

Хроника научной жизни

Международная научная конференция
XXVI Большие Банные чтения:
**«Между разумом и верой: светская и религиозная
культуры в (пост)модерных обществах»**
(«InLiberty “Рассвет”» 29–30 марта 2019 года)

В фокусе внимания XXVI Банных чтений — «Между разумом и верой», прошедших 29—30 марта 2019 г. в лекционном зале пространства «InLiberty. “Рассвет”», оказались темы, посвященные взаимоотношению «секулярного» и «религиозного» в эпоху (пост)модерна. Открывая конференцию, главный редактор журнала «Новое литературное обозрение» *Ирина Прохорова* вместе с *Сергеем Елагиным* (религиовед, редактор серии «Studia Religiosa» издательства «НЛЮ») провели краткую презентацию недавно вышедших и анонс готовящихся в данной серии книг. В частности, в рамках публикации классических исследований религии был представлен перевод труда знаменитого социолога XX века Питера Бергера «Священная завеса. Элементы социологической теории религии», а также анонсирован выход перевода книги Талала Асада (Talal Asad) «Возникновение секулярного: христианство, ислам, современность». Помимо изданной в 2018 году работы Алексея Зыгмонта «Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая» была опубликована первая книга Рене Жирара «Ложь романтизма и правда романа» (в пер. Алексея Зыгмонта с предисловием Сергея Зенкина), подготовлены переиздание монографии Фрэнсис А. Йейтс (Frances Amelia Yates) «Джордано Бруно и герметическая традиция» и исследование Станислава Панина «Философия эзотеризма. Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии». Наконец, в 2020 году планируются к выходу книга Виктории Смолкин «Свято место пусто не бывает. История советского атеизма» (вышла на английском в 2018 году) и работа Анны Соколовой, посвященная похоронным практикам в раннем Советском Союзе (обе исследовательницы представили доклады на конференции).

Чтения открылись докладом *Боаса Хусса* (Boaz Huss) (Университет им. Бен-Гуриона, Израиль): «*Духовность как новая культурная категория: (пост)модерные трансформации религиозного и секулярного*». Предваряя рассмотрение генеалогии понятия «духовность», Боас Хусс обозначил свое согласие с позицией Талала Асада в отношении категорий «секулярное» и «религиозное», рассматриваемых им не как глобальный культурный феномен, а как исторически обусловленная, сформировавшаяся в западном мире нововременная концепция («продукт мо-

дерна», родившийся в контексте Реформации, западного колониализма, становления национальных государств и капиталистической экономической системы). В рамках этого деления личное, глубоко интимное пространство веры и трансцендентное/божественное начало (религия) подчеркнута противопоставляются пространству публичной социальной сферы (секулярное). Между тем отсутствие эквивалентных или хотя бы схожих понятий в «нехристианских» (*non-Christian*) и «домодерных» (*pre-modern*) культурах прямо свидетельствует о том, что светско-религиозное деление не универсально.

Более того, широкое распространение категории «духовное» в современной культуре позволяет усомниться в правомочности дихотомии религиозное/секулярное. Английское понятие «*spirituality*» (*от лат. Spiritus*) семантически отсылает к значениям дыхания, ветра и имеет близкие эквиваленты в других языках: гр. *пнеума* (*πνεύμα*), ивр. Руах (*רוח*), наконец, «дух» в рус. «духовность». Бинарная оппозиция духовное/телесное (см.: Гал 5:17), сформулированная в посланиях ап. Павла (см.: Гал 5:17), преобразуется затем в дихотомию духовное (*spirituality*)/мирское (*materiality*). Восприятие духовности как сущности (*essence*) религии, некой индивидуальной и субъективной формы универсальной религиозности (с характерным для ориентализма противопоставлением «духовный» Восток / «бездуховный» Запад) распространяется на рубеже XIX—XX веков. Во второй половине XX века произошло очередное семантическое смещение — представление о духовности получило сцепку с культурными практиками *New Age* (включая медитацию, боевые искусства, целительство etc.). В начале XXI века исчезает характерная оппозиция материальное/нематериальное и понятие «духовность» наполняется значениями поиска смысла жизни, чувством сопричастности чему-то большему, глубоким переживанием жизни (*aliveness*). По мнению докладчика, церковь, религия и даже Бог не ассоциируются сегодня с духовностью («*spiritual but not religious*»). Завершая свой доклад, Боас Хусс подчеркнул отличие своей позиции как от тех, кто полагает «духовность» новым типом религии, как, например, социолог Стив Брюс (Steve Bruce), так и от тех, кто полагает ее особым типом секулярности, например Джереми Карретт (Jeremy Carrette), Ричард Кинг (Richard King). И те, и другие, в конечном итоге, продолжают мыслить в рамках универсальности светско-религиозного деления. Понятие «духовность» оказывается неразрывно связано с идеями *New Age*, глобализацией, постмодерном и новой либеральной идеологией (включая индивидуализм, свободу выбора и свободу интерпретации). Скорее, утверждает Хусс, следует говорить о логике мышления постмодерного общества и о попытке преодоления и вытеснения современных рамок посредством категории «духовность», сегодня столь же не религиозной, сколь и не секулярной.

Следующим выступил Марк Сэджвик (*Mark Sedgwick*) (Орхусский университет, Дания) с докладом «Традиционализм как критика (пост)секулярной модерности», в котором, он попытался выявить основные причины популярности критики модерна, представленной французским философом Рене Геноном (René Guénon) в книге «Кризис современного мира» («*La crise du monde moderne*», 1927). На первый взгляд, действительно, кажется странным, что геноновская критика, опирающаяся во многом на своеобразное прочтение древнеиндийского мифа, описанного в пуранах, не просто выжила, но и процветает в сложном современном интеллектуальном «климате» (например, в исламском традиционализме Хоссейна Насра (Hossein Nasr) в США и неоевразийстве Александра Дугина в России). Марк Сэджвик предložил комплексное объяснение популярности геноновской критики сегодня, состоящее из 4 причин. 1. Фундаментальный характер поставленных Геноном вопросов и одновременно их независимость от своего первоначального источника. Выводы, которые он делает скорее апеллируют к устоявшимся темам мо-

дерна, чем к толкованию индийской мифологии. 2. Рассматриваемые в книге вопросы поднимались и ранее, однако в геноновском варианте они обретают очертания монолитности, неразрывно сплетаются в единую теорию. 3. Геноновская критика безапелляционна, максималистична. Там, где другие ставят знак вопроса или оправдывают, он, не колеблясь, осуждает. Подобный абсолютизм придает его работе характер несомненной величественности (*majesty*). 4. Критика и аргументация Генона, созвучные риторике постсекуляризма, оказываются приложимы к современной проблематике. Согласно Генону — эпоха модерна соответствует четвертой эпохе, описанной в пуранах, — Кали Юга (эра демона Кали). С каждой эрой мир теряет четверть правды, и к эпохе Кали Юга в мире осталось всего 1/4 от первоначальной Сангьи Юги (эры правды и чистоты).

Привязывая кризис модерна (в традиционной хронологии Кали Юга соответствует всей письменной истории человечества) к утрате изначальной полноты сакральных знаний, Генон воспроизводит характерную для модерна критику прогресса, понимаемого как упадок/закат/регресс. Взятые из индийской мифологии циклы Генон использует как модель развития цивилизаций (наподобие шпенглеровского «Заката Европы», вышедшего немного раньше книги Генона): упадок, ошибочно именуемый прогрессом, знаменует грядущий коллапс Запада, который должен разделить судьбу греко-римской культуры (эта идея и сегодня находит сторонников: см., например, работу Семуэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (Samuel Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*), местами представляющую собой ремейк знаменитой книги Шпенглера). Генон также нападает на один из опорных пунктов секуляризма — науку, противопоставляя ее более «глубокому», по его мнению, сакральному знанию. Позитивистский взгляд («что не может быть исследовано, может быть проигнорировано») для Генона есть не что иное, как прославление невежества. Такую же перекличку с актуальными дискурсами обнаруживают критикуемые Геноном далее идеи индивидуализма (свободы интерпретации), идеи равенства и демократии, идеи культивации искусственных потребностей в экономике и проч. Наконец, идеи Генона перекликаются с проблематикой десекуляризации и новых подходов в восстановлении сакральных оснований организации общества: см., например, Жиль Кепель «Месть Бога: возрождение ислама, христианства и иудаизма в современном мире» (Gilles Kepel. *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world*). Сэдживик заключает, что те, кто сегодня вдохновлен геноновской критикой, не выражая согласия с хронологией пуран, солидаризуются с ним в вопросах тирании политкорректности, ставят под сомнение человеческий разум и естествознание, говорят об упадке западной цивилизации и опровергают нарратив прогресса. Все эти идеи не являются эксклюзивной собственностью традиционализма, уникальность которого лишь в том, что в нем они объединены в единую унифицированную теорию, обращающуюся к теме утраты трансцендентного, и сегодня, в постсекулярный век, она для многих даже более привлекательна, чем сто лет назад.

В первой части доклада Елены Степановой (Институт философии и права Уральского отделения РАН, Институт социально-политических наук УрФУ, Екатеринбург) «*Мораль и религия в секулярный век*» были предложены основные виды взаимоотношений между моралью и религией и перечислены авторы (обозначенные Еленой Степановой как «философские авторитеты»), предлагающие определенный взгляд на соотношение религии и морали, начиная с Фомы Аквината и Иммануила Канта, включая Льва Толстого и Эмиля Дюркгейма, заканчивая Уолтером Раушенбушем, Рейнхольдом Нибуром и Джорджем Эдвардом Муром. Увенчалась эта необычная выборка (к сожалению, сюда не попал ни Блаженный Августин

с его учением о предрасположенности к пороку, ни Жан-Жак Руссо с идеей совести, как *vox Dei*, ни концепция войны всех со всеми Томаса Гоббса), изречениями патриарха Кирилла. Далее был предложен общий обзор острых этических проблем современности, таких как контекстуальность моральных понятий; границы совместимости традиций и обычаев коренных народов с представлением об универсальных правах человека; теология освобождения; гендерные проблемы; вопросы фертильности и др. В заключительной части Елена Степанова, опираясь на пример митингов жителей Екатеринбурга против инициированного РПЦ строительства «храма на Дrame», предложила собственную оригинальную модель: мораль «AB EXTRA» (привнесенная извне) versus мораль «AB INTRA» (идущая изнутри). «Нет убедительных доказательств того, что люди в ситуации морального выбора действительно следуют предписаниям своей религии, поскольку на них оказывает влияние множество других факторов», заключила докладчица.

Завершил утреннюю секцию доклад Алексея Зыгмонта (Институт философии РАН, Москва) «Феномен мученичества в западных национализмах XVIII—XX веков». Алексей Зыгмонт выделяет три основных мотива, всегда присущих этому феномену. 1. Учредительный характер мученичества — «плодотворная смерть» (Христос, учреждающий Своей жертвой церковь и пр.). Мученики участвуют в создании, становлении, легитимации новой реальности фактом пролития своей крови, независимо от того, идет ли речь о религиозной общине, национальном государстве или о получении женщинами избирательного права, как в случае с Эмили Дэвисон (Emily Davison). 2. Милитантность, предполагающая обязательное наличие темы «борьбы» за новую реальность. Заметим, что этот мотив вызвал довольно продолжительную дискуссию после доклада, доходившую до обвинения в адрес докладчика в профанации термина «мученик». Впрочем, ошибочная акцентуация в понятии «мученик» именно аспекта страданий (*passion*), что отмечалось еще до-революционным историком церкви В. Болотовым, связана с неверным переводом древнегреческого термина *μάρτυς, μάρτύρος* (досл. свидетель) словом «мученик». Для христиан первых веков мученичество воспринималось как активное действие, борьба за свои убеждения, подвиг — использовалось слово «борцы» (*αθληται*) веры, что было справедливо отмечено Алексеем Зыгмонтом с дополнительным указанием других примеров использования милитантной терминологии в ранних христианских текстах. В этой связи существенным оказалось и замечание Марка Сэдживика, который говорил о необходимости разделять категории «мученик» и «шахид» (*μάρτυς, μάρτύρος* переводится на арабский как *shāhid, pl. šuhadā*). За этим комментарием последовало пояснение, позволяющее заключить, что, похоже, мы действительно имеем дело с единой грамматикой, основные мотивы которой могут иметь разную интенсивность, от характерного для русской традиции смещения в сторону пассивности и претерпевания страданий (культ Бориса и Глеба) до более активных, милитантных интонаций в понятии «шахид». 3. *Мобилизация*. Память о мучениках и пролитой ими крови выступает в роли импульса к мести и требованию продолжать борьбу за начатое ими «дело». Далее, анализируя исторические и современные примеры (Французская революция 1789 года, «культ» Авраама Линкольна и «президентов-мучеников» после Гражданской войны, почитание жертв Великой Отечественной войны в России, культ «Небесной сотни» в Украине и др.), Алексей Зыгмонт продемонстрировал организацию нарратива национального мученичества вокруг некоего «грамматического каркаса», заимствованного из христианской традиции. Докладчик заключил, что рассмотренный феномен мученичества хоть и подвергается различным интерпретациям, но сохраняет единую основу со времен раннего христианства и поныне и в этом смысле говорить о каком бы то ни было расколдовывании мира в веберовском смысле не прихо-

дится. Во всех примерах были выделены три основных мотива и продемонстрирован механизм работы нарратива мученичества, запускающего неостановимые процессы, напрямую связанные с тремя составляющими, что подтвердило общеупотребимость (нелокальность) грамматики мученичества.

Дневная секция началась с выступления *Бориса Фаликова* (Центр изучения религии РГГУ, Москва) с докладом «*Новые религии как постсекулярный феномен*». В докладе был рассмотрен феномен возникновения НРД (новых религиозных движений) на стыке двух больших потоков — «возвращения религий» в постсекулярную эпоху и продолжающейся секуляризации — веберовского расколдовывания мира. Возникая на самой границе религиозного и секулярного, НРД включают в себя элементы как того, так и другого. Например, в сайнтологии эксплицитно присутствуют оба начала — к квазинаучной дианетике (несколько упрощенный и сильно американизированный вариант психоанализа) был добавлен гностический миф о космических существах (тетонах). Так появляется новая религия, которая затем успешно функционирует на границе светского и религиозного как своего рода громоотвод (*Мэри Беднароуски*) для пограничных конфликтов в культуре.

