

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

С.В. Трофимов, канд. социол. наук, доц. кафедры современной социологии социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА ПО Д. ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ

S.V. Trophimov, associate professor, chair of modern sociology, faculty sociology, Moscow State University, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

FEATURES OF THE RELIGIOUS INDIVIDUALISM FORMATION BY DANIELE HERVIEU-LÉGER

Предложенная статья освещает концепцию религиозного индивидуализма в условиях современного западного общества французского социолога Даниэль Эрвьё-Леже. Дается оценка религиозной ситуации во французском обществе конца XX в., приводятся примеры. Особое внимание уделено кризису светского регулирования религиозного в современном обществе. Парадоксально, но ослабление регулирующей способности религиозных институтов приводит к ослаблению светскости государства. Религиозные институты должны быть способными осуществлять режим утверждения истин веры, что делает институциональную власть последним гарантом истин веры, разделяемых всеми верующими этой конфессии. Современная институциональная дезорганизация на религиозном поле вносит вклад в дестабилизацию французской модели светскости, ослабленную политической культурной и экономической либерализацией, которые подрывают своими принципами ценности, на которых исторически основана сама светская система. Институциональный кризис утверждения истин веры благоприятствует увеличению числа систем верований отдельных общин. Проблему нельзя решить a priori, юридически разделив традиционные, "признанные" и прочие религии. В изменяющейся религиозной ситуации государство должно искать новую модель взаимодействия с религиозными организациями и группами. Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

Ключевые слова: Даниэль Эрвьё-Леже, религия в движении, религиозный индивидуализм, светскость, современная религиозная ситуация, религиозные альтернативы.

The proposed paper outlines concepts of the Religious individualism in modern Western society analyzed by the French sociologist Danièle Hervieu-Léger in "Reli-

* Трофимов Сергей Викторович, e-mail: trophimov@socio.msu.ru

gion in movement” (1999). Author proposes an assessment of the religious situation in the French society at the end of the XX century. Particular attention is given to crisis of secular regulation of the religious in the modern society. The weakening of the regulatory capacity of religious institutions leads to a weakening of the secular state. Religious institutions should be able to implement the regime of the truth of faith, which makes the institutional power of the superior guarantor of common faith principles shared by all believers of the denomination. Modern institutional disorganization in the religious field, contributing to the destabilization of the French model of secularism, weakened by political cultural and economic liberalization that undermine its principles values that historically based secular system itself. Institutional crisis of the truths of faith approval favors an increase in the number of belief systems of individual communities. The problem can not be solved a priori, legally separating the traditional, “recognized by law” and other religions. The changing religious situation the state must find a new model of interaction with religious groups and organizations. The material is useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

Keywords: *Danièle Hervieu-Léger, Religion in movement, modern religious situation, religious individualism, laicity, religious institutions, religious alternatives.*

Книга одного из ведущих французских специалистов по социологии религии Даниэль Эрвьё-Леже “Паломник и обращенный. Религия в движении”¹ достаточно подробно описывает особенности религиозной ситуации во Франции конца XX в. Многие явления, описанные в работе, зародились в предшествующие 10–15 лет, а сами процессы — в послевоенные годы, и в особенности в период “майской революции” 1968 г.

Две типичные для современного религиозного сознания фигуры, предложенные Д. Эрвьё-Леже, “паломник” и “обращенный”, позволяют описать религиозную ситуацию современности в динамике². Они подчеркивают, что отныне именно индивид, а не община и не институт в целом, является центром религиозной ментальности в западноевропейском обществе. Исследования это подтверждают.

Современная религиозная ситуация характеризуется необратимым развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает, что формула “современная религиозность — это индивидуализм”, растиражированная исследователями и журналистами в западноевропейском обществе, часто становится лейтмотивом социологического осмысления, однако, она не совсем точна и приводит

¹ *Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999. P. 290.*

² Эти концепции Д. Эрвьё-Леже были рассмотрены в статье: *Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвьё-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218.*

к путанице, подменяя понятия. Формула “современная религиозность — это индивидуализм” предполагает, что, хотя религиозный индивидуализм и является абсолютно новой реальностью, связанной с современностью, но вписывается в индивидуализм эпохи модерна.

