

17. Travisano R. V. Alternation and conversion as qualitatively different transformations. In: Social Psychology Through Symbolic Interaction. Waltham, MA.: Ginn-Blaisdell, 1970. 238-248 s.

Яворский Д.Р.

**Концепция «дисперсной религиозности»:
социологические перспективы**

Волгоградский институт управления (филиал РАНХиГС)

Аннотация. В статье рассматривается сравнительно новый подход к современному состоянию религиозности. Этот подход опирается на конструктивистское понимание «религии». «Религия» трактуется как ситуативный концепт, связывающий воедино различные виды деятельности человека, нацеленные на удовлетворение разных потребностей (потребности в связи с божеством, в идентичности, солидарности, в «экзистенциальном дизайне», развлечении и т.д.). Референтное поле этого концепта до последнего времени занимали преимущественно традиционные конфессии, а также альтернативные им нетрадиционные религиозные формы. Мы являемся свидетелями кризиса этой «классической религии» и ее распада на обособленные виды деятельности. Это состояние обозначено как «дисперсная религиозность». Те потребности, удовлетворение которых было ранее монополизировано религиозными институтами, теперь удовлетворяются неинституциональными формами религиозности. Автор статьи полагает, что социологам — исследователям религии следует учесть это новое состояние.

Ключевые слова: понятие религии, религиозность, социология религии, дисперсная религиозность, неантропное, гражданская религия, квазирелигия.

Javorsky D.R.

Concept of “dispersed religion”: sociological perspectives

Volgograd Institute of Management, branch of RANEPA

Abstract. The article discusses a relatively new approach to the modern state of religiosity. This approach is based on a constructivist understanding of "religion." "Religion" is interpreted as a situational concept linking together various types of human activities aimed at meeting different needs (in connection with non-anthrop, in identity, solidarity, in "existential design", entertainment, etc.). Until recently, the reference field of this concept has been occupied mainly by traditional faiths, as well as alternative non-traditional religious forms. We are witnesses to the crisis of this "classical religion" and its disintegration into separate types of activity. This condition is designated as "dispersed religiosity." Those needs, the satisfaction of which was previously monopolized by religious institutions, are now satisfied by non-institutional forms of religiosity. The author of the article believes that empirical researchers in the field of the sociology of religion should take this new state into account.

Keywords: the concept of religion, religiosity, sociology of religion, dispersed religiosity, non-anthrop, civil religion, quasireligion.

Введение: «религия» как конструкт

Уже Э. Дюркгейм сто лет назад обратил внимание на проблемы, связанные с определением понятия религии, и предостерег коллег от критичных неточностей: «назвать религией систему идей и практик, в которых нет ничего религиозного» и «пройти мимо религиозных явлений, не разгадав их истинной природы». Однако Дюркгейм не считал дело безнадежным и дал собственное определение понятия религии через родовое понятие сакрального: «религия — это целостная система верований и практик, которые относятся к сакральным, то есть отдельным и запрещенным, вещам и объединяют в одно моральное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто привержен этим верованиям и практикам».

Впрочем, такое понятие трудно признать безупречным, хотя бы потому, что оно попадает в ту ловушку, которую Дюркгейм сам обозначил, но и сам же не отследил. Действительно, при таком понимании религии в рамки предмета попадают «идеи и практики, в которых нет ничего религиозного»: в сущности, любая моральная система, предполагающая табу, даже вполне светская и даже позиционирующая себя как антирелигиозная, окажется в границах предмета.

Конечно же ничего не мешает сконструировать понятие религии *ad hoc* и благополучно пользоваться им как в процессе исследования, так и при изложении его результатов. Но в таком случае каждый религиовед будет создателем собственного религиоведения. Что, как правило, и происходило в истории исследования религии.