Важной темой постсекулярной эпохи стало существенное изменение концепции «я». От «я», неразрывно связанного с Богом, через картезианское «я», связанное с мышлением, к новому пониманию «я» — на стыке рационального и иррационального, — впрочем, в смысле сверхсознательного, а не иррационального бессознательного. Подобного рода практики погружения в глубины собственного «я» предлагаются, например, в трансцендентальной медитации Махариши Махеш Йоги. Словом, новые религии пытаются ответить в своих теориях и практиках на современные проблемы и предложить рецепты по их преодолению. Стирающая границы глобализация, упрощающая перемещение идей и делающая мир более прозрачным, обеспечивает транзит доктрин, в рамках которого даже «старые» религии обрели большую мобильность. С обрушением «железного занавеса» началась экспансия НРД в Восточную Европу, куда они приходили весьма диковинными способами, которые докладчик обозначает как «эффект рикошета» (например, кришнаизм попал в Россию через Швецию посредством гуру скандинавского происхождения Харикешы Свами (*Harikesh Swami*) — в миру Роберта Кампаньолы (*Robert Campagnola*)).

Любопытной особенностью современного мира является «глокализация» (по Роланду Робертсону (*Roland Robertson*)). Термин изначально не использовался в религиозном контексте, но оказался вполне к нему приложим (например: японская Церковь всемирного мессианства, проникнув в Бразилию, адаптировалась к бразильскому католицизму, который также прошел в свое время через аккультурацию, а отсюда попала в Африку, где вторично адаптировалась к местной культуре — «глокализовалась» дважды). Адаптация НРД к местной культуре подводит нас к вопросу о взаимоотношениях старых религий с новыми. Протестанты и католики обычно отвечают на натиск встречным усилением миссионерской деятельности с характерной критикой конкурента с богословских позиций — так возникают так называемые «контркультовые» организации. С 1960-х начинается критика НРД с секулярных позиций, в духе борьбы обеспокоенных родителей и нанятых ими психологов против «промывания мозгов» и контроля над сознанием — так складывается «антикультовое движение». В России «антикультизм» и «контркультизм» образовали своего рода симбиоз, и наряду с богословской критикой здесь применяются обвинения в криминальной деятельности, а борьба с НРД подхватывается государством. Размытость границ светского и религиозного обеспечивает возможность легкого переноса логики борьбы с религиозными ересями на светскую территорию. Таким образом, НРД, будучи постсекулярным фе-

номеном и вызывая критику как из религиозного, так и из секулярного лагеря, оказываются одним из самых ярких симптомов глобальных перемен.

Далее выступила *Ольга Христофорова* (РГГУ / РАНХиГС / МВШСЭН, Москва) с докладом «*Mind the Gap: плоскоземельцы между экспериментом и воображением*». Плоскоземельчество уходит корнями к всемирному зететическому (от англ. *zetetic* — пытливый, докапывающийся до сути) обществу Сэмюэла Роуботэма (Samuel Rowbotham) (1816—1884), который провел так называемый Бедфордский эксперимент и, несмотря на его опровержение, продолжил проповедовать идеи зететической астрономии и издавать книги о ней. Эти идеи были восприняты затем Сэмюэлем Шентоном (Samuel Shenton), который основал в 1956 году международное «Общество плоской земли» (Flat Earth Society) США, которое в начале XXI века почти угасло, но затем возродилось и обрело популярность как в США, так и в других странах (в т.ч. в России). Если дениализм (*denialism* — отрицание очевидных фактов относительно какого-либо элемента современной (западной) картины мира) является общей чертой подобных теорий, то предположения об источнике заблуждений «шароверов» различаются в зависимости от разных идеологических контекстов (от инопланетян/рептилоидов, устроивших эксперимент над человечеством, до масонского мирового правительства, находящегося на стороне антихриста). В качестве своего рода «широкого контекста» докладчик указывает на наличие определенных мифологических оснований, к которым апеллируют в своей риторике адепты теории плоской земли (важная роль здесь отводится произведениям литературы, в которых говорится об альтернативной географии, напр.: Говард Филлипс Лавкрафт (Howard Phillips Lovecraft), братья Стругацкие, Кир Булычев и мн. др.). Такие кинокартины как «Шоу Трумана», «Матрица», «Экзистенция» и др., становятся своего рода «связующим» с подобной конспирологией.

Неоднородные по своим космологическим представлениям и политическим позициям, плоскоземельцы оказываются представителями некоего общего тренда, направленного на «борьбу с системой». Причастность к «тайне» выступает как объединяющий фактор (она же отделяет их от всех остальных). Субкультуру плоскоземельцев, можно рассматривать как часть движения *New Age* (в числе сторонников альтернативной истории, альтернативной географии и т.п.). При этом если для зарубежных плоскоземельцев в большей мере характерно проведение разного рода «подтверждающих экспериментов» (в духе полетов на самолете со строительным уровнем), то в России, как правило, это не просто создание альтернативной науки, но апелляция к религиозному дискурсу (борьба с антихристом и его правительством). Методологически используются риторика постправды (*post-truth*) и активный «троллинг» оппонентов, оказывающиеся весьма эффективными в контексте т.н. кризиса рациональности и спонтанного невежества (отрицание/забвение «школьных» фактов). В своей повестке плоскоземельчество — это отстаивание традиционных ценностей, борьба с либерализмом и с Западом в целом. То есть речь идет не только о спонтанном невежестве, но и об отказе от школы/науки как современных институтов, как дисциплинирующих структур (напр., последователи *Германа Стерлигова*). В заключение Ольга Христофорова обобщает причины популярности плоскоземельцев, которые кроются в кризисе рациональности, в их опоре на догму (древние тексты) и использовании риторики постправды, в активности адептов, актуальности «правой» политической повестки и, возможно, апелляции к страхам и тревогам психологического характера, вызванными визуализацией глобального мира — неприятным ощущениям безграничности и неогороженности, желанием такой картины мира, в которой есть возможность отгородиться, разойтись по углам, выстроить стены, барьеры и проч.

Александр Панченко (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург) в своем докладе рассмотрел уфологию как религию в контексте когнитивного религиоведения и теории Паскаля Буайе о сверхъестественном агенте (боги, демоны, духи предков и т.п.) как общерелигиозном феномене. Подобные персонажи религиозного воображения имеют статус «*full access agents*» (FAA) — агентов, обладающих «полным доступом к стратегической информации». Знания и действия FAA становятся критически важными по отношению к нашим индивидуальным и коллективным действиям. Буайе предлагает говорить о трех типах таких агентов — «законодателях», «образцах для подражания» и «заинтересованных наблюдателях», подчеркивая при этом, что именно последний тип, как правило, оказывается в центре религиозных практик. В докладе в этом контексте были проанализированы специфические практики контакта со сверхъестественным (*ченнелинг*), связанные с современной уфологией, где представители внеземных цивилизаций рассматриваются как частный случай FAA.

В качестве конкретного примера докладчиком была взята «Церковь последнего Завета» Виссариона (Сергея Торопа). Формирующим и легитимирующим фактором этого движения был сеанс ченнелинга в уфологическом клубе города Минусинска, где Владимир Плесин получил сведения о божественной миссии Сергея Торопа от инопланетных адресантов. При этом сам Виссарион вскоре начал критиковать ченнелинг с представителями внеземного разума, объясняя это тем, что почти все инопланетные цивилизации, контактирующие сегодня с людьми, присылают ложную информацию в целях погубить человечество. Этот пример вписывается в веберовское противопоставление рутинной и харизматической власти — где сам Виссарион, представляя собой фактически физическое воплощение FAA, оказывается главным и единственным *контактером*, и в его случае границы между медиумом и посланием полностью исчезают. В такой ситуации альтернативные связи с FAA бросают вызов его статусу, однако ченнелинг не запрещается, а дискредитируется и теряет свой престиж как практика. В случае с движением Виссариона это привело к обращению к другой практике спиритизма — общению с душами умерших, ознаменовавшему существенный идейный сдвиг от тем, связанных с катастрофами и эсхатологическими предсказаниями в сторону проблем повседневной жизни и формирования собственной погребальной ритуальстики.

В основном постсоветские *контактеры* имеют дело с тремя типами агентов (инопланетяне, сверхчеловеческие учителя/трансперсональные источники мудрости и души умерших): инопланетяне сообщают о грядущих эсхатологических катастрофах и способах их пережить, учителя — о путях персонального духовного роста, а души умерших передают информацию частного характера, значимую для общинной и семейной ритуальстики. В заключение докладчик указал на то, что распространенное в среде социологов представление о *New Age* как об индивидуалистической культуре не вполне корректно. Скорее, следует говорить о специфических типах агентности: *индивидуализированные* в случае учителей, *предельно коллективизированные* в случае инопланетян и *приватизированные* в случае душ умерших. При этом возникает необходимость сопоставления других схожих практик, сюжетов и мотивов, рассмотренных в докладе применительно к уфологии (которую вполне, по мнению докладчика, можно относить к религии).

Завершила первый день Банных чтений Кэрол М. Кьюсак (*Carole Mary Cusack*) (Сиднейский университет, Австралия) докладом «Художественная литература и память о “культуристском насилии”»: харизма, власть и гендер в “Храме народов” Джима Джонса и “семье” Чарльза Мэнсона». В докладе была рассмотрена тема художественной подачи информации о событиях, связанных с религиозным насилием. Тезис об общей индифферентности к новостному формату (в связи с ин-

формационной перенасыщенностью) оказывается справедливым и в отношении убийств, совершенных в 1969 году «семьей» Чарльза Мэнсона (Charles Manson) (1934—2017), и в отношении массового убийства и суицида 18 ноября 1978 года, когда погибли 918 членов «Храма народов» (религиозное движение проповедника Джима Джонса (Jim Jones)). Современные писатели не раз обращались к этим историям, объединенным, казалось бы, совершенно немотивированным насилием. В данном случае вымысел становится средством сохранения памяти о событии и одновременно способом его осмысления. Кроме того, вымысел здесь выраженная черта религиозного, базирующегося на воображаемом, а не на очевидном (документальном). Художественная литература предлагает читателю мир альтернативной реальности, мир «если бы», но в то же время, как утверждает Кьюсак, она воспринимается и как апеллирующая к достоверным фактам.

В докладе на примере двух романов о «семье» Мэнсона («Sway» Закари Лазаря (Zachary Lazar) [2008] и «Девочки» Эммы Клайн (Emma Cline) [2016]), и двух романов о Джонстауне (Фреда д'Агуяра (Fred D'Aguiar «Children of Paradise») [2014] и Лоры Элизабет Вуллетт (Laura Elizabeth Woollett «Beautiful Revolutionary») [2018])) Кьюсак проследила роль женщины в подобных культах (в обоих случаях роль женщин была весьма важной — Кэролайн Лейтон (Caroline Leighton) была правой рукой Джима Джонса; шесть женщин из «семьи» Мэнсона принимали участие в убийствах); тему сексуального принуждения в группах; сходство и общую контркультурную ориентированность этих движений (критическое отношение к ценностям среднего класса и устоявшимся политическим, религиозным и экономическим порядкам); их «гуруизм» и групповую поляризацию (постепенная радикализация взглядов группы по отношению к внешнему миру, усиление мотива противопоставленности, подавление внутреннего инакомыслия) и т. д. По мнению Кэрл М. Кьюсак, трудность состоит в том, что, хотя жанр художественного произведения помогает обратить внимание на события, в них нередко можно встретить романтизацию харизматических лидеров, проповедующих «насилие в культах» (*cultic violence*) и призывающих к нему своих последователей. С другой стороны, в нашу эпоху фикшн воспринимается как важный источник информации, что отчасти обусловлено и определенными эволюционными механизмами (согласно когнитивной эволюционной биологии, люди в большей мере адаптированы к восприятию историй/нарративов, а не «холодной» аналитики). Эти обстоятельства являются одновременно и причиной настороженности исследователей религиозного насилия, связанной с т.н. «силой» художественных произведений, в которых легко теряются факты, детали и анализ в пользу основной сюжетной линии, подчеркивающей экзотические элементы описываемых религиозных движений (преступность, насилие, секс, наркотики, контркультурность и вызов нормам).

Второй день чтений открыл Дмитрий Узланер (РАНХиГС / МВШСЭН, Москва) докладом «Четыре генеалогии постсекулярного» (социологическая, нормативная, постмодернистская, теологическая), понимание которых оказывается необходимым ввиду того, что любое исследование постсекулярного так или иначе связано с одной (чаще с несколькими) из них. Прежде чем коснуться самих этих генеалогий, докладчик обозначил разницу между конкурирующими, но вовсе не синонимичными понятиями «постсекулярное» и «десекулярное». В обоих случаях речь идет об интерпретации одних и тех же процессов, но если в понятии «десекулярное» делается акцент на теме возвращения религии (некий обратный ход маятника), то «постсекулярное» — это не просто возвращение неких «старых форм», но принципиально отличающаяся, новая реальность.

Когда мы говорим о «постсекулярном» в социологическом контексте (*социологическая генеалогия*), мы имеем в виду смешение религиозных и секулярных

элементов — возникновение «постсекулярных гибридов» (*гибридизация* в противовес *дифференциации*, через которую в социальной теории описывались процессы секуляризации). Дмитрий Узланер предложил даже новый «рабочий» термин для обозначения подобного рода «постсекулярных гибридов» — *троеверие* (по аналогии с двоеверием, но с добавлением секулярных элементов). Отличительной чертой *нормативной генеалогии* (доминирующей в западном контексте) является акцент на выработке базовых регламентирующих установок, при которых религиозное и светское смогут сосуществовать в новой постсекулярной реальности. Так, Юрген Хабермас (ключевой представитель этого направления) предлагает свою нормативную программу «постсекулярное общество», призывая отказаться от секулярной предвзятости и высокомерного отношения к религиям, но в то же время утвердить идею позитивного права, безрелигиозной морали, автономии научного знания. Оба лагеря (религиозный и секулярный) говорят на разных языках, и для достижения консенсуса (т.н. «перекрывающий консенсус» — *overlapping consensus*, термин Джона Ролза (John Rawls)) необходимо обеспечить понимание — *перевод*. *Постмодернистская генеалогия* открывает в религии резервуар смыслов для обогащения мышления (так, Ален Бадью, Славой Жижек, Джорджо Агамбен обратились к наследию апостола Павла, чтобы, используя ресурсы теологии, вывести левую марксистскую мысль из кризиса). «Постсекулярность» здесь — важный элемент постмодернистского поворота, суть которого в переосмыслении ключевых догм модерна (в т.ч. секуляризации и высокомерия в отношении к религии как «архаике»/пережитку прошлого). И наконец, последняя, *теологическая генеалогия*, неразрывно связанная с постмодернистской как его оборотная сторона. Самый яркий пример здесь — Джон Милбанк (John Milbank) и его проект *радикальной ортодоксии*. Постмодернистский постсекулярный поворот воспринимается как своего рода эмансипация христианской теологии, которая отныне получает свободу развиваться самостоятельно, без постоянной оглядки на секулярную эпистемологию и онтологию.