По мнению Д. Эрвьё-Леже понятие современного индивидуализма состоит в признании самостоятельности индивида, его автономности, причем существует две точки зрения на этот процесс: с одной стороны, индивид зависит только от себя самого, в том числе в своем поиске истины и Всевышнего; с другой стороны, индивид должен сделать выбор среди ценностей светской реальности, которые являются препятствием для союза с божественным. Эта двойная характеристика присуща не только “внешнемирской” (*extramondaine*) концепции мистики и этике католической традиции, но и “внутримирской” (*intramondaine*) концепции этики, присущей протестантизму. Д. Эрвьё-Леже отмечает, что немецкий теолог и социолог Эрнст Трёльч (E. Troeltsch) критиковал идею, согласно которой внутримирской религиозный индивидуализм происходит непосредственно из идей протестантской Реформы, а также подготовил появление современной концепции индивида и стал его предвестником, открыл путь современному мировоззрению, в частности демократии. Э. Трёльч подчеркивает, что хотя провозглашенная М. Лютером ценность работы в миру, согласно М. Веберу, позволила развить новую функциональную религиозную этику и привела к зарождению капитализма, но она вступила в противоречие с современной светской этикой, признающей исключительную значимость независимости светских реальностей, в то время как М. Лютер их обесценивает, располагая свое учение все еще в неоплатонической перспективе.

Д. Эрвьё-Леже показывает, что Э. Трёльч отвергает также идею о том, что Ж. Кальвин, развивая доктрину предопределения и логики *gratia sola*, бросил “закваску” современного процесса индивидуализации. Для Ж. Кальвина избранное творение не имеет ценности само по себе. Спасенный чистой милостью человек находит смысл своего существования только на службе Царствия Божия. Мирская деятельность индивида как таковая не обладает ценностью, поскольку не позволяет индивиду обеспечить или хотя бы подтвердить свое спасение. Кальвинистский индивидуализм отрицает автономность индивида и пребывает в противоречии с рационалистическим позитивным индивидуализмом эпохи Просвещения. “Ж. Кальвин, — пишет Э. Трёльч, — не допускает свободы человека. Она исключена из его теологической системы и из пред-

лагаемого им общественного строя. Царствие³ (господство) Бога не предлагается свободному принятию человеком; оно устанавливается без сомнения, а также, напротив, любой мятеж подлежит наказанию. <...> Для него достоинство Бога доказано человеком, склонившимся перед Его законом в свободном или вынужденном подчинении”⁴.

Требование повиновения и предположение личной несвободы фундаментально противоречат современной концепции автономности индивида. И именно это отделяет кальвинизм от происходящих от него пуританских сект, выдвигающих требование добровольного, осознанного и свободного вступления своих адептов в общину. Э. Трельч локализует “протестантскую современность” (*modernité protestante*) главным образом именно внутри неолютеранских и неокальвинистских движений пиетистов и пуритан. Эти общины отстаивали свои права на свободу совести, способствуя становлению нового социального порядка, основанного на свободном волеизъявлении каждого, и утверждая свою институциональную независимость. В противовес надзору церкви и ее ритуальному формализму эти общины сделали более радикальной лютеранскую проблематику этической интериоризации отношения к Богу. В то же время они развили принцип отделения от мира, согласованный с признанием автономии этого мира. Именно сектантская духовность радикальной Реформы второй волны обладает некоторым сходством с современным индивидуализмом. Но собственно лютеранская и кальвинистская духовность остается вписанной в логику отрицания свободы индивида, т.е. религиозного индивидуализма, характерного для досовременной эпохи⁵, для традиционного в этот период католицизма.

