

Пять базовых концептов социологии религии

Андрей Игнатьев

Кандидат философских наук, доцент, преподаватель

Российского государственного гуманитарного университета

Адрес для корреспонденции: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993

Email: ignatievs@yandex.ru

Данная статья представляет собой объединение небольших текстов, которые были подготовлены для словаря по социологии религии и посвящены пяти важнейшим, на взгляд автора, концептам этой дисциплины. Ряд концептов, которому посвящена статья, начинается с термина «конверсия религиозная», при этом рассматривается как история понятия, так и специфический социальный контекст, функцией которого являются соответствующие события и процессы. Далее рассматривается понятие «харизма», при этом особое внимание уделено эволюции соответствующих мифологем, а также сценариям их адаптации к специфическим контекстам социологии, политологии и бизнес-менеджмента. Центральное место в статье занимает аналитика понятия «священное», которое рассматривается как интегральное определение предметов религиозного опыта. Вслед за этим рассматривается понятие «гражданская религия», соответствующий круг явлений рассматривается как структура, которая опосредствует связи между политической культурой общества и религией. Этот ряд концептов замыкает термин «идентичность религиозная», трактуемый как обозначение структур, инвариантных повседневному религиозному опыту индивида и возникающих в результате идентификации одновременно как по отношению к трансцендентным «предметам веры», так и к соответствующему культовому «сообществу верных». С целью более удобного освоения материала понятия расположены в порядке конверсии «человека естественного», каковы мы все от рождения, и образуют вполне адекватное введение в предмет социологии религии.

Ключевые слова: гражданская религия, идентичность, конверсия, пограничная ситуация, священное, социология религии, харизма.

Есть такое мнение, что science вообще и отдельные научные дисциплины в частности — это литературная традиция, т. е. библиотека высказываний, сформулированных в формате «если X, то Y», а также сообщество индивидов, владеющих искусством построения таких высказываний, их интерпретации и прочее. При всей спорности этого мнения оно позволяет рассматривать преподавание дисциплины как обучение некоему иностранному языку, обладающему своей специфической лексикой (тезаурус понятий), синтактикой (модели, гипотезы или теории, определяющие правила употребления этих понятий в дискурсе) и прагматикой, т. е. функциями и перформативным контекстом использования этого языка. Данная статья представляет собой объединение пяти небольших текстов, подготовленных для словаря по социологии религии, посвящённых важнейшим, на взгляд автора, концептам этой дисциплины и в совокупности образующих введение в соответствующий учебный курс.

© Игнатьев А. А., 2014

© Центр фундаментальной социологии, 2014

* * *

КОНВЕРСИЯ РЕЛИГИОЗНАЯ, от лат. *conversio*, впервые у Тертуллиана, калька с греческого *epistrophe*, первоначально у Эпиктета и стоиков, а затем в новозаветной проповеди — обращение за помощью к Богу как альтернатива обращению к другому человеку — родственнику, деловому партнёру или вышестоящему начальству (Деяния, 15:3). Как было принято считать, конверсия сопровождается переменами в ценностях, понятиях и образцах поведения её субъекта (*metanoia*, или деятельное раскаяние), благодаря чему обеспечивает достижение особой интеллектуальной и нравственной проницательности (*epopteia*, или способность видеть), в свою очередь, открывающей перспективу избавления от тягот и тревог повседневной жизни. Вне относительно узкого и достаточно специфического контекста философской и нравоучительной литературы термин «конверсия» получил более или менее широкое хождение в период становления христианства как мировой религии, обозначая уже конкретное событие — отказ индивида от традиционного местного язычества в пользу христианства, самым ярким примером которого принято считать обращение св. апостола Павла. В период Реконквисты, а затем и вообще в Новое время термин «конверсия» был экстраполирован на переход в христианство из любой религии вообще, безотносительно к её содержанию, в том числе из иудаизма или ислама (лица, совершившие переход, назывались «конверсо»). В практике миссионеров, а также в массовом сознании и в медиа такая более широкая трактовка конверсии сохранилась до наших дней. Наконец, в последние несколько десятилетий в связи с распространением всякого рода «новых религиозных движений», с процессами, которые П. Бергер определил как «десекуляризация», а также формированием «постсекулярного» глобального контекста термин «конверсия» или его дериваты всё чаще используется как сугубо религиозоведческое понятие, указывающее на социальные, психические или любые другие процессы, касающиеся формирования, воспроизводства и трансляции «предметов веры», прежде всего, разумеется, предполагаемых той или иной религией.

Так понимаемая конверсия, которая сегодня нередко оказывается первичным опытом религиозно индифферентного или даже вообще неосведомлённого человека, попадает в поле зрения социологии только в начале 1970-х годов, наряду с другими событиями, обозначившими завершение Нового времени и начало *post-modernity*, как принято именовать нынешний глобальный контекст. Дело в том, что для богословия, как академического, так и в особенности популярного, «самодеятельного», конверсия — результат экзистенциальной встречи человека и Бога, иногда даже непосредственной интервенции Бога в повседневную жизнь, событие, заведомо выходящее за границы рационального (богословское понятие «таинство» указывает как раз на такого рода эксцессы, которые понять или объяснить невозможно). Соответственно, для социологии, психологии или других наук о человеке тут попросту нет и даже не может быть предмета исследований. Для классической социологии Вебера или Дюркгейма религия была социальной