Следующим выступил Григорий Юдин (МВШСЭН / НИУ ВШЭ, Москва) с докладом «*Политическая теология плебисцитаризма*». Говоря о плебисцитаризме и его отличии от популизма, докладчик опирался на идеи политической теологии Эндрю Арато (Andrew Arato) (сопоставляя теории Карла Шмитта (Karl Schmitt) и Клода Лефора (Claude Lefort)). Важным объектом критики Шмитта является либеральный конституционализм, позволяющий мыслить политику в радикально *атеологических* терминах (не прибегая к идее трансцендентного). По аналогии с последовательной тенденцией по изгнанию трансцендентного, приведшей к убеждению, что можно строить политику в мире без Бога (идея «машина отныне работает сама по себе» по формуле *le roi règne mais ne gouverne pas* (король царствует, но не правит)), рождается концепция, согласно которой миром правят не акторы, а слепые законы (например, экономические). Возникает фигура правителя — как политического коррелята действительного Бога, не вмешивающегося в ход вещей. По Шмитту, вернуть себе возможность распоряжаться собственным бытием (т.е. вернуть демократию) значит вернуть свободу народного решения (отказаться от предзаданности, связанной с идеей правления слепых законов, от идеи «пустого трона»). Демократия означает превращение народа в некую гомогенную тотальность, принимающую решения. Но демократический элемент должен комбинироваться с монархическим — плебисцитарная демократия. Это отнюдь не гибрид, а синтез (не случайная комбинация, а продуманная форма), в духе веберовского синтеза бюрократического господства с харизматической легитимностью, необходимости надстройки харизматического лидера, легитимизируемого народом над безликими институтами (χάρῶσα, как божественный дар, порывающий с рутинностью).

Шмитт подчеркивает христианские корни веберовских представлений о харизме, основанных на примере харизматической легитимации апостола Павла, посредством аккламации (главного плебисцитарного института, аналога современного института выборов). Таким образом, народ воплощается в фигуре выбранного лидера, принимающего решения. Плебисцит представляет собой переход между моментами имманентности и трансценденции. В этой теологической модели плебисцитарной демократии правитель принадлежит к области *сакрального*, в то время как народ находится в области *профанного* и является только в момент аккламации.

Теория Лефора — это зеркальное отражение политико-теологической теории Шмитта. Демократия, по Лефору, — преодоление теологизированной метафизики (развенчание теологических основ политики и их преодоление) как фундамента «наиболее опасных» форм правления монархии и тоталитаризма. Монархия покоится на инкорпорации государства в персоне короля (своего рода «два тела короля» Эрнста Канторовича (Ernst Kantorowicz)). Эта система заканчивается с Французской революцией. Но если «троном» овладевает народ (как «одно» социальное тело), наступает время тоталитаризма и подавления любой множественности, ставящей под угрозу иллюзию гомогенности (народного единства). Воля народа является священной и мистической (фактически деификация народа): слияние с народом переносит в область сакрального, преодолевающего рутинность и выходящего в перспективу вечной истории. Выход из этой проблемы — демократия, по Лефору, — это режим, который «оставляет место власти пустым». Режим символического производства пустоты, когда мы испытываем «фундаментальную неопределенность в отношении основ власти» (неизвестно кто главный, кто правит). В заключение Григорий Юдин отметил, что популистский проект представляет собой один из вариантов ответа на вопрос о том, как должно быть устроено символическое производство пустоты, и в этом смысле популизм, оказывается попыткой справиться с плебисцитаризмом.

Далее выступил Виктор Шницерльман (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) с докладом «Геополитика, катехон и новый иррационализм». В докладе речь шла об использовании христианской концепции «удерживающего», или *катехона* (др.гр. ὁ κατήχων) — силы, противопоставленной антихристу, в разных вариантах светских и религиозных идеологических построений. Первоначально в православной среде под «удерживающим» понималась фигура императора (дореволюционный период), затем, его место заняли государство, русский народ, церковь, православное царство, и даже — у православных фундаменталистов — национал-большевики (Александр Дугин). Со временем происходит сдвиг функции катехона от духовной к политической. Так, в начале 2000-х, известный русский националист Егор Холмогоров развивает идею «политического православия», изображая Россию страной конца света (в случае ее упадка мир ждет неизбежный апокалипсис); он возлагает функцию удерживающего не на церковь, а на русскую армию — «атомное православие» как сдерживающий фактор, гарантирующий существование России вплоть до второго пришествия.

В дальнейшем, когда концепция катехона окончательно секуляризуется, исторической миссией России или Советского Союза оказывается удерживание мирового равновесия. При этом, все более акцентируется внимание на апокалиптических сценариях ядерной катастрофы и идеях ядерного паритета. Одна из важнейших проблем концепции паритета — человек оказывается вечным заложником собственного оружия — подвергается под мессианские идеи (докладчик вспоминает в этом контексте слова Владимира Путина, который в октябре 2018 г. заявил о том, что в случае ядерной агрессии, будучи ее жертвами, россияне попадут

в рай). Виктор Шнирельман завершил доклад указанием на использование темы «катехона» в медиа. Так, журналистка Юлия Калинина увидела в словах президента переключку с библейскими пророчествами и отнесла тему *чудо-оружия* (вероятно, имеется в виду ракетный комплекс «Сармат», способный, якобы, гарантированно преодолеть все формы существующей защиты) к архетипическим представлениям, что переключается с мнением шведской исследовательницы Марией Энгстрём (Maria Engström) о том, что официальная идеология российской власти отчасти основывается на апокалиптической доктрине, хоть и поданной в секулярных терминах.

Можно отметить, что апокалиптическое толкование концепции «катехона», предложенное докладчиком, отнюдь не единственное. Знаменитый отрывок из второго послания к фессалоникийцам трактовался и в обратном ключе (второе пришествие Христа не может осуществиться пока благовестие не будет проповедано по всей земле), когда история понимается как процесс движения к эпохе тысячелетнего Царства (т.н. миллениаризм). Любопытно, что и этот вариант концепции «катехона» претерпевал секуляризацию (заимствование христианской модели истории в идеологиях XX века, где история разворачивается как линейное движение в конце которого наступает не катастрофа, а пришествие ожидаемого царства — светлое коммунистическое будущее, тысячелетний рейх, было отмечено на прошлых Больших банных чтениях Михаилом Ямпольским).

Завершил утреннюю секцию Сергей Штырков (ЕУСПб) докладом «*Между гражданской инициативой и академическим исследованием: практическое религиозоведение этнических активистов в Северной Осетии*». Исходя из цитаты Бруно Латура, в свою очередь ссылавшегося на Стивена Шейпина (Steven Shapin) и Саймона Шаффера (Simon Schaffer) («вещь, которую называют наукой, не содержит никаких демаркационных линий, которые можно было бы считать ее естественными границами»), и опираясь на пример книги Даурбека Макеева «Асс дин: народная религия», Сергей Штырков показал сложности, связанные с использованием привычных аналитических категорий «источник» и «литература». Даурбек Макеев — представитель исследуемого Сергеем Штырковым ревайвалистского движения (его тексты относятся к категории источников). Однако его вполне академически выполненная книга, воспринимается, скорее, как работа ученого коллеги. Тем более, что работа Макеева вполне вписывается в формат феноменологического подхода (в духе Мирчи Элиаде (Mircea Eliade)). Критерием, не позволяющим докладчику принять Даурбека Макеева в качестве ученого, стало наличие высказываемой в его книге уверенности в существовании *религии* как универсального явления и убежденности в необходимости дать этому явлению определение, что воспринимается Сергеем Штырковым как нарушение некоей «академической конвенции». Убежденность Макеева в возможности дать исчерпывающее и окончательное определение религии заставляет докладчика, по крайней мере пока, перенести его книгу из разряда литературы в разряд источников. Достаточно спорной кажется та серьезность, с которой докладчик (полагая ненаучной убежденность в существовании «религии») рассматривает такие категории, как *источники* и *литература*, во многом являющиеся условным интеллектуальным конструктом. Неясно и то, куда бы Сергей Штырков поместил Элиаде и других исследователей, дающих или пытающихся дать определение религии (не говоря уже о многих современных представителях когнитивного религиозоведения). Впрочем, рассмотренный в докладе вопрос о появлении квазинаучных или даже наукообразных текстов и т.н. «новых интеллектуалов», которых автор называет «новыми религиозоведами» (авторитетно высказывающими свое мнение в публичном пространстве с позиций просвещенных инсайдеров), кажется действительно значимым и требующим осмысления.

Дневную секцию открыла *Виктория Смолкин* (Уэслианский университет, США), выступив с докладом «*Второе крещение Руси? Советский эксперимент между секуляризацией и десекуляризацией*». В 2013 году, в связи с 1025-летием со дня крещения Руси на канале «Россия 1» был продемонстрирован, спродюсированный митрополитом Илларионом (Алфеевым), документальный фильм о возрождении религии и, в частности, православия после 70 лет безбожного коммунизма. Отправной точкой этого возрождения, согласно фильму, является публичное празднование тысячелетия крещения Руси в 1988 году, а «возвращение религии» представляется естественными и неизбежными.

Однако это, по мнению Виктории Смолкин, скорее, заблуждение, — «возвращение религии» было одним из самых неожиданных явлений XX века. Во времена холодной войны, например, атеизм представлялся, по сути, центром советского коммунизма, что было отголоском позиции Ватикана, еще в 1937 году осудившего коммунистическое учение в своем энциклике «*Divini Redemptoris*» («О безбожном коммунизме»). В контексте этого осуждения можно рассмотреть и дальнейшую реакцию американского политического истеблишмента (как части более широкой антикоммунистической политики), объединившегося против «безбожного коммунизма». С другой стороны, упадок религии и атеизм был характерен и для Запада. Пока в Советском союзе начала 1960-х развешивали пропагандистские плакаты с советскими космонавтами (имеется в виду плакат «Небо осмотрели и внутри, и наружно — никаких богов, ни ангелов не обнаружено». СССР, 1964 год), в США в это же время вышел журнал *Time* с надписью на обложке «Бог мертв?» (*Is God Dead?*). В данном вопросе наблюдался консенсус по обе стороны «железного занавеса», различались только настроения — радоваться или оплакивать упадок религии.

Однако в конце 1970-х годов религия возвращается в общественную и политическую жизнь. Процесс, в котором друг другу противостоят два института — политический (государство) и религиозный (церковь), Виктория Смолкин делит на 4 фазы, которые и составляют генеалогию «возвращения религии». Для первой фазы (1945—середина 1950-х годов) характерно противостояние религии коммунистической доктрине (речь в основном про США и Европу), где католики, иудеи и протестанты выступали совместно (позднее социолог *Уилл Херберг* (*Will Herberg*) назовет данное явление *tri-faith America* (Америка трех религий). К середине 1950-х после смерти Сталина, коммунистическая угроза ослабевает, и союз трех религий распадается. Во время второй фазы (середина 1950-х—1960-е) превалируют два нарратива — религиозный кризис и неизбежность полной секуляризации. Слабеет как авторитет религии, так и авторитет государства. Церковь выстраивает параллельные диалоги с обществом и со своими политическими оппонентами (Второй Ватиканский собор). В это же время Всемирный совет церквей ведет активную деятельность (даже РПЦ вступает в него в 1961 году). Для третьей фазы (1970-е годы) характерны затруднения в выстраивании диалога с обществом, что в конечном итоге приводит к замыканию коммуникации: религиозный и политический акторы начинают общаться между собой. Например, в 1969 году Ватикан проводит конференцию под названием «*The Culture of Unbelief*» («Культура неверия»), где участники (теологи, исследующие секулярность, и светские религиоведы) отмечают нарастающий индивидуализм, материализм и религиозную индифферентность. Одновременно появляются НРД, поднимающие вопросы религии и политики, но вне рамок традиционных институтов. Наконец, в период четвертой фазы (конец 1970-х — начало 1980-х годов) превалируют два встречных процесса (это применимо и для описания текущей ситуации) — секуляризация общества и десекуляризация политики. Докладчица завершила свое выступление амбивалентным высказыванием в духе диалектики Гераклита: в зависимости от

точки зрения на роль и место религии в современном мире, религия оказывается или везде или нигде, а обе стороны одновременно и правы, и неправы.

Следующим прозвучал доклад *Анны Соколовой* (ИЭА РАН, МВШСЭН, Москва) «*Кремация в раннем СССР: от дискурса к практике*». Легализованная 7 декабря 1918 года декретом Совета народных комиссаров «О кладбищах и похоронах», кремация стала самой резонансной инициативой большевиков, одним из центральных тезисов большевистского морального дискурса 1920-х годов. Немногочисленные исследователи, которые обращались к этой теме, связывали строительство первых крематориев в Петрограде и в Москве, в первую очередь, с атеистическими идеями молодого советского государства. Уместным оказывается и предположение о том, что рост популярности кремации был связан с раннесоветским дискурсом обновления и противопоставленности старому режиму.

Между тем, в качестве не менее важного, чем атеистический, иногда указывают на технологический пафос введения кремации, как формы выражения социокультурной позиции *человека индустриального* (Наталья Лебина). По мнению Анны Соколовой, большевистский моральный дискурс следует рассматривать не в контексте борьбы с религией, а в контексте общеевропейской тенденции. Об этом свидетельствуют три основных преимущества кремации, к которым апеллировали ее советские идеологи. 1. Кремация описывается как технология, способная оградить тело от процессов гниения (напр., в брошюре, пропагандирующей кремацию, подробно описывают как именно, в каком порядке, какие именно черви и насекомые съедают разные части тела). 2. При кремации получается чистый пепел без каких-либо примесей (более легкий пепел от гроба удаляется сильной тягой, а цинковые вовсе испаряются при температуре от 1000 градусов). 3. Кремация позволяет навсегда сохранить прах в целости (тогда как останки перемешиваются с землей). С точки зрения большевистского материализма, эти аргументы выглядят очень странно. Гораздо более понятно они выглядят в контексте европейской кремационной истории, где стратегия сведения кремации к чисто технической процедуре делала ее религиозную интерпретацию неперспективной или как минимум менее конфликтной.

Кремационное движение изначально делает ставку на максимально корректное разведение чисто технической проблемы избавления от трупа и акта погребения как религиозного таинства. Это порождало иногда парадоксальную аргументацию: огненное погребение трактовалось как более библейское. Ключевую роль здесь играла ветхозаветная семантика праха (вещества, из которого был сотворен первый человек), в свете которой технология кремации открывала возможность трансформировать тело в первозданную материю (аргумент о чистоте кремационного пепла). В рамках этой же логики раннесоветские авторы воспроизводят идеи химической тождественности медленного холодного и быстрого горячего горения, одинаково приводящего к требуемому состоянию библейского праха. Примечательно, что советские идеологи кремации, перед которыми вопрос компромисса с церковью не стоял ни в каком виде, продолжали развивать идею химической тождественности и в 1920-е, и в начале 1930-х годов. Отсутствие крематориев в России воспринималось прежде всего как отставание в смысле технологии и гигиены, что обнаруживает скорее не атеистический пафос, а аргументацию, оставляющую возможность сближения религиозных учений и практики кремации, которая рассматривалась как технологическое достижение цивилизации (наравне с радио, паровым двигателем или автомобилем).

