

**Luehrmann S. Secularism, Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011. 275 p.**

Ужесточившееся в последние годы противостояние «клерикальных» и «антиклерикальных» идеологий и движений заставляет нас заново осмыслить — как в теории, так и эмпирически — взаимоотношение между религиозными и светскими практиками, дискурсами, институтами и сферами общественной жизни как в недавнем советском прошлом, так и в сегодняшнем мире. Ни просвещенческая вера в неизбежную рационализацию и «разволшебствление» мира, ни ее поверхностная критика, основанная на ностальгии по «исконной традиции», не предлагают достаточно отстраненных по отношению к сегодняшним идейным и политическим баталиям концептуальных ресурсов для осмысления соответствующих явлений. Работы крупных современных философов, посвященные поиску путей выхода за рамки узких партийных презумпций, отчасти знакомы российскому читателю<sup>1</sup>. Но намного менее известна та огромная работа, которую проделывают в этом направлении «эмпирики» — социологи, антропологи и историки, — среди которых специалисты по России и бывшему Советскому Союзу занимают на сегодняшний день далеко не последнее место.

Книга Сони Люрманн «Секуляризм по-советски: обучение атеизму и религии в одной волжской республике» — показательный пример научной работы представителей новейшего поколения западных русистов. Переработанный вариант защищенной в Мичиганом университете в 2009 г. докторской (PhD) диссертации, книга Люрманн посвящена исследованию советского «атеистического воспитания» среди «широких народных масс» в послевоенные годы, а также постсоветского религиозного ренессанса в Приволжье, в особенности в автономной республике Марий-Эл. Книга основана на собранном автором богатом архивном материале о работе таких организаций, как региональные советы по делам религии и республиканское отделение общества «Знание», а также на результатах этнографических полевых исследований традиционных и новейших религиозных сообществ и движений, от православия и ислама до протестантского фундаментализма, оккультизма и язычества.

Книга Люрманн показательна как по своему научному стилю, так и по содержанию. Антрополог по образованию, Люрманн принадлежит к науке, которая в последние 10–15 лет переживает расцвет. Под рубрикой «антропология постсоциализма» создается множество интересных исследований, которые превратили Россию (и бывший соцлагерь) в одну из самых плодотворных кузниц образцовых антропологических исследований<sup>2</sup>. Современная западная антропология далеко

<sup>1</sup> *Habermas J.* The Future of Human Nature. Cambridge, 2003; *Taylor C.* A Secular Age. Cambridge, 2007; *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.

<sup>2</sup> К образцовым работам, вышедшим под этой рубрикой, можно отнести: *Grant B.* In the Soviet House of Culture. Princeton, 1995; *Humphrey C.* The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism. Ithaca, 2002; *Oushakine S.* The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia. Ithaca, 2009; *Pesmen D.* Russia and Soul: An Exploration. Ithaca, 2000; *Slezkine Y.* Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca, 1996; *Yurchak A.* Everything Was Forever,

ушла от традиционной этнографии, как она практиковалась и отчасти до сих пор практикуется в России<sup>3</sup>. Сегодняшние антропологи все больше работают с современным материалом, предпочитают методы участвующего наблюдения и интервью, но используют они также и методы и материалы соседних наук: социологии, истории и литературоведения. Целью их работы является не установление причинно-следственных связей или построение абстрактных моделей, а то, что Клиффорд Гирц<sup>4</sup> назвал «насыщенным описанием», включающим в себя не только объективные параметры той или иной категории или группы людей, но и многочисленные пласты смысла, которым люди наделяют свои действия.

По своему стилю и методу, книга Люрманн принадлежит всецело к этому научному движению. Поэтому знакомство с ней дает возможность не только ознакомиться с новейшим исследованием по заявленной теме, но и получить представление о том, что интересного и «живого» можно найти в современной западной гуманитарной науке в целом.