Д. Эрвьё-Леже считает, что сегодня изменение религиозного индивидуализма лучше всего обнаруживается внутри многочисленных духовных групп и сетей, которые организуются вокруг различных издательств духовой литературы, книжных магазинов или культурных центров, образуя то, что социолог Ф. Шампион (F. Champion) называет “мистическо-эзотерической туманностью”⁶. Важнейшей чертой здесь становится значимость, придаваемая в этих

³ Во французском два термина, имеющих разный смысл. *Règne et royaume* — “царствие” в смысле “власть, господство” и “царство” в смысле “государство”. В русском языке часто не различаются.

⁴ Цит. по: *Froidevaux C. Christianisme, politique, histoire: christianisme et modernité selon Ernst Troeltsch // Thèse de l'École des Hautes Etudes en Sciences sociales. P., 1997.*

⁵ *Froidevaux C. Op. cit.*

⁶ *Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme // Delumeau J. Le Fait religieux. P., 1993. P. 741–772.*

группах и сетях личной самореализации индивида и его личному опыту, который каждый приобретает согласно собственному духовному поиску и пути. Причем речь идет не о достижении некоторой конечной истины, существующей вне индивида, но о возможности найти и “испытать” свою собственную истину. Д. Эрвьё-Леже настаивает на существовании сильного убеждения, что никакая власть не может в духовной области определить некое правильное мышление (“ортодоксию”, *orthodoxie*) или правильное поведение (“ортопраксию”, *orthopraxie*), навязываемую индивиду извне. Личное совершенствование становится целью, но касается не столько морального развития индивида, сколько его доступа к высшему состоянию собственного существа. Оно оказывается доступно индивиду посредством разнообразных духовно-телесных практик, разработанных разными духовными и мистическими традициями и собранных в его духовном “арсенале” буквально “с миру по нитке”. Обращение к этим методам вписывается в “окончательно оптимистическое” видение способности человека на пути, который он выбирает исключительно на свой страх и риск, самостоятельно достичь полной самореализации.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что спасение, на которое направлено такое самосовершенствование, касается исключительно земной жизни “на этом свете”. Речь идет о том, что индивид может самостоятельно наиболее полно достичь целей, которые предлагает современное общество в качестве общей перспективы, а именно здоровье, благосостояние, жизненная сила, красота. Эта строго внутримирская концепция спасения вписывается в монистическую концепцию мира. Она отвергает любой дуализм: человеческий — божественный, естественный — сверхъестественный и т.д., и в то же время, ставит под сомнение фрагментацию знаний и практик, которая может разрушить современные амбиции индивидуального и коллективного прогресса, предполагая новый союз (образно говоря, “завет”. — *Прим. С.Т.*) с современной наукой. Цель власти над природой, которую в действительности преследует наука, соответствует цели общего развития физических и психических способностей индивида, и это управляет его духовным поиском. Именно потому так значимы в этих духовных течениях “необычные реальности” — выход из физического тела, перемещения в предшествующих жизнях, общение с духами и с инопланетянами и т.п. Тот факт, что человек может достигнуть этих реалий, развивая свои собственные духовные способности, представляется не противоречащим достижениям науки, именно он предоставляет индивиду возможность стать частью проекта “сознания и власти в мире”, который иными путями развивает современная наука.

Группы и сети “мистическо-эзотерической туманности” представляют собой замечательный объект анализа современной религиозной реальности, поскольку именно в них можно увидеть весь спектр изучаемых тенденций — поиск личной аутентичности, рост значения личного опыта, отрицание готовых схем и систем мышления, развитие концепции внутримирского спасения, понимаемого прежде всего как индивидуальное самосовершенствование и т.п. Данные тенденции очень точно иллюстрируют явление растворения религиозного индивидуализма в индивидуализме современном под знаком повышения значимости мира, с одной стороны, и утверждения самостоятельности верующего как индивида — с другой. Д. Эрвьё-Леже считает, что подобные тенденции, пусть и в несколько завуалированной форме, можно найти во всех исторических религиях, но прежде всего в движениях “обновления”, развивающихся в современном христианстве, иудаизме и в меньшей степени в исламе.

