в пользу поиска “духа и истины”, и, очевидно, их было больше, нежели можно судить по известиям об открытом противостоянии церкви. <…> Очевидно и то, что при незначительности числа российских “иконоборцев”–“еретиков” верховная власть (и церковная, и светская) не была склонна в угоду западничеству проявлять толерантность к своим подданным, зараженным реформационным критицизмом: западных иноверных терпели и приглашали, а своих карали и истязали телесно и духовно» (с. 279–280).

При всей глубине концепций и последовательности изложения исторического материала, главным образом, архивного, книга Е.Б. Смилянской может быть интересна не только историкам, филологам, антропологам и религиоведам, но и всем, интересующимся отечественной историей. И даже, пожалуй, тем, кто захочет найти практическое применение изложенным в книге магическим рецептам.

К. Сергазина

Natale, S. (2016) *Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*. The Pennsylvania State University Press. — 235 p.

Коллеги и студенты, зная, что предметом моих исследований является история спиритуализма, время от времени просят меня провести спиритический сеанс. Конечно, просьбы их шуточные — они сомневаются в возможности общения с духами, но совсем не прочь развлечься. Когда им хочется по-дружески пошутить, они делают воображаемых духов главными героями своих рассказов: берется обычный предмет, например, изображение духа, называется «духом», а затем история о нем вплетается в какой-то обыденный нарратив таким образом, как если бы общение с духами было совершенной рутиной. Так спиритический сеанс позиционируется сегодня в повседневном общении как место для игры, а не для молитвы, неизменно вызывая у публики бурную и положительную реакцию.

В центре внимания книги Симона Наталя — преподавателя департамента социальных наук университета Лофборо (Англия) — проблема соотношения религии, игры и бизнеса. Можно ли в один и тот же

момент верить, играть и зарабатывать деньги? Наталь последовательно защищает положительный ответ на этот вопрос на протяжение всей книги и предлагает рассматривать спиритуализм как специфическую материальную религию (*material religion*): «мой основной тезис заключается в том, что развлекательная и зрелищная природа сеансов не противостояла их религиозному характеру, а сосуществовала с ним» и «перспектива материальной религии предполагает, что коммерцию и веру следует рассматривать как две стороны одной монеты, а не как конфликтующие стороны» (p. 12, 15).

Книга Наталя состоит из шести глав. В первой главе Наталь рассматривает публичные сеансы как разновидность публичного шоу, раскрывая на примерах жизненного пути сестер Фокс и братьев Девенпорт (первые считаются общепризнанными родоначальниками спиритуализма в США, вторые — известные фокусники) взаимосвязь театральной игры и спиритуалистического представления, и, в частности, подчеркивая профессиональный характер деятельности медиумов. По его мнению, ситуация транса медиума (спиритуалисты считали, что медиум является механическим проводником слов и воли духов) создавала особую атмосферу получения религиозного опыта, в котором оставалось место сомнению и игровому отношению к тому, что происходит на спиритическом сеансе.

Во второй главе Наталь предлагает рассматривать частные сеансы как «разновидность домашнего времяпрепровождения», в ходе которого «маленькие группы людей отправлялись в увлекательные путешествия в область сверхъестественного» (p. 50). Предметы, использовавшиеся во время спиритического сеанса, Наталь называет «игрушками», указывая, что популярный «инструмент» для общения с духами — спиритическая доска Уиджа — позиционировалась на рынке товаров как семейное развлечение: «сеансы превращали дом в главный театр для рациональной игры (*rational game*), которая успешно приковывала к себе самое живое внимание хозяев и гостей, сидевших вместе за спиритическим столиком» (p. 61). Появление духов, выходящих на спиритическом сеансе из-за занавески, словно из-за театрального занавеса, было, прежде всего, перформансом, нередко подразумевавшим ловкое переодевание медиума в чужое платье и отыгрыш роли, зачастую —

персонажа противоположного пола. Наталь стремится нивелировать различия между публичными и частными сеансами, показывая, что оба типа были открыты для широкой публики и рекламировались на рынке спиритических услуг через спиритическую прессу.

