оставляла обширные правовые и политические пространства для исключений. Имперская логика требовала постоянной адаптации каких бы то ни было правил — включая общий свод законов — к бесконечной мозаике имперской реальности. В конечном итоге, империя тоже была не чужда универсализма — но отнюдь не рационального универсализма модерного типа, основанного на строгом следовании унифицированному законодательству.

Универсализм империи — скорее прагматический, чем нормативный. Верт пишет о том, что «универсалистская тенденция...значительно перевешивала партикуляристскую, а кроме того, была гораздо более совместима с имперским характером Российского государства» (с. 68). Но при этом он показывает на многих примерах, что этот универсализм означал разные вещи в разных контекстах — от уступок этническому своеобразию в православной миссии в Поволжье до отказа в автокефалии грузинской церкви. В случае же с Армянской апостольской церковью, которому посвящена отдельная глава, имперская логика балансировала между стремлением к интеграции (а значит и подчинению христианской, но не православной Церкви) и использованием армянского католикосата во внешней политике на Ближнем Востоке (в силу значительного влияния его на армянскую общину Османской империи).

То, что несколько блестящих статей Пола Верта вышли по-русски под одной обложкой, можно считать отличной новостью и для историков религии, и для историков Российской империи. Хотя все эти тексты уже были опубликованы ранее, они прекрасно смотрятся вместе и даже начинают «играть» по-новому, сополагаясь друг с другом и дополняя друг друга. В результате проступает сложная и достоверная картина, столь же прекрасно документированная, сколь и мастерски вписанная в корпус смежных исследований.

А. Агаджанян

***Luehrmann S.* Secularism Soviet Style. Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011. — 292 p.**

Книга Сони Люрманн представляет собой сочетание тщательного конкретного исследования с интересными обобщениями. На материале одной конкретной российской Республики Ма-

рий Эл (бывшей Марийской АССР) — материале, относящемся к «большому» XX веку с захватом и начала века следующего — автор пытается проследить причудливые соотношения религии и секуляризма в советское и постсоветское время. Республика Марий Эл, которую автор пристально изучает уже много лет, — скромная, маленькая и весьма специальная имперская периферия, до которой докатывались грандиозные волны секуляризации и десекуляризации, преобразуясь по ходу дела и обретая ощутимое локальное своеобразие. Однако именно такое достоверное локальное знание (а эта работа, собственно, — чуть ли не первый опыт такого рода) и позволяет с надежностью говорить о смысле «больших» процессов.

Достижению объемности и глубины полученной картины служит та дисциплинарная оптика, которую автор называет «исторически-информированной антропологией» (p. 222), т. е. антропологией, подкрепленной историческим знанием. Книга начинается с очерка дореволюционного конфессионального режима в Поволжье, переходя затем к перипетиям XX века с периодическими возвращениями в прошлое. Регион отличался сложным переплетением этнических и конфессиональных идентичностей, ключом к которому было то, что автор называет «традицией межрелигиозного соседства» на уровне межобщинной дробности; не догматические различия, а локальная идентичность были ключевым принципом этой дробности; такая конфессиональная мозаика была и разделяющим, но и, вполне понятно, связывающим — или, по крайней мере, смягчающим — фактором: во всяком случае в XIX и начале XX вв. регион не знал серьезных конфликтов на этнической или религиозной почве (p. 43). Советский универсалистский проект, однако, видел в религии исключительно источник раздоров и вражды, внедряя иные, «рациональные» (по крайней мере, на первый взгляд) принципы солидарности. В постсекулярном послесоветском контексте отчасти подавленная в СССР «традиция соседства» восстанавливается, но затем сразу же трансформируется под влиянием новых форм и новых акторов: это и возрожденная религия *Чимарий* — автохтонное марийское «язычество», и финские лютеране, совершенно новое здесь явление, которые кажутся безусловно чужими и ненамеренно усиливают, на почве солидарного противостояния Другому, сближение между православными и язычниками, которое поощрают апеллирующие к традиции постсоветские власти (p. 34-40).

