288] мир адепта мифа, Харви призывает также порвать с субъект-объектной картезианской парадигмой мысли: изучающий религию ученый не вправе отказываться от «полевых» исследований, показывающих существование религии *где-то там* (elsewhere), вдали от кабинетов этнографов и литературоведов [Харви, 2020, 20–24, 156–158]. Религиовед должен заново *научиться* у гуру изучаемой традиции видеть мир [Харви, 2020, 197], — ибо «бессмысленно использовать то, что люди объявляют важным в рамках их религиозных практик и идеологии, как повод, чтобы это игнорировать» [Харви, 2020, 69].

На первый взгляд может показаться, что проект Харви представляет собой вполне здоровую реакцию современного исследователя на косность академического религиоведения, предпочитающего текстуальный или социальный анализ традиции «погружению» в ее логико-смысловой универсум. Однако британский ученый не останавливается на вышеприведенных критических замечаниях, с которыми вполне согласен и автор этих строк. Он идет дальше, обвиняя христианское богословие — и, в частности, его «зараженный модерном» протестантский вариант [Харви, 2020, 102] — в укреплении декартовской парадигмы и «экспорте» собственных «лейтмотивов» в академическую среду [Харви, 2020, 44]. «Академический мир по шаблону христианства западноевропейских элит и картезианства создавал и изучал фантомы, — безапелляционно заявляет Харви. — Внутренние противоречия в одной религии сотворили мир, который теперь слишком часто воспринимается как естественный» [Харви, 2020, 153]. Модерновое понимание религии, по мнению исследователя, служит «интересам одной-единственной религии» [Харви, 2020, 123] и «колонизации идей, людей, наций и экосистем» [Харви, 2020, 99]. Мыслитель уверен: современное религиоведение сегодня — не что иное, как теология, которую не смогли преодолеть даже Р. Отто и М. Элиаде, сделавшие все для «универсализации христианских элементов» [Харви, 2020, 108]. Поставленная же классиками антропологии цель, согласно Харви, осуществлялась через определение религии как веры в божество, сверхъестественное, духов

¹ Разумеется, излагая собственный взгляд на основные проблемы феноменологического исследования мифа, мы ни в коем случае не пренебрегаем наработками других «символистов» — А. Лосева, Ж. Видалья, М. Элиаде, Ж. Дюрана и других. Как мы увидим ниже, всем их гипотезам — безотнотительно к их различиям — Харви противопоставляет собственную, «материалистическую» модель изучения религии.

[Харви, 2020, 98, 105] или доктрины [Харви, 2020, 20, 47, 92, 187]. И именно в этом пункте своих рассуждений ученый вступает на кажущийся ему спасительным мост *где-то-там-религиоведения*, — науки, изучающей практику, но не доктрину, или, выражаясь привычными для нас терминами, «право», но не «догматику».

Для того чтобы понять, жизнеспособен ли проект Харви и уместны ли его претензии к академическому толкованию категории «вера», вновь дадим ему слово.

Вера — понятие исключительно христианское и потому бесполезное для определения других религий. <...> Христиане не только проповедовали веру в своего Бога, но часто искали следы некоей веры у пока еще не христиан. Или на практике, или в процессе переписывания истории постфактум, уже после состоявшейся христианизации, миссионеры обычно создавали иллюзию существования изначальной (но при этом ложной или неадекватной) веры, которая провозглашалась предпосылкой к постижению истины. <...> Неважно, означает вера принятие идей, согласие с доктриной или преданное отношение к некоей личности, она не только обладает содержанием, но это содержание жизненно важно в христианстве. <...> Мы вынуждены признавать, что христианам важна не только «вера», принципиально важен ее объект/субъект. <...> Именно потому, что христианская вера специфична (ведь за словом «верить» должны следовать предлог «в» и другие слова), «веры» не может быть достаточно для определения религии [Харви, 2020, 76, 77, 78–79].

Сам того не замечая, Харви попадает в сети типичной логической ошибки *non sequitur*: прибегая к авторитету Руэла [Ruel, 1997], писавшего о недопустимости экстраполяции *христианского понимания* веры на другие религиозные традиции, профессор объявляет веру *исключительно христианским* конструктом. Несколько ниже религиовед раскрывает семантическое наполнение термина, против которого он с таким упорством восстает: вера есть воплощенное в культе следование учению, оправдывающее отделение общины правоверных от неверных, отмечающее все противоречащие ему свидетельства и составляющее внутреннее, «метафизическое» состояние христианина [Харви, 2020, 81–88]. Объектом же христианской веры, по Харви, является трансцендентный, всемогущий, «безучастный» [Харви, 2020, 98], премудрый Бог [Харви, 2020, 114]. Наученные христианской верой, религиоведы и теологи Запада тщетно пытаются «уподобиться» божеству, заняв «объективную», внешнюю по отношению к изучаемым традициям позицию наблюдателя и, одновременно с тем, «отчеканив» предмет своего наблюдения из «христианского теологического материала» [Харви, 2020, 98, 122]. Родившись из духа веры, «избирательная шизофрения Декарта» [Харви, 2020, 122] привела к возникновению феноменологического проекта Гуссерля, не доверявшего «внешнему» миру и явленному в нем действию [Харви, 2020, 121]². Как следствие,