практикой, инвариантной многообразию отдельных конкретных обществ, по сути дела — универсальной предпосылкой солидарности между индивидами, устойчивого социального порядка и всякой наблюдаемой или хотя бы мыслимой традиции, даже её «несущей конструкцией». Конкретные социальные функции религии и церкви могли обсуждаться, однако вопрос о предпосылках и факторах конверсии даже не ставился. Согласно догматической точке зрения, предполагалось, что источником соответствующего опыта является некий первичный «инсайт», о котором мы толком ничего знать не можем, тогда как передача этого опыта от поколения к поколению осуществляется непосредственно в процессе социализации, наряду с усвоением любых других социальных навыков. В 70-е годы минувшего века, в контексте более общих перемен, затронувших далеко не только социологию как научную дисциплину, этот общий подход был подвергнут достаточно убедительной критике, основанной в первую очередь на результатах исследований, предметом которых послужило становление и развитие «новых религиозных движений». Следствием этой критики оказалась не только актуализация представлений о религиозности как о психической аномалии или результате целенаправленной «промывки мозгов», длительное время остававшихся на периферии религиозно-аналитической или даже вообще за границами её предмета, но и достаточно радикальная относительно представлений классической социологии трактовка религии как «субсидиарной» социальной практики, т. е. разновидности так называемого «совладающего поведения», как благотворительность, целительство или же деятельность полиции. Эта позиция более или менее утвердилась в современной социологии религии, определяя как общую стратегию исследований в данной области или структуру их предмета, так и постановку самых разных частных проблем. Конверсия, согласно этой позиции, является результатом сугубо личного и даже «рационального», т. е. заведомо, пусть даже в отдалённой перспективе, объяснимого выбора, обусловленного не столько самой по себе традицией, сколько, наоборот, локальной проблемной ситуацией её кризиса.

На практике конверсия редко представляет собой одномоментный сдвиг в самосознании и хабитусе, обладающий такой же хорошо различимой локализацией во времени и пространстве, как обращение св. апостола Павла на пути в Дамаск. Обычно это диффузный и достаточно длительный социальный процесс, идентификация которого с какими-то наблюдаемыми событиями сама по себе является весьма сложной методологической проблемой. С чисто догматической точки зрения судить об этом процессе можно только *sub specie aeternitatis*, например, в ретроспективе Судного дня или другого события, являющегося реальным, а не воображаемым «концом истории». Поэтому любые эмпирические показатели конверсии остаются обычными социальными условностями, в лучшем случае — косвенными свидетельствами, валидными только в ограниченном контексте аналитики массовых социальных процессов или верификации их универсальных моделей: судить о реальности чьего-либо персонального обращения человек не вправе. Для христиан самых разных деноминаций подобными относительно ва-

лидными свидетельствами конверсии являются показатели так называемой «воцерковлённости». Речь идет об усвоении индивидом образцов поведения, понятий и ценностей, конститутивных для соответствующего культового сообщества, прежде всего — акт крещения, т. е. публичное социальное признание конверсии, а соответственно — посещение храма, исповедь или иные действия, которые церковь, деноминация или секта вменяет в обязанность своим членам. Такие действия, разумеется, всегда могут оказаться притворными, однако их регулярность и частота остаются не только свидетельствами обращения, которые достаточно трудно оспорить, но и позволяют судить о его глубине или устойчивости. Более того — аналогичные показатели обращения всегда могут быть сконструированы для любых других религий или культовых практик, что обеспечивает возможность сколько угодно широких сравнительных оценок так называемой «религиозной ситуации», а также сопоставимость количественных данных, полученных разными методами — от непосредственного подсчёта единиц наблюдения до классических массовых опросов. В то же время подобные показатели инвалидны, когда предметом исследования становятся культовые практики, не предполагающие образования сообществ с хорошо различимыми и кодифицированными границами («суеверия», например, практики New Age или субкультуры, возникающие на интеллектуальной и социальной периферии конфессий), а также ранние формы конверсии, предшествующие актам «воцерковления» или их аналогам в исламе, иудаизме, буддизме и других религиях, на важность исследования которых указывал ещё Георг Зиммель. В таких ситуациях, весьма характерных для post-modern обществ, идентификация конверсии оказывается достаточно сложной и отнюдь не решённой задачей. Тем не менее, какое-то представление о соответствующем личностном или контекстуальном сдвиге можно составить, выполняя массовое и адресное тестирование, а также исследуя круг чтения или структуру и динамику социальных сетей.

В свою очередь, самопроизвольная конверсия, т. е. классическое «откровение», как оно представлено в священных книгах и преданиях разных религий, — тоже достаточно редкое событие. Как правило, это результат очень сложной интерференции между личностными сдвигами или другими переменами, связанными с кризисом повседневной социальной рутины, и миссионерской деятельностью конкретных религиозных организаций. Последняя в наши дни осуществляется как в традиционных формах изустной катехетической проповеди, так и при посредстве медиа, что уже вошло в обычай, или даже новейших психотехник, как в сообществах New Age и «тоталитарных сектах». Такая деятельность предполагает систематический мониторинг и оценку результатов, что само по себе способствует превращению конверсии в привилегированную единицу наблюдения, на объяснение которой направлены религиоведческие исследования, в том числе методами и в понятиях социологии, сложилось даже особое направление *conversion studies*. Для социологии религии, которая сформировалась в последние четверть века, этот феномен постепенно становится тематическим центром исследований, во-

круг которого выстраиваются как её собственная «повестка дня», включая решение чисто методологических проблем, связанных с воспроизводимостью данных или их сопоставимостью, так и дискурс интеграции этой области исследований в более широкий междисциплинарный контекст. Более того, в наши дни обращение к религии в силу традиции, унаследованной от предшествующих поколений, становится редкостью, «десекуляризация» или «религиозное возрождение» на практике оказываются притязаниями на достаточно основательное, иногда даже революционное, преобразование обществ, которые ими затронуты. Способствуя появлению радикальных политических движений, религия перестаёт быть фактором консервации социального порядка, как считали классики социологии, и становится одной из наиболее важных предпосылок социальной динамики. В таком прагматическом контексте аналитика конверсии — исключительно актуальная задача.

