задает единую «естественную» рамку, которая с Нового времени была призвана спасать Европу от культурных конфликтов, выступая в качестве альтернативы праву сильного. И хотя смена «Бога» на «Природу» не принесла европейцам желаемого рая, сама идея «естественного» вдохновляла и вдохновляет многих к вере в единство человеческого рода, независимое от пола, нации и языка.

Завершая, можно предположить, что никакого «пост-» на самом деле нет — перед нами в лице этой конструктивистской программы в религиоведении предстает очередное движение западноевропейской интеллектуальной традиции в сторону предмета исследования, новая попытка посмотреть на мир глазами тех, кого мы изучаем, преодолеть собственную ограниченность историей. Надо полагать, что рано или поздно маятник качнется в обратную сторону — с требованием нового единства, которое обязательно получит новое имя, уже не требующее перевода.

Хотя методологические предпосылки и рекомендации Нонгбри являются спорными, проведенная им историческая работа представляется убедительной и полезной. Отдельные главы его книги вполне можно рекомендовать к прочтению студентам, желающим больше узнать об истории религиоведения и его основного предмета.

В. Раздъяконов

Кормина Ж., Панченко А., Штырков С. **(ред.) Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2015. — 280 с.**

Эта книга — результат работы яркой и серьезной школы антропологов, сложившейся вокруг Кунтскамеры (Музея антропологии и этнографии РАН), Пушкинского Дома и Европейского университета в Петербурге. Среди авторов — не только петербуржцы (здесь представлена широкая география от Америки до Армении), но школа именно питерская. Это уже вторая коллективная книга, и она столь же любопытна, как и первая[2]. Между тем отдельные авторы в обозримом прошлом выпустили

2. *Кормина Ж., Панченко А., Штырков С.* (ред.) Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. С.-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

свои собственные монографии или важные статьи[3]. Эту школу отличает решительная приверженность к методу «насыщенного описания», склонность к тщательной методологической рефлексии (включая саморефлексию исследователя) и солидное знакомство с современными теоретическими трендами в антропологии.

Кроме того, работа собрана вокруг определенного, совершенно ясно проговоренного, сквозного теоретического подхода и столь же четкой концепции, обращенной к постсоветской религии. Подход можно в целом назвать конструктивистским. Подход вполне уже респектабельный в мировой гуманитарной науке, но в России не столь уж ясно артикулированный. Этот подход связан с постмодернистской чувствительностью (но отнюдь не с повесткой постмодернизма как такового), с широко усвоенными техниками деконструкции, с подозрением к классическим схемам, с интересом к речевым практикам, с тенденцией к преодолению границ между официальными, элитарными и массовыми, повседневными образцами дискурса и поведения. Этот подход, *grosso modo,* противостоит тому, что можно объединить как приверженность эссенциализму — то есть предположению о некоей неизменной сущности (*essense*) того или иного культурного феномена (например, религиозной традиции).

Если этот подход применить к постсоветской религиозности так, как это делают авторы книги, то некоторая сквозная концепция ее выстраивается сама собой; впрочем, она очевидна и в названии. Перед нами панорама всевозможных изобретений — изобретений «своей религии» и «своего Я». Посмотрим на героев отдельных статей. Временные *трудницы* в православных женских монастырях, в ходе тяжелой работы-над-собой вплетающие собственные надежды и страхи в стандартную модель «послушания»

3. Вот некоторые примеры: *Кормина Ж.* Номадическое православие: о новых формах религиозной жизни в современной России // *Ab Imperio*. 2012. № 2. С. 195–227; *Львов А.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. С.-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011; *Панченко А.* Двадцатый век: новое религиозное воображение // Новое литературное обозрение. 2012. № 117 (№ 5, 2012). С. 122–139; *Штырков С.* Традиционалистские движения в современном североосетинском обществе и логика религиозного национализма // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. С.-Петербург: МАЭ РАН, 2013. С. 331–362; Shtyrkov, S. (2015) «Orthodox Traditionalism in the Republic of North Ossetia-Alania: The Ethnization of Religion as the Internal Mission of the Russian Orthodox Church», *State, Religion and Church* 1 (2): 75–105.

