го «возвращения к религиозной свободе», который красной нитью проходит через все исследование, можно считать самой слабой и неубедительной составляющей работы. Дело в том, что трансформации религиозной политики, столь скрупулезно описываемые Фейган, судя по всему, следует рассматривать как достаточно неумелую попытку государства выработать подходящую для России модель взаимодействия с религиозными организациями, которая бы учитывала все нюансы российской действительности в ее прошлом и настоящем (а не только факт простого многообразия вер, как это предлагает Фейган). Государство пытается лавировать между влиятельными религиозными организациями (учитывая их политическое/экономическое/нравственное влияние) и законодательными нормами. Едва ли уход от религиозной свободы 90-х был продиктован какими-то особыми симпатиями к православию, скорее это была чистая прагматика; по крайней мере именно об этом свидетельствуют приводимые Фейган достаточно циничные комментарии некоторых кремлевских чиновников (например, Максима Мейера), равно как и заявления первых лиц государства, мечущихся от декларирования равенства всех религий перед законом к некоторым оговоркам относительно этого равенства; оговоркам, которые бы учитывали позиции разных групп интересов, присутствующих на территории РФ.

Но все же, несмотря на некоторые приведенные выше критические соображения, нельзя не признать: Дж. Фейган написала очень ценную работу, которую вполне можно рассматривать как учебное пособие для тех, кто решил разобраться во всех перипетиях постсоветской религиозной политики.

Д. Узланер

Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania/Eds. Milda Ališauskienė, Ingo Schröder. Farnham, Burlington: Ashgate, 2012. — 212 p.

Эта книга является результатом трехлетнего проекта (2007–2010), поддержанного *Volkswagen Schiftung* и носившего название «Католическая церковь и религиозный плюрализм в Литве и Польше». Данная книга — один из

результатов проекта, касающийся только Литвы. Книга представляет собой чрезвычайно связный, теоретически и эмпирически богатый анализ современной литовской религиозности — в основном на антропологическом и социологическом материале.

Редакторы книги исходят из предположения, что до сих пор этнографы (антропологи) больше концентрировались на описании «стратегий выживания» религии в советское время, при этом почти совсем игнорируя влияние секуляризма, которое на самом деле является не только результатом советских антирелигиозных кампаний — оно предшествовало советизации. Редакторы критикуют эту однобокость прошлых исследований и предлагают взвешенное сочетание парадигмы де-секуляризации, которая ныне доминирует в общественных науках, и внимательного взгляда на последствия долгой и продолжающейся секуляризации. Верно то, что некоторые процессы явно контрастируют с советскими временами, и их невозможно игнорировать: подъем исторических церквей, прежде всего католицизма; быстрое распространение новых религий; возрождение дохристианских местных религиозных форм. В то же время авторы книги понимают, насколько сложен этот процесс и как он трансформируется под влиянием сохраняющихся секулярных установок, роста религиозного консюмеризма и плюрализации религиозного поля (p. 27–28).

В конечном итоге именно это последнее обстоятельство — плюрализация ранее почти монопольно католической среды — является главной осью всей книги; и эту ось с трудом можно отделить от дискуссий вокруг религиозного возрождения и влияния секуляризма. Является ли Литва «католической страной», и если да, в каком смысле? Плюрализация после распада СССР была вызовом католической монополии, как и всем господствующим религиям на пространстве бывшего СССР. Новый религиозный плюрализм был вызван, как показывает книга, по крайней мере несколькими причинами: во-первых, появлением нетрадиционных религий благодаря новому демократическому законодательству; во-вторых, диверсификацией самого католицизма; в-третьих, появлением «новой духовности» (*new spirituality*) с некоторым новым духовным капиталом, пришедшим на замену капиталу «религиозному». Все эти процессы были связаны с широкой обществен-

ной диверсификацией и индивидуализацией — в согласии с мировыми тенденциями, выразившимися в появлении «религиозного рынка» и развитии индивидуального религиозного *bricolage* (p. 5, passim).

Плюрализация бросает вызов католической гегемонии, как и старому стереотипу литовской конфессиональной гомогенности; однако все же, несмотря на все это, по переписи 2001 года, 79% населения Литвы декларируют себя католиками, и публичный дискурс на религиозные или религиозно окрашенные моральные темы в течение последних десятилетий по-прежнему находился под сильным влиянием «гегемонистского католического языка» (*hegemonic idiom of Catholicism*, p. 8). Вопрос о «врожденном» литовском католицизме, который подвергся эрозии под воздействием нового секуляризма и прочих тенденций, постоянно преследует авторов книги, и они всякий раз аккуратно пытаются обойти определенные, односторонние ответы — вполне разумная позиция. После всех *case studies,* представленных в книге, в послесловии Инго Шредер, один из редакторов и главный вдохновитель проекта, возвращается к вопросу о католической гегемонии и завершает свой текст (и текст всей книги в целом) следующим рассуждением: «Несмотря на разные виды индивидуальной секулярности и *bricolages*, на пространстве всего литовского общества в целом католицизм продолжает определять грамматику дискурса по религиозным и моральным вопросам, и ни многообразие, ни секуляризм не могут восприниматься вне рамок этой грамматики» (с. 208).