Далее выступил *Николай Митрохин* (Бременский университет, Германия) с докладом «*Религиозность советской интеллигенции в 1950—1980-е годы: попытка систематизации “религиозного возрождения” в СССР до периода перестройки*». В современном российском и постсоветском дискурсе принято считать,

что активная религиозная жизнь началась в эпоху перестройки. Вместе с тем в доперестроечной литературе (большей частью самиздате) можно обнаружить фрустрации (в первую очередь православных) относительно наблюдаемого ими угасания периода религиозного возрождения к началу 1980-х годов. Идея о религиозном возрождении, по мнению Николая Митрохина, является мифом, который воспроизводился группами (в основном гуманитарной) интеллигенции, получившей высшее образование в конце 1940-х—1960-е годы. Реальная религиозная картина этого периода была иной. Так, в 1953 году в храмы Москвы на Пасху пришло 180 тыс. ч. (для примера в 2005 году, при том, что Москва выросла в 4 раза, в храмы пришло всего 63 тыс.). В провинции до начала 1960-х годов не редкостью были массовые крестные ходы (достигавшие 20 тыс. ч.), существовали легальные и нелегальные религиозные организации, группы «читалок» и погребальные сестричества, деревенские муллы, оформлявшиеся нередко сторожами при кладбищах, практики гадания, колядования, вотивных приношений и пр. На этом фоне метаморфозы интеллигенции не представляются докладчику столь значимыми ввиду того, что она являла собой незначительное меньшинство. Однако за счет резкого увеличения численности вузов это меньшинство начало возрастать, в результате чего появилось образованное поколение, действительно не имевшее религиозного опыта и получившее его уже в 1950—1960-е годы. «Ретрансляторами» вероучительных концепций для апологетов «первой волны» стали как жившие поблизости представители дореволюционной интеллигенции, так и послевоенные реэмигранты (люди «старой формации»), которые являлись обладателями «несоветского» знания и опыта. Вторым важным источником «возрождения» стало знакомство с восточными религиями (публикации академических переводов индийских эпосов использовались некоторыми как руководство по индуистским практикам).

В результате вырос интерес как к более привычным, так и к «экзотическим» религиозным практикам. Важную роль играли так называемые «салоны» (центры распространения самиздата, авангарда, т.н. «второй культуры»), сформировавшиеся к концу 1950-х в Москве и Ленинграде. Для большинства их посетителей была характерна религиозная эклектичность — сплав коммунистических, православных, теософских, эзотерических, восточных и др. религиозных и идеологических элементов. Стали популярными разного рода сциентистские концепции в духе ноосферологии и поиски чудес/загадок природы (Лох-несское чудовище, снежный человек и т.п.), «наука» соционика, «академия прогностических наук» и проч. К концу 70-х годов в Союзе меняется медийный образ религии, открыто практикуются разнообразные традиции (кришнаиты, муниты). В итоге в 1980-е годы складываются профессиональные сообщества, и к перестройке в Советском Союзе уже существуют отлаженные, хорошо интегрированные в систему советских институтов, коммерческие религиозные организации с собственными кадрами и постоянным кругом адептов. Когда в 1990-е годы, последние ограничения были сняты, эти объединения мгновенно захватили весь интеллектуальный рынок внутри постсоветского общества. Так, то, что являлось следствием длительного процесса, было воспринято как внезапное «религиозное возрождение».

Завершились Банные чтения докладом *Жанны Корминой* (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) «*Святые и генетика: О причудах некрополитики в эпоху постправды*». Термины, использованные в названии (некрополитика и постправда), стали своего рода оптикой, через которую была рассмотрена история дискуссий вокруг темы подлинности останков расстрелянных членов семьи Романовых. В первом более узком значении понятие некрополитика обозначает случаи определения властью права на жизнь (имеются в виду, прежде всего, концентрационные лагеря и лагеря смерти). В современной антропологической науке понятие некрополитика рассмат-

ривается более широко — как политика государства в отношении мертвых тел и политика памяти, связанная с этими телами. Применительно к случаю с останками Романовых, речь идет не только о государственной политике, но и о роли РПЦ, которая, с одной стороны, сама инициирует проведение экспертиз (переводя дискурс на секулярную почву), а с другой, после подтверждения их аутентичности не спешит признать их подлинность. Долгое непризнание аутентичности мощей святых (Романовы канонизированы лишь в 2001 году), по-видимому, является частным случаем некрополитики, где поле власти над мертвыми создает возможности для монополизации исторической правды и права определять историческую память.

Другим важным термином для понимания данного дискурса, является термин «постправда». Жанна Кормина (вслед за Джонатаном Мейерсом (Jonathan Meyers)) выделяет несколько основных аспектов *ситуации постправды*. Во-первых, мы имеем дело с качественно новым типом нечестности или лжи, где происходит не сокрытие или манипуляция фактами, а производство альтернативных фактов. Затем, ситуация постправды оказывается связанной с общим разрушением консенсуса относительно правды, с формированием относительно замкнутых сетей доверия, каждая из которых ориентирована на свою «правду» и осуществляет выборку исключительно того контента, который с ней согласуется. Кроме того, в ситуации постправды завоевание внимания происходит уже не по сценарию конкуренции дискурсов, а посредством производства сетей доверия, в рамках которых люди выбирают ту локальную правду, которая гармонично влетается в их картину мира.

В случае с останками семьи Романовых, мы имеем дело с несколькими «правдами». У каждой из сторон своя топография — для одних это «Поросенков Лог» (где были найдены тела всех одиннадцати убитых) для других большой мемориальный комплекс — «Ганина яма» (считается местом, в котором, были сожжены Романовы). Докладчик заключает, что, вероятно, за этими разговорами о правде, о правильном месте, о правильной материальности, стоит борьба определенных нарративов. В одном случае, конструируется аргументация, согласно которой существование останков не признается вовсе (элементом этой правды является теория масонского заговора), в другом, факт обнаружения останков не подвергается никакому сомнению и их признание является лишь делом времени (например, Леонид Вохмяков, обнаруживший останки Алексея и Марии, воцерковился, ощутив себя частью иного по характеру нарратива — жития). В данном многоголосии Церковь определяет себе роль арбитра: играя на секулярном поле и секулярными методами, она не спешит в выборе стороны, оставляя вопрос открытым и фиксируя таким образом свое право определять истину и правильный нарратив в пространстве мемориального.

Хочется отметить, что Банные чтения оказались своего рода «перекрестком», на котором встретились значимые западные исследователи и ключевые персонажи российского академического поля, имеющего отношение к изучению религиозно-секулярного. Трудно припомнить сопоставимые по представительности, и фактически, позволяющие контурно картографировать это исследовательское поле, события. Глядя на широту палитры озвученных тем можно прийти к выводу о фрагментарности или некоторой мозаичности. Между тем, доклады обнаруживают массу точек соприкосновения и без труда встраиваются в единый ландшафт постсекулярного. Сама смена преобладавших до того интонаций или способов разговора о секулярном и религиозном оказывается весьма важным симптомом или, если угодно, наглядной демонстрацией постсекулярного мышления, применения постсекулярной оптики — от модерной дискретности к постмодерной (или даже пост-пост) гибридности (комплексности).

Международная научная конференция
**XV Малые Банные чтения «Тягучая современность:
постмодернистская по форме, консервативная
по содержанию et vice versa»**

(Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 24–25 мая 2019 года)

XV международная ежегодная научная конференция Малые Банные чтения — совместный проект журнала «Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре», факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета и Центра изучения гражданского общества и прав человека — традиционно прошла во дворце графов Бобринских на Галерной улице. Название конференции «тягучая современность» (*viscous modernity*), по замыслу ее организаторов, отсылает к «текучей современности» (*liquid modernity*) социолога Зигмунта Баумана — новому подвижному времени позднего модерна/постмодерна, с которым связывались надежды свободы и социального оптимизма. Повысив вязкость и превратив текучее в тягучее, организаторы конференции стремились акцентировать внимание на расцвете демодернизирующих, консервативных и популистских тенденций в постмодернистских по своему происхождению практиках. Один из главных вопросов конференции был сформулирован так: продолжает ли работать тактика независимого культурного производства и стилистического ускользания в различные области индивидуальной свободы или подвижные автономии протестных сообществ в новых условиях, когда культура стала не только основной производительной силой, но и основной формой государственного администрирования социального порядка, фундаментальным механизмом воспроизводства символической гегемонии. Метафоры, как водится, многое позволяют: докладчики не придерживались временных и концептуальных рамок, трактуя «текущее» и «тягучее» на свой манер.

Конференция открылась выступлением *Татьяны Черниговской* (СПбГУ), подчеркнувшей важность гуманитарного знания в современном изменчивом, «текущем» и быстром мире. *Ирина Прохорова* от лица издательства «Новое литературное обозрение» напомнила историю Банных чтений, а член оргкомитета, шеф-редактор журнала «Неприкосновенный запас» *Илья Калинин* в своей приветственной речи посетовал на вынужденное отсутствие двух заявленных участников чтений — *Клавдии Смолы* и *Николая Ссори́на-Чайкова*.

Первым докладчиком 24 мая выступила профессор современного искусства в Северо-Западном университете (Чикаго) *Кристина Кэр*. Доклад она посвятила, по выражению Ильи Калинина, «вечно современному, как оказалось», соцреализму: *«Первичные сцены соцреализма: Александр Дейнека во время террора»*. Кристина Кэр детально проанализировала картины «На женском собрании» (1937), «Стахановцы» (1937) и «Здоровый дух требует здорового тела» (1939), которые на первый взгляд кажутся образцами «высокого сталинизма», но при ближайшем рассмотрении открывают парадоксально «несталинские» черты, свойственные и другим произведениям художника, — обращение к пластическим образам Древней Греции, художественные мотивы итальянского Возрождения и отсутствие каких-либо обязательных изображений Ленина или Сталина. В конце выступления докладчица неожиданно предложила интерпретировать картину «На женском собрании» с опорой на Фрейда и его книгу «Из истории одного детского невроза». По мнению докладчицы, абсолютная неподвижность изображения, «тихие» женщины представляют собой оборотную сторону террора. Картина Дейнеки рисует

зрителю невозмутимый покой — как у Пьеро дела Франческа, при полном отсутствии насилия, которое происходит за стеной от женщин: бичевание проникает в картину только через рельеф амазонок.

Профессор Чикагского университета Роберт Бёрд в докладе «*Ностальгия по идеологии в современном искусстве*» обратился к современной «постидеологической меланхолии», заявив, что вот уже как 30 лет «мы» (подразумевая и участников конференции) ожидаем «нового революционного воображаемого». По мнению докладчика, дискредитированное после краха Советского Союза понятие идеологии вновь возвращается в искусство как «тоска по идеологии» (в качестве примеров из области искусства были упомянуты «Антенна для общения с умершими» Павла Пепперштейна, серия «Два времени» Ильи и Эмили Кабаковых, «Дау» Ильи Хржановского). В ходе дискуссии докладчик признался, что тоска по идеологии переживается им лично: мелкотемье современности пасует перед идеологическим Возвышенным.

Последний доклад утреннего заседания, «*Кризис репрезентации и необходимость незавершенности модерна*», прочитал философ, профессор Европейского гуманитарного университета (Вильнюс) Андрей Горных. В центр внимания был поставлен «репрессивный тезис» конференции («критический тезис», поправил докладчика Илья Калинин) об аппарате государства как машине подавления личности — ренессансной, творческой инстанции свободы и стремления к благу. Это противопоставление порождает круг безысходности — любые попытки сопротивления, кажется, приводят лишь к усилению репрессивного потенциала и разворачиванию все более тотальных бюрократических механизмов унификации и стандартизации.

В этом контексте очередное обращение к проекту модерна представляется докладчику очень своевременной попыткой разрыва этого круга посредством переосмысления феномена незавершенности самого модерна (с опорой на концепцию «единственного модерна» (singular modernity) Фредерика Джеймсона и теорию репрезентации Франклина Анкерсмита). Из этой перспективы реакция на состояние постмодерна (одним из штампов которого являются «лихие» 1990-е) представляется чем-то вроде консервативной модернизации, возвращения к корням, истокам, установления отношений с реальностью, от религиозного фундаментализма до различного рода нео-национализмов.

Вторая часть первого дня конференции началась с доклада историка культуры Кевина М.Ф. Платта (Пенсильванский университет) «*Теоретическое осмысление постсоветского субъекта как осмысление патологий постмодерности*», посвященного исследованию теоретических концепций 1980—1990-х годов с целью артикуляции ряда характеристик субъективности и социального опыта постмодерности как в России, так и в мире. Кевин М.Ф. Платт начал доклад с анализа произведения «Афган-Кузьминки» художницы и философа Кети Чухров — «выражения радикальной политики эротики, женского возвышенного», а также «попытки найти новую солидарность между людьми, которые осознают человеческую общность и общую униженность» (Мариета Божович). Вопрос, который ставит драматическая поэма Кети Чухров: «вы делаете это за деньги?» — может быть, по мнению докладчика, экстраполирован также на политику (например, предвыборная компания Ксении Собчак), а также на интенции самих художников, делающих политически ангажированное искусство. Обманывают ли они нас? Искренни ли они? Почему обвинения в духе «ты делаешь это только ради денег» так существенны сегодня и имеют большее значение в искусстве, чем в политике? Докладчик предпочел оставить эти вопросы без однозначного ответа и сфокусироваться на тех обстоятельствах, которые делают их значимыми. Однако он предположил, что ответы

следует искать в особенностях эпохи глобального капитализма, где производство эстетических ценностей имеет определенную рыночную стоимость и более неавтономно, а внешней позиции, из которой можно установить независимую внеэкономическую ценность чего-либо, не существует. В перспективе деятельности Трампа, Путина, перед лицом постправды и других явлений того же порядка постмодернизм возвращается в образе зомби. Для того чтобы все-таки найти путь к погребению этого зомби, мы предпринимаем попытку теоретического переописания. Конец холодной войны был моментом наивысшего подъема постмодернизма. Влиятельные теоретики (Ф. Джеймисон, Ф. Лиотар) описывали постмодерность как «состояние», без сомнения поддерживая субъективные и политические последствия работы тех социальных и эпистемологических структур, которые они анализировали. Однако начиная с 1990-х годов интеллектуалы, художники и теоретики стали принимать постмодерн слишком «близко к сердцу», усваивая его как эмансипаторную программу, которая избавит человечество от политических и социальных недугов современности. Хотя бывший Советский Союз, возможно, и был беден на «декларативных постмодернистов» (среди последних можно назвать Драгомощенко или Пелевина), его собственный исторический опыт в сильнейшей степени связывался с социальными и политическими трансформациями, которые можно обозначить как радикальную реализацию «постмодернизма на практике». Поэтому сегодняшняя Россия представляет собой наиболее яркий предмет, открытый для социальной критики и диагностики постмодернистских условий, ровно через сорок лет после того, как их впервые описал Франсуа Лиотар.