(статья Дарьи Дубовки). Молодые армянские интеллектуалы, изобретающие «исконное» армяно-арийское язычество и дерзко придающие ему, вопреки всем стереотипам, письменную форму (Юлия Антонян). Претендующие на особый провидческий дар женщины, которые записывают некие «послания» алтайской (якобы «традиционной») религии, положенной в основу причудливо эклектичной индигенной идентичности (Дмитрий Арзютов). Жители марийской деревни Тюм-Тюм, пытающиеся найти свое место на пересечении влияний «марийской традиционной религии» и местного православного благочиния (Ксения Гаврилова). Нативисты движения «Анастасия», изобретающие экологическую утопию по полной программе — от хозяйственных приемов до особого духовного пространства (Юлия Андреева). Русские и армянские пятидесятники, конструирующие идентичность индивидуальной святости на основе образов «духовной войны» с мировым злом (Александр Панченко). Крошечная группа закарпатских протестантов, изобретающая для себя, буквально на глазах антрополога, новую, еврейскую идентичность (Александр Львов).

Два почти взаимозаменяемых глагола — изобретать и конструировать — задают ритм и смысл всей книги. Перед нами множество примеров того, что обозначается, после *Pensée sauvage* Леви-Стросса, понятием *bricolage*. В каждой статье мы видим, как персонажи разного рода — интеллигенты, работники сферы культуры и образования и простые сельские жители составляют неожиданные пазлы проживаемой религии. Как правило, они пользуются уже готовыми элементами из имеющих хождение конструкторских наборов, распаковав которые можно обнаружить все что угодно — тлеющие мифы, провидческие сны, этнические фобии, советские стереотипы, постсоветские надежды. Иногда им не хватает того, что уже есть в наличии; и тогда приходится по-настоящему изобретать, и более или менее спонтанный, почти подсознательный процесс повседневного бриколажа сменяется вполне осознанной работой культурной инженерии.

«Нынешние православные монастыри — рай для конструктивиста», — начинает свою статью Дарья Дубовка, с ходу обозначая свою собственную академическую идентичность. Возможно, не все авторы согласились бы с таким ясным само-позиционированием, но в той или иной степени все чувствуют себя в исследовательском раю. Этот рай — постсоветское общество во всем своем объеме, где, действительно, приходилось, в той или иной степени, придумывать заново огромное количество вещей — ин-

дивидуальные и коллективные идентичности, нормы морали, жизненные цели и стратегии, и так далее. И, разумеется, новые религии. Даже когда, как в случае восстановленного православного монашества, эти религии упорно называют себя исконными и традиционными. Ибо новизна не во внешней — вполне традиционной — сценографии монастырской жизни, а в глубине эмоционального проживания; как показывает Дубовка, монастырские насельницы, пришедшие из совершенно иной, нерелигиозной среды в порыве неофитского прозрения или в побеге от жизненного кризиса, вынуждены каждодневно изобретать, пересоздавать себя, адаптируя сильные эго-ожидания к монастырской системе смирения и послушания. И если этот тезис о новизне, о конструировании можно применить к великому и вездесущему русскому православию, то что уж говорить о численно скромных группах вроде украинских пятидесятников-харизматов (статья К. Ваннер), марийских или армянских «язычниках», или русско-украинских иудействующих. Пусть во всех этих случаях все выглядит как «восстановление», как «возрождение», но мы знаем (а авторы книги это показывают), что речь идет скорее о *реконструкции*, а всякая реконструкция движима обновленными смыслами.

Еще одно наблюдение: то, что объединяет, по крайней мере, большую часть описанных религиозных изобретений — это противостояние Системе, некоей чуждой и враждебной силе; попытка обнаружить свой собственный, альтернативный голос, собственный сценарий — то, что в некотором смысле заставляет вспомнить «скрытые шифры» — *hidden/alternate transcipts* постколониального дискурса. Именно поиск «своего голоса» является побудительным триггером изобретательной активности. Православные борцы с новыми идентификационными технологиями, наследуя «скрытому шифру» катакомбной церкви советского периода, продолжают традицию отчаянной борьбы с Большим Братом, на этот раз в виде электронного контроля над личностью — контроля, прочно ассоциируемого — как бы ни казалась такая ассоциация парадоксальной — с неолиберальным безличным Западом (статья Кати Русселе). Православные насельницы монастырей пытаются примирить свое «эго» с системой абсолютного послушания, которая заставила Мишеля Фуко говорить о «тоталитарности» христианских монастырских институтов. Энтузиасты-этнографы, изобретающие армянское неоязычество, бросают вызов Апостольской Церкви с ее претензией на культурную монополию;