Корень проблемы определения понятия религии, по-видимому, в том, что слово «религия» широко используется в ненаучном контексте (в юриспруденции, журналистике, обыденной жизни), и с полем значения этого слова — полем, которое неподконтрольно ученым, — приходится считаться. А это поле значения (категория) образовалось не в результате логически корректной процедуры определения понятия, а так, как было образовано большинство категорий, которыми мы пользуемся. Лингвистический философ Л. Витгенштейн назвал этот способ образования категорий «принципом семейного сходства». Как это работает? Существует «эталонная религия». Едва ли можно усомниться, что для нас это — христианство, поскольку научное изучение религии возникло и на первом этапе развивалось в ареале культурного влияния христианства. Когда же признаки, присущие христианству, обнаруживаются в других культурных явлениях, наш интеллект (считающий христианство религий *par excellence*) относит эти явления к категории религий. Если христианин видит цель своей жизни в богообщении, то, обнаруживая стремление человека к контакту с незримыми сверхчеловеческими силами у других народов, он опознает эти идеи и практики как религиозные. Поэтому, например, древнегерманские или древнеславянские культы будут отнесены к категории религий. Если христианство включает в себя, как неотъемлемый признак, аскетические идеи и практики, то, обнаружив подобное в другой культуре, христианин опознает это как религиозное. Поэтому буддизм (вполне мыслимый и без богов) будет отнесен к категории религий. Поскольку неотъемлемой частью христианского комплекса являются ритуальные практики, постольку обнаружение чего-то подобного у примитивных племен Южной Америки, Африки или Австралии также побудит исследователей отнести эти явления к разряду религиозных.

Это предположение о генезисе понятия религии подтверждается трудами сторонников конструктивистского подхода. Историческими исследованиями прослеживается процесс сравнительно позднего происхождения современного понятия религии. Как это не странно, получается, что одно из самых архаичных культурных явлений имеет сравнительно позднее происхождение: «религия» — дитяче модерна. Именно в эту эпоху ранее связанное было разделено: например, профессиональные и религиозные практики, политические и религиозные практики (пресловутое протестантское «отделение церкви от государства»), а ранее обособленное было связано: например, магические практики и культовое благочестие. Так сложилось понятие, так сказать, «классической религии». В самом деле, все образовательные религиоведческие курсы усвоили именно это («классическое») понятие «религии». Нет смысла бороться с ним. Наоборот, открывшееся обстоятельство помогает понять то, что происходит сегодня с «религией». Если кто-то когда-то собрал этот конструкт, то можно его разобрать в познавательных целях или посмотреть, не разобран ли он уже кем-то другим. Если религия — это конструкт, то с неизбежностью возникает вопрос: из чего она «сконструирована»? Иными словами, какие аспекты обнаруживаются при всестороннем рассмотрении «классической религии»?

Теистический аспект «религии»

Отвечая на этот вопрос можно начать, по крайней мере, при первом приближении, с любой стороны «классической религии». Поскольку чаще всего религия ассоциируется с представлениями о сверхъестественных существах («верите ли вы в Бога?»), постольку удобно начать с теистического аспекта «религии». Сразу нужно уточнить, что здесь прилагательное «теистический» не связано с термином «теизм», которым обозначается специфическое