Литература: *Дарби-Нок А.* Обращение: старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб.: Гуманитарная Академия, 2011; *Коротяев А., Клименко В., Прусиков Д.* Возникновение ислама. М.: ОГИ, 2007; *Чеснокова В. Ф.* Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005; *Alexander J. C.* Trauma: A Social Theory. Malden: Polity, 2012; *Berger P. L.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. New York: Vintage Books, 1974; *Berger P. L.* (Ed.). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and the World Politics. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999; *Bruce S.* Politics and Religion. Malden: Polity, 2003; *Davie G.* The Sociology of Religion. London: SAGE, 2007; *Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. Aldershot: Ashgate, 2006; *Hervieu-Leger D.* La pelerin et le converti: la religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999; *Robbins Th.* Cults, Converts and Charisma. London: SAGE, 1988; *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000.

ХАРИЗМА, от авест. *hvarnah, обозначающего специфическую телесную субстанцию, которая отличает природного лидера и властелина от обычного человека. Как предполагалось, эта субстанция обеспечивает безусловное конкурентное преимущество в самых разных контекстах и передаётся с кровью или спермой. Отсюда — социальные институты монархии и аристократии с их особым акцентом на мужской линии наследования, а также ритуалы «причащения кровью», прежде всего побратимство или христианская евхаристия. Кроме того, эта субстанция каким-то образом связана с животворной энергией солнца и обнаруживает себя как сияние, исходящее от человека. Отсюда — специфическая иконография знати, лексика её титулования («солнцеликий», «сиятельство»), наконец, использование драгоценных камней как символов высокого социального статуса. Как принято считать, дериватами *hvarnah, сохраняющими отдельные частные значения этого слова, являются др.-греч. *harisma*, или «дар», а также лат. *fortuna*, или «удача», это родственные понятия.

У христиан термин «харизма» приобретает статус богословского понятия, указывающего на внешние, непосредственно наблюдаемые признаки человека, удостоенного благодати, т. е. особого внимания и милости Божией. Как принято

считать, это прежде всего эксклюзивная компетенция («дар откровения»), практические способности целительства и чудотворства («дар силы»), а также способность привлекать внимание, вызывать доверие и убеждать («дар речи»), которые уже не связываются с какой-то особой телесной субстанцией и рассматриваются скорее как функция, исполнителем которой, в принципе, может оказаться кто угодно. На самой ранней стадии формирования христианства как особой религии, когда церковь ещё не приобрела характер автономного социального института, в частности — не располагала какими-то кодифицированными моделями повседневного социального признания и стратификации, именно эти признаки служили основанием для первичной дифференциации «верных» на лидеров общины, в том числе интеллектуальных, и её рядовых членов. Позднее, с разделением церкви на клир и мирян, а также превращением клира в особую корпорацию со своей специфической культурой признаки харизмы как наблюдаемого феномена были закреплены традициями, определяющими архитектуру, внутреннее убранство храма и дизайн богослужебных артефактов (утвари или одеяний), а также требования к ораторской подготовке священнослужителей или другие характеристики их нормативного внешнего облика.

В социологию термин «харизма» был перенесён на рубеже XIX и XX веков по инициативе Э. Трёльча и усилиями М. Вебера, которому традиция дисциплины приписывает соответствующую заслугу. Сначала это было понятие, указывающее на особую роль аффектов межличностной солидарности или антипатии как фактора, который определяет границы культового сообщества и тем самым преобразует объекты или артефакты, обозначающие эти границы, в символы «священного», т. е. абсолютных и безусловных ценностей сообщества. В наши дни это одна из центральных тем так называемой «культурсоциологии». Позднее значение термина подвергается существенной модификации, теперь он указывает на особые «предметы веры», касающиеся вполне определённой персоны, её прирождённой («дар») или достигнутой («навык») способности осуществлять эффективное лидерство в контекстах с высоким уровнем неопределённости и риска. По современным представлениям, указанные «предметы веры» возникают в «пограничных» ситуациях кризиса социальной рутины как побочный эффект их виртуального или реального успешного преодоления и вполне могут рассматриваться как своего рода посттравматический синдром, объединяющий лидера и его ведомых в устойчивое сообщество. На практике такие ситуации могут быть как самопроизвольно возникшими катастрофами, так и специально организованными инициациями, когда ситуация кризиса и последующего спасения конструируется средствами, очень похожими на технологии коучинга или даже обычного психологического тренинга.