Отправной точкой исследования Люрманн является ее неудовлетворенность существующими теориями секуляризации и «постсекулярности» как в принципе, так и в приложении к советскому и российскому материалу. Секуляризация обычно понимается как «перемещение (relocation) людей, функций, смыслов и т. д. из их традиционного местонахождения в религиозной сфере в светскую сферу»<sup>5</sup>. Следуя этой «теории замены (replacement)», как ее назвал Ю. Хабермас<sup>6</sup>, из одной сферы в другую перемещается собственность, государственная власть, юридические нормы, даже моральные ценности. Религия становится сугубо частным делом. Этот процесс считается ключевым аспектом модернизации. Предполагается, что, модернизируясь, мир неизбежно «разволшебствуется» и секуляризируется. При всей влиятельности данного подхода всегда существовали сомнения в однонаправленности и неизбежности этих процессов, не говоря уже об их желательности. Бурный рост, начиная примерно с 1970-х гг., по всему миру традиционных и новых религиозных сообществ и движений, возврат церкви в публичную жизнь и крах советского атеистического проекта — эти и другие процессы заставили многих ученых прийти к заключению, что эпоха секуляризации закончилась неудачей, и мы живем в постсекулярном обществе.

Как полагает Люрманн, обе эти парадигмы, секуляризации и постсекулярности, накладывают неоправданные методологические и идеологические ограничения на исследователя. Предполагается, что «религиозное», «мирское» и

---

Until It Was No More. Princeton, 2006; *Verdery K.* The Political Lives of Dead Bodies. N. Y., 2000. Среди посвященных религии в России и СССР можно выделить: *Humphrey C.* Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols. Oxford, 1996; *Kornblatt J. D.* Doubly Chosen: Jewish Identity, The Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church. L., 2004; *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / M. D. Steinberg, H. Coleman, eds.* Bloomington, 2007.

<sup>3</sup> Люрманн указывает на данный контраст с легкой иронией: «...пожилая марийская женщина спросила меня однажды, когда я наконец начну вести себя как настоящий этнограф, т. е. начну собирать местные сказки и песни» (с. 22).

<sup>4</sup> *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N. Y., 1973.

<sup>5</sup> *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Cambridge, 1994. P. 13.

<sup>6</sup> *Habermas.* Op. cit. P. 103–104.

граница между ними — это внеисторические константы. Согласия нет «лишь» по поводу того, чем именно эти готовые сущности отличаются и где именно проходит между ними граница. Соответственно, процессы секуляризации или «деприватизации» религии рассматриваются либо как законные попытки указать вере на ее «место» и возобновившееся сопротивление этим попыткам, либо как незаконное разрушение исконного традиционного порядка вещей и попытки его восстановить. Люрманн полагает, что проблема здесь не только в проблематичном с точки зрения теории и методологии гуманитарных наук «эссенциализме», но и в том, что указанные выше позиции слишком близко следуют логике популярных идеологических клише по этим вопросам. Иными словами, господствующие подходы слишком политизированы (даже если их представители этого не признают), что выражается в практикуемой ими особой «герменевтике недоверия»: в зависимости от предпочтений ученых, религиозный или атеистический дискурс объявлялся «пропагандой» или, в лучшем случае, честным самообманом, т. е. ему оказывают в доверии не только с точки зрения «истины», как бы она определялась, но и с точки зрения его надежности в качестве исторического источника. На данном этапе, полагает автор, жертвой такой герменевтики является дискурс советских атеистов (с. 107–108).

Ключевой категорией разрабатываемой Люрманн альтернативы господствующим эссенциалистским и политизированным парадигмам является понятие «избирательное сходство» (*elective affinity*, *Wahlverwandschaft*). Унаследованное из «морфологии» Гете и введенное в социальные науки Максом Вебером<sup>7</sup>, это понятие приобрело в последние несколько десятилетий известную популярность среди обществоведов. Люрманн тоже рассматривает свое исследование как вклад в теорию и методологию избирательного сходства и посвящает ее прямому обсуждению немало места в своей книге.

В противоположность общности по происхождению, а также причинно-следственной связи между явлениями понятие «избирательное сходство» обращает внимание исследователя на сходства и аналогии между различными — в данном случае, светскими и религиозными, а также характерными для разных конфессий — культурными формами. На сходстве и общности, которые возникают в ходе взаимодействия, взаимного уподобления, а также конкуренции и отталкивания между этими формами. По словам автора, «длительная совместная история сделала различающиеся культурные формы похожими друг на друга, но также и предоставила каждой стороне ресурсы для более эффективного противостояния и отрицания другой стороны» (с. 61).