Д. Эрвьё-Леже предполагает, что преобразование досовременного религиозного христианского индивидуализма в индивидуализм современный произошло именно потому, что религиозный индивидуализм развивался одновременно по двум направлениям: помещая Бога в пределах досягаемости человека, с одной стороны, и радикально удаляя его от сферы деятельности человека — с другой. В первом направлении стремление к отречению от себя самого ради союза с божественным было замещено эмоциональным опытом божественного присутствия в себе. Во втором — уменьшение значимости веры в божественное вмешательство в мире высвободило автономные возможности индивида.

Как для католицизма, так и для протестантизма XVII в. стал временем возникновения движений, которые развивали именно эмоциональную набожность, чувствительную скорее к аффективной близости божественного, чем к созерцанию расстояния, разделяющего верующих с Богом. Это стало одной из причин распространения в XVII в. среди широкой светской публики духовных направлений, получивших название “французской школы духовности”⁷. Вдохновленное святым Франциском Сальским (St. François de Sales) течение “набожного гуманизма” способствовало распространению более кроткой и человеческой духовности, нежели героический аскетизм великих испанских мистиков, к которым сами последователи французской школы духовности “возводят свои истоки” и на которые они неоднократно ссылаются. В целом, раз-

⁷ Это название закрепилось в 1925 г. после выхода 11-томного труда Анри Бремона (Henri Bremond) — “Литературной истории религиозного чувства во Франции”.

личные направления духовности, распространившиеся во Франции в XVII в., стремятся не столько к растворению индивида в Боге посредством отчаянного усилия по преодолению обусловленности своего существования, сколько к смиренному созерцанию Христа «в каждой из “форм” (“états”) его человечности» и к молитве с простым чувством божественного присутствия. Эта смиренная форма созерцания требует внутренней свободы и готовности, “влюбленной сосредоточенности”, “влюбленного, простого и постоянного внимания к *божественным вещам*”, но не предполагает обязательного неистового аскетического усилия. Тем самым французские мистики предложили духовный путь, сосредоточенный на внутреннем присутствии Бога, открыв его, по крайней мере, потенциально, большому количеству верующих. Они наметили возможный “простой”⁸ путь обретения духовности, доступный каждому, и если следовать ему, то любой индивид может найти личную “тропинку” к совершенствованию. Возможность обретения духовности подобным образом свидетельствует о “существовании” дружелюбного Бога, который заботится о потребностях человека и который доступен для внутреннего общения. Этот образ дружелюбного Бога духовность XIX и XX вв. будет пытаться отклонить самыми разными способами.

Уверенность католической духовности XVII в. в осязаемом присутствии Бога в эмоциональном опыте близка восприятию эмоционального опыта как живого источника веры, которое практиковалось немецким движением пиетистов (*piétiste*). Отвергая формализм догматических институтов и холодности христианской повседневной рутинизированной практики, пиетисты начали с создания “объединений пробудившихся” и с публикации Филиппом Якобом Шпенером книги “*Pia Desideria*, Жертва угодная, или искреннее желание улучшения истинной евангелической жизни” (1675). Движение пиетистов опиралось на внутреннюю набожность и придавало важное значение эмоциональному измерению личного духовного опыта. Это направление господствовало в европейской и североамериканской протестантской теологии до середины XVIII в., и помимо глубокого обновления христианской жизни способствовало развитию протестантских инициатив в медицинской, педагогической, социальной сферах, а также в области искусства. Сравнение пиетизма с французской духовностью XVII в. у Д. Эрвё-Леже вполне оправдано, поскольку пиетизм также отличается заботой

⁸ Эта “простота” вызвала яростную враждебность со стороны противников “квиеизма” (от лат. *quies* — “покой”), предполагавшего мистико-пассивное предание себя божественной воле и придерживавшегося концепции, которая превозносила полное пассивное пребывание в молитве. Квиеизм был осужден в 1689 г.