изобретатели «марийской традиционной религии» стараются высвободиться от давления православного пресса, а изобретатели «алтайской традиционной религии» — от грозящего пресса другой (и тоже отчасти придуманной) официальной системы — буддизма, которую продвигают местные власти (статьи Ю. Антонян, К. Гавриловой и Д. Арзютова). Антисистемная повестка в высшей степени характерна и для «анастасийцев», бегущих к Природе от Большого Брата рациональной городской цивилизации (статья Ю. Андреевой). Консервативные пятидесятники, как и православные борцы с индивидуальными номерами, ведут бескомпромиссную духовную битву со Злом, постоянно генерируемым либеральным Западом, а харизматы «Посольства Божьего», основанного в Киеве Сандеем Аделаджой, призывают к «свержению царства тьмы» — современного секуляризма (статьи, соответственно, А. Панченко и К. Ваннер). Во всех этих случаях — сравнительно небольшая, альтернативная инициатива, противопоставленная тем или иным громоздким, доминирующим агентам — реальным или воображаемым. Интересно, что Большой Брат принимает разные обличья в разных случаях. Важно и естественно, что «изобретатели» маленьких религий стремятся идентифицировать сильного отрицательного Референта, у которого отвоевывается пространство для новых смыслов (даже если иногда ставится вполне эсхатологическая задача-максимум). В конце концов альтернативная идентичность — то или иное дистанцирование от доминирующей в обществе культурной грамматики — характерна для новых форм религиозности; в постсоветском и, в некотором смысле, постколониальном контексте религиозность изобретается именно так — как пространство индивидуальных поисков и групповых альтернатив.

Интересно, что эта модель «борьбы с системой» созвучна той методологии, которую, как правило, выбирают авторы, а именно, речь идет об их недоверии стереотипным теоретическим объяснениям. Та же Дарья Дубовка, например, спорит с Иваном Забаевым относительно православного экономического этоса: вряд ли таковой вообще существует *de facto*, полагает она, и уж, по крайней мере, его нельзя вывести из набора богословских или пастырских текстов, формирующих некую идеальную модель, которую потом можно было бы спроецировать на реальное поведение (например, троп «послушания»). Не идеальная, абстрактная модель создает человеческую реальность, а сами люди (например, те же насельницы мо-

настырей) создают эту реальность из того материала идей, эмоций и инстинктов, которые они приносят с собой для того, чтобы каждодневно соотносить их с предлагаемой им канонической матрицей.

Здесь на горизонте появляется Мишель де Серто с его анализом *negotiations,* которые люди повседневно ведут с нормами и правилами, предлагаемыми культурой, или с теми, кто претендует на нормализующий культуру авторитет. Эти *negotiations* в примере иудействующих у Александра Львова ведутся с помощью «текстуального рационализма» (адаптированное, индивидуальное прочтение Библии), сопоставленного (а иногда и противопоставленного) с авторитетом «нормы иудаизма», носителем коей выступает приехавший из Израиля раввин. Для Львова, методологически, важнее то, как акторы вживляют свои ожидания в пространство нормативных расстыковок (в данном случае, между Торой и Талмудом). Ксения Гаврилова недовольна прежними объяснениями марийского ривайвала (в работах С. Филатова, В. Кнорре, В. Шнирельмана и др.), в частности, вписывание его в категории «язычество» или «неоязычество», в противопоставлении христианству. Казалось бы, «языческий» дискурс создает идеальную модель антисистемного пафоса мятежного меньшинства; однако Гаврилова идет еще дальше: усвоив декларации городских религиозных «антрепренеров», она обращается к живым голосам жителей одной рядовой деревни. И эти голоса подкрепляют собой как бы второй этап деконструкции: на уровне повседневных практик сомнению подвергается сама изобретенная в городе «марийская религия», с ее видимой системностью, имитирующей христианство (чтобы быть способной соперничать с ним). Тонкий тщательный микроанализ показывает существующее на локальном уровне не до конца разрешенное, неформальное равновесие между конкурирующими, но в равной мере давящими «системами» — православием и «марийской религией».