Этот очерк истории содержит некоторые отдельные наблюдения и результаты, которые уместно кратко перечислить. Например, автор замечает коечто важное в политике штатных советских атеистов: несмотря на изначально жесткие идеологические установки, они со временем осознают не-догматическую, не-идеологическую природу местной конфессиональной дробности и начинают действовать все более прагматично (p. 41). Сюда же относится интереснейший анализ архивных отчетов о «хрущевских» собраниях по закрытию церквей, из которых (отчетов), даже несмотря на их подцензурную предсказуемость, можно выудить некоторые любопытные детали; в частности, можно сделать вывод о том, что местные активисты, следуя общим директивам сверху, владели советской риторикой далеко не в совершенстве, и потому эти собрания были, в некотором смысле, для обеих сторон школой, где все обучались советскому официальному дискурсу (учились *to speak Bolshevick*, по известному выражению Стивена Коткина[1]); и одновременно, официальные отчеты, в рамках того же дозволенного и на ходу достраиваемого дискурса, выявляют достоверные и неодинаковые «голоса снизу» (p. 106).

Точно подмечено и подробно иллюстрировано автором то, как советские власти пытались дифференцировать местные праздники, поощряя «жизнеутверждающие», «народные» и общинные вроде *сабантуя* и подавляя кланово-семейные (партикуляристские) и трудно секуляризуемые обряды, такие как пожертвования пищи в ожидании урожая (*агавайрем*) (p. 47-8). Очень любопытно описание того, как в конце века возрождается марийская *Чимарий*: она изобретается заново, из рыхлого комплекса верований и практик превращаясь именно в «конфессию», «религию» — процесс, который включает и *internal conversion* (ссылка на К. Гирца) и «протестантизацию» (ссылка Р. Гомбрича и Г. Обейесекере) (p. 127-133).

Очень интересна глава, посвященная использованию понятия «духовность» — как ее понимали атеисты («духовные ценности социализма») и как теперь интерпретируют в разных конкурирующих конфессиях; в частности, как споры по поводу духовности выявляют принципиальные различия между православными и харизматами пятидесятниками. (При этом автор снова ссылается на Р. Гомбрича и Г. Обейесекере, которые описали две

1. *Kotkin S.* Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press, 1995

формы *spirituality* в буддийской Шри Ланке — сосредоточенную «тихую» медитацию и экзальтированную одержимость духами, p. 170).

И все же, несмотря на наличие этих отдельных и более или менее подробно проработанных сюжетов, имеющих свою собственную ценность, у книги есть безусловный и четко просматривающийся лейтмотив: это идея невозможности, в рамках конкретного и социально значимого человеческого опыта, проведения жесткой границы между религиозным и секулярным; их постоянное взаимопроникновение; их вечное перетекание друг в друга. С. Люрманн пишет, что сами действующие лица — как верующие, так и (в советское время) атеистические активисты — не до конца осознавали эту границу. Неясность границы между секулярным и религиозным, однако, ставит в тупик и исследователей, вынужденных наблюдать, как вследствие возвращения религии в публичное пространство в конце прошлого века рушится ранее незыблемая парадигма секулярного модерна. Сверхзадача автора — попытаться преодолеть этот эпистемологический дискомфорт, это неуютное ощущение от того, что твердая почва привычных моделей уходит из-под ног. Автор считает, что выбранный ею метод «исторически-информированной антропологии» как раз позволяет выполнить эту задачу (p. 221-222).

Для того чтобы теоретически осмыслить это взаимопревращение секулярного в религиозное и обратно, автор использует веберовское понятие «избирательного сходства» (*ellective affinity*), намекая на наличие процедурных и смысловых сходств между ними. Не замена одного другим (секулярная культура вместо религиозной после Революции и обратная замена после распада СССР), а всегда — сложное сочетание того и другого. Следуя принципу *ellective affinity,* автор находит в своем материале множество подтверждающих эту идею манифестаций.

