на в Гластонбери») Марион Бауман, которая описывает процессы коммодификации религиозных смыслов и их потребление в английском городе Гластонбери, некогда бывшим одним из христианских центров паломничества, а ныне превратившимся в крупный центр Нью Эйджа. На основе полевых исследований с 1990-го по настоящее время и результатов небольшого пилотного обзора «духовной» экономики 2007 года Гластонбери исследуется как пример особого места, предназначенного для «духовного» потребления, в котором сами коммерческие отношения могут приобретать сакральную ценность. Изучая, как функционирует эта система поиска и потребления религиозного опыта и религиозных смыслов, возможно лучше понять конструирование индивидуальных и коллективных религиозных идентичностей, способы, посредством которых осуществляется «покупка и продажа духовности» и как она воспринимается людьми, вовлеченными в эту деятельность. Статья представляет собой исследование важной, но часто игнорируемой темы «духовной» экономики, которая, тем не менее, как мы видим на примере Гластонбери, может оказывать влияние на экономический ландшафт целого города.

В целом данный сборник, написанный в основном на материале эмпирических исследований, вносит ценный вклад в дискуссию о современном положении религии в развитых и развивающихся странах и представляет большой интерес для исследователей современной религиозности.

А. Виноградов

Menzel, B., Hagemeister, M. and Rosenthal, B. (eds) (2012) *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*. München, Berlin: Verlag Otto Sagner. — 451 p.

У России всегда была и остается репутация страны с текучей, туманной, мистически окрашенной духовностью; вам не составит труда обнаружить здесь различные формы иррациональных чувств и идей, поскольку пространство, очерченное для рационального, здесь сравнительно ограничено. Почти любая оригинальная, независимая система мысли устремляется в мутные волны, уносящие в море эзотерического и оккультного. Для вас как для исследователя это прекрасный шанс, богатый материал, но в то же время — искушение, ибо вы зачарованы вашим зачарованным материалом и,

не ровен час, можете потерять чувство меры, и границы вашего исследования начнут на глазах ускользать. Вы начинаете с утверждения, что оккультное и эзотерическое — это все то, что не вмещается в «официальный мейнстрим» религии, искусства и науки, все то, что оказывается подвешенным где-то на пересечении между этими тремя областями... (При этом, конечно, надо помнить, как непросто определить, что есть, собственно, «официальный мейнстрим» во всех этих трех случаях). Наконец, вы погружаетесь в смутное учение некоего смутного движения вроде «рериховского» или «космизма» с их не вполне прочерченной идентичностью, и перед вами встает сложная задача описать это явление, не потеряв при этом минимальной связности, которой не хватает самому вашему предмету. Итак, вот что у нас образуется в результате: некоторая туманность в калейдоскопе других туманностей посреди склонной к туманностям культуры.

Все это ставит трудные задачи для авторов рецензируемой книги. Между прочим, составители сборника вполне осознают проблему: Биргит Менцель объясняет, что термин *New Age*, вынесенный в название, был выбран в качестве метафоры, заменяющей трудно достижимое точное определение; она ссылается на исследователей западного *New Age*, которые называют его «теоретической конструкцией», не обозначающей единого мировоззрения, идеологии или организации. Даже если мы примем этот метафорический модус, и даже при том, что Менцель подчеркивает, что речь в книге идет о *российском New Age*, а не о *New Age в* России, все же название книги кажется немного неточным, поскольку оно отсылает к той нью-эйджевской среде западного происхождения, которая сложилась в России в основном после СССР, тогда как книга к этому не имеет отношения.

Тем не менее Менцель очень удачно определяет тематический фокус книги. Книга эта — *не* о народных верованиях, *не* о православной мистике и даже *не* о народной очарованности «всем мистическим». Книга о другом: она — о «не-конформистских духовных искателях, об индивидуальных поисках, выводящих за пределы политической и религиозной догматики, которая исторически доминировала в России, особенно в XX веке» (p. 11)[1].

1. «...About non-conformist spiritual seekers, about individual quests beyond the dogmas of both the political and the religious powers that ruled Russia

Вчитаемся в эту цитату. Во-первых, речь идет об «индивидуальных поисках», а не о массовых явлениях. При этом мы должны помнить, как помнят об этом и авторы, о широко распространенных верованиях и общей мистической доверчивости масс — той широкой и глубокой культурной почве, на которой произрастали индивидуальные искания. Во-вторых, самое главное, составители обращают особое внимание на политическое и историческое измерения русской эзотерики. Менцель продолжает: «Амбивалентность нового мира и неудобное признание конечной неопределенности человеческого знания стимулировали желание полноты, гармонии и синтеза и привели к оккультным учениям многих из тех, кто не был удовлетворен модерном (*modernity*)» (там же). Совершенно верно: культурные фрустрации в условиях модерна! И не менее верно то, как далее пишет Менцель, что это были реакции на политическую реальность советской власти и на ее идеологический порядок. Она пишет: «Советская цивилизация определяла себя как чисто *рациональное идеократическое* общество, основанное на труде, науке и конкретном знании; однако культ рациональности был доведен до такой крайности, что можно говорить о складывании „рационалистической религии“» (p. 16; курсив мой. — *А. А.*). Sic! Менцель называет советскую систему рациональной, но также и идеократической, и в этом — вся суть проблемы. Совершенно верно: оккультное было «иррациональным» бунтом против иррационального культа «рациональности»! Этот парадокс выглядит как удобная и надежная концептуальная рамка для всей книги.