Но если уж говорить об одной Большой Системе, давление которой ощутимо во всех случаях, так это коллективная память о советском прошлом. Советские навыки, советский *habitus*, советская ментальность — это неистребимый пока склад материала, из которого лепятся новые формы мыслей и практик. Этот советский материал не единственный, но, пожалуй, фундаментальный, он «дышит» во всех главах книги. Во вводной части, написанной Жанной Корминой и Сергеем Штырковым, влияние советского концептуализи-

руется; введение это целиком посвящено «предыстории постсоветской десекуляризации». Авторы отвергают известные объяснения религиозного подъема: например, идея о том, что религия заполнила «духовный вакуум», возникший после распада СССР; или что религия была востребована для преодоления общей постсоветской аномии. Кормина и Штырков, с некоторым риском преувеличения, полагают иначе: обрыва или разрыва не было, а был постепенный переход, когда в недрах позднесоветской культуры в течение десятилетий созревали такие идеи и практики, которые были переформатированы в духе десекуляризации. Для объяснения они ссылаются на понятие *recycling*, «переработки», введенное Соней Люрман и означающее именно такое переформатирование — когда советские идеологические тропы, вполне секулярные, постепенно переосмысливались в религиозном духе, а их носители (культурные и идеологические работники) массово превращались в субъектов религиозной агентности.

Как же происходило это переформатирование? Авторы пишут: «Как мы хотим показать в этой работе, в действительности религиозный энтузиазм начала 1990-х гг. был подготовлен длительным процессом легализации религии в советское время через ее локализацию в сфере „культуры“». И далее они прекрасно и тонко показывают, опираясь на разные источники, как с 1960-х гг. происходила не то чтобы прямая, но скрытая реабилитация религии через ее «перекодирование» в категориях музейного наследия, через ее использование для культуроцентристских идеологем, через ее включение в некий фонд национальной духовной памяти. В позднем СССР потребность в чем-то сверх «обыденного» была нарастающей, и религиозные смыслы, превращенные в смыслы культурные или эстетические, а также в маркеры этнической идентичности, были весьма кстати. Разумеется, был и интерес к собственно религиозному измерению, то есть выходу за пределы советской утилизации (хотя бы отчасти Солоухин, Тарковский и др., не говоря уже о собственно религиозном полуподполье). Но это все же были исключения; в массе своей «работники и деятели культуры», как пишут авторы, были заняты «перекодированием» религиозных символов на советский секулярный язык (например: здание церкви есть «памятник истории и культуры русского народа»).

Вот еще одна прекрасная цитата: «За время активной модернизации и урбанизации советского общества религия как часть жизни стала пониматься как эт-

нографическая архаика, несовместимая с повседневностью современного человека. Зато фрейм культурного наследия делает религию (точнее, избранные фрагменты ее вещной жизни) общественно полезной. И в 1990-е гг. музеи становятся чем-то вроде банка стволовых клеток для будущего религиозного возрождения» (с. 20)

В 1990-е гг. необходимость в культурном и этническом камуфляже религии отпала. Религиозное было латентно подготовлено к тому, чтобы стать чем-то публично признанным. Теперь о религии стало можно говорить как о религии, а о здании церкви — как об именно религиозном месте, а не только как о музее и хранилище национальной духовности. Идеологические работники (включая учителей) теперь могли сменить секулярный язык на открыто религиозный. Это и есть «десекуляризация»: по словам Талала Асада, на которого ссылаются авторы вводной главы, подвижной становится воображаемая граница между секулярным и сакральным, отменяется прежний статус религии как резко ограниченного, полускрытого, запрятанного за высоким забором пространства.

И вот тут обнаруживается самое интересное: запреты сняты, религиозное имеет право стать «просто религиозным» — а не ипостасью чего-то другого («прекрасного», «национального» и проч.), но привкус советских интерпретаций не исчезает, он стойко сохраняется в ментальности новых верующих, новых религиозных активистов и даже самих священников (имамов, шаманов, «неоязыческих» жрецов и т. д.). Полного раскультуривания религиозного не происходит. Шлейф секулярных интерпретаций не исчезает. В этом, по-моему, и состоит важная особенность постсоветской десекуляризации — в том неистребимом советском привкусе, в котором религиозное окрашено, включая его мощные этнонациональные коннотации; его коллективистские обертоны; его своеобразный левый консерватизм; его упрямое противостояние модерну, либерализму и Западу. Об этом советском бэкграунде обобщенно пишет и Александр Панченко в своем исследовании пятидесятников, указывая, в частности, на смешение религиозного не только с (секулярными) понятиями литературы и культуры, но и с советскими «формами социального контроля» (комсомольскими и партийными собраниями и проч.)