об оживлении веры всего христианского народа, а не только об изучении путей спасения, которыми следуют лишь немногие “религиозные виртуозы”. Центральное место отведено индивиду, его чувствам и самоанализу, что проявляется в важной роли переписки и личных дневников. Все это и нашло отражение в немецкой предромантической и романтической литературе.

К подобным направлениям развития религиозности Д. Эрвьё-Леже относит еврейский хасидизм, зародившийся и распространившийся в XVIII в. в Речи Посполитой. Хасидизм противопоставлял холодному интеллектуализму раввинистического иудаизма эмоциональную, радостную и восторженную набожность, заметно отмеченную влиянием Каббалы.

В литературе XVIII в., разделяющей мнение о том, что сердце и чувства являются неоспоримым средством постижения истины и самореализации, также можно обнаружить отражение взглядов некоторых духовных течений, находящихся в аффективном эмоциональном опыте истинный момент встречи божественного. Так, Ж.Ж. Руссо в “Исповеди савойского викария” обращается к Богу, “ощутимому сердцем”.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что по сравнению с движениями, ищущими близкого и дружественного Бога, культура Эпохи Просвещения отмечена абсолютно противоположной тенденцией. Эта духовность божественной удаленности наиболее ясно проявляется в различных течениях деизма. Рожденная в рамках англиканской церкви и протестантских церквей неконформистов эта концепция, по мнению Д. Эрвьё-Леже, не имела лучшего апостола во Франции, чем Ф. Вольтер. В религии, способной превосходить частности различных откровений, в религии без церкви Ф. Вольтер искал универсальную религию человечества, укорененную в “религии естественной”⁹. Такая настоящая религия, по его мнению, есть “поклонение Верховному существу, без какой-либо метафизической догмы”. Бог понимается как сила единства и вечности мира, проявляющая свою власть через общие законы, управляющие природой, как “геометр, который все устроил согласно порядку, весу и мере”, но который никак не вмешивается в жизнь людей. Ф. Вольтер принимает идею Бога, творца и отца, но он отвергает любую идею воплощенного Бога, взаимодействующего с людьми, с которым можно иметь личные отношения. Бог присутствует в жизни людей лишь как основание эмоциональной общности, объединяющее индивидов в универсальное братство. Ф. Вольтер понимает

⁹ Dupont A. Qu'est-ce-que les Lumières? // Lumières et religion: la religion et Voltaire. P., 1996. P. 137–230.

под естественной религией принципы морали, общие для человеческого рода. Это светское признание религиозной десакрализации, “где деизм не является светской моралью, но становится религиозностью ради необходимости коллективной этики”¹⁰. Течение деизма эпохи Просвещения происходит из критики традиционной религии, но продолжает ссылаться на Бога и пытается определиться на протяжении века как позитивная религия. В деизме Бог присутствует, но нет его общения с человеком. Английский деизм, интеллектуальный мистицизм Спинозы, масонская концепция Большого Творца, распространившаяся в XVIII в. по всей просвещенной Европе, развивают эту тематику, но каждое направление — своим способом.

Ссылаясь на А. Дюпона, Д. Эрвьё-Леже характеризует три этапа религиозной эволюции современности. Первый соответствует средневековому христианству, в котором “сверхъестество и природа являются соучастницами в Боге”, а общее спасение достигается через естественные эсхатологические пути. Протестантская реформа открывает второй этап, время разделения, или, по крайней мере, растущего расстояния между Богом и людьми: это религия *Deus solus*, вовлеченного в индивидуальное общение с каждым верующим. Третий этап — наше время молчаливого сосуществования между обоими мирами — миром Бога и миром человека. Деизм занимает свое место в религиозном опыте современного Запада, как “свидетельство истощения как традиционных религий всеобщего спасения, так и допускающих только индивидуальное спасение”¹¹. В этом Д. Эрвьё-Леже видит переход от мира традиционной религии к миру религиозной современности.