Понятие «избирательное сходство», по мнению Люрманн, позволяет выйти за рамки «партийных» определений религии и светскости, а также границы между ними и сконцентрироваться на тех реальных, эмпирически наблюдаемых или реконструируемых процессах и практиках, в рамках которых происходит определение (иногда полюбовное, но чаще конфликтное) этих границ и заключаемых ими сущностей. Вместо идеи «замены» неких готовых религиозных форм формами светскими и наоборот предлагаемый Люрманн подход делает упор на

<sup>7</sup> В частности, в его знаменитой концепции протестантской этики как «духа капитализма». См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

процессуальность, на «постоянное взаимодействие (back-and-forth) между динамикой секуляризации и динамикой теологизации» (с. 16). Причем это взаимодействие разыгрывается не *между*, скажем, «церковной культурой» и «светской культурой» как некими монолитными сущностями, а *внутри* таких социальных «мест», как СМИ, «высокая культура», государство, нация, Церковь, школа, семья или же центр города (с. 199).

Итак, с точки зрения Люрманн, «религиозные и светские сферы не руководствуются фундаментально разной этикой или рациональностью, но пересекаются в жизни индивидов и сообществ» (с. 218). Отсюда Люрманн делает важный вывод: «Между конкретными религиями, а также между светскими и религиозными сферами конкретные индивиды и установки (people and approaches) уподоблялись друг другу в большей мере, чем их представители (activists) готовы были принять» (с. 22). Эта теоретическая позиция служит фундаментом основного эмпирического обобщения Люрманн по поводу советской истории: «Советское общество не было способно в полной мере исключить религию из общественной жизни, и постсоветская религиозность опирается на светское образование и навыки бывших методистов» (с. 199).

Данное обобщение суммирует львиную долю эмпирического содержания работы Люрманн и потому требует специального комментария. При первом и поверхностном прочтении эмпирический тезис Люрманн не особенно оригинален. Действительно, кто бы сомневался в том, что религия всегда играла важную роль в жизни советского общества, несмотря на преследования, замалчивания и атеистическую пропаганду. Люрманн указывает в особенности на заигрывания с религией при Сталине, причем не только с православием или исламом, но и с язычеством, о чем известно меньше (с. 51). Не забывает автор также обсудить и значимость религиозного, особенно православного, обряда и символов, в частности иконопочитания как во внутрицеховых дискуссиях, так среди советских «культпросветработников» и профессиональных «научных атеистов»<sup>8</sup>. По всем этим темам Люрманн вводит в оборот интереснейший материал, особенно значимый тем, что собран он в глубинке, «далеко от Москвы». Но есть ли здесь концептуальная новизна?

Тот же вопрос возникает при первом прочтении ключевого для Люрманн положения о преемственности между практиками и идеологиями проведения «культурно-просветительской работы», включая «атеистическое просвещение», в послевоенном СССР и приемами просветительской и миссионерской работы, практикуемым церквями и религиозными движениями в постсоветский период. Действительно, сам факт такой преемственности не особенно удивляет. Многие респонденты Люрманн — проповедники, священники, преподаватели «священных языков» — до 1990-х гг. работали учителями, методистами, лекторами общества «Знание», нередко учеными-специалистами по научному атеизму. Кроме того, как показывает Люрманн, советская инфраструктура «культурной работы» (дворцы культуры, дома пионеров, театры и кинотеатры), в свое время сознательно возводимая в центрах советских городов с целью затмить или фи-

<sup>8</sup> К примеру, по поводу роли и характера «наглядной агитации» в «атеистическом воспитании трудящихся» (см. гл. 5).

зически заменить религиозные постройки, после 1990 г. нередко оказалась унаследованной религиозными организациями. Все это опять же очень интересный эмпирический материал, но что здесь принципиально нового?