В третьей главе Наталь рассказывает, как медиа способствовали привлечению внимания к спиритуализму, последовательно культивируя идею «сомнения» о причинах происходящих на сеансах явлений (на примерах деятельности импресарио сестер Фокс Элайи Капрона и редактора газеты «Нью-Йорк Трибюн» Хораса Грили). Наталь подчеркивает, что движение получало дополнительный символический капитал от периодических разоблачений медиумов: «последствия скептического отношения к спиритуализму были не только негативными, но и положительными: скептицизм способствовал распространению спиритуализма в публичной сфере» (p. 78). Наталь утверждает, что «медиумы с удовольствием приглашали участвовать в сеансах тех, кто был готов исследовать — со скептических позиций — тайну духовного общения» (p. 80).

Четвертая глава посвящена медиумам, деятельность которых Наталь рассматривает в контексте «звездной» культуры (*celebrity culture*) второй половины XIX столетия. Наталь показывает, как вокруг фигуры медиума формировался медиа-культ, создававшийся совместными усилиями спиритической прессы и импресарио (на примере деятельности Эвзапии Палладино и ее импресарио Эрколе Чиайа и Хуиорда Каррингтона). Наталь говорит о трех специфических особенностях «звездной» культуры спиритуалистов. Во-первых, она затрагивала проблематику «гендерного вопроса» (p. 103), активно дискутировавшегося в движении за права женщин и выводившего спиритическую тему в русло широкой общественной полемики. Во-вторых, это вопрос о том, «насколько звездный статус признавался или отрицался» (p. 114) самими медиумами. Наталь утверждает, что отрицание коммерческой составляющей стало главной маркетинговой стратегией медиумов: «для того, чтобы стать героем рынка, медиум должен был отрицать его существование» (p. 104). В-третьих, это «отношения с миром науки» (p. 105), которые могли придать деятельности того или иного медиума значительный символический капитал в случае признания учеными реальности происходящих в его

присутствии феноменов. Наталь заключает, что со временем сами медиумы «превратились в предметы потребления» (p. 105).

В пятой главе, в основном на примере английской еженедельной газеты *Medium and Daybreak* (под ред. Джеймса Бернса, 1867–1895) автор показывает, какими способами спиритуалисты стремились увеличить продажи спиритической литературы. Наталь отмечает, что редакторы спиритических журналов позиционировали их как «домашнее чтение» для широкого круга читателей. Задачу привлечения большего количества подписчиков должны были решать специфические жанры спиритической литературы — биографии медиумов и художественные тексты, написанные от лица того или иного духа (Наталь специально разбирает текст шотландского медиума Давида Дугеда «Хафед, принц Персии»). Здесь же рассматриваются разные способы, с помощью которых спиритуалисты создавали свои произведения, и подчеркивается их взаимосвязь с историей развития технологий, прежде всего - с телеграфом.

В заключительной шестой главе автор показывает, что спиритические фотографии функционировали на спиритическом рынке как предметы потребления. Автор кратко обсуждает истоки практики спиритической фотографии, коренящейся в технологии фантасмагорий XVIII столетия, создававшихся при помощи «волшебного фонаря» (на примере деятельности Этьена Гаспара Робертсона). Наталь показывает, как спиритические фотографии породили традицию их подделок исключительно с целью развлечения широкой публики, которая, в свою очередь, послужила основой для жанра «трюкового кино» начала XX века (например, «Вызывая духов» (1899), «Фотограф-спиритуалист» (1903) Жоржа Мельеса и др.). Автор приходит к выводу, что «изображение духа, созданное эффектами двойного наложения и многократной экспозиции, колебалось между выдуманным и религиозным контекстами, не получая точного определения и позволяя зрителю иметь доступ одновременно к миру веры и миру развлечений» (pp. 168-169).