В социологии религии понятие харизмы, по сути дела, сохраняет то же самое значение, что прежде в богословии, но приобретает чисто дескриптивные функции — указывает на такие особенности интеракции между религиозным лидером и его публикой, которые не удаётся редуцировать ни к общепринятой традиции,

ни к специальной личной компетенции, вследствие чего их приходится рассматривать как «опыт удачи», выходящий за границы повседневной социальной рутины. Кроме того, понятие харизмы востребовано в аналитике политического, здесь оно оказывается весьма продуктивным при разработке стратегий или оценке перспективы массовых социальных движений, в частности, оно конституирует харизматическое лидерство как особый тип доминирования и мобилизации, приобретающий особое значение в условиях системного кризиса, когда перспектива традиционного или рационального лидерства ограничена. Наконец, в последние годы понятие харизмы достаточно широко представлено в дискурсе бизнес-менеджмента, где постепенно становится обозначением личного интерактивного навыка производить впечатление на публику, формируемого «с нуля» при посредстве различных психо- и социотехнических практик. В таких контекстах это понятие сохраняет только отдалённую и весьма опосредствованную связь с исходной мифологемой, реликтом которой, в частности, можно считать принятие кадровых решений по жребию, которое всё ещё практикуется в некоторых маргинальных областях шоу-бизнеса и спорта.

Литература: Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994; Лэй Э. Харизма: искусство производить сильное и незабываемое впечатление. М.: Претекст, 2010; Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: Восточная литература, 1997; Falco R. Charisma and Myth. London: CIP Group, 2010; Lindholm Ch. Charisma. Oxford: Blackwell, 1990; Lindholm Ch. (Ed.). The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions. New York: Palgrave Macmillan, 2013; Lipp W. Stigma und Charisma: Ueber soziales Grenzverhalten. Wuerzburg: Ergon, 2010.

СВЯЩЕННОЕ — понятие, характеризующее предмет религиозного опыта в целом, в зависимости от контекста его аналитики указывает на функции объекта или артефакта как символа или даже воплощения абсолютных и безусловных ценностей какого-то сообщества («The Holy Grail» для рыцарей Круглого стола, например). Кроме того, это понятие может указывать на хронотоп, в границах которого такие ценности проблематизированы, а функции валидны («служение», «праздник»), отделяя его от профанического места и времени повседневной жизни, а также на действия, в том числе ритуалы («священнодействия»), обеспечивающие воспроизводство этих границ во времени и пространстве. Как и ряд других понятий социологии религии, термин «священное» заимствован из богослужебного дискурса, где является универсальным маркером «означающих», употребление которых вне контекста, предусмотренного ритуалом, запрещено догматом или обычаем.

У Дюркгейма, который инициировал перенос этого термина в социологию, «священное» трактуется прежде всего как результат эпидемических процессов, связанных с объединением индивидов сильными общими аффектами, которые на время как бы превращают их массовые скопления в единого действующего субъекта (*duende* в дискурсе корриды и *cante flamenco*, условие *sine qua non* импровизации в искусстве и жизни). Как предполагалось, аффекты подобного рода — в наши дни с ними нетрудно столкнуться на футбольных матчах или рок-концертах — всегда могут быть конвертированы в символ, публичная демонстрация которого

обеспечивает воспроизводство трансперсонального эмоционального порыва. Более того, предполагалось, что экстраполяция всех этих представлений на культовые сообщества и практики не нуждается в специальном обосновании, иначе говоря, что древнесемитские идолы, племенные «тотемы» или, наконец, индивиды, обладающие харизмой, являются символами, артикулирующими первичный «нуминозный» аффект (лат. *religio* первоначально значило состояние захваченности таким аффектом). На основании этих допущений, строго говоря, опирающихся на чисто внешнюю аналогию между групповыми экстатическими состояниями разной природы, т. е. в значительной степени гипотетических, была сформулирована новая дефиниция понятия: «священному» богослужебных инструкций было придано значение, которое позволило рассматривать самопроизвольно возникающую солидарность как «жесткое ядро» всякого религиозного опыта.

Такая трактовка «священного» позволила разграничить два типа контекстов повседневного действия: профанические, где отдельные конкретные действия продиктованы разделением труда, частными идентичностями или диспозициями индивидов, и сакральные, в которых действуют различные трансцендентные, т. е. выходящие за границы профанического контекста, факторы, обеспечивающие поддержание или разрушение социального порядка. Что до профанических контекстов, то именно они составляют общий предмет исследования социальных наук — психологии, социологии, экономики, политологии, лингвистики или других дисциплин, трактующих повседневные действия индивидов как область рационального, т. е. понятного или хотя бы объяснимого, выбора. Напротив, сакральные контексты организованы как хронотоп, в границах которого действия индивидов остаются эксцессом, очень часто неотличимым от симптоматики психического расстройства и заведомо исключаящим выбор. Отсюда — издержки, сопряженные с аналитикой таких действий, включая популярность «теории заговора», которую вполне можно рассматривать как секулярную версию демонологии. До относительно недавнего времени психопатический опыт повсеместно рассматривался как частная форма религиозного, более того — тема исцеления занимает одно из центральных мест в самых разных «священных преданиях». Сегодня этот вопрос открыт, есть разные точки зрения — от прямого отождествления конверсии с психическим расстройством до их трактовки как альтернативных форм социализации первичного аффекта, патологической и успешной.

