сти и как эта активность повлияет на границу между религиозным и секулярным — приведет ли она к укреплению этой границы или, как предполагает автор (р. 128), все большее стирание этой границы по-прежнему будет наиболее вероятным сценарием. В этом смысле можно сказать, что важные для дальнейшего развития России проблемы перехода от «двоичной» структуры культуры к «троичной» и места Русской православной церкви в этом процессе несколько теряют свою актуальность в заключительных разделах книги. Тем не менее, рассуждения М. Эпштейна, как всегда, сохраняют оригинальность и побуждают к размышлениям.

Р. Поплавский

Шнирельман В. **Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: Издательство Библейско-Богословского института, 2012. — 302 с.**

Перед нами новая работа известного автора, который с начала 1990-х был первопроходцем в изучении широкого круга тем, связанных с русским национализмом, антисемитизмом и изобретением новых этнических религий в постсоветское время. Конструирование русского неоязычества было всегда, среди прочих тем, в центре его внимания. Рецензируемая книга является продолжением и развитием некоторых предыдущих работ[7]. В нее включены новые свежие материалы, позволяющие систематически, последовательно изложить историю неоязыческого дискурса и его институциональных перипетий, начиная с позднесоветского времени, и довести эти сюжеты до начала 2010-х гг.

Работа населена бесчисленным количеством персонажей, так или иначе ассоциирующих себя с *родноверием* — русским неоязычеством; она переполнена названиями журналов, книг, организаций, датами и событиями. Перед нами предстает многообразная, дробная картина всевозможных вариаций русского неоязычества, картина скрупулезно

7. *Шнирельман В.* Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. Москва: Институт этнологии и антропологии, 1998; *Шнирельман В.* Перун, Сварог и другие: русское неозяыество в поисках себя//Неоязычество на просторах Евразии. Под ред. В. Шнирельмана. Москва: Библейско-Богословский институт, 2001. С. 10-38; *Shnirelman V.* Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism. Jerusalem: The Hebrew University, 1998.

документированная и фактологически выверенная. Надо признать, что при всех достоинствах такой микроскопической точности, изложение становится порой — именно в силу его документальной избыточности — трудно перевариваемым для читателя, и, несмотря на нарративные усилия и узнаваемо авторский, (в меру) эмоциональный стиль В. Шнирельмана, в некоторых местах текст едва ли не приближается скорее к справочному, чем аналитическому жанру. Фактографичность, разумеется, объясняется нежеланием автора пожертвовать изобилием сведений, собранных и систематизированным с таким тщанием в течение многих лет работы; в то же время, само это изобилие приводит к тому, что читатель — даже и более или менее специально подготовленный — иногда теряется в лабиринтах и хитросплетениях материала.

И все же надо признать со всей решительностью, что это — самая полная из когда-либо опубликованных книг по родноверию; из небольшого обзора существующей на сегодня литературы (в главе 2) следует с очевидностью, что данный труд выделяется как первостепенный на фоне нынешних знаний о предмете.

По ходу изложения, Шнирельман делает тонкие и выверенные наблюдения, все из которых упомянуть здесь невозможно. Я бы выделил, в этом смысле, интереснейшие прозрения о «советских» корнях неоязычества, восходящих к невероятной смеси длинного ряда совершенно, казалось бы, различных явлений. Это и запрещенная самиздатовская литература вроде «Слова Нации» (1970 г.); это и патриотическое увлечение исторической памятью (через «защиту памятников»); это и полускрытая националистическая составляющая познесоветского правящего истэблишмента; это и издающаяся миллионами тиражами научная фантастика, переходящая в этноцентрически заряженные фэнтези и соседствующая с «патриотическими романами» (П. Проскурин, Д. Жуков, С. Алексеев, Ю. Сергеев и др.); это и редуцированная историческая «образованщина», претендующая на научность; это, наконец, банально-фоновый, полуоткрыто поощряемый антисемитизм.

Прекрасно показано, как неоязыческая мифология и идеология вызревают в таких разных средах как Общество «Знание», кружок Ю. Мамлеева и общество «Память» (Глава 7); далее прослеживаются идейные пути тех, кого автор называет «отцами-основателями» родноверия — В. Емельянова, А. Иванова (Скуратова), А. Добровольского («обратившегося» в язычество под именем Доброслав) и не-

которых других (Глава 8). Весьма тонко выявляет Шнирельман двойственную роль советских партийных кругов и идеологического аппарата в отношении этноцентрического патриотизма: одна рука поощряла то, что раздавливала другая, и неоязыческий дискурс балансировал на грани между диссидентством и неофициальной благосклонностью властей.