религиоведы продолжают искать нечто из христианского теологического пантеона в сообществах и практиках (в том числе и христианских), которым подобные вещи чужды... определение религии через отсылку к трансцендентному и предельные ценности выдает следы таких партизанских вылазок [Харви, 2020, 123].

Выше мы показательно прошли мимо противоречивого пассажа Харви («...потому, что христианская вера специфична... „веры“ не может быть достаточно для определения религии») именно по причине его абсурдности: очевидно, что даже самый

² Мы, однако, вынуждены признать частичную правоту Харви, успешно оперирующего термином *most-modernism* [Харви, 2020, 127]: так и не наступивший, по его мнению, постмодернизм является своеобразным изводом все той же многовековой христианской культуры и подчиняется установленным ею правилам символической игры. Впрочем, обсуждению этого вопроса мы намерены посвятить отдельную работу.

невнимательный читатель обсуждаемой книги с легкостью обернет его против учебного. Действительно, то, что религиозоведческая концепция Харви специфична, не означает принципиальной невозможности разработки религиозоведческих концепций как таковых. Но вторая ошибка профессора куда грубее первой: он использует типично феноменологический термин *epoché*³ [Харви, 2020, 21, 119] для того, чтобы наголову разбить феноменологический же метод: автор эссе «Секс, еда и незнакомцы...» отказывается не от суждений о религии, но от суждений *самой* живой религии. Сняв картезианский дуализм, Харви опрометчиво забыл о собственной апологии религиозного разума: как оказалось, использовать то, что люди объявляют важным в рамках их религиозных практик и идеологии, как повод, чтобы это «игнорировать», не так уж и «бесполезно». «Отключив» естественную установку, Харви незаметно для себя самого исказил и «искомый» им феномен³.

Но вернемся к «фактажу» монографии религиоведа, на самом деле упрямо сопротивляющемуся сделанным выше выводам. Так, Харви подчеркивает:

Иудеи не делают большой проблемы из того, чтобы «верить полной верой». Они скорее будут спорить об обычаях или практике, чем о верованиях. Различные версии иудаизма обычно возникают в результате разногласий не в вопросах веры, но по поводу обычаев. Схожим образом в исламе, хотя мусульманин может называться «верующим», это, как указывает Руэл, скорее подразумевает «качество взаимоотношений, то есть сохранение веры, доверие», а не «содержание веры». Он пишет, что отличия мусульман сосредоточены вокруг центра учения ислама, т. е. «ответственности во взаимоотношениях: практика ритуала, следование мусульманским учениям, соблюдение мусульманского закона» [Ruel, 1997, 50] [Харви, 2020, 89–90].

В опровержение этих, в общем-то, полученных «из третьих рук» сведений, позволим себе сослаться на нашу монографию [Нофал, 2016], в которой дан исчерпывающий анализ концепта «вера» (араб. *иман*, евр. *эмуна*) — важнейшей категории мусульманско-иудейской мысли Средневековья. Центральным элементом метафизического состояния веры все без исключения школы калама считали именно *и'тикад* или *тасдик* — «постулирование», верное «исповедание» вероучительных истин; и если, например, ашариты сводили к *и'тикад* саму сущность веры, то мутазииты и хариджиты сливали с ним согласное с Законом действие (*фи'л*) и словесное выражение (*кавл*) доктрины. Зайдиты-джарудиты, как известно, объявили о неверии (*куфр*) всех, кто не признает исключительного, Богооткровенного права потомков ал-Хасана и ал-Хусайна на власть или тварной природы Корана, тогда как Маймонид и Саадия Гаон признавали внутреннее исповедание догматических истины средоточием феномена веры. Вне всякого сомнения, мусульманин, отказавшийся от установленной несколькими правовыми школами формы совершения намаза, характеризуется общиной как отступник; однако едва ли та же община обойдет вниманием хранителя религиозного права, отторгающего при этом принятое ею учение об атрибутах Бога или безгрешности Пророка. «Лютеранская вера», «вера модерна» на поверку выходит известной не только христианству, но и другим монотеистическим традициям, — а значит, внутренне противоречивый проект Харви с одинаковым успехом проваливает как логическое, так и фактологическое испытание.

