
ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ПРАКТИК: ДАНИЭЛЬ ЭРВЬЕ-ЛЕЖЕ

Ю.В. Яцуценко

Кафедра социологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В условиях современной социальной реальности изменяются принципы формирования религиозных представлений и практик: религиозность становится мировоззренческой опцией; религиозные субъекты пользуются большей автономией относительно институтов и могут самостоятельно конструировать и утверждать модели верований; ослабевают механизмы наследования религиозной идентичности; приватизированная религиозная этика проходит социальную легитимацию вне прямой зависимости от религиозных организаций. В данной статье автор обращается к работе французского социолога Даниэль Эрвье-Леже для того, чтобы получить один из возможных вариантов социологического осмысления и концептуализации подобного спектра проблем. Техническим решением деинституционализации религиозной жизни по Эрвье-Леже служит *бриколаж* — *bricolage* (франц.). Бриколажем можно назвать индивидуальную практику за пределами системно установленных способов и средств производства, а также деятельность, в которой особая (возможно, даже определяющая) роль отведена случайности, например, «случайному» набору применяемых элементов. Основной чертой современной религиозности французский социолог считает право каждого на бриколаж, т.е. на индивидуальную конструкцию религиозной этики. Однако подобный режим социального контроля не является прямым указанием ни на этическую небрежность, ни на радикальный индивидуализм. Отмечая ослабление межпоколенческой трансляции религиозной идентичности, упрощение процедур входа-выхода из религиозных сообществ, Эрвье-Леже формулирует тезис о движении как основном поведенческом мотиве современных религиозных субъектов. Движение становится форматом не только индивидуального поиска, но и коллективного производства и обмена религиозным опытом.

Ключевые слова: бриколаж; религиозная идентичность; приватизация религиозной этики; деинституционализация; мобильность; конверсия; автономный субъект религиозности.

Отправной точкой исследования французского социолога Даниэль Эрвье-Леже является активизация религиозных практик в современных западных обществах (а также практик, религиозный характер которых еще необходимо определить). Нью-эйдж и распространение новой — индивидуальной/индивидуализированной — духовности вводят новую модальность религиозных представлений. Искатели «просветления» обращаются к религии скорее не ради спасения души, но как к одной из форм этического и духовного саморазвития в *этом* мире. Социологи откликнулись на изменения религиозных практик весьма оперативно, и уже в 1960—1970-е гг. происходит переосмысление эпистемологического доминирования феномена секуляризации. Последняя выводилась из концепций прогрессивной рационализации общества.

Эрвье-Леже предлагает определять секуляризацию не через исключение религии из социальной реальности, но скорее как трансформацию религиозных представлений в условиях общества модерна. «То, что характеризует современную религиозную жизнь, не является религиозным индивидуализмом в чистом виде;

но это — включение религиозного индивидуализма в индивидуализм современности» [5. Р. 162]. Новые религиозные принципы должны позволять обществу мыслить себя автономным. Согласно Эрвье-Леже, общество в процессе секуляризации предстает как поле для деятельности и сфера влияния человека взамен идеи о выполнении высшего (исторического, религиозного) предназначения. С этим также связана идея приватизации религиозной жизни.

Проблематизируя современное положение дел в социологическом изучении религии, непосредственно в работе «Религия в движении: паломник и новообращенный» [5], Эрвье-Леже рассматривает религиозные оттенки новых типов «духовного» поиска, но прежде всего социальные факторы подобных явлений. Если в условиях современной социальной реальности больше не удастся точно и адекватно установить религиозный характер действия или верования, то можно выстроить поведенческую модель, скажем, «индивидуального духовного поиска», и типизировать все новое в ней для того, чтобы, если и не дать прямого ответа, то, как минимум, детализировать сам вопрос: что сегодня обозначается как религия? «И если мы беремся за изучение современных верований, мы должны немедленно признать, что определение религиозного не ограничивается социальными объектами («религиями»), в которых оно проявляется наиболее компактно и сконцентрировано. Религиозное пронизывает человеческое. Это может происходить как явно, так и латентно, эксплицитно или имплицитно...» [5. Р. 19].

Принципиально важно, что Эрвье-Леже определяет религиозное формально, а не содержательно. Т.е. сам факт веры делает представление религиозным, а не его предметная направленность на сверхъестественное, трансцендентное. Религиозные институты западных обществ являются кристаллизованными формами религиозности и отличительной чертой, включающей наше настоящее. Однако история XX в. дает повод начать разговор о деинституционализации религиозного. «Как и всюду в обществах Западной Европы и Северной Америки, этот пейзаж (религиозный пейзаж во Франции второй половины XX в. — Ю.Я.) отмечен индивидуалистичным распространением веры, отделением верований от конфессиональных принадлежностей, а также диверсификацией траекторий „кочующих верующих“ (*croyants baladeurs*). Подобная рассеянность индивидуальных религиозных идентичностей не предполагает ослабления или исчезновения всех форм коллективной религиозной жизни. Все происходит с точностью до наоборот: по мере того как большие религиозные институты теряют способность регулировать жизнь своих адептов, требующих большей самостоятельности в вопросах веры, наблюдается активизация групп, сетей и сообществ, позволяющих индивидуумам делиться духовным опытом и взаимно утверждать его значимость» [5. Р. 25].