Книга Наталя, по-видимому, впервые в известной историографии изучения спиритуализма целостно и подробно рассматривает разные аспекты медийной, перформативной и маркетинговой составляющих спиритуализма как культурного феномена второй половины XIX столетия. За-

служивает внимания попытка Наталя преодолеть концептуальное противопоставление «коммерческой» и «религиозной» деятельности, уходящее корнями в христианскую религиозную идеологию. Положительно следует оценить стремление автора вписать спиритуализм в историю развития современной медиа-культуры, показав его как предшественника современного кинематографа. Также небезынтересно позиционирование спиритуалистов и фокусников как групп, находящихся в пределах континуума медиа и прибегавших к одинаковым средствам коммерческой пропаганды.

Наталь считает, что современная продукция индустрии развлечений может порождать у ее потребителя специфический опыт, который не отличается от опыта, получаемого в ходе спиритического сеанса. Специфика опыта заключается в том, что в момент его переживания индивид может сомневаться относительно природы явлений, происходящих перед его глазами: он может одновременно считать, что то, что происходит, является не более чем ловким трюком, и при этом допускать возможность его реальности. По-видимому, похожее переживание может испытывать зритель при просмотре современного псевдодокументального кино в жанре ужасов (например, «Ведьма из Блэр», 1999), намекающего на возможную реальность того, что было снято на домашнюю кинокамеру: «проведенное исследование показывает глубокое сродство между позицией зрителя подобных фильмов и позицией участника спиритического сеанса, а также иных перформансов и практик, связанных со сверхъестественными верованиями» (p. 172). Иными словами, чем более реалистично происходящее на экране, тем более оно способствует достижению опыта, балансирующего на грани «веры» и «искусства».

Высказывания спиритуалистов, фокусников, ученых — представителей характерных для XIX века дискурсов об оккультном — о реальности/иллюзорности содержания этого опыта становятся хотя и важными (например, для конструирования «звездного» статуса), но вторичными интерпретациями этого опыта. Пытаясь концептуализировать общий для всех участников спиритического сеанса «опыт», Наталь неминуемо низводит его к основному «перформативному» дискурсу, в рамках которого написана его книга. «Спиритуалистический опыт» оказывается, прежде всего, опытом «игры», и более того, он упрекает современную историогра-

фию в том, что она «не полностью осознает внутренний игровой характер (*playfulness*) религиозного опыта спиритуалистов» (p. 116). При этом Наталь идет дальше, настаивая на том, что спиритуализм представляет собой религию, в которой происходит совмещение «религиозного» и «игрового» элементов: «смешение (*intermingling*) элементов шоу и требований аутентичности, спектакля и религиозного опыта не представляется противоречивым внутри спиритуалистических сеансов: напротив, это смешение лежит в основании спиритуалистического опыта» (p. 22).

Обоснование этого тезиса, к которому Наталь периодически возвращается на протяжении всей книги, не кажется мне убедительным. Во-первых, опыт, о котором говорит Наталь, порождают не только продукты медиа-культуры. Студенты при обсуждении этой рецензии подсказали мне пример — ребенок, который одновременно боится и смеется над «козой-рогатой», приходящей «за малыми ребятами», так, как если бы два пальца, которыми ты грозишь ребенку, действительно были рогами козы. Особый «опыт», на который указывает Наталь, является «спиритуалистическим» лишь по факту того, что некоторые люди испытывали его на спиритических сеансах. В этом опыте, если посмотреть на него с точки зрения психологии, нет ничего специфически «спиритуалистического». Верно то, что у некоторых людей есть потребность в подобном опыте, позволяющем в игровой форме оспаривать традиционные авторитеты, прежде всего, научные и религиозные, и спиритический сеанс был привлекателен именно тем, что служил хорошим местом для его реализации.

Во-вторых, Наталь допускает, что опыт спиритуалистов в принципе подобен опыту зрителей представлений фокусников. При этом он преуменьшает значение того факта, что сами спиритуалисты постоянно осуждали «игровое» отношение к сеансам. Наталь размыто определяет идеологические границы между социальными группами фокусников и спиритуалистов, чтобы подчинить высказывания их представителей теории, утверждающей, что «вера и развлечение не являются альтернативами, но могут сосуществовать в культурной форме, которая пробуждает любопытство и удивление как у верующих, так и у неверующих» (p. 171).