Первый пример касается перехода от дореволюционного режима к советскому. В самом общем смысле можно сказать и так: советское мировоззрение при всем своем принципиальном атеизме, отказе от «сверхъестественных сил», отказе от дюркгеймовой идеи о религии как явленном общественном единстве, опоре на «эксклюзивный гуманизм» (термин Ч. Тейлора), не могло не впитать в себя религиозный дух, неистребимые механизмы сакрализации. Мысль о скрытой квазирелигиозности советской системы — мысль далеко не новая. Люрманн, ссылаясь на нынешний интерес к «политической теологии» Карла

Шмита и деконструкцию Талалом Асадом понятия религии в Новое время, ставит вопрос о том, возможно ли вообще построить такой политический режим, при котором не было бы какой-либо, пусть косвенной сакрализации власти или какого-либо, пусть скрытого теологического обоснования. Это суждение кажется преувеличением, но применительно к советскому режиму — как и другим тотально-идеологизированным политическим системам — оно имеет смысл. Атеистические работники, пишет автор, постоянно ставили перед собой вопрос о метарациональной легитимации советского космоса и, в частности, «признавали и стремились использовать потенциал религиозной обрядности для укрепления солидарности» (p. 20). Также, несмотря на революционные разрывы, система религиозного образования проникала в советские образовательные проекты (p.14-16) (это можно поставить в ряд с таким интересным явлением, как массовый «поход в Революцию» детей православных священников, о чем писала Лори Манчестер)[2].

Весьма подробно автор рассматривает еще один пример «избирательного сходства» — созвучие методов советской пропаганды и протестантской проповеди. В отличие от Православной церкви с ее акцентом на иерархии, традиции и доминировании института над индивидуальными членами, советские пропагандисты и протестантские миссионеры обнаруживают много сходств между собой: система «ячеек» и общин; коллективное обсуждение на «заданную тему»; задача достижения быстрой мобилизации и социальной трансформации и т.д. Эти сходства интересно иллюстрируются на примере работы Общества «Знание». Впрочем, это сходство — без влияния и прямого взаимодействия, что делает сравнение рискованным, пусть даже оно сделано в рамках идеи «избирательного сходства». Надо признать, что автор отмечает и ключевые различия между двумя, условно говоря, пропагандистскими машинами: прежде всего, отсутствие в советской системе пропаганды чего-либо аналогичного культу пастора-проповедника; а также — той персонификации связей между верующим и пастором, аналоги которой непредставимы в советском деперсонализованном бюрократическом проекте. В целом, все-таки — при всей внешней неочевидности, исторической «подвешенности» этого сравнения — оно имеет глубинный смысл: и техника советской пропаганды, и техни-

2. *Manchester L.* Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2008.

ка протестантской миссии, при всех отличиях этих феноменов, возможно, происходят из одного глубокого корня — модернистского импульса социального и морального преображения, предполагающего к тому же методы целерациональной эффективности. В этом смысле православие как глубоко и по сути антимодернистская традиция резко контрастирует и с советскими, и с протестантскими мобилизационными технологиями.

При втором резком разрыве XX века, в 1990-е, происходит новое превращение: навыки советского образованного сословия оказываются востребованными в процессе десекуляризации. Главные герои книги Люрманн — советские штатные *методисты*. *Методист* — слово, которое она оставляет без точного перевода на английский и которое охватывает всех тех, кто входит в состав «дидактической публики», включая научно-атеистических пропагандистов, но не только их, всех, если можно так выразиться, профессиональных носителей советского дискурса; или, можно сказать, всех солдат армии посредников, транслировавших официальную идеологию в массы простых граждан. И вот, после развала системы, оказывается, что опыт этих бывших «методистов» и «дидактиков» легко адаптируется к новой, постсоветской (а также и постсекулярной) среде, и многие (хотя, конечно, далеко не все) из бывших учителей, журналистов, преподавателей ВУЗов, актеров, профсоюзных и прочих деятелей становятся религиозными активистами (в контексте Марий Эл — в основном, среди неоязычников и протестантов). При этом Люрманн ссылается и на свои собственные (интервью с этими людьми), и на другие исследования[3]. Эта массовая конверсия активных атеистов в активных верующих только на первый взгляд кажется всего лишь беспринципным оппортунизмом и приспособленчеством. Возможно, некоторые из этих людей могли быть ранее столь же убежденными коммунистами, как теперь — искренне верующими (здесь немаловажен и фактор меняющегося возраста этих лиц). В сущности, однако, речь идет о более сложном процессе — о трансформации социального капитала, о новом использовании накопленной общественной энергии или, следуя метафоре автора, о *recycling* (т. е. вторичном использовании старого ресурса)[4]. (Похожим об-

3. *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009; *Wanner C.* Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