В свете этих рассуждений концепция книги становится вполне ясной; повторим ее: речь идет не о «возрождении» религии, которая просто выс-

вободилась из-под атеистического пресса и заполнила смысловые и символические лакуны, а именно об «изобретении» ее — конструировании ее из всего набора старых светско-советских интерпретаций, смешанных с новыми источниками. Кормина и Штырков не говорят о последних во вводном тексте — их задача показать генеалогию, выявить этот унаследованный субстрат. Авторы последующих глав анализируют то, как на этот субстрат надстраиваются новые идеи и практики, хлынувшие на территорию распавшейся империи.

И вот тут оказывается, что всевозможные религиозные эксперименты, все эти причудливые опыты «бриколажа» суть лишь один эпизод, один аспект масштабного переформатирования всего общества, вписывающегося в новые рамки — рыночные, потребительские, плюральные, глобальные; в по-новому выстроенные идеологические темы; наконец, в новые фреймы личностной, индивидуальной идентичности. Некоторые тексты книги касаются этой предельной — и методологически крайне трудно уловимой — перестройки личности, ибо изобретение религии есть частный случай — и индикатор — изобретения нового «эго» из старого *homo soveticus*. Например, в статье К. Ваннер украинские пятидесятники бьются над новой интерпретацией денег и богатства в категориях добра и зла; российско-армянские пятидесятники А. Панченки или православные трудницы-неофитки Д. Дубовки решают жесткие моральные дилеммы в поисках нового *modus vivendi* в меняющемся мире, пытаясь пересоздать самих себя в соответствии с воображаемыми новыми ожиданиями.

А вот в отличной статье Дарьи Терешиной мы выходим за рамки собственно религии на более широкий простор, где обнаруживаем сходные превратности изобретения идентичности. В статье речь идет о российских дистрибьюторах компании сетевого маркетинга *Амвэй (Amway)*, и автор, опираясь на их речевые практики, анализирует то, как изначально совершенно чуждый русской ментальности американский этос успеха и корпоративной солидарности (*Amway* есть сокращение от *American Way*) заставляет людей кардинально переосмысливать свое «эго». Эта трансформация субъективности (понимаемая в категориях «личностного роста») предполагает перелом, разрыв с прошлым, отчасти разрыв с прежним социальным окружением, но если нормой является желание заглушить память о прежних неустроенностях и травмах, то в других случаях используется эксплицитный терапевтический нарратив преодо-

ления травмы, «победы над собой», слома старого Я и изобретения нового Я.

Здесь перед нами — очевидные ассоциации с религиозным *обращением*: даже если прямых, осознанных ссылок на такую аналогию у людей нет, их опыт трансформации сродни религиозному. Мы подходим к важному выводу: обращение есть одна из центральных ментальных категорий постсоветских обществ. В прошедшие четверть века мы видели миллионы «обращений» в том или ином смысле, миллионы примеров личностной трансформации. В сфере религии это было так же очевидно, как и во всех прочих сферах, и, может быть, даже особенно выпукло. Обращение — это всегда изобретение себя, а отсюда — неизбежность и повсеместность изобретения адекватных символических структур, в том числе и религий, из имеющегося наличного материала — старого и нового. Поэтому можно сказать так: рецензируемая книга, не претендуя на всеохватывающую картину постсоветской религиозности (ибо множество прочих ее форм она не затрагивает), «бьет в самую точку», заостряет некую центральную характеристику не только религии, но и эпохи в целом.

А. Агаджанян

***Белякова Н.А., Добсон М.* Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследование и источники. М.: «Индрик», 2015. — 512 с.**

Книга Надежды Беляковой и Мириам Добсон «Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг.. Исследование и источники» является частью большой научно-исследовательской работы авторов, которую они ведут давно и плодотворно. Белякова (научный сотрудник Центра истории религии и Церкви Института всеобщей истории РАН, Москва) специализируется на изучении проблем истории христианских церквей и государственно-конфессиональных отношений в СССР. Гендерный вопрос Белякова изучала, участвуя в проекте «Женщина в православии» (2005–2008). Результатом этой работы стала серия публикаций в соавторстве[1]. Изучение

1. *Белякова Е.В., Белякова Н.А.* Дискуссии о правовом статусе женщин в православии в начале XX века // Гендер и религия. Сб. статей. ИЭА РАН. М., 2009. С. 90–111; *Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б.* Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. и др.