Бриколаж

В центре «новой» религиозности Эрвье-Леже располагает концепт «бриколаж». «Социолог... использует термин К. Леви-Стросса “bricolage” для описания этой формы религиозности — люди сообща создают собственную религию подобно детям, складывающим кусочки игры Лего, выбирая и используя доступный им религиозный материал» [3. С. 122]. Французское слово *bricolage* является отглагольным существительным от *bricoler* — мастерить, заниматься поделками;

подрабатывать; играть рикошетом от борта на бильярде... Таким образом, *бриколажем* можно назвать индивидуальную практику, за пределами системно установленных способов и средств производства, а также деятельность, в которой особая (возможно, даже определяющая) роль отведена случайности, например, «случайному» набору применяемых элементов. Помимо транслитерации — бриколаж — для краткости мы также будем использовать перевод *bricolage* как *самоделка*.

В концепции Клода Леви-Стросса бриколаж определяет *структуру* мифологического мышления, которое противопоставляется научному мышлению — собственному ученым и инженерам.

Леви-Стросс акцентирует ограниченность мифологического мышления посредством бриколажа, так как оно по определению имеет дело только с уже имеющимся (подручным) материалом. В свою очередь, научное мышление открывает проблему сырья и инструментов, создает и подбирает их в соответствии со своими целями. Бриколер Леви-Стросса обращается к обрывкам и остаткам, образуя из прежних значений новую целостность. В этом плане бриколер ретроспективен, поскольку перед тем, как взяться за дело, он все же определяет свой материал по инерции, по отголоскам исходного применения. Новизна бриколажа происходит от переопределения функций и предшествующих контекстов использования заимствованных элементов. Но спектр нового видения обусловлен изначальным предназначением того, чем располагает бриколер. «Мифологическое мышление... разрабатывает структуры, расставляя события или скорее, остатки событий, тогда как наука, учреждая себя, „приходит в действие“ и создает в форме событий свои средства и результаты благодаря структурам, производимым ею непрерывно, — благодаря своим гипотезам и теориям» [2. С. 130].

Тем не менее, от социологического применения одного из словарных значений *bricolage* все же стоит воздержаться. *Bricolage* — это также работа низкого качества; «тяп-ляп»; непрофессиональная и любительская в пейоративной коннотации. Но ни Леви-Стросс, ни Эрвье-Леже не дают феномену бриколажа качественных оценок и не лишают его культурного, интеллектуального потенциала. «В наши дни *бриколер* — это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом. Подобно бриколажу в техническом плане, мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллектуальном блестящих и непредвиденных результатов» [2. С. 126].

Само наличие и разнообразие религиозных самоделок бесспорно представляет собой социологический интерес, однако Эрвье-Леже развивает эту проблематику вопросом о различии средств и культурных ресурсов, которыми располагают индивиды для подобных ценностных, символических, этических, космологических конструкций. «Бриколажи различаются в зависимости от класса, социальной среды, пола, поколения» [5. Р. 48].

Бриколажи как индивидуальные верования и связанные с ними практики выходят из-под контроля религиозных институтов. Ключевым событием современной религиозной реальности выступает скорее размытость форм, размягчение поведенческих моделей и норм представлений. Новым является провозглашение права на бриколаж. Появилась легитимная возможность не следовать институциональным предписаниям. Автономия совести становится доступнее и не требует особого героизма во внешнем противостоянии религиозной традиции.

Однако стоит воздержаться от вывода этической расслабленности, безответственности из изменения внешней формы привязанности индивида к организации, так как речь не идет об отказе от этики как таковой. Теоретически легко представить, как смягчение внешнего определения *должного* стимулирует активный этический поиск и постоянную актуализацию религиозных взглядов. Принцип *believing, without belonging* (англ. — верование без принадлежности) — ослабление объективных связей верующих с институтами — не означает также и снижения интереса к публичному выражению религиозной позиции и ее подкреплению в группе единомышленников.

Для того чтобы расширить объяснительный потенциал бриколажей-самоделок, можно коснуться лингвистической перспективы проблемы. Религиозная самоделка сопоставима с предметом обширной, междисциплинарной исследовательской области: как представить одновременность *данного* и *нового* в субъективном опыте, например, концепция хиазмы у французского философа Мориса Мерло-Понти, хиазма, или переплетение, позволяет представить неотделимость всего, уже наличествующего в мире, и нового творения; детерминированности и свободы. Так же как и язык не закрыт, не редуцируется к конечному числу комбинаций, а практикуется в производстве новых смыслов с помощью уже имеющихся единиц, способов, средств выражения — в речи.