В ходе обсуждения Марк Липовецкий указал на очевидный парадокс: неувядаемая важность категории искренности (про которую так много говорят и которую так много критикуют) заключается в постоянном спросе на нерыночную ценность, которая при этом обладала бы и самой высокой рыночной стоимостью. Но раз есть такая необходимость и раз ценность искренности создается в процессе ее потребления, то весь тезис про глобальность рынка, который все поглощает, — теряет силу, потому что все время возникает потребность выйти за пределы рынка. И сам разговор об искренности — это и есть постоянный выход и производство этой ценности. В своем ответе Липовецкому докладчик подчеркнул, что в современном мире все определяется рынком. В этом докладчик усматривает кардинальное отличие сегодняшней ситуации от ситуации XX века: еще 30 лет назад можно было посмотреть на Москву и сказать, что там есть другая реальность и есть внешняя позиция по отношению к рынку. Сегодня, по мнению Платта, любая искренность имеет цену. Марк Липовецкий возразил ему и высказал твердое убеждение в том, что выход за рыночную ценность в позднем СССР — чистый фантазм, ведь, когда, например, посадили А.Д. Синявского, том Пастернака с его предисловием резко вырос в цене на черном рынке, это и было проявлением советского капитализма. Кевин Платт согласился с Марком Липовецким в том, что это действительно был фантазм, однако отличие нашего времени от конца прошлого века, по мысли докладчика, заключается в том, что сейчас нет выхода из этого фантазма в другой фантазм.

Ведущий научный сотрудник НИУ ВШЭ (Москва) *Галина Орлова* прочитала доклад «*(Ино)странный объект политического или репрессивные логики постструктурализма*», посвященный дискурсу-анализу борьбы за значение политической деятельности, развернувшейся в 2012—2016 годах вокруг содержания и практики применения Федерального закона № 121 — идентификации НКО как иностранного агента. Этот прецедент ввел в политико-правовой обиход современной России новый инструмент контроля гражданского сектора и давления на него. Докладчица проанализировала политико-эпистемологическую инверсию в основе печально известного законодательного акта, который фактически вступает в об-

ласть расширенного понимания политического и радикальной политизации социального, где борьба за власть рифмуется с борьбой за значение. В условиях освоения и применения властями неклассической трактовки политического, НКО, прежде активно использовавшие постструктуралистскую риторику и эпистемологию, вынуждены совершать «позитивистскую регрессию» — доказывать свою невиновность в терминах позитивистского прочтения политического. Все это заставляет не лишний раз задуматься об актуальных рисках использования постструктуралистских логик, которые изначально были объявлены эмансипаторными и опознаны в качестве антитоталитарных.

Профессор славистики Амстердамского университета *Эллен Руттен* посвятила свой доклад «*Стала ли искренность тягучей?*» актуальной для конференции категории искренности. Докладчица привела разнообразные трактовки подвидов этого понятия: «новая искренность» (Д. Пригов), «постпостмодернистская искренность» (М. Эпштейн), «постпосткоммунистическая искренность» (А. Юрчак), «российская искренность» (А. Бартенев), «неоискренность» (кураторское определение выставки Александра Меламида, Ильи Кабакова и Эмили Кабаковой в нью-йоркской галерее «Арех Art» в 2006-м году), «настоящая искренность» (Н. Толоконникова) и другие. По мысли Эллен Руттен, эти разные и порой противоречивые высказывания демонстрируют, что вслед за культом искренности эпохи оттепели в период между перестройкой и сегодняшним днем она вновь оказалась в центре внимания русскоязычных писателей, кураторов, теоретиков и даже политиков, а в российских дебатах об искренности начиная с поздних 2000-х можно проследить миграцию парадигмы новой искренности из сферы культурной продвинутости в совсем другие сферы официальных, политических и коммерческих дискурсов. Этот «реакционный поворот» в риторике искренности неотделим от «реакционного сдвига» в постмодернистской парадигме, очерченного Марком Липовецким, когда критический потенциал постмодернизма нейтрализуется подменой внешне похожими, но, по существу, иными дискурсивными составляющими. Например, в 2017 году, после победы Трампа на президентских выборах, Владислав Сурков описал «Запад» как идеальную почву для лицемерия, противопоставив его русской искренности. Свое выступление Эллен Руттен закончила открытым эпилогом: можно ли считать «реакционный поворот» переходом от текучей искренности к тягучей и если да — то стала ли тягучей именно русская новая искренность, или можно наблюдать подобный процесс в других регионах мира (Эллен Руттен тут же заметила, что уже в обеденной беседе участники согласились с тем, что это состояние актуально не только для России). И если мы действительно можем говорить о сдвиге ко все более тягучей риторике искренности, то что рассказывает нам эта растущая тягучесть в аффективном дискурсе о современности?

В ходе дискуссии Андрей Горных задал вопрос о возможной «риторике искренности», тех маркерах и структурах, которые помогли бы нам идентифицировать искренность и описать ее. Эллен Руттен поблагодарила за вопрос и признала его правомерность, указав на уже существующие наработки в этой области — книгу «*Faking It: The Quest for Authenticity in Popular Music*» (Hugh Barker, Yuval Taylor, 2007), посвященную анализу задач и целесообразности «подлинности» (=искренности, аутентичности) в популярной музыке. Марк Липовецкий заметил, что Пригов, развивая проект «новой искренности», настаивал на риториках искренности, подчеркивая их вариативность и фактическую отстраненность от содержания. Также он указал на интересную переключку темы с докладом Кевина Платта, ведь, в сущности, постоянная потребность в искренности превращает ее в «floating signifier», тело без органов, знак желания выйти за рамки конвенциональной системы или глобального капиталистического рынка (сам жест выхода — всегда перформа-

тивный), и вопрос заключается в том, почему искренность — это ценность? Эллиен Руттен согласилась с мнением Марка Липовецкого, попутно отметив, что ее цель не найти определение «новой искренности», но проследить ее риторику в качестве исторического феномена.

Первый день конференции был завершён докладом культуролога Оксаны Мороз (РАНХиГС / МВШСЭН, Москва) «Человек как управляемая цифровая вещь, или Воображая цифровое бессмертие». В докладе речь шла о том, как цифровые технологии с их специальными техническими возможностями цементируют текучесть и тягучесть и превращают плохо определяемое (представление о жизни и смерти, о сложных дихотомиях живое/мертвое, живое/механическое) в легко рационализируемое, «посчитанное», открытое для понятных манипуляций. Само название доклада отсылает нас к неоднозначной метафоре состояния тотального подключения — «интернету вещей» (internet of things) и к более позднему варианту — «интернету всего» (internet of everything), причем «всё» в данном случае — это, во-первых, люди как часть интернет-системы (или, по крайней мере, их профили как источники данных, которые также функционируют как сложно определяемые «вещи»). Существует также концепция «интернета животных» (см. Александр Пшера «Интернет животных. Новый диалог между человеком и природой»), которая делает акцент на реконтекстуализации отношений между природой и техникой, животными и людьми. Так или иначе, внимание специалистов сосредоточено на цифровой среде как среде обитания, со всеми вытекающими отсюда последствиями, но с учетом того, что среда эта подчиняется законам бинарной организации, имеет отношение к вычислительным технологиям (см. Benjamin Bratton. «The stack»). Исследовательские интенции Оксаны Мороз сосредоточены, в первую очередь, на феномене цифровой смерти и цифрового бессмертия (digital afterlife). Как цифровое пространство настроено не только на принятие живых, но и на принятие умерших? Этот вопрос существенно усложняет концепцию цифровой среды как среды обитания, смерть также приобретает другие онтологические характеристики. В последние годы специалисты в области человеко-компьютерного взаимодействия проводят исследования дигитализации сложного опыта переживания смерти — горя, скорби, утраты, выражения сочувствия, необходимости регламентации собственной смерти. Разработка «танатосенситивного» дизайна ведется в логике death awareness movement (см., например, проект DeadSocial). Этот процесс пока что предлагает больше вопросов, чем ответов. Кроме очевидной маркетинговой и визионерской составляющей «движения» цифровой смерти, оно пересматривает онтологический статус жизни и смерти, ставит перед нами философские вопросы.

Второй день конференции открылся докладом искусствоведа Олеси Туркиной (Русский музей, СПбГУ) «Там за поворотом (Тимур Новиков и Сергей Курёхин)». Доклад был посвящен радикальному повороту 1990-х годов в творчестве двух важнейших художников перестройки — Тимура Новикова и Сергея Курёхина, когда модернистский пафос сменился консервативными тенденциями, которые воспринимались современниками как ультрарадикальные. Что происходит, когда радикальная художественная практика опережает популистскую устремленность на несколько десятилетий и задним числом предсказывает ее возникновение? Тимур Новиков совершил две революции в искусстве: сначала в 1980-х годах он утвердил новую эстетику, наследующую авангарду, а затем воспел классику и классические представления о красоте в 1990-х. Основанная Новиковым в 1990 году Новая Академия Изыщных Искусств провозгласила своей задачей возрождение классических традиций, которые, согласно ее основателю, были утрачены не только художниками-авангардистами, но и официальной Академией художеств. Неоакадемизм,

возникший в Санкт-Петербурге в определенном историческом и геополитическом контексте, стал Большим Рассказом о красоте, идентичности и традиции. Можно сказать, что это художественное течение опередило имперские пассажиры настроения в постсоветском обществе. В середине 1980-х годов композитор и пианист, автор музыки к кинофильмам, организатор Центра космических исследований, Сергей Курёхин создал уникальный оркестр «Популярная механика», который мифологизировал «время перемен». Курёхин говорил, что «Поп-механика» — это не группа, а способ мышления. Он уловил тончайшие, доступные его слуху общественные колебания, став их резонатором. «Поп-механика» деконструировала Большой Рассказ о культуре, о музыкальной и социальной однородности, показав, как в нем одновременно существуют множество повествований о тоталитарной, популярной, маргинальной культуре. По словам Курёхина, на протяжении почти пятнадцати лет его оркестр эволюционировал от метода «наложения» (коллажа) к методу «вычитания» (монтажа). Можно сказать, что на протяжении этого времени в «Поп-механике» воплотился коллаж/монтаж социального порядка — от выступлений, ниспровергающих тотальность советской культуры, до последней, «адской» «Поп-механики № 418», посвященной мистику Алистеру Кроули. В конце выступления Олеся Туркина интерпретировала неоднозначные политические маневры художников (например, вступление Курехина в партию нацболов) как прививку обществу через собственное заражение. Сработала ли эта прививка или нет — вопрос открытый. Последний тезис вызвал бурную дискуссию, ведь политические выборы художников 1990-х годов — большой вопрос для российского искусства и предмет горячих споров. Мнения аудитории по этому вопросу разделились: от сомнения в исключительно эстетических мотивациях и «богемном» политическом релятивизме (так, Марк Липовецкий упомянул нашумевшую историю смерти Владислава Мамышева-Монро и возможную, по мнению некоторых, причастность к ней Сергея Бугаева-Африки — прямой результат его политической самоидентификации) до признания искусства единственной движущей силой действий художников и осуждения слишком серьезного отношения к их ироничным высказываниям.

Нариман Скаков (DPhil, Стэнфордский университет) посвятил свой доклад «Графическое насилие Владимира Сорокина» визуальным экспериментам писателя: «Опричная книга» сделанная как комикс по мотивам «Дня опричника» (при сотрудничестве с иллюстратором Ярославом Шварцштейном), домашний перформанс 2018-го по мотивам «Голубого сала» и графические листы к нему, изображающие тексты клонов-писателей, наконец, классическая станковая живопись. Визуальные опыты Сорокина, известного своими графическими сценами насилия, непосредственно превращают читателя в зрителя. Авторефлексия постмодернизма, таким образом, делает второй виток благодаря саморепрезентации текстового оригинала. Центральное место в докладе занял анализ перформанса 2018 года, во время которого Сорокин вручную воспроизводит изначально компьютерный текст («Голубое сало» — первый роман, написанный полностью на компьютере). Докладчик интерпретировал этот художественный жест как отказ от технической воспроизводимости и создание ауры. Тактильность и материальность перформанса подменяют абстрактные литературные категории. Эта акция — попытка вернуть пласт реальности и противостояние кремлевской постмодернистской риторике. Графема как визуальный феномен подменяет слово как означающее. В ходе обсуждения доклада Марк Липовецкий предположил, что сравнение перформанса с текстом романа является поучительной иллюстрацией к оппозиции текучая/тягучая современность: динамичный роман, захватывающий внимание, vs. 8 минут перформанса, которые длились как будто дольше реального времени. Процесс ма-

териализации останавливает роман, лишает динамику динамики и не создает в итоге «семантического взрыва». Нариман Скаков согласился с тем, что перформанс нельзя назвать радикальным жестом, скорее переосмыслением пустой риторики, «воскрешением слова как визуального объекта».

Санна Турома (старший научный сотрудник в Александровском институте Хельсинкского университета) прочитала доклад «Гражданин поэт: ностальгическая субъективность постсоветского либерализма», посвященный популярному сатирическому проекту 2011—2012 годов — выражению антипугинских настроений либеральной интеллигенции и тех, кого в социальных медиа стали относить к быстро возникающему «креативному классу». Докладчица анализировала проект с опорой на монографию Эмбер Дэй «Сатира и диссидентское движение» (*Satire and Dissent: Interventions in Contemporary Political Debate*, 2011), в которой был сформулирован тезис о том, что политическая сатира тогда переживала «ренессанс» в мировых медиа, для которых «сатирические медиатексты стали частью мейнстримного освещения политической повестки, тем самым превратив сатириков в правомочных участников серьезного политического диалога». Когда книга Дэй выходила из печати в Штатах, Россия готовилась к избирательному циклу 2011—2012-х годов. Согласно выводам политологов, выборы президента и парламентариев дали повод для становления российского «электорального авторитаризма»; в то же время для исследователей культуры эти выборы явили всплеск художественной изобретательности, ясно различимый на сатирическом полном спектре поэтического и политического спектров. Электоральный цикл, казалось, предлагал опытному сатирику возможность, по Эмбер Дэй, стать «правомочным участником серьезного политического диалога». Сработала ли эта возможность в российском контексте? Критикуя политические элиты, проект «Гражданин поэт» не критиковал эссенциалистские культурные иерархии, обслуживающие и поддерживающие эти элиты. Стратегии репрезентации и культурной легитимации, представленные в проекте, основывались на позиции ностальгической субъектности и ностальгического отношения к советскому наследию, которое подминало дестабилизирующий импульс сатиры, не позволяя ей стать силой, способной трансформировать российское гражданское общество или переосмыслить само демократическое гражданство. Подрывная мощь сатиры проиграла терапевтическому воздействию ностальгии.