Несмотря на весь возможный скептицизм, полагаю, что Соня Люрманн не только вводит интересный эмпирический материал; интерпретируя его посредством таких категорий, как «избирательное сходство», она представляет этот материал в существенно новом свете. Как обычно интерпретируются обсуждаемые Люрманн явления? Один вариант: смешение религиозных и светских форм рассматривается как нечто либо незначительное, маргинальное, либо нечто незаконное, достойное осуждения. Скажем, протестантская риторика религиозного «рождения заново» имплицитно нерелевантна предшествующему (пусть даже атеистического) опыта человека. С другой стороны, как в ходе внутренних споров в Русской Православной Церкви, так и от критиков извне часто слышны обвинения в «совковости» как личного состава руководства Церкви, так и мировосприятия ее представителей. Для одних секрет преемственности между советскими практиками и постсоветской религиозностью раскрывается указанием на скрытый религиозный характер советской идеологии, для других советский атеизм и «религиозное возрождение» — это варианты господствующей идеологии, вне зависимости от того, рядятся они в религиозные одежды или нет (с. 6, 16).

В своем исследовании Соня Люрманн отдает должное осмысленности некоторых из приведенных выше стратегий интерпретации, но предлагает и свою собственную стратегию. В первую очередь, как антрополог, Люрманн не склонна заранее выносить оценочные суждения. Так, в пику привычному недоверию к достоверности советских источников и искренности самоотчетов советских лекторов и их аудиторий, Люрманн подходит к ним с той же меркой, с которой антропологи подходят к религиозным источникам (с. 107). В итоге применения данного подхода Люрманн отказывается признать советский атеизм заведомо провальным проектом с точки зрения его способности оказать влияние на свою целевую аудиторию. К примеру, на основе архивных материалов, касающихся кампании, предшествующей разрушению православного храма в центре Йошкар-Олы в 1960 г., она убедительно демонстрирует способность атеистической риторики если не убеждать, то «вызывать понимание» у части населения, особенно более молодого поколения. В сознании этого поколения внушаемая ему идея об анахроничности Церкви как института и как заметного сооружения в центре города гармонировала с ощущением быстроты и на том этапе желанности изменений в городском быту и ландшафте (гл. 3).

Кроме того, Люрманн убедительно, на первоисточниках, демонстрирует, что те, кто принимал активное участие в «атеистическом воспитании трудящихся», далеко не всегда были тупыми невеждами, зоологическими богоборцами или же беспринципными карьеристами. Многие лекторы-атеисты рассматривали свою работу как часть более широкого спектра культурно-просветительской работы, в которую входила популяризация науки и распространение «культуры» среди масс: от элементарных санитарных правил гигиены до воспитания, скажем, марийского национального сознания. Как известно, формирование идеологиче-

ски приемлемого национального сознания таких народов, как марийцы, было частью советской национальной политики. Посвятившая себя этой работе местная интеллигенция часто видела в религии источник племенной и региональной разобщенности, а значит, и препятствие для осознания единой марийской нации (с. 41).

Такой, антропологический, подход к субкультуре советских профессиональных атеистов позволяет Люрманн увидеть в новом свете преемственность между советским атеизмом и современным религиозным ренессансом. Тот факт, что многие атеисты «переквалифицировались» в религиозных деятелей, она объясняет тем, что «религиозная работа в постсоветской России является одной из ограниченного числа областей, где люди могут найти приложение дидактическим навыкам, обретенным на советской культурной работе, для того чтобы иметь возможность скромно зарабатывать и при этом сохранить верность интеллигентским ценностям нестяжательства и служения людям» (с. 72). Люрманн полагает, что упомянутые только что «дидактические навыки» могут послужить ключом к пониманию того, как конкретные индивиды разрешают неизбежный когнитивный диссонанс при таком довольно резком переходе от атеизма к вере.

В своей книге Соня Люрманн посвящает несколько глав (особенно гл. 2–3) обсуждению «дидактического» характера просвещенческих стратегий как современных проповедников, так и советских учителей, лекторов общества «Знание» и прочих культпросветработников. Можно сказать, что эта тема центральна для ее книги. Люрманн определяет «дидактизм» как образовательную стратегию, направленную на распространение среди максимально широкого среза населения набора представлений, знаний и верований с целью изменить принятые способы самовосприятия и восприятия мира. Поскольку этот набор знаний постулируется в качестве заданного, особое, даже центральное значение в дискурсе и повседневной практике как лекторов-атеистов, так и религиозных проповедников занимает вопрос «как увлечь и убедить» публику, т. е. вопросы «методики» (с. 14). Предлагая читателю по сути первую попытку серьезного исследования профессиональной культуры лекторов и методистов общества «Знание», Люрманн показывает, насколько эти люди были увлечены разработкой, обсуждением и применением «правильных», стандартизированных и «эффективных» методов преподавания и пропаганды. Увлечены настолько, что содержание передаваемой ими информации уходило в их сознании на второй план, что позволяет отчасти приоткрыть «секрет их идеологической гибкости» в эпоху перестройки и в последующие годы (с. 11–12). По словам Люрманн, постсекулярные движения «берут методы и ценности светских институций и применяют их к поиску духовного спасения, при этом утверждая, что сами светские институции не смогли выполнить свои обещания» (с. 16).

