Aitamurto, K. and Simpson, S. (2013) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Acumen. — 352 p.

Движения, которым посвящены статьи этого сборника и которые иногда именуют «неоязыческими», суть одно из самых ярких проявлений культурного конструктивизма, вызванного реакцией на *Modernity*. Это сложная, запутанная реакция, которая имеет длинную родословную, проявленную в нескольких волнах — романтических, нативистских, пасторалистских движениях, — которыми постоянно сопровождалось неумолимое наступление рационалистической, городской *Modernity*. Авторы книги осознают всю глубину этой генеалогии, но уделяют внимание главным образом последней волне языческого возрождения — той, что породила в Европе «контркультуру» второй половины XX века; и, как к основному ее предшественнику, они возвращаются к наследию предыдущей волны, которая последовала за Первой мировой войной. В обоих случаях мы видим этот ответный, реактивный, защитный импульс: защита малого — от всеобщего, частного — от претенциозно универсального, сельского — от городского, природно-естественного — от искусственного, племенного-этнического — от национального и национального — от глобального. Редакторы справедливо видят в таких движениях извечный ответ на Глобализацию (с большой буквы и во всех проявлениях).

Кроме того, генеалогия «современной языческой» чувствительности восходит, как предполагают редакторы книги, к индивидуалистическому романтизму XIX века, к «Байроническим романтическим моделям», для которых «отдельный свободный человек является естественным, а государство — противоестественным», со всеми производными напряжениями и конфликтами (p. 3).

Развитие этого исходного романтического импульса шло по двум основным направлениям, хотя авторы предостерегают, что в таком делении есть «риск упрощения»: «левому» и «правому» (*leaf-leaning and right-leaning*). Что имеется в виду? «Левым» направлением был именно этот индивидуалистический протест «байронического» типа, и он проявился еще раз с появлением контркультуры 1960-х годов, прочно увязанной с гендерной и либертарианской политикой; это направление характерно для британского и североамериканского неоязычества. «Правое» направление было связано, напротив, с коллективистскими, этнонациональными настроения-

ми, для которых «племя — естественно, а разрыв племенных связей — противоестественен» (там же). Этот второй тип неоязычества коренится в том, что редакторы называют моделью «романтизма национального мученичества» *(national-martyr Romantic model*), и такая модель отводит центральную роль нации и этнической принадлежности, что типично для «неоязычества» Восточной Европы. Впервые движения такого типа сложились в 1920–1930-х годах, что, так или иначе, коррелировало со становлением правых режимов того периода. Эта модель возродилась в 1990-х в качестве одной из возможных реакций на посткоммунистическую культурную энтропию.

Материалы, включенные в этот том, располагаются по всей шкале между этими двумя идеальными типами — либертарианским нативизмом, доминирующим на Западе («левым уклоном»), и этническим, племенным национализмом, доминирующим в Центральной и Восточной Европе («правым уклоном»), — разумеется, с большими вариациями от страны к стране.

Мне кажется также важным обратить внимание на обзор Петра Вьенча (*Piotr Wiench*), который пытается рассмотреть языческие/родноверческие культуры с использованием «постколониального ключа». Он подхватывает замечание, сделанное редакторами во Введении, о «вечном ответе на вопросы глобализации», которая стоит за этими движениями, и развивает его на более высокой степени обобщения, утверждая, что они демонстрируют общее культурное сопротивление современности в сочетании с изобретением, в терминах Эрика Хобсбаума, альтернативной идентичности. Они являются, по сути, попыткой постколониального «прорыва» к альтернативному «Я», и этот «прорыв», по-видимому, принимает различные формы на Востоке и на Западе Европы (p. 15). В другом месте Вьенч характеризует неоязычество как своего рода убежище против «текучей современности» (*liquid modernity*), по определению Зигмунта Баумана, то есть, по сути, как попытку как-то закрепить, зафиксировать этот поток идентичностей (p. 20). Хотя каждое из этих объяснений Вьенча выглядит правдоподобно, они не очень гладко стыкуются между собой: канал протеста против колонизации со стороны *Modernity*; реакция против «текучей современности»; баланс по шкале Запад — Восток — все это не совсем одинаковые суждения.