Консервативно настроенные критики, возможно, распознают «целевую причину» концепции Харви в отрывках книги, посвященных не столько реабилитация, сколько абсолютизации телесности. «Нас интересует то, как инкорпорировать секс, гендер,

³ «На полях» наших размышлений отметим и следующую ошибку Харви: ополчаясь против категории веры как «исключительно христианской» и «теологической», он неоднократно использует термин «личность» в описании «мультинатуралистических» воззрений индейцев и туземцев Африки на природу, — разумеется, никак его не определяя и не упоминая о его теологическом же, христианском происхождении [Харви, 2020, 115, 137].

насилие, злоупотребление и фанатичность в наши определения религии», — пишет автор в одном месте [Харви, 2020, 64], чтобы в другом заявить: «В любом случае действия и/или деятельность, обозначаемые как „духовные“ или „мистицизм“, часто являются совершенно телесными» [Харви, 2020, 55]⁴. Об истинном замысле Харви мы узнаем лишь тогда, когда он переходит к изложению собственной, вдохновленной построениями Латура, «метафизики» или «теологии»: с безапелляционностью богослова ученый учит о некоей «идее реальности» или «реальности взаимосвязей» [Харви, 2020, 153], в которой и имеет место истинно-религиозный космический «взаимообмен» [Харви, 2020, 193]. «Откровение действительности» [Элиаде, 2019, 20], по Харви, есть откровение телесного единства и родства [Харви, 2020, 201, 204] вещей, которым, согласно европейским «метафизикам», «нужны люди для того, чтобы иметь какой-то смысл» [Харви, 2020, 222]⁵. Коль скоро «понятия не являются (просто) мыслительными абстракциями», но представляют собой «материально, физически воздежающие» акторов [Харви, 2020, 217], раз дифференцированные по «силам и возможностям» [Харви, 2020, 193] действователи и впрямь существуют и даже являются «сверхчеловеческими» [Харви, 2020, 165], мы не имеем права прибегнуть к постметафизической философии и остаемся в пределах манифестативно отвергаемой Харви традиционной метафизики. Последнее противоречие, кстати, в значительной степени проясняет и выбранную мыслителем стратегию критики «общепринятого» определения религии: даже если мы «вынесем за скобки» атрибуты высших божеств некоторых примитивных народов (таких как арунта, мальгаши, кулины или яхганы), мы останемся перед символичностью *сверхчеловеческого*, стягивающей у полюса мифологии и христианского теиста, и атеиста-буддиста. Харви разбивает «веру» в «трансцендентную, всезнающую сущность», оформленную в категориях теологии, чтобы объявить о гибели теологического символизма как такового; он убеждает читателя в том, что христианская символическая семантика попятна одним только христианам, — но сам же использует приставку «сверх-», возвещая о начале «новой» метафизики.

Основанием же софистической игры в постметафизическую рефлексия служит очередная «ветхая» идея позитивной религии, известная континентальным философам со времен Конта — преобразованная, однако, в строгом соответствии с духом времени:

В каком-то смысле, впрочем, космос остается и всегда был текучим, потоком, неопределенностью, случайным образом генерирующей временные и локальные кластеры связанности. Тела (субатомные, микробные, в кожаном мешке, покрытые корой, скопление минералов) всегда проницаемы и динамичны. То есть... не существует грани между землей, небом, почвой и воздухом или между телами и средой, в которой они движутся. Вещи проницаемы: жизнь — это протекание посредством взаимодействия с другими [Харви, 2020, 146].

Вот она, отправная точка всех без исключения экскурсов Харви, лишь видимо выказывающих уважение к внутренней, логико-смысловой стороне изучаемых религиозных явлений: религия должна быть материальной постольку, поскольку материальны социальные отношения, и проницаема, изменчива настолько, насколько неустойчива наблюдаемая «в мире» материя. Из посылок, известных Леви-Строссу

⁴ По-видимому, Элиаде, нигде и никогда не постулировавшему исключительную «метафизичность» религии [Элиаде, 2019, 15], Харви вменял в вину именно «пренебрежение» материалистическим абсолютизмом. Во всяком случае, только в свете этой интерпретации обвинения, брошенные британским исследователем классикам религиоведения, обретают хоть какой-нибудь смысл.