Если в границах профанического контекста успех или неудача действия обусловлены личными способностями индивидов, их инструментальными навыками и характером интеракции с партнёрами, то за этими границами достижение желаемого результата обычно зависит от наличия лидера, который обладает собственной или унаследованной харизмой и потому может служить предметом трансперсонального аффекта, в частности — вызывать доверие и желание подражать. Отсюда — проекция на персону лидера мифологем «культурного героя» и «сотера», а также представление о «сообществе верных», кроме того — с персоной харизматического лидера обычно ассоциировано представление о земле обетован-

ной, которая рассматривается либо как воплощение абсолютных и безусловных ценностей (Эрец-Исраэль для иудеев), либо как место локализации объектов и артефактов, репрезентирующих «священное» в непосредственном опыте и дискурсе. Такими объектами или артефактами («святынями») обычно становится тело лидера, «безвременно ушедшего» до завершения миссии, или его частицы («мощи», «реликвии»), его личное имя, корпус его высказываний вкуче со свидетельствами очевидцев, каковыми, по сути дела, являются священные книги мировых религий, а также всякого рода предметы, находившиеся в длительном непосредственном контакте с телом лидера.

На практике граница между профаническим и сакральным является обычной социальной условностью или даже психологической установкой, которая всегда может быть проблематизирована, однако предполагает заметное и существенное различие в условиях повседневного действия. Если профанические контексты структурированы ценностями, понятиями и образцами поведения, которые хотя бы отчасти гарантируют достижение желаемого результата, то «священное» предполагает недостаточность или даже полное отсутствие таких гарантий, вследствие чего реально достигнутый результат оказывается случайной удачей (или неудачей). Классическая иллюстрация тезиса — сравнение практик ловли рыбы в лагуне и в открытом океане у Б. Малиновского: в первом случае это вполне рациональная технология, во втором — амальгама технических приёмов и ритуала, связывающего достигнутый результат с действием фактора («мана» или «оренда» культурантропологов, «благодать» новозаветной традиции), реальность которого является «предметом веры», общим для самых разных культовых практик. Действие этого гипотетического фактора амбивалентно, т. е. в одних случаях способствует достижению желаемого результата, а в других препятствует, и ассоциировано с исполнением различных заповедей или табу, в том числе пищевых, аскетическими практиками сублимации телесных влечений, орудиями и другими артефактами или объектами, которые субъект использует. Отсюда — культ оружия или различных оберегов, а также выбор места и времени действия или партнёров по интеракции. Сходство между такими заповедями или табу и диетическими или гигиеническими предписаниями неслучайно — между библейской мифологемой «скверны» и понятием инфекции существует реальное историческое сродство.

Солидарность, возникающая благодаря пароксизмам трансперсонального аффекта, — феномен неустойчивый. Для её воспроизводства во времени и пространстве необходимы практики социализации, которые обеспечивали бы разграничение профанического и сакрального как унифицированных частных ожиданий или диспозиций индивида, а не только аналитических конструкторов социологии. Эту функцию выполняют «инициации», т. е. ритуалы, организованные как поединок с соблюдением заранее известных и обязательных к исполнению правил. Участие в таких поединках, реликтовой и секуляризованной разновидностью которых являются современные детские, спортивные или досуговые игры, формирует особый «опыт удачи», т. е. достижения желаемого результата в контекстах с высоким

уровнем неопределённости. Этот опыт и наделяется статусом иерофании — непосредственной манифестации «священного» в повседневном действии, отсюда — мифологема «близнечного поединка» как учредительного акта религии, а также практики ордалий и гаданий, которые организованы как поединок с заведомо непредсказуемым исходом. Более сложной разновидностью инициаций являются ритуалы, которыми сопровождаются праздники, в том числе религиозные. Они предусматривают приостановку действия профанических социальных норм или других гарантий успеха, обычную для контекстов с высоким уровнем аномии, чёткие границы запретов или предписаний во времени и пространстве, достаточно жёсткие санкции за их нарушение, комплекс практик, конституирующих «опыт удачи», в том числе обычные досуговые или спортивные игры, а также, на кульминацию праздника, обязательную демонстрацию солидарности между его участниками.

Вопрос о природе этого первичного аффекта, порождающего дискурс и социальные практики «священного», также остаётся открытым: Рудольф Отто, младший современник Дюркгейма, а вслед за ним К. Г. Юнг рассматривали «нуминозное» как опыт вполне реальной катастрофы, связанной с вторжением в повседневную жизнь «трансцендентного субъекта» у одного и бессознательного у другого, что лишней раз указывает на эквивалентность обоих понятий как объяснительного ресурса. Для Р. Кайюа и других членов *College de Sociologie*, напротив, опыт «нуминозного» является особой иллюзией, которая достаточно часто возникает в так называемых «пограничных» ситуациях, связанных с кризисами идентичности, терминальными состояниями или во время стихийных бедствий, вооружённых конфликтов и других эксцессов, способствующих развитию аномии; такую иллюзию люди верующие обычно называют соблазном. У Фрейда и вслед за ним Рене Жирара тем же термином обозначены особые психические состояния, продуцирующие акты немотивированного группового насилия над «фармаком», или «козлом отпущения», как непроизвольные, так и структурированные как особый дискурс, вслед за ними чувство вины и, соответственно, исполнение ритуала, обеспечивающего сублимацию агрессивных влечений. Наконец, представители «культурсоциологии» рассматривают первичный аффект, опыт «нуминозного» и само понятие священного как особый посттравматический синдром, возникающий в ситуациях кризиса профанических социальных контекстов. Это позволило не только переосмыслить результаты исследований в данной области, но и включить в их предмет культовые практики, которые выходят далеко за границы общепринятых представлений о религии.