представление о божественном, в котором последнее понимается как персонифицированное, трансцендентное и единичное. Мы берем это слово в более широком значении, произведенном от греческого слова «theos», что означает «бог» без уточнения, каким именно специфическим способом «бог» понимается. Вместе с тем необходимо все-таки уточнить, что имеется в виду, когда человек произносит слово «бог». Не вдаваясь в необозримые этимологические дискуссии, полагаю, что для решения поставленных задач достаточно установить самое общее понимание «бога» как надындивидуальной принуждающей и неподконтрольной силы. На онтологическом уровне речь идет о т.н. «неантропном», то есть не сводимом к тому, что соразмерно человеку, доступно и понятно ему («антропному»). Такое понимание открывает широкий горизонт исследований религиозности, как «классической», так и «современной». Обращает на себя внимание то, что представление о таких «неантропных» силах выходит за рамки привычных представлений о «религии». Почти у каждого человека есть опыт встречи с такими «принуждающими и неподконтрольными силами», вызывающими неконтролируемые или с трудом контролируемые психические процессы (эмоции, состояния «одержимости», зависимости), масштабные природно-космические процессы, социальные стихии и проч. Разумеется, время от времени часть таких сил получает внятное объяснение и ставится под контроль человека (как некоторые виды заболеваний, например). В таком случае эти силы утрачивают своей божественный статус и оказываются в зоне «антропного». Однако возможен и обратный процесс, когда проникновение человека в тайны окружающего мира или его собственной психики открывает то, что человеку неподконтрольно или может контролироваться лишь отчасти. Итак, в изучении религиозности можно выделить, как самостоятельное направление, исследование отношения людей к «неантропным» силам не только в пределах «традиционной» или, точнее говоря «классической» религиозности, но и за ее рамками. Это делает, на мой взгляд, картину религиозности более точной.

Считается, что теистический аспект «религии» пострадал более всего в результате идейной экспансии современной науки. Человек все менее нуждается в «гипотезе Бога». Однако, как верно заметил выдающийся американский социолог-религиовед Роберт Белла, это обстоятельство актуально в основном для кабинетных ученых. Весьма остроумно он указал на главную ошибку популяризаторов атеизма и критиков теизма: они рассматривают «религию» как результат кабинетного теоретического творчества и поэтому критикуют ее как плохую научную теорию. Однако «религия» возникает и существует не в научных кабинетах, а в плотной среде социальных практик. Об этом более подробно писал американский философ диалогист Ойген Розеншток-Хюсси, который относил науку, в особенности в ее теоретической части, к игровой, досуговой деятельности, в то время как религия — это средство навигации человека в серьезном поле риска и ответственности. Поскольку, несмотря на усилия человека по расширению зоны антропного, поле риска и ответственности сохраняется, сохраняются также условия для воспроизводства теистических представлений и практик. Однако это не означает, что эти представления и практики сохраняются в неизменном виде и всецело соответствуют канонам и догматам традиционных вероисповеданий. Напротив, религиозные чувства и религиозные идеи весьма пластичны и живо реагируют на изменения в окружающей человека реальности. В этой связи, скорее всего, корректно утверждение, что исследователи религиозности имеют дело с кризисом традиционных теистических представлений, оформленных в монотеистических религиях. Прежде всего, бросается в глаза реанимация «язычества». И это не удивительно. В повседневных практиках человек как правило сталкивается с отдельными неантропными инстанциями, вовсе не задаваясь теологическими вопросами об их включении в сложную систему отношений с другими «богами». Поэтому представления о неантропном оформляются в виде альтернативных традиционным религиям образов и идей «популярной религии» (паранормальные явления, полтергейст, инопланетные цивилизации и т.п.). Массовый интерес к «паранормальному» захватывает отчасти и приверженцев традиционных вероисповеданий, усложняя картину религиозности современного человека.

Социальный аспект «религии»