При первом приближении к бриколажу может показаться, что его характеризуют прежде всего упрощенность, интеллектуальная и этическая невзыскательность. Появляется даже метафора религиозного супермаркета. Индивид может выбирать и комбинировать этические элементы, однако подобная безотчетность перед институтом не предполагает ни заведомой ущербности, ни ценностного выхолащивания сформированных по собственному усмотрению религиозных позиций. Вопрос расширения относительной религиозной свободы индивида можно, в частности, толковать через субъективное творчество. Теоретический конструкт самоделки не ограничивается механическим комбинированием религиозно-этических клише. Наряду со свойственным обществу потребления распространением религиозного *фаст-фуда* на религиозном фоне современности нельзя игнорировать возможность непосредственной новизны каждого случая субъективного усвоения и осмысления религиозных принципов.

Идентичность

Вернемся к социологической работе Эрвье-Леже, где современная религиозность описывается как разнонаправленный, сложный социальный процесс. Так, при индивидуализации религиозных представлений и практик, когда религиозная организация или группа становятся предметом индивидуального выбора, конфессиональную идентичность нельзя списывать со счетов. Рассеивание религиозных верований не противоречит самоопределению человека как христианина, буддиста или зороастрийца. Существенные изменения претерпели скорее процедуры и следствия конфессиональной идентичности. Деинституционализацию конфессиональной идентичности можно определить как ослабление прямой зависимости между религиозным самоопределением и конкретной ритуальной практикой, стратегиями семейного и сексуального поведения, моделями потребления — тем, что может служить социальной расшифровкой этической и ценностной ориентации.

С одной стороны, ценности перестают предписываться по факту конфессиональной принадлежности, с другой, — складывается общее ценностное пространство, включающее в себя отделившиеся от религиозного культа этические положения. С функциональным разделением институтов связана детotalизация социальной жизни. Это означает, что ценностную целостность своего мировоззрения индивид выстраивает самостоятельно. Современные общества являются обществами неуверенности, и индивиды должны самостоятельно устанавливать значения своего существования. Именно в таком контексте французский социолог предлагает говорить о бриколажах.

Одновременно с этим, как подчеркивает Эрвье-Леже, современные общества все в меньшей степени являются обществами коллективной памяти, и все сильнее в них проявляется императив непосредственно происходящего (*l'impératif de l'immédiat*) [5. Р. 48].

По определению, коллективная память удерживает прошлое референтное событие для организации и консолидации религиозной группы. В традиционных обществах символическое и ритуальное воспроизведение ключевого события служит основным условием преемственности, а следовательно, и самого существования религии, тогда как в актуальной социальной реальности наблюдается межпоколенческий разрыв. Это, в частности, проявляется как право выбора — сознательно не транслировать и/или не принимать религиозную принадлежность.

Разумеется, традиционные общества нельзя назвать незыблемыми, окаменевшими образованиями, однако им свойственна значительно более эффективная преемственность по сравнению с обществами модерна. Перемены и инновации становятся самостоятельными, абстрактными ценностными ориентирами, что на фоне возрастающей автономии субъекта углубляет разнообразие и относительность индивидуальных религиозных позиций.

При первом приближении к вопросу самоопределения во времени, характерному для современных обществ, может показаться, что, не вглядываясь в смыслы прошлого, новые поколения ориентируются на горизонт будущих событий. Однако Эрвье-Леже моделирует изменение ориентации во времени иначе. Дело в том, что при ослаблении связи с прошлым современный индивид выпадает из линейности времени, то есть связь с будущим также становится для него не очевидной. «Современные общества в значительной степени а-религиозны не потому, что они соответствуют идеальному типу рационального общества, но потому, что они являются обществами амнезии (*amnésiques*), все менее способными поддерживать коллективную память, через которую передаются смысл настоящего и ориентация на будущее» [5. Р. 68].

Таким образом, наследование религиозной идентичности осуществляется лишь косвенно. Индивид оставляет за собой право этического выбора, что является важным условием возникновения такого феномена, как религиозный бриколаж-самоделка. Динамичность и гибкость принципиально отличают современную религиозную идентичность от традиционной. Новую модальность приобретает базовый социологический синтез объективных и субъективных факторов в формировании религиозной идентичности. Эрвье-Леже выделяет четыре оси в механизме религиозной идентичности как таковой: общностную (*communautaire*),

этическую, культурную и эмоциональную. Из напряжения между этими осями складываются две диалектические пары: уникальность религиозного сообщества — универсальные этические принципы; непосредственное эмоциональное переживание общности — культурно-историческое наследие. В сущности, речь идет о двух вариантах детализации диалектики единичного — универсального на фоне проблемы определения религиозности.