Эта взвешенная и осторожная формулировка, похоже, отражает эмпирическую реальность и вполне обоснована теоретически. Авторы имеют полное право и основание, чтобы их выводы выглядели взвешенными, поскольку они подходят к понятию «гегемония» с полной теоретической серьезностью. Инго Шредер разрабатывает теоретическую рамку исследования, опираясь на два главных источника — теорию культурной гегемонии Антонио Грамши и концептуальный узел понятий Пьера Бурдье (культурный капитал, религиозное поле и габитус). Шредер также ссылается на несколько других интересных теорий, таких как «религиозные режимы» Марта Бакса (*Mart Bax*); различение идеологии как *agentive mode of power* и гегемонии как *non-agentive mode of power*; и некоторые другие.

Я должен сказать, что те страницы, где Шредер углуб-

ляется в теоретические рассуждения, могут быть полезны всем, кто изучает широко распространенный феномен религиозного доминирования; тем самым этот текст по своему значению выходит за рамки сравнительно узкой области изучения постсоциалитических восточноевропейских религиозных процессов. Шредер, стремясь сделать теории Грамши и Бурдье приложимыми к этому специфическому контексту, вносит вклад в разработку проблематики религиозной гегемонии как таковой.

В своих теоретических размышлениях Шредер исследует различие между «официальной *доксой*» (*official doxa* — еще один термин Бурдье), на которую опирается гегемония, и понятием «здравого смысла» в смысле, употребляемом Грамши; «здравый смысл», по Грамши, есть череда альтернативных и адаптивных дискурсов, встроенных в местную культуру (*local culture*). Эта последняя описывается следующим образом: «Хотя она [местная культура] по самой своей природе является дезорганизованной, нестройной, фрагментарной, ее упругая сила состоит в том, что она представляет собой аккумулированную местную историю, ежедневный опыт и общественные отношения, которые противостоят унифицированному гегемонистскому языку» (с. 21). Сравните это с ранее цитированным мною выводом о неистребимой католической «грамматике» литовской культуры. Итак, что же получается? Да, мы имеем гегемонию, и, однако, мы имеем *преломления* (мой термин) этой доминирующей грамматики через опыт и оптику «местного здравого смысла».

Каковы же отношения между «официальной *doxa*» и «здравым смыслом» — в частности, когда речь идет о религии? Шредер ссылается на Джона Гавенту (John Gaventa) и заимствует его термины, говоря о том, что религия часто производит язык «покоя» (или успокоения, *quiescence*) и «рутинные практики непротивления» (*the routines of non-challenge*)[2]. Однако, согласно Грамши, религия может быть и «гегемонистской», и альтернативно-подрывной силой (*subaltern/subversive*); Шредер точно также говорит о «двойном потенциале религии — и как вспомогательного дискурса для правящей элиты, и как идеологии сопротивления правлению элиты» (р. 23–25). Поэтому, если мы говорим о том, как могут мыс-

2. *Gaventa J.* Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Village. Urbana, 1982.

литься вместе оппозиция — или восстание, в марксистских терминах Грамши, — и религия, мы видим две возможности: (а) восстание против гегемонистской религии как таковой, ибо она есть часть гегемонистской культуры, и (б) восстание самой религиозной традиции (или, скорее, ее динамичной части) против гегемонистского культурного истеблишмента. В случае Литвы второй вариант может быть связан с католической подпольной оппозицией советской гегемонии, тогда как первый вариант — с постоянно продолжающимся вызовом католицизму со стороны иных религиозных и секулярных сил.

Однако взаимоотношения между религиозной гегемонией и религиозным «здравым смыслом» определяются не прямыми, воинственными мятежами или конфликтами; в большинстве случаев мы сталкиваемся с более сложной «серой зоной» взаимодействия на местном уровне, где мы находим множество более или менее очевидных, более или менее скрытых толкований гегемонистского языка и практик у коллективных и индивидуальных акторов. Позиция редакторов книги, о которой я уже говорил, состоит в том, что религиозная гегемония в обществах, подобных литовскому, испытывает давление *не* со стороны «народной религии» (как это было, пожалуй, в середине XX века), но скорее со стороны *секулярного* «здравого смысла» (p. 28). Я хочу повторить, что считаю этот акцент на сохраняющемся и глубоко укорененном секуляризме чрезвычайно полезным — хотя бы для того, чтобы умерить слишком поспешные выводы о десекуляризации. В этом смысле я бы пошел еще дальше и утверждал, что сегодня именно секулярность является скорее всего культурной гегемонией, в то время как религия становится, напротив, одним из источников того, что Джеймс Скотт называл скрытыми контргегемонистскими транскриптами (*hidden counter-hegemonic transcripts*) — на самом деле скрытыми и не очень скрытыми. А может быть, ситуация еще более сложная: перед нами *две* конкурирующие культурные гегемонии — глубоко усвоенный секуляризм и столь же глубоко сидящий католицизм. Второй, несомненно, доминирует в собственно *религиозном* поле, но религиозное поле — это только *одно из* полей дифференцированного, секуляризованного общества; в то же время — и это еще более запутывает ситуацию — Католическая церковь, становясь все более активной в публичной сфере, бросает вызов

доминированию секулярного. Во всяком случае, роль католицизма в литовском обществе весьма противоречива, если не парадоксальна.