Правы в основном те, кто, как Э. Дюркгейм, считают значимым, если не главным в религии — совокупность убеждений и практик, относящихся к идеям и предметам, считающимся священными, неприкосновенными; и видят в этих убеждениях и практиках основание для образования устойчивого сообщества — «моральной общности». Есть основания полагать, что «сакральное» встречается везде, где проявляется устойчивое «моральное сообщество». Возможно, правы те эволюционисты, которые усматривают в сакральном способ специфически человеческого образования долгосрочных коалиций. Речь идет о том, что долгосрочные коалиции предполагают высокую степень доверия. Каждый член коалиции будет эффективно выполнять свои функции (особенно в экстремальных условиях) лишь будучи убежден в том, что другие члены коалиции не будут уклоняться от исполнения своих обязанностей. Поэтому так важны проверки на верность, предполагающие зачастую довольно суровые испытания. Пример такой проверки — ритуал инициации. При этом верность должна быть безоговорочной: не только эгоистические соображения, но и сомнения в целесообразности совместной деятельности не должны подтачивать связей индивидов внутри коалиции. Сакральное — то, что объединяет безусловно, безоговорочно. Можно сказать, чем абсурднее приверженность сакральному («верю, ибо абсурдно»), тем устойчивее коалиция. Приверженность сакральному — своеобразная проверка верности интересам коалиции. Социальное сакральное — неотъемлемая часть «классической религии». Оно проявляется в неприкосновенности догматов, священных символов, самой общины (Церкви, Израиля, Сангхи, Уммы и т.п.). Однако кризис «классической религии» едва ли разрушил сферу сакрального. «Классическое» сакральное претерпевает трансформацию, принимает новые формы, такие как «гражданская религия». Эта трансформация началась, по-видимому, еще в период формирования европейских наций. В сущности, нации образовывались как альтернатива церкви, поэтому нации имеют атрибуты, весьма напоминающие церковные формы. У наций есть свои святыни (например, бережно и сурово охраняемые «памятники культуры»), своя «догматика», оформляющая историческую память и даже свои «религиозные» праздники (многочисленные «дни независимости») и т.п.

Современность дает богатый материал для изучения социально-политического аспекта религиозности. Светский характер современного государства давно уже не затеняет того обстоятельства, что его идеологическим фундаментом является квазирелигия. В социологии религии, благодаря Р. Белла, это явление обозначено как «гражданская религия». Она, в основном, проявляется в сакрализации тех или иных явлений, личностей или исторических событий. Сакрализация, в свою очередь, проявляется в виде табу на помещение этих явлений, событий или личностей в контекст публичных критических дискуссий. Важнейшей теоретической связкой между устоявшимся понятием религии и феноменом «гражданской религии» является теория коллективной памяти, разработанная М. Хальбваксом и его последователем Я. Ассманом. Эти авторы показали, что основой социальной солидарности является коммеморация, то есть скоординированные образы памяти, касающиеся коллектива. Ассман показал, как исторические зафиксированные сообщества работали с образами коллективной памяти, формируя тем самым единую картину истории народа. Более того, память может быть инструментом власти, реализующей т.н. «политику памяти», то есть преднамеренное управление образами памяти в целях стабилизации/дестабилизации политической ситуации, легитимации/делегитимации того или иного политического порядка.

Экзистенциальный аспект «религии»

Третий аспект «религии» связан со специфически человеческой потребностью придать своему существованию дополнительные цели, выходящие за рамки природной каузальности; то есть превратить существование в экзистенцию. Профессиональная самореализация, субкультурные практики, общественная деятельность, творчество и т.п. — примеры экзистенциального оформления человеческой жизни. В «религии» эта потребность реализуется в ритуальной и аскетической практике. Обнаруженная антропологами одержимость ритуалом архаических сообществ — первая форма реализации (а, может быть, и создания) потребности в

экзистенции. Возникшая в «осевое время» «забота о себе» (аскеза) — более поздняя форма экзистенциальной практики. Долгое время реализация экзистенциальной потребности была интегрирована в «классическую» религию. До сих пор «забота о себе» чаще всего ассоциируется с теми или иными религиозно-аскетическими практиками — монашескими христианскими, буддийскими, йогическими, суфийскими, хасидскими и проч. Однако в «современном» мире этот аспект религиозности приобрел самостоятельное существование и довольно эффективно и эффектно реализуется за пределами «классической религии». Причем нередко традиционные религиозные практики произвольно включаются в синкретический комплекс экзистенциальных практик. В социологии религии такая причудливая форма религиозности получила название «лоскутная религия» (patchwork religion).