Первая диалектическая пара складывается из совмещения в религиозной идентичности идеи обособления группы и одновременного стремления этой группы утвердиться, трактуя свои принципы как универсальные и общечеловеческие. Если группа слишком настойчиво будет акцентировать свою эксклюзивность, она лишится преемственности от традиции. Радикализация противоположного сценария приведет к растворению группы, оставленной без средств внутренней связи.

Вторая пара или второй случай напряжения между направлениями религиозной идентичности определен расхождением непосредственного эмоционального опыта индивида и культурно-исторического «багажа» группы. Для формирования целостной (охватывающей все четыре оси по Эрвье-Леже) религиозной идентичности необходимо, чтобы смыслы эмоциональных переживаний индивида соответствовали установленной традиции, легитимированной памяти группы. Для того чтобы выдержать целостность религиозной идентичности, эмоции и аффекты должны служить актуализации традиции. Именно эта цель заключена в ритуале: подчинение непосредственного аффективного опыта индивида внешней смысловой канве.

Функция снятия подобных напряжений приписывается институту. Религиозная организация способна в воспроизведении ритуалов поддерживать непосредственность индивидуальных практик. Подобная эффективность института вписывается в само условие его существования — речь идет об актуализации живого материала (эмоционального, индивидуального переживания) через формализующую призму традиции. «Что происходит, когда регулирующий потенциал институтов ставится под вопрос автономностью индивидов, способных отбросить подготовленные „под ключ“ идентичности, чтобы из собственного разнообразного опыта сконструировать для себя направляющие религиозного самоопределения?» [5. Р. 78].

Первое, что при этом отмечает Эрвье-Леже, это — упрощение выхода из религии. Однако подобный выход в условиях современного общества больше не влечет за собой радикального и масштабного изменения образа жизни, поскольку вопрос религии здесь решает не все. Локальность религиозного статуса на фоне всей социальной жизни индивида можно логически вывести из общего обособления институтов. Изменение религиозной позиции или отказ от нее не несут за собой прямых и неизбежных последствий для деятельности индивида в рамках других социальных институтов. Действующий религиозный институт — церковь — как правило, транслирует модели поведения, объединяющие все четыре направления религиозной идентичности, выделяемые Эрвье-Леже (общинную, этическую, культурную и эмоциональную). По мере деинституционализации религиозности четыре направления проявляются как независимые способы идентичности, и, как следствие, возрастает свобода их комбинаций.

Разумеется, необходимо отметить, что подобная подвижность является условной. Самостоятельная религиозная идентичность не предполагает непременно самобытные и неповторимые сценарии. Строительным материалом, как правило, выступают знакомые элементы устоявшихся религиозных этик. Изменение скорее состоит в самой возможности безнаказанно разложить религиозную систему на элементы и быть избирательным при самостоятельном построении собственной религиозной идентичности.

Таким образом, между четырьмя осями религиозной идентичности по определению (от внутренней полярности) формируются две неизбежные области напряжения порядка «частное — универсальное». Религиозный институт, предлагая для своих адептов целостные идентичности, сглаживает остроту противоречий в своем идейном производстве. В условиях религиозной автономии индивид, согласно замыслу данной идеально-типической конструкции, имея объективную возможность выбора, может удовлетвориться и менее целостной, менее непротиворечивой религиозной идентичностью, нежели «полный комплект», традиционно предоставляемый институтом. Следовательно, обыгрывать структурные напряжения религиозной идентичности индивид может по-своему.

Эрвье-Леже ищет концептуальный аппарат, достаточно гибкий для описания типичных пересечений идентификационных перспектив, которые в свою очередь очень изменчивы. На примере христианской молодежи в качестве теоретического эксперимента социолог обрисовывает шесть схем возможного совмещения четырех базовых направлений религиозной идентичности. Корректным будет трактовать эти схемы как точные иллюстрации некоторых аспектов современного феномена. При их формулировке исчерпывающая классификация в целях не значилась.

Первый случай — это совпадение *частных* полюсов наших диалектических пар, когда идентичность приобретает религиозный характер в результате непосредственного эмоционального переживания общности, причем общности вполне конкретной, данной в прямом взаимодействии. Речь не идет об абстрактном единстве всех верующих или всех живых существ на Земле, но о локальной, ситуационной группе. Подобная идентичность принимает смысловые оттенки контекста, в котором разворачивается, при этом религия здесь проявляется скорее как практика, культ, нежели как этическое учение. Религиозная идентичность такого рода в меньшей степени связана с поиском этических и/или космологических основ мировоззрения, а в большей — с доступными и ценными здесь-и-сейчас эмоциями и аффектами. Эрвье-Леже приводит в пример молодежный католический фестиваль, который проходит раз в два года в разных католических странах.