Альмира Усманова (департамент социальных наук Европейского гуманитарного университета в Вильнюсе) представила доклад «*Праздники непослушания*»: искусство и политика в условиях кризиса репрезентативной демократии». Название доклада отсылает к дидактической повести Сергея Михалкова «Праздник непослушания» (1971), описывающей ужасы анархии и благоденствие порядка. Центральный вопрос доклада заключался в исследовании форм и форматов той «культуры несогласия», которая сложилась в Беларуси и некоторых других постсоветских странах в последнее десятилетие.

Исходной точкой для размышлений о том, в каких формах, с какой «повесткой дня» и с какими последствиями современное искусство осуществляет критические интервенции в поле политики, послужил тезис французского философа Жака Рансьера: «Всякий протест — перформанс, всякий перформанс — спектакль, всякий спектакль — товар». По мнению докладчицы, протестное искусство в Беларуси, в силу особенностей политического развития страны после развала СССР и отсутствия времени «демократического разгула», развилось быстрее, чем в остальных постсоветских странах. Однако она отметила отсутствие политической солидарности внутри художественной среды и неэффективность многочисленных протестов, связанную, впрочем, не с пределами художественного жеста, но с исчерпанностью

самых разных классических форм гражданского неповиновения в условиях бесконечной манипуляции со стороны власти. Практически повсеместно, и не только в Беларуси, мы наблюдаем усиление контроля со стороны властных режимов, — усиление полицейской логики — и разворачивание перформативной политики в городском пространстве, что напрямую связано с технологическим усовершенствованием тоталитарных техник, которые используются современными властями. В этих условиях критика и критическое искусство теряют свою автономию и оказываются под прицелом государственного аппарата (Gerald Raunig). Арт-активизм оказывается обреченным на безостановочное номадическое движение. То, что объединяет политический акционизм и публичное искусство, — общая установка на создание хотя бы временных пространств для изменения эмансипации, которые не принадлежали бы ни частному собственнику, ни государству.

Конференция завершилась двумя яркими докладами — *Мариш Энгстрем* и *Марка Липовецкого*. Доклад «*Тягучая современность и свежее прошлое: ресайклинг позднесоветской контркультуры и новая эстетика “второго мира”*» Мариш Энгстрем (Упсальский университет) был посвящен анализу различных форм и стратегий ресайклинга эстетики и идеологии позднесоветского андеграунда и контркультуры 1990-х на примере резонансных проектов актуальной массовой культуры (Монеточка, Юрий Дудь, Михаил Идов, Александр Гудков, Little Big, Гоша Рубчинский). Культурный ресайклинг сопровождается музеефикацией позднесоветской и ранней постсоветской повседневности, интересом к жизненным мирам андеграунда, поведенческим стратегиям и «производству себя» как актуальным формам ненасильственного протеста. Одновременно с этими процессами мы также наблюдаем активизацию борьбы различных политических групп за символический капитал героев перестройки и демократического транзита, а также разнообразие интерпретаций их наследия. Реанимация, имитация и ремифологизация перестроечной культуры, с ее неопределенным утопическим запросом («Мы ждем перемен») может быть вызвана исчерпанностью актуальной политической модели, идейным и символическим вакуумом текущего момента, ощущением недостатка будущего, которое сопровождается страхом перед новым большим проектом. Современный ресайклинг контркультуры 1980—1990-х удовлетворяет запрос на политическую подлинность и эстетическую внятность, но в то же время гарантирует меланхолическую безопасность. Эта стратегия балансирования и раскачивания может быть описана при помощи понятия метамодернизм. С другой стороны, эстетико-политические контркультурные проекты 1990-х (национал-большевизм и неоевразийство) могут использоваться как идеологическое руководство к действию. Здесь мы видим уже не безопасный метамодернизм, а активный неоутопизм, попытку возврата к нереализованным социальным и культурным моделям, т.е. стратегию ремодернизма. Помимо названных конкурирующих стратегий можно выделить два типа культурного ресайклинга: внутренний, предназначенный для российского потребителя, и внешний, предназначенный для глобального рынка и вписанный в эстетику неокэмп и «фальш-ностальгии» (fauxtalgia).

Доклад Мариш Энгстрем подал повод к терминологическим дискуссиям: казалось бы, уже хорошо всем знакомый и нужный термин «метамодернизм» вызвал у многих неприятие в качестве избыточного и дезориентирующего. По мнению докладчицы, терминология в данном случае отражает сложность самой ситуации, не поддающейся однозначной унификации. Интересным было также замечание по поводу «маргинальных» (с точки зрения аудитории) образов, активно используемых в показанных работах. Любопытно, что эти маргиналии, по замечанию Энгстрем, вписываются в глобальный тренд «реконтекстуализации» образа изгоя/неудачника.

Завершил конференцию *Марк Липовецкий* (Университет Колорадо-Болдер) докладом «*Больше, чем ностальгия: поздний социализм в сериалах 2010-х годов*», посвященным ТВ-сериалам 2010-х годов, изображающим советские оттепель и застой. В качестве примеров для анализа были выбраны такие сериалы, как «Оттепель» В. Тодоровского (2013), «Фарца» (2015) Е. Баранова, «Наше счастливое завтра» (2016) И. Копылова и «Оптимисты» (2017) А. Попогребского. Марк Липовецкий попытался взглянуть на эти сериалы как на «ретротопии» (по выражению Зигмунта Баумана). Они не изображают утопическое пространство-время рационально устроенными и тем более безукоризненным. Напротив, эти сериалы фокусируют внимание именно на тех аспектах позднего социализма, которые, как правило, демонизировались либо скрывались: системной коррупции, черном рынке, «спекуляции», цензуре, подавлении творческих инициатив, репрессивной деятельности КГБ и т.п. Эти сериалы интенсивно ищут и находят способы установить связи (прямые и не прямые, параллели и контрасты) между позднесоветским и современным периодами. Обобщая, можно сказать, что постсоветское общество предстает законным наследником и продолжателем трансгрессивных тенденций внутри «развитого социализма» и, более того, как сказали бы нынешние конспирологи, его «глубинного государства». Однако независимо от того, добиваются ли герои сериалов побед или терпят сокрушительные поражения, сериалы окрашивают недавнее прошлое в утопические тона, оперируя не на уровне рациональных аргументов, но на уровне аффекта. Итоговый аффект возникает на основе чисто эстетических аспектов репрезентации — внешности актрис и актеров, элегантности интерьеров, яркости красок, остро-стильного фасона костюмов. Подобно всем ретротопиям, эти сериалы не столько удовлетворяют тоску зрителя по потерянному раю социализма, сколько защищают от будущего. Прошлое же остается замкнутым и непроницаемым именно благодаря своему эстетическому совершенству. Вместе с тем, зритель этих сериалов испытывает чувство законного удовлетворения от того, что заграничные вещи, эротика и путешествия, о которых мечтали и за которые боролись герои 1960—1970-х, сегодня доступны не только для избранных. Так что, в конечном счете, эти ретротопии служат оправданию настоящего, а не прошлого.

В ходе дискуссии Эллен Руттен обратила внимание на маркетинговую подоплеку художественного оформления сериалов: очевидно, что красивая картинка, независимо от идеологии, будет продаваться лучше. Марк Липовецкий согласился с важностью включения экономической мотивации в свой анализ. Олеся Туркина назвала упомянутые сериалы пеплумами и сравнила их с голливудскими фильмами о падении Римской империи. Также она предположила, не являются ли для нас 1960-е годы нашей античностью? Марк Липовецкий, с отсылкой к предыдущему докладу Марии Энгстром, ответил, что, по-видимому, античностей оказывается много, но одни продаются лучше чем другие — и для каждого открывается «своя античность». Также Липовецкому был задан вопрос о статусе кино внутри рассматриваемых сериалов. Докладчик согласился с важностью этого вопроса и подчеркнул, что кино воплощает эстетическую эссенцию прошлого и «эвакуирует героев» из истории и помещает их в кинореальность, размывает границы (впрочем, в этом нет ничего нового). Кроме того, типаж сериалов создавались с оглядкой на героев кино 1960-х годов.

Похоже, что понятие «тягучая современность» не сойдет со сцены вместе с завершением конференции. Илья Калинин пообещал участникам продолжение начатой на конференции дискуссии на страницах специального номера «Неприкосновенного запаса». Насколько востребованным останется это понятие для авторов и читателей обещанного номера — покажет будущее.

Ярослава Исмукова

Международная научная конференция «Хрупкий модерн в перспективе Макса Вебера: мир и Россия в начале III тысячелетия»

(НИУ ВШЭ, Москва, 21–22 июня 2019 года)

21–22 июня 2019 года в стенах Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» прошла международная научная конференция «Хрупкий модерн в перспективе Макса Вебера: мир и Россия в начале III тысячелетия». Организаторами мероприятия выступили научно-учебная лаборатория «Центр фундаментальной социологии» НИУ ВШЭ и журнал «Социологическое обозрение» при поддержке Московского представительства Фонда Фридриха Науманна, а также Германского исторического института в Москве. Концептуально мероприятие было посвящено вековому юбилею знаменитого выступления Макса Вебера «Politik als Beruf» в мюнхенском книжном магазине К. Г. Штайнеке: текст доклада, прочитанного Вебером перед баварским отделением Союза свободных студентов в 1919 году, сыграл ключевую роль в понимании *политического* в современную эпоху.

Для обсуждения проблематики содержательного наследия социолога и путей новой актуализации понятийного аппарата и эвристики Макса Вебера в мероприятии приняли участие более пятидесяти социальных ученых и исследователей из России и Германии. Докладчики обратились к понятию «современное политическое» через призму работ Макса Вебера, к характеру взаимодействия светской культуры и религии в мире модерна, перспективам нелиберальных моделей модернизации и, в особенности, к трудам Вебера, посвященным России. Были также проанализированы современные автономные сферы морали и права, науки и искусства как результат дифференциации культурных сфер модерна. На обсуждение были, кроме того, вынесены вопросы о статусе социально-научного и гуманитарного знания, а также о возможных путях рационализации в современном мире. Конференцию можно разделить на два условных смысловых блока: актуальная проблематика через призму наследия Вебера, которая была раскрыта в первый день в нескольких сессиях, и российские интерпретации и исследования вебероведы, которым был посвящен второй день конференции.

На открытии конференции первый проректор НИУ ВШЭ *В.В. Радаев* подчеркнул глубокую и значимую взаимосвязь современного социологического знания с классической социологией. Научный руководитель факультета гуманитарных наук *А.М. Руткевич* в своей речи обратил особое внимание на то, насколько схожи фреймы и паттерны современной атмосферы с социально-политической ситуацией в Европе накануне Первой мировой войны. Заведующий лабораторией «Центр фундаментальной социологии», главный редактор журнала «Социологическое обозрение» *А.Ф. Филиппов* охарактеризовал важность фигуры Макса Вебера, интерес к концептуальному наследию которого не угасает не только как к классике, но и как к интеллектуальному вызову для современного социологического знания и иных сфер. Заместитель директора Германского исторического института в Москве доктор *Андреас Хильгер* в своем приветствии упомянул, что ГИИИ также заинтересован в разнообразной научной активности, посвященной фигуре классика.

Широкую перспективу рассмотрения веберовского проекта предложил *Петер Вагнер*, профессор Барселонского университета (Universitat de Barcelona). В докладе «*Макс Вебер в контексте XXI века*» исследователь сфокусировался на социофилософском и историко-социологическом контексте концепта «современность»

(modernity), поставив под вопрос его традиционные основания. *Историко-социологическое* понятие современности — без использования термина *modernity* — зарождается в XIX веке, однако указывает на изменения более раннего характера. Так, отделили Европу от остальных регионов мира не социально-экономические и интеллектуальные изменения, а торговые отношения; то есть экономический прогресс сыграл решающую роль, в то время как переоцененные, по мнению Вагнера, классическими теоретиками XIX века социополитические изменения лишь сопутствовали ему.

Ранняя социальная теория «современности» не предлагала институциональные модели общества, а, по существу, оказалась анализом движения, фиксирующим «портреты» и тенденции. Вследствие сдвигов прошлого столетия социология начала XX века изменила свою тональность: пережившие «закат эры» Вебер, Дюркгейм, Зиммель и Парето осмыслили первый кризис современности, а успех стабилизации современности стал во многом зависеть от образа будущего. Карл Мангейм, Карл Полањи, Ханна Арендт предлагали свое видение модерности, фиксируя некоторые элементы ранней социальной теории, в то же время ставя под сомнение любые предшествующие положения о закономерности или *возможности* прогнозирования тенденций и динамики эволюции современности. Так, с помощью произведенной ими скрупулезной исторической реконструкции проявились существовавшие неотъемлемые противоречия и их узлы, а вместе с тем зафиксировалась и *хрупкость* современных социополитических механизмов и договоренностей. Докладчик убежден, что авторы социальной теории современности сосредоточились на характерных для социальной теории «долгого XIX века» вопросах свободы, демократии и капитализма, отказавшись при этом от детерминистской перспективы. Вагнер считает, что дело в следующем: «современность» теперь уже понималась не как институциональное соглашение, а скорее как *социетальное (societal) самопонимание*. Поскольку же из социетального самопонимания институциональное соглашение вывести невозможно, в современности оно оказалось открытым к любым интерпретациям (каковыми можно считать и фашизм или тоталитаризм в том числе).

В таком случае возникает исследовательский вопрос о сущности современного социетального самопонимания и возможных границах его интерпретации. Для ответа докладчик предложил обратиться к социофилософскому анализу современности. Вагнер подверг критике «стандартный» взгляд, согласно которому у истоков современности стоят Рене Декарт и Томас Гоббс как авторы впоследствии ключевых понятий **индивидуальности** (как *индивидуальной свободы*) и **инструментального мастерства**. Далее, при интерпретации политической истории современности Вагнер предложил вместо понятий «освобождение», или «демократизация» использовать термин «эмпансипация», отмечая его направленность на преодоление доминирования. В конечном итоге, история модерности — это не история возвышения индивидуальной автономии или инструментального мастерства, где конечная цель состоит в завершении проекта модерна, а история борьбы за его адекватную интерпретацию.