В конце концов, весь позднесоветский проект по внедрению социалистической обрядности и оживлению народных — якобы атеистических — обрядов взамен религиозных, начиная со второй половины 1950-х гг., автор связывает с поддержкой язычества «в самых высших эшелонах власти» (с. 97-98). Это кажется некоторым преувеличением, так как у идеи «социалистической обрядности» была своя логика, если, конечно, не использовать метафору «новое язычество» применительно ко всей советской идеологии[8]. Наверное, есть зерно истины в утверждении автора о том, что «ликование в честь природы» представлялось советским чиновником менее опасным, чем поклонение Христу и Богородице (с. 99). Однако неверно было бы утверждать, что патриотически настроенные партийные иерархи отдавали исключительное предпочтение язычеству: русское православие, православное наследие — при условии их нерелигиозного прочтения — едва ли не в большей мере полагались, с некоторых пор, как средоточие русскости, русской культурной памяти и как основа этнического мифа; была и соответствующая, хорошо известная художественная литература, свои носители-пропагандисты и даже свой православный (а не только языческий) антисемитизм.

Тем не менее, В. Шнирельман в целом точно выявляет «советские корни язычества». Из описанной им гремучей смеси складывается, как автор методично показывает, целая серия этнорасовых мифов, которые медленно созревают в советском полуподполье и потом «взрываются» в полную силу в 1990-е гг., сразу же после снятия лицемерных идеологических полузапретов.

Основную мифологему, исповедуемую ранними и более поздними лидерами *родноверов*, автор называет «арийско-славянским мифом», вокруг которого и выстраиваются впоследствии, и вплоть до сего дня, все российские неоязыческие конструкции. Этот миф — о славянском арийском первородстве, об истинно-русских до-христианских истоках, о чужеродности «семит-

8. См. некоторые статьи в этом номере, посвященные социалистической обрядности, особенно статьи Е. Жидковой, В. Смолкин-Ротрок, Н. Шлихты и ряд других.

ских влияний» (включая христианство), о животворной силе родноверия — «родной веры», Природы, Рода. Эта доминанта неоязычества, как показывает автор, естественным образом транслируется в политические оценки, программы и действия — вплоть до призывов к этнической чистоте, а значит — к этнической чистке («Россия для русских!»); а значит, в крайней версии, ведет к неонацизму в виде движения скинхедов. Эта логика в книге выстраивается сама собой, к ней подводит композиция книги, и неслучайно последняя глава называется «От идеологии — к уличному насилию».

И вот здесь мы вступаем в область концептуальных разграничений, на которых стоит остановиться подробнее. Шнирельмана более всего интересует эта этноцентристская, идео-политическая, я бы сказал, *мускульная* и *мускулинная* составляющая родноверия, которая при экстраполяции всегда чревата расизмом и антисемитизмом. Именно здесь, с точки зрения автора, нащупывается главный стержень русского неоязычества. На первый взгляд, кажется, что здесь есть некоторая односторонность.

Однако такой поход — совершенно сознательная позиция автора. Он отлично понимает, что эта упомянутая идеологическая составляющая не исчерпывает содержание феномена. Шнирельман четко очерчивает в предисловии круг своих интересов: «во-первых, дать обобщенное представление об истории русского неоязыческого движения, а во-вторых, проанализировать вопрос о толерантности/нетолерантности в его рядах» (с. xiii). Он оговаривает далее, что «неоязыческие мифы, верования, ритуалы, общинная жизнь, гендерные отношения здесь не рассматриваются. Все это — особые самостоятельные темы, требующие специального обсуждения» (с. xiv). Очерчивая ясные рамки своего научного интереса, Шнирельман тем самым точно обозначает те направления, в которых в дальнейшем могут развиваться будущие исследования русского неоязычества: это весьма широкое и непаханное поле, если сравнить с огромным количеством литературы, посвященной аналогичным явлениям на Западе (*studies of neo-paganism*).