Культурно-общностный — второй вариант *неполной* религиозной идентичности также основан на переживании общности с группой, однако объединяющим фактором здесь является культурное наследие. В первом случае решающее значение имеет сама группа — непосредственное и актуальное участие в ее практиках. Во втором — культурно-историческое богатство, которым группа обладает и которое поддерживается в коллективной памяти. Религиозность привносится в идентичность через стремление разделить религиозно окрашенное культурное достояние. Религиозная идентичность второго типа близка национальной и/или культурно-исторической.

Третий случай — эмоционально-этическая идентичность, характерная для активистов благотворительных движений. Согласно идеально-типической конструкции в идентичность включаются некоторые положения религиозной этики, однако общий религиозный характер организации не имеет большого значения. На счету фактическая возможность реализовывать выбранные этические принципы. Религиозная идентичность является здесь следствием частичной включенности в религиозную организацию, которая выступает платформой для действия. Эмоциональная составляющая проявляется в первую очередь в солидарности группы, ориентированной на благотворительность.

Недалеко от этой конфигурации религиозной идентичности находится общностно-этическая модель. Последняя, соответственно, менее эмоциональная и более политическая. В фокусе уже не частное благотворительное действие, а скорее совокупная активность религиозной организации.

Культурно-этическая *неполная* религиозная идентичность в схеме Эрвье-Леже свойственна интеллектуалам и является глубоко индивидуализированной конструкцией, не требующей соответствия какой-либо конкретной религиозной общности. «Вопросы Церкви и, в общем, вопрос принятия христианской веры (в Бога, в грех, в спасение, в божественность Иисуса, и так далее) в этой перспективе могут быть отодвинуты на второй план или полностью проигнорированы» [5. Р. 87]. Социолог также определяет культурно-этическую идентичность как проявление *христианского гуманизма*.

Последнее из предложенных Эрвье-Леже, шестое — культурно-эмоциональное пересечение в религиозной идентичности формируется как систематическая практика эмоционального переживания, связанного с эстетическим наслаждением. Речь может идти о восприятии произведений изобразительного искусства, архитектуры, музыки, так или иначе имеющих отношение к религиозным организациям и к их культурному фону. Причем можно предположить, что эмоциональный эффект может происходить не только от эстетического восприятия религиозного наследия, но и от переживания общей исторической ценности предмета.

Паломник и новообращенный

Странники становятся типичными персонажами современной религиозности. Частая смена религиозных групп, непостоянный характер практик, индивидуальные траектории построения и воспроизводства идентичностей характеризуют социологические образы паломника и новообращенного. «В современном обществе религиозный индивид находится *в движении*: именно это движение нужно постараться уловить» [5. Р. 88].

Образцовый верующий демонстрирует в повседневной жизни явную связь между своей верой и принадлежностью к религиозной организации [5. Р. 94]. Его идентичность настолько стабильна, насколько постоянна сама организация. Первое изменение, которое отмечает Эрвье-Леже на пути от такой идеализированной модели к автономному религиозному субъекту, это — присвоение, приватизация мотивации на религиозность. Религиозность открывается как субъективный вопрос и/или решение, а не как объективная необходимость. По мере изменения отношения индивида к институту последний неизбежно перестраивается. В этой связи

Эрвье-Леже отмечает диверсификацию верований, их отделение от доктринальной основы института, все меньшую обусловленность верования принадлежностью к конкретной религиозной организации. Решая свою основную задачу — выявить и концептуализировать религиозного индивида в современной социальной реальности — на смену типу верующего, всесторонне вписанного в религиозный институт, Эрвье-Леже предлагает тип верующего-паломника.

Образ паломника позволяет совместить подвижность содержания индивидуального религиозного верования, его модульность и частичный, непостоянный характер принадлежности к религиозной группе. В сравнении с идеальным типом верующего целостная религиозная идентичность которого непременно формируется и поддерживается через религиозный институт, религиозная практика паломника добровольна, более автономна и более открыта изменениям. В сущности, различие верующего и паломника заключается в степени институционального контроля. Эффективность воздействия самого института связана с мобильностью индивида. Оседлость, длительная привязанность индивида к определенному месту создает благоприятные условия для институционально закреплённой и вписанной в повседневность религиозной идентичности, тогда как паломнику по определению свойственна мобильность, и, как современное следствие, неординарность религиозной практики. Это означает, что современный паломник практикует «по желанию». Паломник Эрвье-Леже не исторический образ странствующего богомольца. «Оседлость» и «странствие» в данном случае — метафоры, описывающие отношение индивида к религиозному институту.

Разумеется, подобные предположения мы не можем распространять дальше объективируемых аспектов религиозных представлений, практик, идентичностей. Данные теоретические конструкции не позволяют нам говорить ни о степени индивидуальной свободы, ни о самостоятельности, «осмысленности» религиозного выбора. Вера как таковая не поддается социологической операционализации. В связи с этим некорректно было бы рассматривать различие «институционализированный верующий — современный паломник» через отношение «активность — пассивность» в формировании индивидуальной религиозной позиции.