В-третьих, Наталь верно предполагает, что религиозность не подразумевает отрицание юмора, и даже очень

религиозный человек может в каких-то бытовых контекстах смеяться над некоторыми «земными» аспектами его предметов веры. Спиритуалисты охотно обсуждали разоблачения нерадивых медиумов, смеялись над легковерием других спиритуалистов, могли веселиться вместе с духами на сеансах. Однако из этого не следует, что они были готовы смеяться непосредственно над самими предметами их веры, что целенаправленно делали журналисты, фокусники и иные представители медиа-индустрии.

Итак, главная проблема исследования Наталя — неоправданное обобщение «спиритуалистического опыта», который, по его мнению, был наполнен «игрой». Возможно, подобный перегиб вызван тем, что большинство использованных им материалов имеют английское и американское происхождение, причем, очевидно, что в США спиритуализм был «коммерциализирован» в большей степени, чем в странах Европы (и тем более в Российской Империи). Кроме того, Наталь не использует первичные архивные источники, опираясь исключительно на опубликованные тексты (прежде всего, сочинения самих спиритуалистов и спиритическую периодику), что хотя и оправдано специфическим ракурсом его исследования, но естественным образом приводит к методологическим преувеличениям.

Наконец, хотя сама постановка вопроса о сущности «спиритуалистического опыта» возможна, не существует, на мой взгляд, убедительного метода выявления этой сущности (единственный доступный метод — анализ значений высказываний о религиозном опыте — приводит к противоречащим друг другу выводам).

Также следует сделать несколько замечаний относительно трактовки Наталем спиритического сеанса как места получения спиритуалистического опыта. Конечно, можно рассматривать «частные сеансы как разновидность хорошо организованной настольной игры, следовавшей определенным правилам и вносившей вклад не только в духовную жизнь, но также — и возможно даже в большей степени — служившей развлечению участников» (p. 53). Однако значимую роль в спиритическом движении играли т.н. «семейные» сеансы, во время которых было относительно мало веселья (хотя духи любили подшутить и там, особенно в случае отсутствия т.н. «духовного контроля» сеансов) и много серьезных разговоров с умершими родственниками. Шалость духов на сеансах считалась свидетельством

их неразвитости, с которой спиритуалисты должны были бороться при помощи молитвы и увещевания. На такие сеансы вход для посторонних был затруднен, а сами сеансы представляли собой терапию утраты кого-либо из близких родственников. Наличие «семейного» формата спиритических сеансов показывает, что сделанное Наталем заключение об их «игровой» природе имеет значимые ограничения.

Для иллюстрации своих утверждений Наталь использует по большей части сеансы, которые активно эксплуатировали зрительный аспект «спиритических явлений» (например, появление огней, движение предметов). Однако многие сеансы были основаны на магнетической практике, в ходе которой никаких специфических физических явлений могло и не происходить, а был лишь разговор сомнамбулы с магнетизером при помощи автоматического письма. Наталь стремится подчеркнуть, что спиритуалисты стремились к публичности — это, действительно, верно в том отношении, что они желали распространения собственной «благой вести». Однако, сама идея кружка с известным требованием аффективной связи между его участниками предполагала определенную степень закрытости. Закрытость сама по себе, безусловно, может быть привлекательна для публики, но она не в состоянии обеспечить коммерческого успеха предприятию, требующему широкой клиентской базы для реализации.

Наталь подчеркивает, что спиритуалисты приветствовали скептиков на своих сеансах, однако, например, Николай Петрович Вагнер, известный русский спирит конца XIX в., считал, что скептицизм как определенная психологическая установка не только мешает явлениям духов, но и в некоторых случаях способен навредить самому скептику. Неоднократно в текстах известных мне спиритуалистов проговаривается необходимость включения в кружок исключительно доверенных лиц, тех, кто уже является «верующим», расположен к тому, чтобы принять «весть» от приходящих в кружок духов. Наталь пишет, что «любопытство было единственным качеством, которое требовалось, чтобы участник присоединился к кружку, изучающему спиритические явления» (p. 80), но известные мне спиритуалисты постоянно говорят о «великом деле» спиритуализма, для которого одного любопытства мало. Верно то, что спиритический кружок был местом, в котором происходило религиозное обраще-

ние, а описание обращения неверующих материалистов под влиянием увиденных ими явлений — распространенный мотив спиритической литературы. Однако это не значит, что спиритуалисты приветствовали «скептиков» на сеансах, поскольку их появление вносило дисгармонию в кружок и препятствовало явлениям духов.