Этот анализ служит основанием для предлагаемой Люрманн модели того, как работала советская пропаганда в целом. Точнее, модели того, как пропагандистской машине удавалось даже в последние десятилетия довольно успешно мотивировать своих проводников на работу. Советская власть редко баловала своих культпросветработников, особенно провинциалов, дефицитными материальными благами; она ограничивала их роль передачей, а не производством

знаний. Тем не менее сфера дидактики и методики передачи знаний предоставляла относительную свободу для обсуждения соответствующих проблем между коллегами и для индивидуального выбора, что создавало ощущение контроля экспертов над своей работой, ощущение личностного и профессионального роста и способствовало «стимуляции вовлеченности снизу при сохранении централизованного контроля» (с. 83). По словам Люрманн, «советская пропаганда (несмотря на весь скептицизм последнего советского поколения) опиралась на людей, которые применяли свой творческий потенциал в ходе производства догматически правильных суждений и мероприятий» (с. 11).

Конечно, Люрманн понимает, что рисуемая ею картина преемственности дидактических стратегий атеистической пропаганды и религиозной проповеди рискует быть понята в критикуемом ею традиционном ключе: как подтверждение «совковости» культуры современных религиозных миссионеров или как подтверждение скрытой религиозности советской светской культуры. Дабы подчеркнуть ограниченность данных интерпретаций, Люрманн подчеркивает, что, во-первых, ситуация лектора-популяризатора не уникальна для СССР или вообще авторитарных режимов и, во-вторых, в рамках современного религиозного ренессанса у дидактической стратегии есть конкуренты. Иллюстрируя первый тезис, Люрманн показывает, что советский подход к культурно-просветительской работе и вообще к образованию имеет глубокие корни в классической педагогике, а также современные западные аналоги — педагогические системы, намеренно сужающие роль учителя и популяризатора в передаче готовых знаний<sup>9</sup>. С другой стороны, в то время как дидактические подходы особенно распространены среди представителей ориентированных на массовую миссионерскую работу протестантских церквей, более традиционные конфессии, особенно православие, часто дистанцируются по отношению к таким стратегиям (с. 75).

Как показывает Люрманн, советские и протестантские дидактические стратегии формировались в отталкивании и противоборстве с более традиционными стратегиями, до сих пор отчетливо артикулируемыми представителями, в частности, Православной Церкви. Дидактизм основывается на предпосылке принципиального равенства между людьми, их одинаковой «обучаемости» при условии равного доступа к знаниям (что выражается, в частности, в протестантской доктрине «священства» всех верующих). Советская и протестантская иерархия между учителем и учеником — это лишь временное неравенство, что подчеркивается уважительным обращением к ученику как к возможному будущему коллеге (с. 66). Наоборот, православный подход, по Люрманн, основан на «принципе иерархической взаимодополнительности»: истина не может быть дана всем сразу и одинаково, она дается каждому в соответствие с его способностями и «служением» (с. 75–77). Отсюда подозрительность по отношению к ориентированной на широкие массы миссионерской работе в протестантском или в советском варианте. Отсюда также сомнения в возможности и благотворности выработки стандартного метода религиозного просвещения. С указанным выше принципом Люрманн связывает особое внимание, которое в православии уделяется литургии — в отличие от доктрины и проповеди — и сохранению ин-

<sup>9</sup> Адорно назвал это «внутренней неправдой педагогики» (с. 65).

ституциональной структуры Церкви, особенно в ситуации «гонений» и невозможности активного проповедничества. Видимым свидетельством такого подхода Люрманн считает современные методы православной «христианизации городского пространства» через возведение храмов не только там, где в них особая потребность, но и там, где они наиболее заметны и доминируют над городским пространством (с. 77).