Рассматривая логику трансформации современности, Вагнер показывает, что к семидесятым теория будто бы достигла некоторого стабильного состояния («Система современных обществ» Парсонса и «Теории справедливости» Ролза). Однако затем последовал диагноз Лиотара о состоянии постмодерна; более того, философ назвал гомогенизацию понятийного языка социальной теории неадекватным подходом. Все это — в том числе — стало шагом к достижению широкого консенсуса относительно понятия современности как *проходящего через ряд трансформаций* (в то время как едва ли так можно сказать о разнообразии методов исследования современности).

В рассуждениях о нынешнем состоянии *глобальной* современности спикер, обращаясь к предварительным замечаниям «Протестантской этики...», продублировал вопрос Вебера начала XX века: что привело к тому, что именно на Западе возникли такие явления культуры, которые развивались «по крайней мере, как мы склонны предполагать, в направлении, получившем *универсальное* значение»?¹ Впоследствии авторы, вслед за Парсонсом выступавшие в пользу теории модернизации, равно как и сторонники более современной теории «множественных модернов» Эйзенштадта, ссылались на Вебера как на основной источник вдохновения. Однако первые полагали, что модерновая логика запада не является самостоятельным проектом и обусловлена нормативным влиянием со стороны элит других обществ (хотя она распространяется именно как западный проект и повсеместно проникает в неевропейские структуры). Вторые же, признавая универсальную значимость западных социальных перемен с XVIII века, настаивали на ином исходе встречи западной современности с другими цивилизациями, которая, по их версии, привела не к диффузии, но к распространению различных «культурных программ». Современные споры о современности отмечены оппозицией между названными теориями неомодернизации и теорией множественных модернов, вместе с тем они указывают на один из аспектов взгляда Вебера на «западный рационализм» — скептическое отношение к судьбе современности.

В завершение Петер Вагнер указал на структурные изменения в системе социального действия в начале этого столетия, после которых необходимо снова исследовать современное состояние человечества, и предложил с помощью веберовского подхода версию путей и судьбы глобализации, заострившей проблемы ранней социальной теории. Способы рассмотрения **современности** с помощью концепта *социетального самопонимания* или с помощью *институционального/основанного на показателях* подхода Вагнер предложил считать равнозначными, а современность интерпретировать не как объект, а как рамку для описанных подходов. Докладчик выразил надежду, что анализ последних основных изменений современности в разных регионах мира приведет к пониманию новой глобальной социальной формации. В концепции Петера Вагнера для нее была бы характерна борьба интерпретаций, поощряющая разнообразные проекты «миросозидания» (world-making projects), состоящие друг с другом в коммуникации, вместе с тем не теряющие свои особенности.

Тематическую сессию «Веберовская социология: между наукой и философией» открыл профессор философского факультета МГУ А.Ю. Антоновский. В докладе «Наука Макса Вебера: как совместить объективность социального знания и релятивизм научной истины» он указал на значительные содержательные противоречия в веберовском концепте объективности. Главным вопросом для обсуждения стали различные проблемные аспекты научности у немецкого социолога; спикер также предположил, что в данное время научная критика замещает собой те исходные мотивации академического поиска, на утрату которых сетовал Вебер. Доцент департамента философии Уральского федерального университета А.С. Меньшиков обратился к анализу близкой связи веберовской социологии и философии жизни. В выступлении «Социология и философия времени в начале XX века: Вебер и Бергсон» он указал, что, несмотря на заметные, хоть и неожиданные, схожие черты по-

1 В русскоязычном издании см.: Вебер М. Предварительные замечания. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44. Эти «явления» впоследствии обобщенно назовут «современностью»: Петер Вагнер отметил, что и сам Вебер, говоря о «современном капитализме», использовал прилагательное «современный» именно в данном контексте.

нимающей социологии и философии жизни, эти сферы не взаимодействовали и не принимали во внимание опыт друг друга. Спикер отметил, что философия истории, представляемая Бергсоном, была более богата с точки зрения концепта *времени* — концепция же Вебера как ключевого автора теории модерностей редко фигурирует в работах по проблеме времени и могла бы быть интересна, скорее, с точки зрения **этноса** сохранения времени; само же время представлено как фон политики. Было отмечено, насколько различается отношение ко времени в теориях *модерности* и теориях *модернизма*, представленных соответственно социологическим проектом Вебера и философской системой Бергсона. Завершающий доклад сессии — «Макс Вебер и этнометодологи» — был представлен профессором факультета социальных наук НИУ ВШЭ, ведущим научным сотрудником ЦФС С.П. Баньковской, показавшей содержательные проблемные области двух интеллектуальных течений, все еще препятствующие их продуктивному взаимодействию. Так, несмотря на характерное для этнометодологов избегание теоретизирования, они неминуемо сталкиваются, по выражению Вебера, с *рутинизацией харизмы*. С.П. Баньковская особо выделила фигуру Г. Гарфинкеля в связи с его попыткой найти слабые места и искажения в веберовской теории, допускаемые парсианским функционализмом.

Третья сессия, «Макс Вебер и современное политическое», была открыта мысленным экспериментом А.Ф. Филиппова «*Политическая теология Карла Шмитта как альтернативная социология: что об этом мог бы сказать Макс Вебер?*». Докладчик отметил, что социология Макса Вебера порой ставится под сомнение конкурирующими социологическими концепциями, и обратился к критике со стороны Карла Шмитта. Политическая теология Шмитта охватывает определенный период и регион, когда формируются два параллельных порядка: империя или религиозный порядок универсального христианства. Наряду с Вебером Шмитт выстраивает свою систему социологии, юриспруденции и теологии, где связь между религией и экономикой можно назвать отношениями *родства*, а экономическое не противопоставляется никаким сферам, но занимает свое место в процессе секуляризации. В «альтернативной социологии» Шмитта метафизические начала приводят к экономическим последствиям, и его политическая теология может представить собой версию антивеберовской и даже «антисоциологической» социологии. Мысленные эксперименты продолжил профессор МВШСЭН Г.Б. Юдин выступлением «*Плебисцитарная демократия: скрытое ядро либеральной мысли XX—XXI веков*», предложив оригинальную реконструкцию веберовской системы вождизма и парламентаризма. Спикер обратился к вопросу о функции выборов и их интеграции в политическое устройство. Так, он отметил парадоксальность выборов как ключевого элемента демократического режима из-за невозможности создать ответственную власть, что признавал и М. Вебер. В связи с этим, согласно тезису Г.Б. Юдина, возникает *электоральный авторитаризм*, или авторитарная демократия: как и в плебисцитарной демократии Вебера, народ ничего не решает на самом деле, а рейхспрезидент осуществляет роль *плебисцитарного диктатора*. Заключительный доклад сессии был посвящен веберовским и поствеберовским подходам к модерну в Советском Союзе. Профессор Школы социальных наук НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге М.В. Масловский предпринял попытку применить веберовский понятийный аппарат и инструментарий к советской власти². Большевизм был рассмотрен через концепты харизмы (с последующей *рутинизацией харизмы*) и рационализации: наряду с якобинством, харизматическая легитимация больше-

2 По материалам доклада автором написана англоязычная статья. См. *Maslowskiy M. The Soviet Version of Modernity: Weberian and Post-Weberian Perspectives// Sociological Review. 2019, V. 18. №2. P. 174—188.*

визма определялась скорее не личностными качествами, но *идеями*. В некоторых трактовках политическое в советскую эпоху представлено как переход революционной харизмы «общества виртуозов» в *иерократическое* господство. Можно было бы разделить подходы к изучению советского опыта на модернистский и неотрадиционалистский, аналогию которых автор отметил в двух направлениях рутинизации харизмы в системе Вебера: рационализации и традиционализации, разрыв между которыми возможно преодолеть с помощью теории *множественных модернов*.

Фигура М. Вебера как политического практика и социального диагноста была раскрыта в трех докладах отечественных исследователей, обращавшихся к этическим и военно-политическим вопросам в связи с веберианой. Профессор РУДН Э.Н. Ожиганов в докладе «*Макс Вебер и борьба за Прибалтику в 1918–1919 гг.*» обратился к предвоенному опыту России и мира через призму социологической теории. Выступление привело к обсуждению оценки войны и роли России в ней с точки зрения Вебера: докладчик указал, что социолог выступал за создание «санитарного кордона» из новых пограничных государств на месте остзейских губерний России под протекторатом Германии и за «федерализацию» России. Доцент факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ Т.А. Дмитриев в выступлении «*Критика Максом Вебером теории и практики “военного социализма”*» упомянул, что Вебер был далек от утопических надежд, которые вновь начали развиваться в Европе после Первой мировой войны, и не верил в успешную работу модели «военной экономики» в мирное время. Вебер полагал, что только свободное предпринимательство на основе частной собственности и хозяйственного механизма в сочетании с прогрессивной социальной политикой, действительно обеспечивающей гражданам их права, могло поспособствовать экономическому возрождению Германии. Т.А. Дмитриев осветил фигуру Вебера и в качестве ученого, и в качестве политического практика: так, если первый высказывал осторожные сомнения в эффективности замены рыночного хозяйства плановым, то Вебер-политик был против всякой социализации и выступал в пользу рыночного хозяйства. Последняя сессия первого дня завершилась рассуждениями доцента богословского факультета ПСТГУ И.В. Забаева, который обратился к этической составляющей веберианы в сообщении на тему «*Призвание, смирение, ресентимент: этическая переменная в “Протестантской этике...” М. Вебера*». Докладчик объяснил, как Вебер понимал характер связи между этикой и духом капитализма, используя большое количество переменных: религия, типология господства, семья, родство. «Идеальный» западный капитализм для Вебера не связан лишь с деньгами, фабрикой и биржей, но оказывается везде. Однако религия и экономика не всегда опосредуют друг друга. Обращаясь к логике М. Вебера, исследователь сопоставил этические системы протестантизма и православия, а также на примере «Протестантской этики...» указал на возможность *скрытого*, а не только *прямого* (посредством создания институтов или написания экономических доктрин) влияния религии на экономику.

Второй день работы конференции был посвящен теме «Макс Вебер в России: от первой рецепции до нынешних актуализаций». Заседание было открыто докладом директора Центра исследования русской мысли, доцента Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта (Калининград) А.А. Тесли о реакции русской интеллигенции на один из главных трудов Вебера в докладе «*“Протестантская этика...” в русском контексте: П.Б. Струве и С.Н. Булгаков как читатели Макса Вебера (1907–1909)*»³. Выступление очерчивало направления ран-

3 По материалам доклада автором написана англоязычная статья. См. *Teslya A. The Protestant Ethic in the Russian Context: Peter Struve and Sergey Bulgakov Read Max Weber (1907–1909)*// Sociological Review. 2019. V. 18. № 2. P. 107–119.

ней рецепции веберовской мысли в дореволюционной России. В российском контексте обсуждаемого периода бытовали две интерпретации «Протестантской этики...»: с одной стороны, у П.Б. Струве текст вызывал вопрос о том, как возможно производство хозяйственной этики в рамках секуляризации; с другой стороны, для С.Н. Булгакова труд Вебера выступает моделью формирования «духа» некоего хозяйственного порядка из религиозной этики. Как теоретики оба автора демонстрируют невозможность «повторения» той экономической модели, которая создается Вебером: понимание, как она выстраивается, и последовательная историческая реализация необходимых этапов модели не могут гарантировать ее воспроизведения. Стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ *В.В. Башков* продолжил рассмотрение интерпретаций Вебера в России, посвятив выступление рецепции наследия классика в позднем СССР. Докладчик обратился к фигуре крупного социолога и философа Ю.Н. Давыдова как исследователя веберовщины, прошедшего путь «от реконструкции теории к критике современности». Важно отметить, что если ранняя рецепция отмечала экономический потенциал веберовской системы, то в позднесоветский период на первый план выходит именно этическая составляющая. Временную перспективу интерпретаций Вебера в России продолжил профессор Липецкого государственного педагогического университета имени П.П. Семенова-Тян-Шанского *Д.В. Катаев*, обратившийся к современному российскому вебероведению в докладе «*Веберовский ренессанс в России в XXI веке. Обзор основных направлений рецепции и актуализации*». В докладе утверждалось, что социология Макса Вебера крайне популярна в России XXI века. Помимо конференций, исследований и переводов внутри социологического поля, с опорой на Российский индекс научного цитирования Д.В. Катаев обратил внимание на активную открытую дискуссию о «Протестантской этике...» в 2018—2019 годах⁴ — этот фактор и многие другие позволяют говорить о ярком ренессансе русского вебероведения сегодня.

Основной целью данного мероприятия как для организаторов, так и для участников было понять, каковы пределы актуализации веберовского социологического проекта, насколько широко применима его эвристика в современных сферах жизни и в исследовательских проектах. Согласно А. Ф. Филиппову проведенная конференция стала дискуссионной площадкой, дающей российским и западным коллегам возможность не только обсудить перспективы совместной работы в области вебероведения, но и поставить ключевые вопросы современности, рассматривая траектории развития и трудности социального знания в эпоху модерна через призму веберовских концепций.

4 Речь идет об открытой дискуссии, выходящей за рамки гуманитарного поля. В последних выпусках электронного журнала «Экономическая социология» можно видеть интерпретацию «Протестантской этики...» М. Вебера со стороны исследователей гуманитарных сфер и экономистов, а именно И.В. Забаева и Р.И. Капелюшниковой, см.: «Экономическая социология» [Электронный ресурс]: www.ecsoc.hse.ru. Философская сторона представлена, например: *Забаев И.В.* Ницшеанский взгляд на долларовую купюру: чтение веберовской «Протестантской этики» в связи с замечаниями современного экономиста // Экономическая социология. 2019. Т. 20. № 1. Январь. С. 20—71. Экономическая трактовка представлена, например, в недавней статье: *Капелюшников Р.И.* Ответ современному не-экономисту. Комментарий на комментарий // Экономическая социология. 2019. Т. 20. № 3. Май. С. 185—205.

Cultural history принимает вызов: методология в эпоху глобализации

12-я ежегодная конференция Международного общества культурной истории

(Таллиннский университет, 26–30 июня 2019 г.)

Летом 2019 года в Таллиннском университете состоялась 12-я Ежегодная конференция Международного общества культурной истории (International Society for Cultural History). Насыщенная программа мероприятия, продолжавшегося четыре дня с 26 по 30 июня, включала пленарные лекции, мастер-классы, без малого две сотни выступлений участников, объединенных более чем в пятьдесят панельных заседаний, круглый стол и несколько организационных встреч ISCH.