Литература: *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное: теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012; *Лизоркин-Бердичевский И.* Иудейская суббота. Черкассы: Коллоквиум, 2006; *Олье Д.* (Ред.). Коллеж социологии, 1937–1939. СПб.: Наука, 2004; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000; *Bateson G., Bateson M. C.* Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. Cresskill: Hampton Press, 2005; *Lopes-Pedraza R.* Cultural Anxiety. New York: Daimon Date, 1995; *Lynch G.* The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach. New York: Oxford University Press, 2012.

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ — традиции или правовые институты, опосредствующие связь между религией и политической культурой общества, т. е. юридическими, моральными и психологическими императивами, нормирующими отношения господства. Понятие западноевропейской политической философии эпохи Просвещения (*civil religion* в англоязычной литературе), откуда оно в середине XX века было перенесено в социологию. Как принято считать, исторически понятие гражданской религии восходит к принятому в Древнем Риме делению культовых практик на частные (*sacra domna, sacra familia*), составлявшие традицию отдельных конкретных родов или племён, и общественные (*sacra publica*), функция которых состояла в объединении этих родов или племён общими понятиями, ценностями и образцами поведения. В теократических обществах Средневековья оппозиция «политического» и «традиционного» утратила актуальность, однако по мере секуляризации, когда исповедание той или иной религии превратилось в частное дело индивида или семьи, а общественное значение приобрела их безусловная политическая лояльность, такое деление снова оказалось востребовано, вследствие чего институты и символы государства стали трактоваться как предметы особой культовой практики.

Самым ранним прототипом того, что мы сегодня называем «гражданская религия», является практика коронации, сложившаяся в западноевропейских монархиях ещё на заре Средневековья и предусматривавшая обязательную публичную санкцию со стороны церкви. Это так называемое «помазание», вокруг которого в основном складывались и которым завершались местные политические конфликты. Со временем такой ритуал, непосредственным дериватом которого является современная практика инаугурации главы государства, получил теоретическое обоснование в понятии суверенитета, т. е. исключительной личной ответственности монарха сначала перед Богом, а затем и народом в лице собрания его представителей, ставшее основанием важнейших политических теорий Нового времени. Другим прецедентом подобных опосредствований между религией и практиками господства является идеологема «симфонии». Первоначально это значило — консенсуса между византийским императором и Патриархом, которая позднее была экстраполирована на отношения между восточноевропейскими религиозными и политическими лидерами, в России прежде всего. На практике, впрочем, эта идеологема не предусматривала каких-либо институциональных процедур разрешения конфликтов между главами государства и церкви, вследствие чего достаточно часто служила обычным риторическим алиби для подчинения клира монарху или даже его включения в состав государственного аппарата.

Круг идеологем, или сценариев повседневного действия, обозначаемых понятием «гражданская религия», складывался на протяжении едва ли не всей западноевропейской политической истории, поэтому трудно указать автора, который его предложил. Обычно эту заслугу приписывают Ж.-Ж. Руссо, однако он, скорее всего, использовал уже известное идиоматическое выражение, предположительно — извлечённое из недр какой-нибудь масонской ложи. Вкупе с комплементар-

ными ему концепциями полицейского государства, понятие гражданской религии является ответом западноевропейской политической философии на кризис традиций и правовых институтов монархии, связанный, как принято считать, с Реформацией и повлекший за собой долговременные крупномасштабные эксцессы повседневного насилия. На первых порах таким ответом стали различные идеологемы («просвещённой монархии», например), предполагавшие редукцию социального порядка непосредственно к совокупности частных ожиданий и диспозиций, т. е. во многом предвосхищавшие теорию коммуникативного действия, однако они так и остались привлекательными, но достаточно спорными проектами. У Ж.-Ж. Руссо политическая солидарность и предполагаемые ею идеологемы или традиции по-прежнему остаются умозрительным проектом, однако в период Великой французской революции, отчасти в связи с необходимостью обуздать стихию террора, предпринимаются попытки учредить гражданскую религию на практике, некоторые мемориальные ритуалы, восходящие к событиям этого времени, сохраняются по сей день.

Одним из результатов подобных попыток дедуцировать гражданскую религию из какой-нибудь априорной идеологемы или политической философии, а затем на этом основании воздвигнуть модернизированную версию теократии можно считать различные тоталитарные режимы минувшего века, прежде всего социалистическую «идеократию» и разные национальные версии «солидаризма», также являющиеся реакцией на послевоенную и постреволюционную аномию. Другую, гораздо более продуктивную как в чисто политическом, так и в интеллектуальном плане трактовку понятия гражданской религии в середине минувшего века предложили два американских исследователя — культурантрополог Клиффорд Гирц и социолог Роберт Белла. На разном материале, но практически одновременно они исследовали реальную социальную функцию конкретных религий в ситуациях кризиса и трансформации политических или экономических систем: первый — на примере целого ряда обществ колониальной периферии, второй — японского и американского общества. Их работы не только подтвердили наличие связи между религией и политической культурой общества, значение которой неоднократно подчёркивали классики социологии, но и продемонстрировали значение гражданской религии или других идеологем и практик, которые эту связь опосредствуют, как одной из важнейших предпосылок формирования наций, а также их воспроизводства в ходе истории.

