исторических периодов, а как места встречи, где секулярное и религиозное чередуются и накладываются друг на друга в жизни обществ и отдельных индивидов» (p. 199).

И все же заметим в заключение: сколько бы «дисперсий и инверсий религиозных элементов»[5] мы не видели (в том числе в жизненных поворотах и двойственных нарративах главных героев книги — бывших «методистов», превратившихся в проповедников); какие бы сюрпризы нам не преподносили изощренные механизмы «избирательного сходства»; какие бы коварные превращения секулярного-в-религиозное-и-обратно не вселяли в нас эпистемологическое беспокойство, — все же мы не можем еще отказаться от этой дихотомии, не можем начать считать границу совсем незначащей; и сама С. Люрманн постоянно оперирует понятиями «религиозное/секулярное», а иначе рухнула бы вся ее исследовательская грамматика. Последовательный конструктивизм не изобретает нового языка; но он ставит под сомнение его навязчивые конвенции и приближает его к той сложности, в которой пребывает сама реальность.

А. Агаджанян

Epstein M. N. Russian Spirituality and the Secularization of Culture. USA: Frank-Tireur, 2011. — 153 p.

Российские читатели, следящие за творчеством Михаила Эпштейна и интересующиеся его работами, пожалуй, не найдут для себя много нового в этой книге российско-американского культуролога: ранее она была опубликована на русском языке в журнале «Звезда» (1999. №1 и №2), о чём говорится во введении рецензируемой книги. Кроме того, основные идеи книги (о дуальной природе русской культуры и необходимости в ней «среднего основания» — «*middle ground*»), а также ряд образов и примеров мы встречаем в статьях автора, опубликованных в российских толстых журналах[6]. Звучат они и в выступлении М. Эпштейна на церемонии вручения ему премии *Liberty* (Звезда. 2001. №7).

5. Здесь Люрманн ссылается на: *Höhn H.-J.* Postsäkular: Geselschaft im Umbruch — Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh, 2007.

6. См., например: Октябрь. 1996. № 9; 2000. № 7; Континент. 1999. № 102; Звезда. 2000. №4.

Основным лейтмотивом книги являются размышления о полярности русской культуры и в дореволюционную эпоху, и в период существования Советского Союза. Эта особенность русской культуры оказалась, по мнению автора, возможна потому, что Россия не пережила ни Ренессанса, ни Реформации и вступила на путь секуляризации лишь в XVIII веке, сойдя с него уже к середине следующего столетия. Главный материал, на котором автор основывается — литература, и поэтому осмысление «секуляризации» в русской истории строится на анализе русской литературы XIX века: по мнению автора, с возвращением в литературу религиозного фанатизма (p. 11) и с сожжением Н. В. Гоголем второго тома «Мёртвых душ» (p. 16), секуляризация в России сменяется доминированием Русской православной церкви. Последующий период длиной в сто сорок лет, завершившийся распадом Советского Союза, М. Эпштейн называет российским «неосредневековьем». И именно сейчас, по словам автора, очень важно вернуться на путь секуляризации русской культуры — путь поиска «среднего основания» (между полюсами) и перехода к «троичной» системе вместо «двоичной». О том, каким образом возможен этот переход, каким должно быть «среднее основание» русской культуры и в чём выражается её полярность, и повествует эта книга.

Каждый раздел книги (всего их 11) преимущественно посвящён раскрытию одного из этих ключевых вопросов. При этом книгу можно условно разделить на две части со сходной структурой. Первую часть М. Эпштейн начинает с размышления о неудачах «первой секуляризации» в России и предлагает читателю описание «полярной структуры», как она сложилась в русской культуре XIX века. Затем он как раз и переходит к размышлению о необходимости «среднего основания» для России и представляет критику пути развития «троичной модели» культуры в Европе. В конце этой первой части он резюмирует всё вышесказанное о «двоичной модели» и представляет свои размышления о «троичной модели», описывает её характеристики и идеальный характер: причем интересно, что, по его мнению, ни одна из имеющихся моделей культуры за всю историю человечества так к этой «троичной» модели и не приблизилась (p. 48-49).

Во второй части книги, условно выделенной нами, автор вновь возвращается к характеристикам русской культуры, уже обращаясь к опыту XX — XXI веков. Последние два раздела автор посвящает месту православия в «троичной» структуре

русской культуры и «второй секуляризации» в России, начавшейся после распада Советского Союза. Обе выделенные нами части и входящие в них разделы удачно пересекаются и дополняют друг друга.