Оставим будущим исследователям эти сюжеты, заметив при этом, что без глубокого их анализа все-таки невозможно объемное и полное понимание неоязычества как части более широкой, экологической парадигмы внутри современной постиндустриальной культуры, ее романтических истоков и ее конструктивистских механизмов. Обратимся же именно к тому аспекту темы, который В. Шнирельман считает для себя

главным. Автор посвящает большую главу «поискам духовности» в русском неоязычестве (глава 15), где как раз подробно обращается к тем формам этого явления, которые напрямую *не* связаны с этномифологией и политикой. Автор отдает должное «мирным» «поискам духовности», однако и в них он обнаруживает «латентный расизм и антисемитизм» (с. 203). В то же время Шнирельман подчеркивает различия между более или менее толерантными (более или менее ксенофобскими) объединениями. Например, Круг Языческий Традиций — КЯТ — это весьма влиятельная сеть общин, документы (манифесты) которой свидетельствуют о ее антиглобалистской и антиконсюмеристской доминанте, а также об ясно выраженном отказе от идеи этнорасового превосходства и антисемитизма (с. 225-235). Также упоминает автор и об иных движениях, которые он называет «умеренными» — в частности тех, кто участвует во Всемирных конгрессах этнических религий (начиная с первого такого конгресса в 1998 г. в Вильнюсе).

В Заключении автор сводит осторожный баланс ксенофобии/толерантности различных родноверческих направлений и групп. Похоже, он несколько колеблется в своей окончательной оценке, старается быть осторожным. Он отмечает, что русский этноцентризм так или иначе — и, пожалуй, неизбежно — характерен для абсолютного большинства групп, и неоязычники часто не имеют «четких ответов» на вопрос о роли 20% нерусского населения в России; хуже, однако, если такие «четкие ответы» имеются — в этом случае эти ответы сводятся к «проведению тех или иных этнических чисток» (с. 251). Более воинственные группы привлекают радикально настроенную молодежь. И все-таки — насколько эта тенденция центральна или маргинальна? Здесь Шнирельман вводит осторожную формулу, исполненную академического такта: он пишет, что «негативные тенденции, которые анализировались в данной работе, не вытекают из сущности самого неоязычества, а обусловлены состоянием современного российского общества в целом, а именно господством в нем ксенофобских настроений» (с. 253). И тут же добавляет, что, хотя нет таких точных исследований, которые позволили бы подсчитать соотношение «толерантных» и «нетолерантных» в этой среде, можно утверждать, что если исходить из анализа печатных источников (на которых и основана вся работа), «преобладают носители расового типа мышления со свойственными ему шовинизмом и ксенофобией» (там же).

На мой взгляд, это вполне взвешенные и надежные рассу-

ждения: они связывают явление с общественным контекстом в целом, тем самым помогая объяснить особенности русского неоязычества в сравнении с западными аналогами; они также связывают выводы с определенным кругом источников, на которые можно опираться. Этнорасовое сознание и политический радикализм наиболее активных и, так сказать, «медийно-выраженных» родноверов действительно бросаются в глаза, и книга Шнирельмана дает тому полное и убедительное подтверждение. Для объемной картины *иных* версий неоязычества потребуется более широкая программа исследования, указания на которую содержатся в самой книге.

А. Агаджанян

Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. СПб.: Наука, 2012. — 320 с.

Эта книга заслуживает неспешного прочтения, вникания в логику изложения и смысл выводов. Автор — Ирина Александровна Тульпе, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, знакома многим, интересующимся религиоведением, по ее интересным научным работам в тематическом диапазоне, определяемом названием данной монографии. Но этот труд — первая книга в ее научной биографии. И автор постаралась вложить в текст квинтэссенцию собственных исследований (теоретических и эмпирических) и размышлений.

Особенностью индивидуального «научного почерка» И. Тульпе можно считать способ ее обращения к материалу — активное вопрошание к изучаемому объекту. Авторские наблюдения концентрируются в аналитических рассуждениях, построенных как постоянный диалог с существующими трактовками, с возможными читателями, с оппонентами или с единомышленниками, с собой, в конце концов. Иногда такая манера затрудняет чтение — периодически приходится отвлекаться на ассоциативно возникающие у автора повороты мысли, и потом снова возвращаться к магистрали текста, досадуя на прерывность изложения. Но главное, что магистраль в книге присутствует, и чем дальше продолжаешь чтение, тем заметнее она становится.

Основной вопрос, которым задается автор и о мифологии, и об искусстве, и о религии: а «зачем они человеку как коллектив-