В пятой и шестой главах своего исследования Люрманн углубляет контраст между (условно) советскими и протестантскими, с одной стороны, и православными — с другой, образовательными стратегиями через рассмотрение различающихся между собой подходов к «наглядности» (см. православные иконы vs. «наглядные пособия» советских атеистов) и «духовности». Эти темы разработаны автором на высоком уровне компетентности, но представляют интерес в первую очередь для западной или нерелигиоведческой аудитории. Большой оригинальностью отличается попытка Люрманн рассмотреть советские и постсоветские/постсекулярные практики в контексте формирования современных форм идентичности, таких как «национальность» или «советский народ». В частности, Люрманн полагает, что содержание советской антирелигиозной пропаганды и источники мотивации пропагандистов нельзя понять без рассмотрения «советского атеизма... как аспекта стратегии выхода из имперских форм правления, в которых разные сообщества подданных обладали разными правами» (с. 5)<sup>10</sup>. Люрманн поясняет: атеисты «не просто хотели присвоить государству сакральный статус, украденный у религии; они опасались характерной для категории “священного” способности разобщать людей и верили в то, что избавление от этой категории является условием преодоления племенной и региональной разобщенности и создания общества равных граждан» (с. 41). Считая себя культуртрегерами, лекторы и методисты общества «Знание» рассматривали свою борьбу с религиозными предрассудками как часть борьбы с тем, что Люрманн называет «соседственностью» (neighborliness).

Автор вводит этот неологизм для обозначения «многообразия сложившихся исторически в некоем регионе отношений между семьями и деревнями, обитатели которых столетиями живут в контексте религиозного и лингвистического разнообразия и где вероисповедание служило маркером правовых и политических различий вплоть до большевистской революции» (с. 28). В отличие от более привычного понятия «синкретизм», «соседственность» подчеркивает не только тенденцию к размыванию конфессиональных и лингвистических различий, сколько игру близости и дистанции, сотрудничества и взаимного недоверия

<sup>10</sup> Люрманн опирается здесь на традицию, в которой империя понимается как «крупная политическая единица, для которой характерен либо экспансионизм, либо память о владычестве над значительной территорией, [как] общество, сохраняющее различие и иерархию между включаемыми в него народами... Понятие империи основано на том, что разные народы в обществе управляются по-разному» (*Burbank J., Cooper F. Empires in World History. Princeton, 2010. P. 8*). Понятой таким образом империи противостоит национальное государство, чей суверенитет, по словам Бенедикта Андерсона, «полностью, монотонно и равномерно распространяется на каждый квадратный сантиметр законодательно отграниченной территории» (*Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 4*). См. также: *Мартин Т. Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР. 1923–1939. М., 2011.*

между соседними моноконфессиональными деревнями и общинами. «Соседи знали о практиках друг друга, ...об их различии, но... признавали [также] и сходства между ними, что можно проиллюстрировать многообразием лингвистических, ритуальных и технологических (technological) аналогий, а также фактами совместного использования культовых мест» (церквей, священных рощ и т. д.) (с. 28).

Как показывает Люрманн, усилия местных атеистов были направлены не только на абстрактное опровержение религии, но и на замену того, что казалось хаосом пересекающихся конфессиональных, лингвистических и правовых границ, однородным светским публичным пространством: на одном уровне пространством марийской этнической идентичности, «национальным по форме, социалистическим по содержанию», на другом — пространством «советского народа». Такая одновременная «этнизация» и советизация повседневного и символического пространства советского человека сопровождалась не только маргинализацией религиозных институтов, но и попытками подорвать роль деревни в качестве основного ритуального и экономического центра жизни крестьян. Так, с целью секуляризовать и этнизировать составляющие ритм жизни крестьянина религиозные праздники и обряды, их «сценарий» стандартизировался, и их проведение переносилось из отдельных деревень в республиканские центры. Сравнивая такие «народные» празднества, как Сабантуй и Пеледыш пайрем<sup>11</sup>, Люрманн рассматривает их советские варианты как образцовые примеры дидактического подхода к культурно-просветительской работе.