Вьенч правильно пишет, что этим группам и движениям «явно не удалось навязать серьезную религиозную полемику», чтобы сколько-нибудь серьезно повлиять на политику, и они кончили

тем, что заполнили лишь небольшие, компактные ниши во всех обществах (pp. 12–13). Опираясь на этот вывод, Вьенч склоняется к отрицанию какой-либо *религиозной* значимости неоязыческих движений, говоря о почти полном отсутствии в них собственно религиозных характеристик; доказывая верность этого суждения, Вьенч ссылается на отсутствие в них как развитой теологии, так и интереса к вопросам морали и смысла жизни (pp. 13–14). Такое рассуждение мне кажется странным. Все это выглядит так, как будто он использует довольно узкое определение термина «религиозный», с которым я не могу согласиться: отсутствие теологии и морального дискурса не может быть единственным критерием; мы все же должны учитывать наличие пантеона божеств, некоторых разработанных ритуалов и определенных картин мира у членов этих движений.

Далее следует глава Скотта Симпсона и Мариуша Филипа, которые размышляют над терминами, обозначающими движения на разных языках и в разных обществах. Список терминов, который они составляют, помогает нам приблизиться к «полю» и тем самым добавляет чувство достоверности. По их мнению, весьма показательно, в каких случаях адепты называют себя «язычниками», или «неоязычниками», или принадлежащими к «родной вере» (в различных славянских вариациях, таких как русское «родноверие»); и тут же ссылаются на более нейтральный, хотя тоже не очень точный термин, придуманный для академического удобства, — «этническая религия»; этот последний, как и термин «реконструкционизм», по мнению авторов, иногда используется не совсем корректно. Все эти разграничения полезны и помогают расшифровать двойное название книги, включающее одновременно «современное язычество» и «родноверие».

Помимо этих вводных, установочных глав, очерчивающих тематическое и концептуальное пространство, перед нами — целый ряд страновых обзоров, которые охватывают Литву, Латвию, Украину, Чехию, Словению, Болгарию, Румынию, Венгрию и Армению; центральными, однако, являются главы, относящиеся к Польше и России. Четыре главы посвящены польским материалам (в том числе глава по истории движений XIX века) и четыре работы — российскому материалу (в том числе — особому случаю Республики Марий Эл). Польша и Россия представляются двумя центральными объектами, так как, в самом деле, они, по существу, сопоставимы: два славянских народа; две культурные реакции на романтизм XIX века; отчасти схожие дилеммы европеизации; долгая драма

противостояния: угнетающая империя против угнетенной нации, православие против католичества. В общем, две судьбы, которые тесно переплетены и неумолимо отчуждены одна от другой.

Польша представлена первой в историческом обзоре Агнешки Гайды, которая иллюстрирует общую гипотезу книги о корнях романтизма в современном неоязычестве; описание образа жизни язычника XIX века завораживает, с одной только оговоркой: все выглядит так, как будто католическая церковь почти полностью отсутствует в картине культурного ландшафта страны, что кажется весьма странным! Другая глава, посвященная Польше, написана Мачеем Струтинским и посвящена Яну Стачнюку (1905–1963), ключевой фигуре для современных неоязычников, основателю движения «Задруга» 1930-х годов, убежденному стороннику «культуры», понимаемой в коллективистских, националистических и явно антикатолических терминах, борцу против того, что он называл *wspakultura* — с его точки зрения, причудливого, опасного сочетания таких ужасных вещей, как персонализм, всеобщая любовь, гедонизм, моралист и т. д. В еще одной главе о Польше, написанной уже упомянутым Скоттом Симпсоном, тщательно исследуются стратегии реконструкций в родноверии, что, на самом деле, является стратегиями поиска ими некоего определенного, легитимного места в польском обществе. При этом Симпсон также показывает, как само польское общество воспринимает родноверское движение и его место в нем. Мачей Витульский, в свою очередь, вводит нас в XXI век и показывает совершенно уже другую картину — появление новых форм неоязычества, которые импортируются с Запада по мере прозападного культурного дрейфа постсоциалистической Польши. Эти новые формы имеют мало общего со славянским родноверием, еще меньше с национализмом; напротив, они эклектичны, в основном виртуальны и приводятся в действие фоновой модой на все европейское.

Россия выделяется как частный случай с предсказуемо более радикальным, политизированным и националистическим неоязычеством: так оно выглядит в главе Виктора Шнирельмана, прослеживающего путь «от этнической религии к расовому насилию»; и это, пожалуй, единственная глава в книге, где расизм и насилие становятся ключевыми понятиями.[1]

1 См. рецензию на книгу Виктора Шнирельмана «Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России» (Москва, Издательство ББИ, 2012) — в № 3–4 (2012) нашего журнала.