Общностный фактор религиозной идентичности паломника проявляется спонтанно и, как правило, в рамках не строго формализованных больших собраний и фестивалей. В качестве примеров социолог приводит общину Тэзе и ежегодно проводимые ей молодежные встречи. Релевантные проблематике черты таких мероприятий — экуменизм; международная и многочисленная публика; открытость (нет условия фиксировать конфессиональную принадлежность ни до, ни после участия) и, как следствие, возможность индивидуального определения формы и интенсивности вовлечения в подобную коллективную практику. Для формирования современной религиозной идентичности на больших собраниях наиболее эффективно проявляется эмоциональный фактор — переживание непосредственной общности.

В своем исследовании современных форм религиозности помимо образа паломника Эрвье-Леже обращается к новообращенному. Если первый образ служит скорее для представления самой мобильности, то второй позволяет точнее уловить процесс построения религиозной идентичности в условиях такой мобильности.

Миграции верующих между конфессиями, сектами, религиозными группами не в последнюю очередь обусловлены ослаблением потенциала наследования религиозной идентичности. Отвечая на вопрос, в каких объективных условиях социальной реальности индивиды добровольно отправляются на религиозный поиск, Эрвье-Леже указывает на анонимность жизни в большом городе; нарушение естественных общностных связей; атомизацию социальных отношений; индивидуализацию религиозной принадлежности; на дифференциацию социальных институтов и, как следствие, относительную независимость религиозной идентичности от этнических, национальных, политических факторов. На пересечении этих процессов появляется относительно автономный субъект религиозности, которому, согласно Эрвье-Леже [5. Р. 140], может быть свойственно стремление в частном порядке упорядочить противоречивый мир, вписать в определенную этику и рационализировать системы ценностей, смыслов и повседневных практик.

В результате для концепции современной религиозности понятие новообращенного значимо постольку, поскольку оно позволяет говорить об индивидуализации и субъективизации религиозной этики и что характерно, именно для новообращенного, индивидуальной версии ее утопического представления [5. Р. 146]. Эрвье-Леже подчеркивает конституирующую роль конверсации для современного религиозного субъекта. Конверсация как исторический феномен не является изобретением нашего времени, однако сейчас она получает большую распространенность. В условиях современной религиозной мобильности конверсация становится логической производной и типичной чертой биографических траекторий автономных религиозных субъектов. Новообращенного можно рассматривать как образец верующего как такового. С институциональной стороны распространение конверсаций свидетельствует об открытости современных религиозных организаций и групп.

Подобные наблюдения встречаются и у российских исследователей: «Необходимо отметить, что сегодня выбор религиозной системы определяется личными предпочтениями, взглядами и предшествующим жизненным опытом человека. Чувство связанности с мировоззренческой системой должно возникнуть на индивидуальном уровне. В процессе конверсации символы религиозного миропонимания трансформируются в аспекты опыта, и наоборот, — аспекты опыта в значимые культурные и религиозные символы. Индивид непрерывно раскрывает смысл своей жизни через язык новой религиозной системы» [1. С. 140].

Приватизация религиозных представлений и практик

Необходимо уточнить характер индивидуализации современного религиозного опыта, поскольку религиозные практики традиционно предполагали интимное, личное измерение, как в эмоциональной, так и в рациональной форме. Так, например, апелляцию к религиозному самоопределению Эрвье-Леже подчеркивает в истоках кальвинизма, где индивид, самостоятельно придавая религиозный смысл своей повседневной жизни, стремится установить свою избранность. Фактически речь идет о постоянном поиске религиозной идентичности, точнее — о попытках определить шансы на свое спасение, которое находится в центре самоопределения кальвиниста. Нужно признать, что в разделяемых протестантскими церквями

принципах, прежде всего *sola scriptura* и *sola fide*, субъективной позиции придается большое значение. Однако подобная самостоятельность самоопределения существенно отличается от современной автономии религиозного субъекта.

Предположим, что общим для традиционной и современной религиозности может быть фактическая нормализация интенсивности индивидуальной практики, когда индивид напрямую или косвенно, но неизбежно устанавливает удовлетворительный для него уровень собственной религиозной праведности или этической адекватности. За индивидом, непосредственно мотивированным на религиозность, остается решить для себя, насколько совершенным является его конкретное воплощение религиозной этики. Это ни в коем случае не отменяет необходимости и эффективности объективных подтверждений и ориентиров. Подобное «последнее слово» в построении идентичности является универсальным принципом религиозной жизни, кроме которого институциональную религиозность протестанта времен Реформации и самостоятельность современного религиозного субъекта объединяет немного.

Положение современного религиозного субъекта необходимо определять из объективной возможности не быть религиозным. Религиозная принадлежность существует в формате опции и служит скорее отличительной чертой идентичности, нежели ее безусловным фоном. Идеализируемую здесь модель можно представить как отношение закрытых вопросов, поставленных перед индивидом в традиционном религиозном контексте, и открытых вопросов современности. Таким образом, поле возможного для протестанта времен Реформации не содержит внеконфессиональных форм социальной жизни.