* * *

Отдельные *case studies,* составляющие книгу, все так или иначе посвящены центральной теме католической гегемонии — воображаемой, вымышленной, реальной, оспариваемой. Арунас Стрейкус (*Arūnas Streikus*) предлагает исторический обзор, начиная с XIX в. и вплоть до конца советской эры, останавливаясь на главных вехах: «этнический католицизм» во времена Российской империи; затем — «национальная Церковь», пытавшаяся противопоставить себя Польской церкви (начиная с 1918 г.), антицерковное давление со стороны авторитарных режимов в конце 1920–1930-х гг.; агрессивные антицерковные кампании, начиная с 1948 г. во времена СССР; при этом — консервативная позиция Церкви в отношении новаций Второго Ватиканского Собора (p. 51).

Далее следует глава о «народной» религии: Лина Пранайтыте-Вергин (*Lina Pranaitytė-Wergin*) исследует восприятие смерти и загробной жизни в сельской Литве, опровергая стереотип о том, что сельская религия нерефлективна и безоговорочно послушна норме. На самом деле, сельская религия также включает и рефлексию, и индивидуальный *bricolage* (с. 57). Автор полагает, что обычная сельская религиозность глубока и невидима, и низкая посещаемость церквей не является лучшим для нас индикатором — вывод, который нуждается, пожалуй, в более концептуальном осмыслении.

Что же касается городской религиозности, то, как полагает в следующей главе Инго Шредер, это еще более ускользающая реальность, связанная с укладом городского среднего класса, с его «преимущественно секулярным габитусом» (с. 91). Шредер и в этом тексте продолжает осмысливать понятие гегемонии. Он признает, что трудно объяснить, как нынешняя городская не-религиозность сочетается с очевидными в последнее время успехами Церкви, ведущей активную миссию в городской среде. Чтобы объяснить эту нестыковку, он предлагает интересное понятие — «секулярное католическое общество», такое общество, где Церковь уже перестала быть центром общественной жизни (и мирской и даже религиозной), но рассматривается всеми с «почтительностью» (*complaisance*) (p. 93ff).

Гедиминас Ланкаускас (*Gediminas Lankauskas*) предлагает весьма элегантное исследование. Рассматривая то, что он называет «синкретическим сближением» между Католической церковью и харизматической евангельской церковью «Слово Жизни», автор описывает один конкретный смешанный брак между приверженцами двух традиций. Этот брак становится метафорой всепроникающего синкретизма, а также тенденции от конфронтации (между конфессиями) к союзу. Два этих религиозных института — древняя Католическая церковь и совершенно новая для Литвы харизматическая «секта» — могут показаться несоизмеримыми величинами, и тем не менее мы видим крайне симптоматичный союз консервативных религий перед лицом доминирующего (поистине гегемонистского) секуляризма.

Милда Алишаускиене (*Milda Ališauskienė*) рассматривает два случая из среды Нью-Эйджа: «Академию парапсихологии» и «Пирамиду Меркине». Основатели обеих групп считают себя католиками! Это еще одно интересное доказательство городского религиозного синкретизма. Если помнить о подразумеваемой «католической гегемонии» на религиозном поле, о которой уже говорилось, автор приходит к весьма необычному, если не рискованному, выводу: «возможно, имеет смысл понимать литовский Нью Эйдж не столько как набор радикально иных верований и социальных отношений, а скорее как вариант народного католицизма» (p. 159), — вывод, который требует прояснения, по крайней мере в том, что касается самого понятия «народный католицизм».

В остальных статьях, где информативность преобладает над аналитикой, речь идет о движении «Рамува» (литовской неоязыческой организации, созданной в 1967 г.), о крошечной мусульманской общине, в основном состоящей из женщин-татарок (2860 чел., по переписи 2001 г.), об общине «Белый Лотос», которая является небольшим «культом-сектой» (в упоминаемых здесь же терминах Р. Старка), с трудом выживающей в гегемонистской католической среде. В целом из книги мы получаем многоцветную мозаику религий на фоне всего литовского общества, которое до сих пор (все-таки!) воображает себя в качестве католического, тогда как на самом деле является преимущественно секулярным и плюралистическим.

А. Агаджанян