В своей главе Каарина Айтамурто и Алексей Гайдуков смотрят на русский материал по-другому: они выбирают перспективный, хотя и рискованный, метод составления детальных портретов шести рядовых российских неоязычников, которые, по их мнению, представляют различные направления. Метод дает, на мой взгляд, отличные результаты: мы видим широкий диапазон типов — и восприимчивых к расизму и насилию, как показано у Шнирельмана, и других, которые очень далеки и от насилия, и от расизма. В целом, по мнению авторов, доминирующим тропом в изучаемой среде является «культ личности», а не культ национального коллектива. В другой главе о России Гайдуков исследует то, как неоязычество представлено в российском интернете; например, он прослеживает интригующее соперничество между различными интерпретациями термина «язычество» в статьях Википедии, а также дебаты на эти темы в виртуальных сообществах в социальных сетях. Борис Кнорре, автор последней главы о России, обращается к материалу Марий Эл, которую некоторые называют «последней языческой нацией на земле»: действительно, здесь мы видим более ясно, чем где-либо еще, как традиционное сельское язычество сочетается с изобретенными его формами, вдохновленными новыми глобальными связями.

Среди других глав есть две, которые удивительно напоминают последний случай приволжской республики: это глава Марии Лесив об Украине и Владимира Дулова о Болгарии. В обоих случаях мы видим сходный дуализм весьма еще распространенного, «остаточного» деревенского или народного язычества (на самом деле, синкретизма вперемежку с не очень строгим и не очень ортодоксальным православием) и более организованного, городского неоязычества, которое частично опирается на ресурсы предшествующего. Дулов рисует очень подробную и хорошо продуманную картину того, как в Болгарии распространялась «альтернативная духовность» с активной «бытовой мистикой», процветавшей в коммунистический период, и как в настоящее время трудно отличить старые верования и практики от неоязыческих реконструкций.

Две главы посвящены давним и почтенным балтийским группам: *Ramuva* в Литве и *Dievturi* в Латвии. Есть еще текст о Чешской Республике: здесь, в силу исторических причин (доминирование национальной традиции гуситов, которая едва ли совместима с язычеством), языческое движение практически не существовало до 1990 года, когда началось новое западное влия-

ние. В Словении подобные группы были также крайне незначительны. Что касается Армении, Румынии и Венгрии, то здесь языческие импульсы, пожалуй, близки по своей природе: все они — «конструкции», которые приводятся в движение поисками древних этномифов, направленных на укрепление национальной идентичности, но при этом во всех трех случаях они противостоят культурному мейнстриму. Такое противопоставление заметно и в других случаях, но для этих трех оно кажется наиболее характерным, наиболее выпуклым: в Армении это — поиск индоевропейской древности (в противовес доминирующему христианскому мифу); в Румынии — поиск некоего изначального «дакианизма» (в противовес доминирующему мифу о романизации); в Венгрии — поиск изначального «туранизма» (в противовес опять же доминирующему мифу о христианизации). Во всех этих случаях движения выглядят довольно идеологическими, умозрительными и более или менее равнодушными к ритуальным практикам.

В целом книга дает богатые и детальные сведения о движениях родноверов почти в каждом уголке Центральной и Восточной Европы. Это первая подобная книга, пытающаяся охватить весь регион и глубоко раскрыть суть предмета. Книга не только подробно рассматривает постсоциалистические примеры, но и обращается к прошлому, к двум последним столетиям, обнаруживая в них романтические и народные корни нынешних движений; книга также встраивает неоязычество в более широкий социальный контекст, в котором оно, оставаясь маргинальным в количественном смысле, приобретает относительно высокую значимость как важный канал альтернативного культурного выражения.

А. Агаджанян (перевод с английского П. Жиляковой)

Россия: изменяющийся образ времени сквозь призму языка. Репрезентация концепта времени в русском языке в сопоставлении с английским и немецким языками. Отв. редактор В. И. Заботкина. Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2012. — 472 с.

Книга посвящена категории *времени* в перспективе когнитивных исследований. В центре внимания — *время* в русском языковом и культурном сознании, в сопоставлении с соответствующими представлениями в англо-американской и немецкой