Несмотря на неудачу советской атеистической секуляризации, советский период не прошел даром для народов Поволжья. Как показывает Люрманн, современные взаимоотношения между конфессиями нельзя понять без учета советской политики этнизации религий (по принципу: раз татарин, значит мусульманин; раз мариец, значит православный или все же язычник?). Это особенно относится к ревностной защите традиционными религиозными организациями своей «исконной» конфессиональной территории<sup>12</sup>. Таким образом, Люрманн не считает, что постсоветский религиозный ренессанс является простым возвратом к «корням». Правильнее сказать, что советские и секулярные культурные стратегии играют формообразующую роль в формировании современных религиозных представлений и в их практической реализации и институализации.

Тем не менее, подчеркивает Люрманн, традиции соседственности также нигде не исчезают. Отношения соседственности только трансформируются и усложняются в ходе их модернизации и рационализации посредством, в частности, дидактических стратегий. Это относится как к взаимоотношениям между конфессиями и этническими группами, так и к соотношению светского с религиозным. Так, по Люрманн, осознание близости своих пропагандистских стра-

<sup>11</sup> Пеледыш пайрем (мар. праздник цветов) отмечается как официальный народный праздник в Республике Марий Эл с 1965 г.

<sup>12</sup> В частности, Люрманн анализирует православную — в альянсе с марийским язычеством, как она полагает, — мобилизацию против конкуренции финских лютеранских и международных харизматических церквей, обвиняемых в «чужеродности», заграничности и неуважении к национальной «вере предков». Интересно, что к последнему аргументу прибегают как православные, так и сторонники марийского язычества (с. 39–40).

тегий с миссионерскими стратегиями некоторых протестантских сект служило одним из важных мотивов того, почему советский режим особенно жестко преследовал этих протестантов даже в менее репрессивный период советской истории (с. 186). Попросту говоря, протестанты были опасны тем, что играли на том же поле, что и советская пропаганда: они предлагали альтернативную, несоветскую модель горизонтального сообщества (с. 191).

Таким образом, в своей концепции и методологии «избирательного схождения» Соня Люрманн по сути предлагает изменить отправную точку исследований религиозного и секулярного. До сих пор такой точкой отсчета служила современная и, по сути, протестантская модель религиозной общины как четко отграниченного от «мира» и других религий сообщества верующих, объединенных единым вероучением и обрядом. Взамен Люрманн предлагает в качестве такой отправной точки более универсальную и в то же время характерную для исторического опыта православия модель соседственности. Конечно, Люрманн не предлагает какую-либо «православную антропологию», но знакомство с православной традицией позволяет ей выйти за рамки протестантских предпосылок классического западного и советского религиоведения. Не думаю, что направление, в котором Соня Люрманн предлагает двигаться западным и российским религиоведам в исследовании взаимоотношений Церкви и «мира», вызовет у них однозначное одобрение. Но ее работа, без сомнения, должна привлечь внимание как историков религии и светскости в России, так и теоретиков, которые, подобно Хабермасу, интересуются проблемами (де) легитимации модернизационных процессов (с. 58)<sup>13</sup>.

*М. О. Куповых*  
(Университетский колледж Амстердама)

***Hanegraaff W. Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western culture. Cambridge: Cambridge University press, 2012. 478 p.***

Становление каждой отрасли знаний связано с размышлениями над ее истоками, над историей ее терминологии и методологического аппарата. Исследование западного эзотеризма совсем еще молодая дисциплина, с каждым годом все более уверенно укрепляющая свои позиции в рамках религиоведения<sup>1</sup>. Сейчас, видимо, пришло время для размышления и над ее истоками, т. к. один из ведущих специалистов в рассматриваемой сфере Воутер Ханеграафф выпустил труд,

<sup>13</sup> *Habermas*. Op. cit.; *Idem*. Legitimation Crisis. Boston, 1975.

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Жданов В.* Изучение эзотерики в Западной Европе: Институты, концепции и методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. СПб., 2009. С. 5–27; *Носачев П. Г.* Эзотерика: Основные моменты истории термина // Вестник ПСТГУ I. 2011. Вып. 2 (34). С. 49–60; *Он же.* Проблема метода в изучении западного эзотеризма // Труды XXI Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М., 2011. С. 95–96; *Он же.* Исследования западного эзотеризма в рамках религиоведения (история и современность) // Точки. 2010. № 1–2 (9). С. 269–272.