Эта рамка снова теоретически обсуждается в двух очень интересных статьях, завершающих книгу. Одна из них написана соредактором, Бернис Розенталь, признанным специалистом в этой области, а вторая — Джеффри Крипалом, известным знатоком западного мистицизма. Розенталь пишет в духе модели, предложенной Менцель, осмысливая оккультное/эзотерическое как скрытый дискурс, несший в себе ответ на «духовный кризис», бывший результатом давления господствующего дискурса (Розенталь называет этот доминирующий дискурс «мифом», ссылаясь на Ницше). Хотя доминирующие дискурсы («мифы»)

throughout its history, especially in the 20th century» (p. 11).

в дореволюционной империи, в Советском Союзе и в постсоветской России различны, объясняющая модель одна и та же (оккультное противостоит «культурной гегемонии», если вспомнить терминологию А. Грамши).

Для доказательства верности этой модели Розенталь далее предлагает элегантное сравнение российского и американского оккультного движения. Джеффри Крипал в последней главе книги развивает это сравнение, говоря об «историческом процессе глушения и оккультации» (*historical process of silencing and occultation*) — то есть процессе «задавливания» («глушения») оккультного и мистического в обоих случаях — и на Западе и в России. Но при этом он показывает, чем русский случай специфичен, а именно: русские мистические писатели имели дело не только с «внутренней психологической цензурой и требованиями академической респектабельности», как это было на Западе, но также и с *реальными* живыми цензорами, агентами секретных служб и тайной полиции. «Они работали внутри огромной и запутанной советской системы, которая строго запрещала любые прорывы за пределы „материального мира“, считая их иллюзорными, опасными и в некоторых случаях наказуемыми» (p. 427).

Крипал далее погружается в самые глубины методологии, призывая исследователей оккультного, да заодно и всех историков религии, принимать всерьез реальность индивидуального мистического опыта и до некоторой степени пытаться примерить его лично на себя (методом вживания); скажем, стать в некотором роде шаманом для того, чтобы обрести способность описать шаманское мировосприятие (pp. 426–431). Этот призыв выглядит как легкий упрек авторам книги, которые скорее смотрят на русских оккультистов и мистиков с академической дистанции... Не кажется ли призыв Крипала излишним? Возможно, он призывает к углублению исследовательского инструментария в будущем, чтобы научиться, как он пишет, «противостоять замалчиванию самих себя с помощью принятых нами же самими правил игры» (*[being] silenced by the rules of our own game*) (p. 426).

Возвращаясь к сравнению России и Запада, следует обратиться ко второй статье той же самой Биргит Менцель, в которой она дает очень логичный и всеобъемлющий анализ русских «оккультур» 1960–1980-х гг. (термин *occulture* заим-

ствован у Кристофера Патриджа[2]), а затем предлагает прекрасный, четкий список различий. Вот кратко эти различия. Передача эзотерического знания: в основном интеллектуалы — в России, более широкая поп-культура — на Западе. Гораздо больше интереса советской официальной науки к тому, что на Западе скорее обозначали как область «паранаучного». Русский оккультный андеграунд: гораздо больше умственно-спекулятивен, в отличие от более телесного на Западе; соответственно, в России — только маргинальное значение сексуальности и гораздо более выраженный дуализм тела и духа вообще (с. 184–185). К списку отличий я бы добавил еще одно, пусть даже вполне тривиальное: больше индивидуализма — на Западе и большая ориентация на совместные, общие практики — в России.

Посмотрим теперь на разные конкретные исследования, вошедшие в книгу. Как я уже сказал, во введении Менцель старается определить границы предмета и дает весьма удобные, широкие определения собственно понятиям «оккультное» и «эзотерическое». Но, на мой взгляд, некоторые тексты в сборнике выходят за рамки даже этих широких определений. Например, стремление обнаружить следы оккультного и эзотерического в современной литературе (Мария Аптекман), в родноверии/неоязычестве (Марлен Ларуэль) или в шаманизме/неошаманизме (Наталья Жуковская), похоже, несколько сбивают фокус темы. Если взять первый пример: три постсоветских романа, которые высмеивают и пародируют большевистскую революцию, вряд ли относятся к разряду оккультного как такового — скорее они часть постмодернистского стёба или коммерческого расчета, которыми в основном движима современная литература с пара-духовными претензиями. (Хороший сходный пример пародии и вышучивания — известное ТВ-шоу 1991 г., когда нонконформистский музыкант Сергей Курехин «научно обосновывал» теорию о том, что Ленин и его соратники были грибами, превратившимися в людей; это было, пожалуй, забавно, и это было, действительно, *контр*-культурной провокацией — игрой с недавно могущественными символами идеологической гегемонии, но ничего общего