В постиндустриальном обществе все больше людей прибегает к благу досуга и, как следствие, к личностно ориентированным практикам, практикам «саморазвития», «самоактуализации». Как правило, они выводят человека за пределы повседневных, утилитарных задач и указывают на новые деятельностные горизонты. В этой связи возникают причудливые формы самоактуализации, многие из которых имеют синкретический характер. Мировые религии предлагали собственные сотериологические техники, при этом нередко дискредитируя альтернативные. Однако ряд культурных факторов, среди которых — приватизация религии в протестантизме и развитие средств коммуникации, привел к тому, что современный человек имеет возможность игнорировать конфессиональные ограждения и комбинировать всевозможные «техники себя».

Исследование современной религиозности требует учета того обстоятельства, что нынешние «техники себя» опираются не только на религиозные традиции, но и на субкультурные техники, лишь слабо связанные, а то и вовсе не связанные с религиозными традициями. Причем граница между «религиями» и субкультурами оказывается проницаемой: тот, кто начал собственный «экзистенциальный дизайн» с субкультуры может, в конце концов, стать адептом традиционной религии, и даже принадлежность к религиозной организации вовсе не блокирует возможность использовать субкультурные практики. Это означает, что социологический инструментарий, используемый для изучения субкультур, приложим к изучению современной религиозности и наоборот.

Заключение

Выше приведенные теоретические соображения намечают пути эмпирических исследований современной религиозности. Понятно, что если религия принимает «дисперсный» характер, то сосредоточение внимания исследователя на целом религиозном комплексе лишает его возможности увидеть сложные траектории движения «религии» в современном мире. Эти траектории, как было показано выше, прочерчиваются отдельными составляющими когда-то единого религиозного комплекса.

Цельность «классической религии», по-видимому, имеет локальный характер и культурно-исторической перспективе. Во-первых, эта цельность всегда (на протяжении истории «религии») была характерна только для сравнительно небольших профессиональных групп. Во-вторых, она была характерна для Европы эпохи модерна, когда императив целостности становится общекультурным, во многом благодаря возникновению особых социальных институтов, культивирующих эту целостность. Однако джинны, выпущенные из своих бутылок еще в эпоху модерна, теперь вышли из-под контроля и играют свою игру, разрушая цельные конструкции культуры, в том числе и в сфере религиозности. И эта новая ситуация нуждается в понимании, объяснении и прогнозировании следствий. Поэтому перед современными исследователями религиозности открывается широкое поле научных изысканий, очертания которого были эскизно намечены здесь.

Литература

1. Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
2. Белла Р. Ген веры (беседа социолога Ханса Йоаса с историком религии Робертом Беллой) // Отечественные записки. 2013. №1 (52).

3. Белла Р. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Выпуск 3. С. 161-182.
4. Белла Р. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени. М.: ББИ, 2019. xxx+741 с.
5. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
6. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 612 с.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
8. Илкка Пюсяйнен. Как работает религия: на пути к новому когнитивному религиоведению [ФРАГМЕНТ] / Пер. с англ. Т. Малевич, К. Дараган, ред. И. Анофриева. URL: <https://religious.life/2013/04/pyysiainen/> (дата обращения: 17.08.2019).
9. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011. 512 с.
10. Легойда В. Гражданская религия: pro et contra // Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. 2002. № 2.
11. Макаров А.И. Феномен надындивидуальной памяти (образы — концепты — рефлексия). Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. 216 с.
12. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Издательство «Лабиринт», 1994. 90 с.
13. Мамардашвили М. Необходимость себя. М.: Издательство «Лабиринт», 1996. 432 с.
14. Пигалев А.И. Антропный принцип: сущность и метаморфозы // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. 1999. Выпуск 4. С. 60-72.
15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
16. Dubuisson D. The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, Ideology. Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 2003.
17. Hervieu-Leger D. Religious individualism, modern individualism and self-fulfilment: a few reflections on the origins of contemporary religious individualism // The centrality of religious social life: essays in honor of James A. Beckford. Ashgate Publishing, 2008. P. 29-40.
18. McCutcheon R. Manufacturing Religion. Oxford University Pres. NY, 1997.
19. Rosenstock-Huessy E. Wer sind die Götter? // Rosenstock-Huessy E. Das Geheimnis der Universität. 1958.