Появление этих двух на первый взгляд противоречащих друг другу духовных концепций близкого и далекого Бога происходит на сочленении традиционного религиозного мира, которым управляет Откровение, и современного мира, где устанавливается независимость индивида. Д. Эрвьё-Леже делает удивительный вывод: оба движения, внешне противоречивые, оказываются фактически неотделимы одно от другого и взаимно дополняют друг друга. Эмоциональная интериоризация божественного присутствия противостоит образу мира, в котором Бог больше не действует, в то же самое время она заостряет переживание пустоты современного мира. Оба противоречащих друг другу представления вместе создают переходную картину, в которой религиозный индивидуализм смог “вступить в сделку” с современным индивидуализмом Запад-

¹⁰ Dupont A. Op. cit.

¹¹ Ibid. P. 210–211.

ной культуры. Духовное повышение значимости эмоциональной близости божественного позволяет теологически оправдать изъятие Бога из окончательно светского мира. Например, для итальянского философа Дж. Ваттимо (G. Vattimo) воплощение Христа рождает “дружеское христианство” (“я вас не называю больше рабами, но друзьями”¹²), которое в принципе удаляет все возвышенные, непонятные и удивительные черты священного. Интимность взаимоотношений Бога с человеком, согласно Дж. Ваттимо, задает вектор секуляризации, в соответствии с направлением которого действует христианство¹³. Это “дружеское христианство” предполагает и вызывает современную революцию, состоящую в утверждении, что верующий индивид способен осмысливать себя как равный партнер в дружеских отношениях. Кроме того индивид способен автономно существовать и действовать в мире, освобожденном от отчуждающего присутствия священного. Здесь начинается создаваться новая картина религиозного индивидуализма — *современного религиозного индивидуализма*, который проявляется в наиболее современных формах религиозности.

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид может совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире и отвечать на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, которого он сам выбирает. А если этот в высшей степени личный опыт не предписывает ему обязательных религиозных действий в жизни, то принадлежность к религиозной общности может становиться второстепенным вопросом или даже совершенно бесполезной. Категория “*верить, не принадлежа*” проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто звучат следующие высказывания респондентов: “Духовно я чувствую себя христианином, но не принадлежу ни к какой церкви”, “Я чувствую, что мне близок буддизм”, “Меня привлекает мусульманская мистика”. Колеблющиеся верующие, которые свободны в своих духовных исканиях и которые, как правило, разделяют вышеприведенные высказывания, не испытывают необходимости присоединиться к какой-либо религиозной группе. Сегодня, чтобы считаться верующим, достаточно читать определенный журнал, посещать определенный книжный магазин, смотреть определенную

¹² Ср.: Ин. 15, 15.

¹³ См.: Vattimo G. Espérer croire. P., 1998.