2. Partridge, Ch. (2004, 2005) *The Re-Enchatment of the West: Alternative Spiritualities, Popular Culture, and Occulture*. Vol. I–II. London: T&T Clark.

с *ок*-культным там не было.) В статье про родноверие Ларуэль очень хорошо описывает основные тенденции движения, но ей не удается доказать, что оккультное было на самом деле центральным элементом русского неоязычества. Глава Жуковской о шаманизме просто предлагает обзор явления и не очень глубокую интерпретацию его возрождения и восприятия в Сибири (в основном в Бурятии), при том, что ни обзор, ни статья в целом, на мой взгляд, не кажутся уместными в книге об оккультном, как оно было определено во Введении.

Другие тексты представляют разнообразную картину оккультных и эзотерических поисков в течение долгого XX века — «долгого» потому, что имеются неизбежные экскурсы в века XIX и XXI. Исследование Юлии Маннхерц посвящено оккультным мотивам в популярных развлечениях до революции, а также тому, что с ними стало после 1917 года. Главная интрига состоит в двойственных, сложных отношениях между официальным «научным материализмом» и оккультным. В другой главе Константин Бурмистров пишет о судьбах эзотерических групп, таких как масоны, тамплиеры и другие, в 1920–1930-е годы, когда они постепенно были раздавлены и уничтожены. Олег Шишкин анализирует туманные истории о том, как советские спецслужбы были вовлечены в «работу» с эзотерическими группами; его гипотеза о том, что эта вовлеченность состояла не только в контроле и слежке, но также и в сотрудничестве, кажется, однако, недоказанной, поскольку доказательства полностью основаны на следственных материалах, в которых доктор и медиум Александр Барченко, уже находясь в тюрьме, рассказывает о своих прежних связях с ГПУ и НКВД.

Два текста посвящены оккультному учению Николая Рериха (1874–1947) и возрождению Рериховского движения в послесоветское время (статьи Маркуса Остерридера и Джона Макканнона). Русский «космизм» — еще одно туманное, ускользающее от определений российское явление, так и не ставшее «движением», — рассматривается в двух сильных текстах Майкла Хагемайстера и Марлен Ларуэль. Первый изучает удивительный случай Константина Циолковского (1857–1935), «отца русской космонавтики», а вторая ставит Циолковского в более широкий контекст, включающий даже уникального философа Николая Федорова (1829–1903), и осмысливает космизм

как смесь научной утопии и секуляризованной христианской сотериологии.

Леонид Геллер анализирует оккультные течения в поздней советской литературе, убедительно показывая, как они постепенно смещались — по контрасту с плюралистичным западным *New Age* — в сторону правой националистической идеологии. Матиас Шварц прослеживает интересное развитие на пересечении оккультных поисков и научной фантастики — литературного жанра, который в Советском Союзе был одним из каналов инакомыслия; после того как оккультное перестало быть подпольным, его мотивы стали материалом для пародийной игры в более поздней литературе фэнтези. Далее следует довольно фрагментарный и слабо структурированный обзор послесоветской эзотерики в статье Демьяна Беляева, а затем — написанный Марком Седжвиком обстоятельно документированный скетч причудливого интеллектуального маршрута самопровозглашенного полумистика, полуполитика Александра Дугина, который, согласно статье, оппортунистически смешивал западные и русские эзотерические элементы. И, наконец, Борис Фаликов описывает неудачу трансперсональной психологии в постсоветской России; неудачу, объясняемую скептическим пренебрежением психологического истеблишмента, сворачиванием свобод при Путине и «монопольными претензиями на область нерационального» со стороны набирающей силу Русской православной церкви.

В целом, несмотря на некоторые изъяны, которые я попытался выше отметить; несмотря на то, что некоторых важных тем — например, антропософии — недостает; несмотря на отсутствие в конце указателя, который совершенно обязателен для книги, густо населенной таким невероятным числом организаций и персонажей; несмотря на то, что общая единая библиография в конце книги довольно сильно расходится с источниками, на которые ссылаются авторы в своих статьях, — несмотря на все это, перед нами очень полезный сборник в большинстве своем тщательно документированных научных исследований, бросающий свет на глубоко укорененную в России тайную духовность, взрастающую на поле противоборства двух культурных импульсов — очарования и расколдовывания.

А. Агаджанян