4. См. более раннюю статью автора: *Luehrmann S.* Recycling Cultural

разом не пропали бесследно и ресурсы советской партийно-комсомольской номенклатуры, «перетекавшей» в постсоветскую экономическую и политическую элиту). Кроме всего прочего, этот процесс *recycling* подтверждает, что современная российская культура вообще и религиозная культура, в частности, выросла на советских дрожжах. Ирония в том, что новые религиозные проповедники используют те самые *методы,* которые они, будучи советскими *методистами,* получили в самый разгар строительства жестко секулярного общества. Впрочем, я бы хотел заметить, что новая «дидактическая публика» (включая религиозных лидеров) состоит далеко не только из бывших советских пропагандистов; нынешних активистов с *не*советской или *анти*советской закваской тоже нельзя сбрасывать со счетов.

Чрезвычайно интересны наблюдения автора о том, как соприкасаются и смыкаются — на своих периферия — религиозная и научная ментальности. Достаточно вспомнить часто звучащую идею о том, что религия функционально близка к научному мышлению, что она имеет объясняющий потенциал и прочее, и отсюда — популярность оккультных знаний и до, и после падения СССР; отсюда — механизм изобретения прагматического синкретизма под маркой «духовности»; этот синкретизм был не столько результатом секуляризации, сколько реакцией на неспособность «чистого» секуляризма объяснить то, что выходило за рамки обыденного понимания (p. 216-217). Это озарение, впрочем, автор специально не развивает.

Автор осторожно использует термин «постсекулярный» применительно к российскому обществу. Его и следует использовать с осторожностью. Речь идет о сложных соотношениях религиозного и секулярного. Впрочем, если «избирательное сходство» между ними, как стремится показать автор, было всегда, если говорить о зыбкости границы уместно применительно к разным эпохам и если даже советская секулярность была пропитана сакральным, то термин «постсекулярный» теряет определенность.

В целом, лейтмотив книги звучит последовательно и убедительно. Автор пишет: «советская секулярность никогда не смогла окончательно исключить религию, а постсоветская религиозность опирается на секулярные знания и навыки бывших методистов. Значит, мы должны мыслить религиозное и секулярное не как характеристики долгих

Construction: Desecularization in Postsoviet Mari El//Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1. P. 35-56.

исторических периодов, а как места встречи, где секулярное и религиозное чередуются и накладываются друг на друга в жизни обществ и отдельных индивидов» (p. 199).

И все же заметим в заключение: сколько бы «дисперсий и инверсий религиозных элементов»[5] мы не видели (в том числе в жизненных поворотах и двойственных нарративах главных героев книги — бывших «методистов», превратившихся в проповедников); какие бы сюрпризы нам не преподносили изощренные механизмы «избирательного сходства»; какие бы коварные превращения секулярного-в-религиозное-и-обратно не вселяли в нас эпистемологическое беспокойство, — все же мы не можем еще отказаться от этой дихотомии, не можем начать считать границу совсем незначащей; и сама С. Люрманн постоянно оперирует понятиями «религиозное/секулярное», а иначе рухнула бы вся ее исследовательская грамматика. Последовательный конструктивизм не изобретает нового языка; но он ставит под сомнение его навязчивые конвенции и приближает его к той сложности, в которой пребывает сама реальность.

А. Агаджанян

Epstein M. N. **Russian Spirituality and the Secularization of Culture. USA: Frank-Tireur, 2011. — 153 p.**

Российские читатели, следящие за творчеством Михаила Эпштейна и интересующиеся его работами, пожалуй, не найдут для себя много нового в этой книге российско-американского культуролога: ранее она была опубликована на русском языке в журнале «Звезда» (1999. №1 и №2), о чём говорится во введении рецензируемой книги. Кроме того, основные идеи книги (о дуальной природе русской культуры и необходимости в ней «среднего основания» — «*middle ground*»), а также ряд образов и примеров мы встречаем в статьях автора, опубликованных в российских толстых журналах[6]. Звучат они и в выступлении М. Эпштейна на церемонии вручения ему премии *Liberty* (Звезда. 2001. №7).

5. Здесь Люрманн ссылается на: *Höhn H.-J.* Postsäkular: Geselschaft im Umbruch — Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh, 2007.

6. См., например: Октябрь. 1996. № 9; 2000. № 7; Континент. 1999. № 102; Звезда. 2000. №4.