Литература: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001; *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004; *Канторович Э.* Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии. М.: Институт Гайдара, 2014; *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000; *Bellah R. N.* The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. Chicago: Chicago University Press, 1992; *Browning D. S., Fiorenza F. S.* (Eds.). Habermas, Modernity and Public Theology. New York: Crossroad, 1992; *Gentile E.* Politics as Religion. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ИДЕНТИЧНОСТЬ РЕЛИГИОЗНАЯ — совокупность признаков, инвариантных повседневному религиозному опыту индивида, одно из измерений идентичности вообще, т. е. комплекса переменных, обеспечивающих установление сходства или различия между индивидами как субъектами действия, а также их опознание в этом качестве. Такой комплекс обычно маркирован личным именем или местоимением и включает хабитус индивида, антропологические параметры, различные признаки конфессии, которую индивид исповедует, его или её профессии, нации, а также локальной социальной группы, куда индивид входит (субкультуры, например).

В общей социологии понятие идентичности сформировалось на пересечении двух автономных традиций, первая, чисто интеллектуальная, восходит к античным представлениям о «характере» как о самодовлеющем объяснении действий индивида. В психологии эти представления, вплоть до наших дней конститутивные для теории и практики европейского театра, были кодифицированы как понятие типа личности, в социологии к ним же восходит понятие социальной роли, а также общий подход к аналитике повседневного действия, известный как «театральная метафора». Вторая традиция, чисто технологическая, выросла из практик медицинской диагностики, полицейского расследования или других занятий, связанных с конструированием гипотез о поведении конкретного индивида. Э. Эриксон, придавший термину «идентичность» статус научного понятия, использовал его в аналитике поведения делинквентов, объяснение которого через особый «характер» оказалось наиболее успешным, в этом конкретном случае задачи рационального объяснения, полицейского расследования и медицинской диагностики в значительной мере совпали, что позволило осуществить синтез разных традиций употребления термина. В работах Э. Гофмана, предложившего аналитику интерактивных стратегий, к которым обращаются различные маргинальные категории индивидов, в том числе мигранты и невротики, понятие идентичности сохраняет примерно такие же объяснительные функции, однако он дополнительно разграничивает актуальную и виртуальную идентичности. Это дает возможность рассматривать соответствующие процессы или отношения в их динамике, сегодня такой подход успешно используется при конструировании моделей политического и экономического транзита, предусматривающих оценку его социальных издержек. Для социологии религии понятие идентичности номинально остаётся достаточно свежим концептуальным нововведением, однако авторитетные прецеденты и даже традиция обращения к указанному выше кругу представлений в данной области исследований есть.

У Макса Вебера, который инициировал перенос этих представлений в социологию религии, самого термина «идентичность» нет, однако понятие «этос», представляющее собой экстраполяцию объяснений через «характер» на достаточно крупные социальные категории индивидов или их сообщества, вполне может считаться его прагматическим эквивалентом или даже синонимом, во всяком случае, в объём указанных понятий входит примерно тот же набор переменных

и функций. По сути дела, Вебер считал, что религиозная идентичность первична по отношению к политическим, экономическим или другим субидентичностям, возникающим в процессе социализации индивида. Основанием для такой гипотезы является классическая работа «Протестантская этика и дух капитализма», где показано, что представители разных конфессий привержены разным моделям потребления и — соответственно — разным моделям оплаты труда или разрешения трудовых конфликтов. Эта работа в дальнейшем послужила стимулом и образцом для множества исследований, выполненных в разных странах на самом разном материале, которые не только подтвердили зависимость потребительского выбора от религиозной идентичности, но и продемонстрировали её влияние на уровень экономической и политической активности (так называемый «тезис Галеви»), электоральные предпочтения и корпоративную культуру, репродуктивное поведение, в том числе уровень рождаемости, а также ряд других переменных. Есть даже правдоподобная и достаточно популярная гипотеза, что деградация монархии как политического института или превращение науки из частного развлечения в авторитетный социальный институт самым непосредственным образом связаны с формированием и распространением особой религиозной идентичности — крайних форм протестантизма, т. е. могут рассматриваться как побочный эффект этой глобальной инновации, строго говоря, не завершившейся по сей день.

Как принято считать, хорошо различимая и устойчивая религиозная идентичность является результатом идентификации одновременно по отношению к трансцендентным «предметам веры» и к соответствующему культовому «сообществу верных», которая достигается вследствие персональной конверсии и затем воспроизводится в пространстве или времени благодаря соответствующим институциональным практикам — исполнению предписаний и запретов данной конкретной религии. В зависимости от типа культовой практики такими «предметами веры» могут быть «суеверия», т. е. действия (в частности, ритуальные манипуляции оберегами), которые предупреждают неблагоприятное развитие событий, харизма актуального или виртуального лидера, статус объекта или артефакта как символической репрезентации священного, наконец, «трансцендентный субъект» иудаизма, христианства или ислама, а также формат его отношений с конкретными индивидами (договор, лидерство или господство). В свою очередь, идентификация с «сообществом верных», также в зависимости от типа культовой практики, может варьировать в диапазоне от партикулярного субъективного опыта, обеспечивающего формирование специфических личностных установок и диспозиций («призвание», по Макс Веберу, которое совсем не обязательно предполагает референтную социальную группу), до универсальных публичных ритуалов вступления в культовое сообщество, например, крещение у христиан или произнесение соответствующей вероисповедной формулы в исламе. Такая двойная идентификация субъекта через сообщество и «предметы веры» не только обеспечивает воспроизводство религиозной идентичности как реальности *sui generis*, предупреждая её вырождение либо в чисто личный фантазм, либо, наоборот, в

корпоративную условность, но и обуславливает её дифференциацию на субидентичности разного уровня (персональную и социальную), которая затем сохраняется в процессе формирования любых других структур повседневного опыта.