⁵ Каким именно образом это соотносится с положениями якобы «исключительно христианского» богословия, повествующего о всеильном и всеведущем Творце, Харви, конечно же, не объясняет.

[Леви-Стросс, 2019, 141–143], Харви делает противоположные догадкам первого вывода: мифологическое мышление во многом изоморфно достижениям современной науки не потому, что пользуется универсальными символическими структурами, но лишь в силу онтологического примата материальных образов над архитектурной символикой. Отрицая символ, Харви сам попадает в расставленные им же ловушки: признавая инаковость вещей и связей, утверждая за человеком возможность общения со «сверхсущностями», он разрабатывает собственную теологию и прибегает к символам общения и партиципации, дихотомичным в той же мере, что и ненавистная ему картезианская философия.

Итак, предложенная Харви «новая концепция религиозности», как мы убедились выше, на самом деле не нова и рассматривает, увы, не религиозность, а лишь один из ее аспектов — правовой, независимый, по заверениям автора, от других феноменологических «изводов» мифа. Неудачная попытка отделения ритуала от целокупности мифологического комплекса замкнула *circulus vitiosus* противоречивых рассуждений религиоведа, сложенных из недостоверных сведений и ряда неизбежных герменевтических ошибок. Апологет отношения, Харви, к сожалению, упустил из внимания тот факт, что любое религиозное (и не только) отношение имеет знаковую основу, обуславливающую движение субъекта к объекту и в объект; эта основа, помимо прочего, составляет и подлинный фундамент трансцендентности, которую британский религиовед понял в типично метафизическом (и здесь мы отчасти согласимся с оппонентом) ключе, — ибо *феноменально постигаемая трансцендентность есть* не что иное, как *символическая, но не физическая насыщенность*. Будучи абсолютно самодостаточным, знак отделяет себя от познающего; однако символ, ноэтически представленный в сознании адепта, открывает путь к трансцендентальности (в том числе, трансцендентальности социальной). Очевидно, что любая попытка взрезать этот порядок изнутри обречена на провал, — и тем более обречена на неудачу попытка подкрепить собственный «анархический» проект ссылками на глубоко символический материал и использованием метафизической, символической же терминологии.

Своей работе Харви, равно как и его отечественные издатели, пытался придать все атрибуты не только научной аналитичности, но и «мейнстримности»; обширная библиография к тому, по всей очевидности, призвана убедить нас в общепризнанной на Западе значимости «исследований телесности» для академического религиоведения. К счастью, сегодняшний научный спор о методологии в Европе и за ее пределами далек от однозначного разрешения в пользу одной-единственной методологической позиции. Однако находящийся все новых последователей подход Харви к религии как к *elsewhere*-феномену, материальному предмету антропологической спекуляции в рамках социального или урбанистического смыслового пространства, не может быть воспринят иначе, чем вызов, брошенный содержательному анализу исторических и современных мифологий. Опасность подобного рода реструктуризации символизма, впрочем, религиоведение и философия религии могут избежать сравнительно легко: достаточно на деле внять призыву Г. Харви не «использовать то, что люди объявляют важным в рамках их религиозных практик и идеологии, как повод, чтобы это игнорировать». Надеемся, именно этот урок русскоязычный читатель и вынесет из британского искусства «сексом», «едой» и знакомыми ему, в общем-то, «незнакомцами».

Источники и литература

1. Амосова (2016) — *Амосова С. Н.* Представления о персонифицированных днях недели у восточных славян // Демонология и народные верования. М.: ГРЦ РФ, 2016. С. 131–158.
2. Леви-Стросс (2019) — *Леви-Стросс К.* Все мы каннибалы / Пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Чебучевой. М.: Текст, 2019. 254 с.
3. Нофал (2016) — *Нофал Ф. О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса: Феникс, 2016. 210 с.
4. Нофал (2020) — *Нофал Ф. О.* Диалектика авраамического символа. М.: Садра, 2020. 328 с.
5. Харви (2020) — *Харви Г.* Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / Пер. с англ. К. Колкуновой. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 368 с.
6. Шухевич (2018) — *Шухевич В.* Гуцульщина. Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218 с.
7. Элиаде (2019) — *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии / Пер. с англ. А. Хомика. М.: Академический проект, 2019. 254 с.
8. Nye (2004) — *Nye M.* Religion: The Basics. London: Routledge, 2004. 240 p.
9. Primiano (1995) — *Primiano L.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // *Western Folklore*. 1995. No. 54(1). P. 37–56.
10. Ruel (1997) — *Ruel M.* Christians and Believers // *Belief Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion*. Leiden: Brill, 1997. P. 243–264.