Оргкомитет конференции во главе с Мареком Таммом, профессором культурной истории Таллиннского университета, предложил докладчикам сосредоточиться на феномене «глобализации», концептуализировав тему мероприятия в термине «глобальная культурная история». На момент публикации анонса «глобальная культурная история» описывалась как теоретический конструкт, скорее предвосхищающий дальнейшее развитие дисциплины, чем описывающий уже закрепившуюся в практике парадигму исследований.

Очевидно, что выбор темы был определен одним из самых актуальных трендов в гуманитарных и социальных науках. Однако, как поясняли организаторы в информационном письме, в данном случае «глобальный» имеет отношение не столько к объекту исследования, сколько к точке зрения, которая фокусируется на связях, взаимных влияниях, взаимодействиях и процессах интеграции. Глобальная [культурная] история обращает внимание на альтернативные пространства взаимодействия, сосредоточивается на медиаторах и на тех, кто пересекает границы и устанавливает связи. Одной из главных особенностей декларируемого направления исследований организаторы назвали отказ от убеждения в несопоставимости культур и телеологических нарративов.

По мнению организаторов, образ проницаемых границ должен определять не только точку зрения, но и методологию глобальной культурной истории, в рамках которой особое значение получают так называемые категориальные повороты, т.е. переключения между разными уровнями исследования феноменов прошлого, которые делают видимыми ассоциации и связи между явлениями, на первый взгляд никак не соотносящимися между собой. Каждый из уровней исследования, выполняемого в парадигме глобальной культурной истории, должен определяться своей логикой, своей темой и своей пространственной протяженностью. Благодаря такому подходу глобальная перспектива позволит отказаться от предустановленной пространственной схемы и переключиться на исследование идей, людей и явлений вне зависимости от их географической или национальной принадлежности.

Подразумевалось, что участники конференции, сосредоточившись на трансрегиональных и наднациональных системах культурных взаимоотношений, выйдут за границы конвенциональных геополитических областей и четко обозначенных концепций и совместными усилиями вернут категорию пространства статус значимой теоретической категории исторического исследования. Ежегодная встреча сообщества культурных историков должна была не только стать практической проверкой теоретического позиционирования, но и показать, действи-

тельно ли они являются свидетелями и творцами очередного категориального поворота, на этот раз — «пространственного». В число актуальных тем, предложенных участникам к размышлению, были включены описание, оценка и разработка новых методологических подходов в культурной истории.

Пленарный доклад *Анне Герритсен* (Уорикский университет, Великобритания) «*Торговые пути в позднем имперском Китае: микро-глобальный подход к изучению фарфоровой торговли*», представленный во второй день конференции, оказался наиболее ярким примером методологически инновационного исследования. Профессор Герритсен объединила микроисторический и глобальный фокусы и продемонстрировала, как локальный феномен, который на первый взгляд имеет значение исключительно в хронологически и географически ограниченном контексте, обеспечил существование глобальных транскультурных связей. Основным объектом внимания в исследовании стала сеть так называемых «Дворцов долголетия». Описав роль Дворца долголетия в инфраструктуре фарфоровой индустрии малоизвестного китайского городка, стоящего на озере Поянг в провинции Цзянси, Анни Герритсен стала постепенно увеличивать горизонт внимания и в конце концов показала, что именно безопасность и надежность торговых путей, гарантируемые сетью Дворцов, определяли функционирование механизма локальной фарфоровой торговли на территории Китая, а за ее счет — и той сети глобальных торговых путей, которая простиралась от озера Поянг до лондонских и парижских лавок.

Профессор *Маттиас Миддель* (Лейпцигский университет, Германия) в своей пленарной лекции «*Трансрегиональные измерения глобальной культурной истории*» также обратился к вопросам новой методологии. Как и организаторы ранее, Миддель подчеркнул, что в современном научном пейзаже обоснованность категории территориальных рамок и сам подход, подразумевающий ограничение области исследования некоторой географической областью, вызывают сомнения. Уже обозначенный в анонсе конференции «пространственный поворот», по мнению профессора, должен маркировать переход к системе исследования, в которой основными объектами становятся действующие лица, их взаимодействие и те механизмы, которые позволяли им ранее и позволяют до сих пор воздействовать на значимое пространство. Только такой подход позволит преодолеть оппозицию глобального и локального, с одной стороны, национального и глобального, с другой стороны, и избежать включения в рассмотрение только нескольких регионов. В завершение своего выступления вместо понятия «глобальная культурная история» профессор Миддель предложил термин «трансрегиональная», подчеркивающий проницаемость грани, но не акцентирующий внимание на глобальном характере исследования, который может и не соответствовать его реальным обстоятельствам.

Размышлению о методологических исканиях, определяемых влиянием научного контекста и теми обстоятельствами, на которые должна реагировать культурная история в начале XXI века, были посвящены заседания на темы «Методология культурной истории: новые вызовы и перспективы» и «Новые теоретические перспективы в культурной истории». Так, первое заседание открыл специалист по праву и политическим наукам профессор *Хент Калмо* (Университеты Тарту и Нантер-ля-Дефанс). Его доклад «*Международное право и пределы парадигмы восприятия в культурной истории*» был сосредоточен вокруг феномена априорного согласия с идеей локальных модификаций международного права в том или ином культурном контексте. По мнению докладчика, подобные парадигмы восприятия, подразумевающие, что глобальное влияние неизбежно подвергается локальным изменениям под влиянием доминирующей на данной территории культуры, будут влиять на результаты любых исследований, имеющих дело с феноменами международных, повсеместно распространяемых «стандартов». Доклад

Сулеви Риукунлеhto (Университет Хельсинки) «Проблема культурных институций в региональной истории» был посвящен критике восприятия культурных регионов как стабильных общественных институтов. Административные границы географических регионов не совпадают с эфемерными, неуловимыми культурными границами, что затрудняет сбор и анализ данных любого рода. В подобной ситуации пределы регионального деления должны устанавливаться на основе человеческих, а не административных факторов: особенностей менталитета, принципов социальных взаимоотношений, деятельности локальных культурных институций и т.п.

Обсуждение новых теоретических перспектив в культурной истории объединило две темы, хронологическая и методологическая дистанция между которыми замечательно иллюстрировали «глобализм» всей конференции в целом. *Сина Стеглич* (Констанцский университет) в докладе «*Номадическая мобильность и культурная гибридизация. Размышления о номадизме в (пост)модерной науке*» поместила феномен номадизма в широкий исторический контекст и предложила рассматривать его как ключевое понятие в дискуссиях о мобильности в современном мире глобальных связей. *Екатерина Михайлова-Смольнякова* (ЕУСПб) обратила внимание не на методы, а на инструменты исследования и посвятила свой доклад «*Тело как инструмент культурных исследований, танец как средство исследования ментальности*» специфике исторических хореографических исследований, подчеркнув потенциал этой достаточно специальной области знаний для культурной истории.

Центральная дискуссия конференции развернулась во время круглого стола, красноречиво озаглавленного «Границы культурной истории. Новые вызовы и перспективы». В обсуждении, которое модерировал Марек Тамм, принимали участие *Анне Герритсен*, *Матиас Мидделель*, *Суджит Сивасундарам* (Кембриджский университет, Великобритания), *Йорг Рутге* (Майнцский университет, Германия), *Мария Неклюдова* (РАНХиГС).

Открывая заседание, профессор Тамм заметил, что отличительной чертой большинства культурных историков является тяготение к самокритике и авторефлексии. В расчете на эту характерную особенность организаторы и выбрали намеренно провокативную тему, призванную стимулировать обсуждение тех эпистемологических вызовов, с которыми сталкиваются специалисты. В качестве разминочной реплики профессор Тамм предложил участникам круглого стола сформулировать свое видение текущего этапа развития дисциплины, следующего за подъемом 1980—2000-х годов, который Питер Берк в свое время охарактеризовал как период доминирования новой культурной истории. Первый же ответ продемонстрировал действительный потенциал самокритики представителей культурной истории: профессор Сивасундарам заметил, что в настоящий момент он старается вместо самоопределения в рамках культурной истории, глобальной или нет, выйти за ее границы. Это желание профессор объяснил эксцентричностью культурной истории, в пределах методического поля которой любое исследование рано или поздно принимает форму евроцентричной, «человекоцентричной» модели, пусть иногда и хорошо замаскированной.

Анне Герритсен уклонилась от ответа на поставленный вопрос и заметила, что рассуждать только о значениях непродуктивно, центр тяжести дисциплины стоит подвинуть в направлении осмысления содержания, материальных данных. Новые технологии и методологии способствуют более эффективному сбору информации, но неверно считать, что эта информация сама по себе представляет единственно верную картину. Роль культурного историка — роль интерпретатора.

Йорг Рутге, напротив, выступил в защиту устоявшейся парадигмы культурной истории. Именно она, по утверждению профессора Рутге, открывает перспективы

дальнейшего развития для микроистории, истории повседневности и множества других «историй», именно она дает инструменты для воссоздания атмосферы жизни людей прошлого, и на текущем этапе развития культурная история полноценно вписывается в тот глобальный контекст, который обозначили организаторы конференции в анонсе. В заключение своего высказывания профессор призвал коллег быть осторожнее с использованием таких неопределенных метафор, как «проницаемость», «циркуляция», «переплетение» и так далее.

Мария Неклюдова заметила, что культурная история — это направление исследований, которое не поддается общему описанию и вряд ли вообще может быть емко и исчерпывающе охарактеризовано на любом из этапов его развития. В качестве яркого примера того, какую роль в описании дисциплины играет контекст, она привела проблему локализации термина «cultural history» в России, который, в попытке избежать посторонних ассоциаций, нередко переводят с помощью оригинального, но невообразимого с точки зрения языка термина «культуральная история». Так, в любом разговоре о культурной истории приходится соглашаться на те или иные допущения и уточнять, академический контекст какой именно страны играет роль в конкретной ситуации. В то же время, по мнению профессора Неклюдовой, тот факт, что, не пользуясь снова и снова цитатами из Берка, научное сообщество вряд ли сможет дать культурной истории устраивающее всех определение — не недостаток, а достоинство дисциплины. Культурная история как никакое другое направление обеспечивает свободу научной мысли, и это преимущество следует использовать, а не стараться ограничить какими-то концептуальными рамками. Маттиас Миддель в целом поддержал это высказывание и заметил, что понятие культурной истории менялось со временем и сами дебаты о том, куда именно следует «направить» культурную историю в настоящий момент, вызывают у него некоторый скепсис, поскольку не существует никаких механизмов реализации какого бы то ни было решения по этому вопросу.

Второй раунд дискуссии участники круглого стола посвятили обсуждению возможности «материального» поворота в культурной истории. Марек Тамм заметил, что в отличие от объектов внимания новой культурной истории — текстов, значений, репрезентаций — в фокусе внимания следующего поколения исследований может оказаться не семантика, а собственно материальность прошлого. Сможет ли культурная история справиться с этим вызовом? В ответ на этот вопрос все выступавшие в тех или иных выражениях признали, что семантический и материальный «полюса» исследования — крайности, а их оппозиция — это сугубо теоретический конструкт. Профессор Сивасундарам уточнил, что ни один историк не способен избавиться от влияния политики исследования, Мария Неклюдова подчеркнула, что необходимость использования речи неизбежно помещает ученого в «тюрьму языка», а Маттиас Меддель постулировал, что противостояние семантики и материальности — это эпистемологическая проблема, которой в принципе не суждено быть разрешенной. Анне Герритсен присоединилась к мнению коллег и заметила, что язык сам по себе инструмент интерпретации и навыки культурного историка в работе с этим инструментом очень важны. Йорг Рутге добавил, что даже сосредоточенность на материальном аспекте прошлого не освобождает ученого от задачи объяснения и именно способность объяснить, что значил тот или иной материальный объект, является суперсилой культурных историков.

Следующим «вызовом», предложенным дискуссионкам к обсуждению, стало постоянно растущее количество попыток выйти за границы оппозиции Натуры и Культуры в область, лежащую за границей «человеческой истории», — к истории животных, мультимедийной истории и так далее. Должна ли культурная история реагировать на формирование подобного дискурса? В ответ на эту реплику про-

фессор Миддель заметил, что было бы разумно формулировать выводы по результатам наблюдений, а не наоборот. Не стоит воздвигать искусственные барьеры между дисциплинами и разными подходами, необходимы продуктивная коммуникация и внимательный анализ научного пейзажа. Суджит Сивасундарам добавил, что изучение «культурной истории животных» могло бы помочь четче определить границы человеческого в культуре. Мария Неклюдова согласилась с тем, что возвращение животных (и не только животных) в исторический пейзаж — это любопытная перспектива и было бы интересно проверить, насколько выполнимы исследования в этом направлении, ведь люди прошлого редко писали о других формах жизни, а опасность размышлений с антропоморфной точки зрения подстерегает и современного историка.

Анне Герритсен воспользовалась заданным вопросом, чтобы обратить внимание аудитории на ту опасность, в которой находятся гуманитарные исследования. Современная научная «мода», влияющая в том числе на вопросы финансирования, требует от гуманитария междисциплинарности, сотрудничества с «настоящими» дисциплинами (точными или, как в данном примере, естественными науками), использования «настоящих» данных, однако к этим вызовам следует относиться с большой осторожностью. Неразборчивость может привести к тому, что гуманитарные исследования потеряют свою идентичность. Это высказывание спровоцировало обсуждение болезненных вопросов финансирования и этических основ выбора, который совершают культурные историки, позиционируя свои исследования. Йорг Ругге озвучил проблему, которая не понаслышке знакома многим из присутствовавших на конференции: исследования в области культурной истории финансируют неохотно и недостаточно. Маттиас Миддель заметил, что подключение этического критерия к проверке качества исследований, с одной стороны, выглядит современным и актуальным решением, с другой — как всегда, является инструментом власти, который следует использовать с большой осторожностью. Повышения качества работ можно добиться не введением новых критериев этического отбора, а усложнением процесса рецензирования, то есть более адекватной оценкой качества исследования со стороны большего количества рецензентов.

Последний вопрос, предложенный к обсуждению, стал продолжением ранее прозвучавшей реплики профессора Герритсен. В последние годы культурная история оказалась перед лицом «нового позитивизма»: от специалистов требуют чего-нибудь четкого, определяемого, исчисляемого, проверяемого. Следует ли поддаваться этому давлению или необходимо сохранить тот дисциплинарный плюрализм, который и отличает культурную историю от других направлений? Отвечая на этот вопрос, участники круглого стола согласились, что крайности вообще не продуктивны, а адаптивность культурной истории поможет ей найти место и в новом научном пейзаже.

В заключение дискуссии Анне Герритсен заметила, что «глобальная культурная история» — это не просто термин, академическое тело культурной истории очевидно стало более глобальным, а мобильность и междисциплинарность действительно отличают большинство актуальных исследований.

Екатерина Михайлова-Смольнякова