Как и любая идентичность, религиозная идентичность опосредствует связь между контекстами и субъектами действия или дискурса, обеспечивая непрерывность повседневного опыта, в данном случае — между контингентными проблемными ситуациями индивидов, которые обращаются к религии, т. е. субъектами этого опыта, и конститутивными ценностями, понятиями или образцами поведения, которые предполагаются различными культовыми практиками. Тем самым религиозная идентичность ограничивает множество конкретных проблемных ситуаций, в которых соответствующие культовые практики валидны, отделяя таким образом сферу религиозного опыта от сферы мирского с её чисто экономическими, политическими или социальными императивами, а также связывая эти культовые практики с определёнными формами культуры, географическими ареалами их распространения и обществами, где они сложились, т. е. наделяя эти общества или формы культуры привилегированным статусом. По этой причине, однако, никакая актуальная религиозная идентичность так и не становится универсальной. Тот религиозный опыт, который она предполагает, всегда ограничен как по содержанию, так и по ареалу распространения или параметрам «сообщества верных», а его единство и непрерывность всегда могут быть проблематизированы, например, в конфронтации с иноверными культовыми практиками или институциональным дискурсом науки. В зоне контакта с таким чужеродным дискурсом или в условиях войн, катастроф и в других пограничных контекстах связь между культовыми практиками и повседневной социальной реальностью обычно слабеет, временами даже наступает кризис соответствующей религиозной идентичности («жертвенный кризис», по Рене Жирару), который, в свою очередь, становится предпосылкой различных культовых инноваций — от перемен в священстве до возникновения сект и конфессиональных схизм или даже учреждения новой религии.

На практике религиозные идентичности обнаруживают себя прежде всего как латентные социальные границы, пересечение которых провоцирует сильный иррациональный аффект отторжения «чужаков», их стигматизацию и различные агрессивные действия, способствующие как поддержанию трансграничного конфликта, так и его рационализации посредством конструирования различного сорта признаков, делающих различие идентичностей явным. Обычно такими признаками являются структурация пространства, в том числе архитектурного, и времени, в том числе музыкального, диета, одежда, общепринятые социальные ритуалы и язык. В условиях «традиционного общества» именно эти признаки обозначают границу, которая разделяет сферу культовых практик, куда допускаются только «свои», и повседневную жизнь, открытую для «чужаков». В процессе секуляризации, когда религиозную идентичность замещают, а её функции перенимают национальные и профессиональные идентичности, тот же набор признаков

становится основанием эпистемологических, эстетических и моральных стандартов, в соответствии с которыми осуществляются меритократическая идентификация «своих», а также распознавание и экстерминация «чужаков», обычно сопровождаемые теми же аффектами или, по крайней мере, такой же риторикой, что и осквернение святынь. Более того, исторический опыт показывает, что латентные социальные границы, обусловленные былыми религиозными идентичностями, сохраняются, а их нарушение вызывает практически такой же аффект отторжения «чужаков» в условиях, когда соответствующие культовые практики, символы или артефакты полностью замещаются чисто политическими и юридическими конструктами, т. е. иммигранты или этнические меньшинства рассматриваются как чисто учётная категория, а не реальный и весьма специфический контингент индивидов.

Литература: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990; Крылов А. Н. Религиозная идентичность: индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Икар, 2012; Смирнов А. В. (Ред.). Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: ЯСК, 2010; Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 2006; Ядов В. А. Процессы идентификации российских граждан в социальном пространстве «своих» и «несвоих» групп и сообществ (1999–2002 гг.). М.: Аспект Пресс, 2004; Benwell B., Stokoe E. Discourse and Identity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006; Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963; Hill M. A Sociology of Religion. London: Heinemann, 1973; Jenkins R. Social Identity. London: Routledge, 1996; Luckmann Th. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967; Taylor Ch. Sources of the Self. Cambridge: Harvard University Press, 1989; Walzer M. Exodus and Revolution. New York: Basic Books, 1983.

* * *

Пять базовых концептов, которые представлены в статье, расположены не по алфавиту, а в порядке обращения «человека естественного» к религии. Так удобнее их осваивать. Кроме того, эти понятия отнюдь не исчерпывают тезауруса социологии религии, но являются, как уже говорилось, необходимым и вполне адекватным введением в её специфический предмет. Наконец, в статье рассмотрены только голые концептуальные схемы, как это предполагается текстуальным форматом словаря. Тем не менее, на взгляд автора, именно такие схемы должны быть в первую очередь преподаны тем, кто социологию религии изучает всерьёз, для того чтобы потом работать в этой области. Нужные факты и рассуждения, особенно если прочитать рекомендованные книги, появятся сами собой, независимо от того, будут ли нынешние студенты заниматься исследованиями, консультировать начальников или отдавать распоряжения подчинённым. Но вот сколько-нибудь успешно распорядиться всем этим «контентом» они смогут лишь в том случае, если сумеют его организовать в релевантную и корректную модель явления, всё равно — интересующего их «по жизни» или же по долгу службы.