Если радикализировать схематичное и теоретическое представление современной религиозности, то можно сказать, что совесть индивида в ней как никогда свободна от внешних детерминантов, тогда как такие значимые исторические примеры ее освобождения, как Аугсбургский религиозный мир и Вестфальский мир (на индивидуальном уровне — это права на религиозную эмиграцию и на домашнюю практику культа) не ставили перед индивидом вводный, общий вопрос о религиозности как таковой.

Для того чтобы отличить современного религиозного субъекта от его предшественников, Эрвье-Леже обращается к критической концепции Эрнста Трельча, который ставит под сомнение прямую преемственность между внутримирской ориентацией религиозной этики Реформации и современным понятием индивида [5. Р. 160]. В интерпретации Эрвье-Леже, согласно Трельчу, реформаторы не наделяли мирскую жизнь достаточной автономией для того, чтобы можно было очевидно связать протестантскую этику с появлением *современного индивида*. В случае протестантских сект нужно признать возможное совпадение перспектив выхода индивида из-под полной опеки института. Однако о бесспорной генетической связи с современным положением дел говорить все же не приходится. Несмотря на большую самостоятельность индивида в вопросах, находящихся на пересечении мирской и религиозной жизни (прежде всего добровольное участие в группе), исторические примеры сект, описанных Трельчем, оставляли индивида

«под Богом», то есть в их поле зрения единственной альтернативой секте для индивида оставалась церковь.

Для того чтобы представить исторический переход к современным формам религиозности, Эрвье-Леже формулирует гипотезу о сложном процессе трансформации, на разных уровнях которого прослеживаются противоположные ориентации — это и приближение к божественному, и отдаление от него. Под сближением с Богом социолог предполагает расцвет эмоциональной составляющей религиозного опыта, а именно популяризацию аффективного переживания божественного присутствия, которая является следствием представлений о доступности и отзывчивости божественного не только посредством аскезы и исключительного служения, но и посредством медитативного созерцания. Эрвье-Леже ссылается, в частности, на пиетизм Филиппа Якоба Шпенера, а также на духовные течения и литературную практику личных дневников в Европе XVII—XVIII вв., где проявляется идея чувственного постижения истины. Речь идет об идее божественного, присутствие которого можно постичь в чувственном опыте, а иногда даже только в нем, поскольку подобное божественное не дает повода рационально положиться на него в миру. Это также отказ от полученных извне истин и признание ценности за аутентичным духовным поиском, который каждый волен осуществлять исходя из своего положения и интересов [5. Р. 177].

Дистанцированность от Бога, осмысленная в деизме, в свою очередь прослеживается в идеях естественной, универсальной религии без Церкви, где Бог выступает гарантом общего порядка, космоса, но не участвует в мирской, частной жизни на Земле. Независимое сосуществование с Богом позволяет индивиду утвердиться в качестве относительно автономного субъекта. Отсюда, по крайней мере, косвенно, Эрвье-Леже предполагает провести направляющую к рациональному оптимизму самосовершенствования наших дней.

Задуматься над переопределением форм общественных отношений в контексте современной религиозности приходится потому, что идентичность приобретает здесь более частный характер. Как следствие, менее очевидной становится типизация идентичностей, на основе которой может осуществляться интеграция в группы. Однако феномен современной религиозности разворачивается нелинейно, и атомизация религиозных субъектов не выступает неизбежным следствием диверсификации и индивидуализации идентичностей.

Валидация верований

Несмотря на утверждение постепенного ослабления способности институтов формировать и поддерживать религиозные верования, устанавливая их содержание и определять групповую идентичность, в своем исследовании французский социолог не лишает религиозные институты эффективности функционирования как таковой. Вместо этого Эрвье-Леже обозначает изменения представлений и практик, которые ставят вопрос переопределения религиозных институтов и групп. В качестве основного критерия в исследованиях новой религиозности и ее места в истории социолог предлагает рассматривать способы признания —

валидации (*validation*) — верований. Данный инструментарий Эрвье-Леже выводит как частичное продолжение классического вектора Вебера и Трёльча, разделяющих формы религиозных организаций на типы: церковь и секта, а также у Трёльча — мистические группы. Эрвье-Леже определяет четыре вида признания верований, четыре способа решить вопрос истинности веры:

— институциональный (принцип конформности); норма для верования и практики фиксируется институтом и предполагает обязательное выполнение;

— общностный (принцип когерентности); легитимация верования осуществляется всей группой; для этого необходимо, чтобы взгляды участников на нормы и цели их общности в определенной степени совпадали;

— взаимный (принцип аутентичности); каждый обладает возможностью и правом на построение собственного мировоззрения; в основе этой схемы — принятие и утверждение взглядов друг друга; никакая внешняя инстанция не получает от членов группы абсолютного авторитета на провозглашение религиозной истины, поскольку объективные критерии истинности веры ими не признаются;

— самопризнание на основе субъективного убеждения — это, по сути, радикализируемая версия субъективности предыдущего типа.