Рассмотрим подробнее эти ключевые мысли автора. Иллюстрируя полярность русской культуры, М. Эпштейн прибегает к примерам из литературы (например, противостояние суперрелигиозности в лице Н.В. Гоголя и религиозного атеизма в лице В.Г. Белинского). Эти два полюса, не имея между собой чего-то среднего, соприкасаются, «сближаются и соединяются, образуя невероятное напряжение на границе» (p. 78). В этом и заключается основной недостаток «двоичной» системы культуры — слияние полярностей не оставляет места самой культуре: она просто не помещается «на узком пороге» между ними. Кроме того, слияние полярностей порождает новые конфликты и противоречия — «выверты» и «надломы» (p. 74): в русской литературе, например, гипербола может стать литотой, а похвала — насмешкой (p. 75-77); отказ видеть границу между миром и церковью (вновь у Гоголя и Белинского) приводит к поклонению одновременно как первому, так и второй (у Блока и Маяковского); соединение сакрального с животным приводит к поиску высоких смыслов в низких проявлениях человеческой природы: юродивый как центральная фигура святости (p. 88); «святые пьяницы» Есенин, Ерофеев и Высоцкий (p. 92).

Указанные недостатки «двоичной» системы позволяют автору вслед за Ю. Лотманом и Б. Успенским заявить о необходимости «среднего основания» для русской культуры, которое позволит перейти к её «троичной модели». Этим «средним основанием», по мнению автора, должен стать гуманизм, путь к которому — через секуляризацию русской культуры. Уже в самом начале книги автор озвучивает важную мысль о том, что секуляризация должна стоять на нейтральных позициях по отношению к религии; секулярное, убеждён М. Эпштейн, не является противоположностью религиозному (p. 20). «Среднее» в «троичной» структуре культуры не должно унифицировать или нейтрализовывать полярности (p. 48-49) — такая структура не сводится ни к полярности, ни к единству; её элементы (религиозное, социальное и прочие) несовместимы, но и неразделимы (p. 46). «Среднее основание» предотвращает доминирование одной полярности над другой. Именно взаимодействие противоположностей в «среднем» и на границе со «средним» даёт почву для развития культуры (p. 126).

Автор, однако, оговаривается, что насколько пагубно наличие в культуре только противостоящих друг другу полюсов, настолько пагубным может оказаться и чрезмерное расширение «среднего основания» (p. 12). Примером тому является Западная Европа, где с XIX века «нейтральное основание» стало расширяться, поглотив всё и уничтожив границы между полюсами и самой «средней зоной» (p. 33-35): аномальное приравнивается к нормальному, а элитное — к массовому. Вслед за Ю. Лотманом, М. Эпштейн отмечает важность сохранения границ между полями «троичной модели» культуры, ведь развитие культуры происходит благодаря событиям на этих границах (p. 35-37). Таким образом, в «троичной модели» культуры важно не только «среднее основание», но и сохранение границ, отказ от доминирования не только любого из противоположных полюсов, но и срединной нейтральности.

В конце книги автор задаётся вопросом: какое же место в нарождающейся «троичной» структуре займёт православие, противопоставляющее себя миру и подчас задающее полярности «двоичной модели» русской культуры? (p. 105-107) Солидаризуясь с Н. Бердяевым, автор отмечает, что православие занимает нигилистическую позицию по отношению ко всему, что создано человеком, а значит и по отношению к культуре; свой вклад в русскую художественную культуру, пишет автор, Церковь сделала «не через благословление или проклятие, а через неучастие, отстраненность (*'outerness'*)» (p. 119). Насколько верно такое обобщение?

Если говорить о самом последнем времени, то стоит отметить, что этот вывод, возможно, нуждается в некотором уточнении. Материалы, вошедшие в книгу, относятся к 1990-м годам. В 2000-е и 2010-е годы говорить об «отстраненности» Православной Церкви уже нельзя: по крайней мере, мы наблюдаем более активное участие Церкви в дискуссиях вокруг объектов и событий секулярной культуры, что связано как с расширением «нейтральной зоны», так, вероятно, и с новым курсом священноначалия, в частности, патриарха Кирилла. Православие — это уже не катакомбная, неуверенная в себе культура (как отмечает автор на p. 109), но – явление, пересекающее границы между полями, вызывающее реакции других участников и, тем самым, если пользоваться терминологией автора, участвующее в процессе формирования «троичной модели» культуры. Вопрос заключается в том, как далеко Русская православная церковь зайдёт в своей активно-

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.