Наталь предлагает рассматривать спиритический сеанс как особую «культурную форму» в контексте культурной истории. Такой подход вступает в конфликт с классическим модернистским религиоведческим дискурсом, опирающемся на эпистемологическое различение веры и неверия. Для Наталя сеанс служит местом, в котором возможны весьма разные действия и переживания, и «религиозное» отношение является всего лишь одним из возможных отношений участников к тому, что происходит перед их глазами.

В рамках избранной им перспективы культурной истории религиоведу остается непонятным, почему все люди, посещавшие сеансы, названы «спиритуалистами» и разговор ведется о некоем общем для всех участников «спиритуалистическом опыте». По моему определению, «спиритуалистами» в строгом смысле этого слова могут быть названы только те, кто верил в реальность происходивших на сеансах явлений, объяснял их природу действиями незримых сущностей и принимал участие в жизни спиритуалистического сообщества. Тот, кто не соответствует этим минимальным условиям, не может быть назван «спиритуалистом». Также, как зрителей псевдодокументального кино в жанре «ужасы» нельзя отнести в одну категорию с теми, кто верит в реальность ведьм, инопланетян и летающего макаронного монстра.

Слово «спиритуалисты» Наталь использует в двух значениях: во-первых, оно указывает на основной объект его исследования (люди, называвшие себя спиритуалистами), а во-вторых, указывает на всех людей, принимавших участие в спиритических сеансах, например, скептики, материалисты, ученые, фокусники-разоблачители, молодые люди, ищущие развлечений и т.д. Предмет исследования Наталя — это опыт участников спиритического сеанса, прежде всего, в его перформативном аспекте, и, значит, он соотносится со словом «спиритуалисты» во втором значении. Таким образом, исследуя «зрительский опыт» участников сеанса, Наталь продолжает оперировать религиоведческими понятиями, получающими

в его труде неоправданно широкие значения. Не всякий посещающий спиритический сеанс является спиритуалистом, в то время как у Наталя получается так, что именно место определяет объект его исследования, а не специфическое отношение человека к месту.

В этой связи было бы последовательным при анализе сеанса как особой культурной формы рассмотреть его трактовки участниками, которые придерживаются разных взглядов. Для кого-то приглашение на сеанс означало вовсе не общение с духами, а, например, «еще один вечер в приятной компании молодых особ». Если же Наталь рассматривает слова «сеанс» и «спиритуализм» как всего лишь ярлыки, за которыми на самом деле могут скрываться фокусники и материалисты, то тогда эти слова теряют свои значения.

Отмеченные недостатки по большей части касаются методологии автора, неоправданно расширяющей предмет его исследования. По моему мнению, книга Наталя еще раз подчеркнула наличие скрытого конфликта между классической историей религии и *cultural history*, каждая из которых обладает своей уникальной и оправданной перспективой. При всех замечаниях книга Наталя является интересным исследованием, позволяющим по-новому взглянуть на спиритуализм как культурный феномен второй половины XIX — начала XX столетий.

В. Раздъяконов

Островская Е.А. **Буддийские общины Санкт-Петербурга. — СПб.: Алетейя, 2016. — 198 с.**

Книга известного востоковеда и социолога, профессора кафедры теории и истории социологии СПбГУ Е.А. Островской посвящена буддийским общинам Санкт-Петербурга в период их возникновения и формирования в 1990-е годы. В ней изложены результаты социологического и социально-антропологического исследования трех основных сообществ буддистов в Петербурге: общины Карма-кагьюпа, группы Римей и Дзогчен-общины. Актуальность и необходимость такого рода исследования становится очевидной, если рассматривать его в контексте изучения религии на постсоветском пространстве в целом.

Одним из последствий распада социалистического лагеря стало лавинообразное воз-