Разумеется, в каждый конкретный момент религиозной истории можно найти примеры всех предложенных принципов признания, валидации веры. Современность — не исключение. Решающей является пропорция их проявления. В подходе самой Эрвье-Леже точка наибольшего потенциала находится между общностным и взаимным принципами — между верованиями, разделяемыми группой, и верованиями, утвержденными через взаимное признание религиозных субъектов. Однако это не мешает учитывать существенную значимость группового и индивидуального определений. «Предполагается, что общностная связь непрерывно устанавливается и переустанавливается на основе доверия, которое ей оказывают индивиды, принимающие участие в поисках общего выражения религиозности» [5. Р. 180].

Современной модальности религиозной общности свойственно скорее объединять индивидов по совпадению их собственных религиозных позиций, нежели формировать у своих адептов гомогенные, выверенные по какому-либо образцу представления. «Чем больше индивиды мастерят системы верований, соответствующих их личным потребностям, тем больше они стремятся к обмену опытом с другими, разделяющими схожий тип духовного вдохновения... Индивиды редко удовлетворяются единоличным убеждением в том, что касается производства значений, позволяющих осмыслить повседневную жизнь... Сегодня механизмы институционального подтверждения ценностей работают хаотично» [5. Р. 180]. А, с другой стороны, неинституциональные типы религиозных общностей непостоянны, сложно уловимы и могут носить виртуальный характер.

Подобное положение дел провоцирует политические и юридические сложности в отношениях между государством и религиозными группами и организациями. Вопросы субъективной автономии и трансформации институциональной детерминированности в формировании религиозных представлений и практик задают повестку дня социологии религии.

Таким образом, согласно тезису Эрвье-Леже, религиозная современность проявляется в бриколаже — индивидуально адаптируемом способе производства и воспроизводства религиозных представлений и практик.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Исаева В.Б.* Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. 13. № 1.
- [2] *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
- [3] *Руткевич Е.Д.* Питер Бергер — полвека творческого пути // Социологические исследования. 2011. № 1.
- [4] *Эрвье-Леже Д.* Социология религии во Франции: от социологии секуляризации до социологии современной религиозности // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II. № 2.
- [5] *Hervieu-Léger D.* Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement. Paris, 1999.

AN ATTEMPT TO DEFINE CONTEMPORARY RELIGIOUS REPRESENTATIONS AND PRACTICES: DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Yu.V. Yatsutsenko

Sociology Chair

Peoples' Friendship University of Russia

Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The contemporary social reality is marked by a considerable change of religious views and practices: the religion itself becomes a worldview option; the religious individuals are more autonomous from the religious institutions; individuals get an opportunity to construct and approve different beliefs; the religious identity transmission mechanisms weaken; the privatized religious ethics is legitimized outside the religious institutions. Danièle Hervieu-Léger's theory presents one of the ways for the sociological conceptualization of the problems mentioned. The concept 'bricolage' is used by Hervieu-Léger as a technical explanation of the religious life deinstitutionalization. We define the bricolage as an individual practice that overcomes system-imposed modes and means of production, as an activity based on a random set of available elements. Hervieu-Léger notes that the main feature of the contemporary religiosity is the bricolage freedom, i.e. the freedom to construct an individual religious ethics. However, such a mode of social control does not necessarily lead to religious negligence or radical individualism. French sociologist believes that the generational transfers of religious identity are weakening and the in-out decisions in religious communities are becoming easier. According to Hervieu-Léger, such a movement itself becomes the main behavioral motif for contemporary religious agents for it is responsible not only for the individual religious pursuit, but for the collective construction and exchange of the religious experience.

Key words: bricolage; religious identity; the privatization of the religious ethics; the religious life deinstitutionalization; mobility; conversion; an autonomous subject of religiosity.

REFERENCES

- [1] *Isaeva V.B.* Fenomen konversacii: konstruirovanie religioznoj identichnosti v biograficheskom narrative [The phenomenon of conversion: The construction of religious identity by a biographical narrative] // *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*. 2010. № 1.
- [2] *Levi-Strauss C.* Pervobytnoe myshlenie [The Savage Mind]. M., 1994.
- [2] *Rutkevich E.D.* Peter Berger — polveka tvorcheskogo puti [Peter Berger: A half-century of the scientific life] // *Sociologicheskie issledovaniya*. 2011. № 1.
- [3] *Hervieu-Léger D.* Sociologija religii vo Francii: ot sociologii sekularizacii do sociologii sovremennoj religioznosti [Sociology of religion in France: From the sociology of secularisation to the sociology of contemporary religiosity] // *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*. 1999. № 2.