телевизионную программу или часто (через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже последний вариант стал наиболее распространенным. — *Прим. С.Т.*) посещать определенный сайт в интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор тех элементов из различных религиозных традиций, которые нравятся лично ему. Подобная логика “религиозной самоделки (*bricolage*)” делает невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой. Согласно гипотезе Д. Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих — основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи — находится на грани исчезновения. Стремление к разработке абсолютно субъективной концепции истины, “атомизация” индивидуальных духовных поисков разлагают не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общность разделяла в прошлом, разделяет в настоящем и будет разделять в будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Гипотеза “разложения без воспроизводства” (“*décomposition sans recomposition*”) была выдвинута Ф. Шампионом в процессе анализа некоторых течений современной мистическо-эзотерической туманности, в особенности для разнообразных форм сетей “*New age*”¹⁴. В этом последнем случае социальная связь между сторонниками, действительно, сводится к эпизодическому обращению к ресурсам — в книжные магазины, культурные центры, салоны, на выставки, и т.п. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и “ткнут” между собой близкие, более или менее стабильные связи, эти институты “самообслуживания смысла” преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг и т.п. Связи, образующиеся такими способами, свидетельствуют скорее о духовном сходстве, более или менее признанном заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция, базирующаяся на представлении о том, что каждому положена своя истина... Этот субъективный режим поиска истины потенциально разрушает любую форму религиозного формирования общины.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что хотя схема *самоутверждения веры* является предельным случаем, она играет все большую роль в религиозном сознании индивида в Западном обществе. Эта тенден-

¹⁴ *Champion F.* Op. cit. P. 741–772.

ция далеко не исключительна и не экзотична. Однако расширение разнообразия форм верований вызывает противоположное по направлению движение в процессе верификации личных верований. Чем больше индивиды “мастерят” (*bricoler*) собственную систему веры, соответствующую их потребностям и желаниям, тем больше у них возникает необходимость обмениваться этим опытом с другими, разделяющими эти духовные стремления. Индивиды не могут удовлетвориться собственным убеждением и для придания смысла своему ежедневному опыту нуждаются в подтверждении состоятельности и уместности своих взглядов извне. На протяжении веков эту “работу” делали религиозные и философские системы, политические идеологии, поддерживаемые религиозными институтами и их служителями. Однако сегодня такой порядок утверждения истины функционирует весьма хаотично. А логика самоутверждения веры, означающая окончательный выход духовного поиска за рамки институциональной религии, также обнаруживает свои ограничения.

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму *взаимного утверждения*, основанному на личном свидетельстве, обмене индивидуальными опытами и поиске путей их коллективного углубления. Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но и в институциональных религиях. На границах или даже в центрах приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности — духовные группы и сети, основанные на духовном, социальном и культурном сходстве вовлеченных в них индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые работают в одной области и связаны между собой дружбой, общим языком, обычаями, образом жизни и культурным багажом. Главная задача состоит не в том, чтобы евангелизировать профессиональную среду, как это делает “Католическое действие”, а в том, чтобы создать каждому оптимальные условия выражения своего религиозного и жизненного опыта и своих ожиданий.

Вслед за Ж.-П. Вилэмом (J.P. Willaime) Д. Эрвё-Леже приводит классификацию типичных режимов утверждения веры. Режим учредительного утверждения веры вручает религиозной власти заботу о верификации взглядов и практик приверженцев. В католицизме, в котором преобладает религиозная власть ритуального учредительного типа, это институциональное духовное влияние, а епископ выполняет эту функцию от имени Церкви. В протестантизме, в котором преобладает идеологическая учредительная модель власти, первая роль в регулировании веры лежит на теологе. В режиме об-

шего утверждения веры именно группа как таковая узаконивает истинность верований и практик. В этом случае только когерентность поведения каждого из членов с точки зрения норм, целей и коммуникации, определенных группой, составляет главный критерий разделенной истины. Вместе с тем принципиальное равенство (предполагается, что оно существует в управлении внутри группы) не означает, что в группе не может появиться лидер. В режиме взаимного утверждения веры единственный критерий истинности формируется именно в межсубъективном сопоставлении достоверности индивидуального поиска. Однако никакая внешняя инстанция — ни учреждение, ни общность — не может предписать индивиду верить. В режиме самоутверждения любая инстанция кроме самого индивида исчезает. Только в себе самом, в субъективной уверенности обладания истиной индивид может найти подтверждение своей веры.

Таблица

Режим утверждения	Инстанция утверждения	Критерий утверждения
Учредительный	Учредительная квалифицированная власть	Соответствие
Общий	Группа как таковая	Общность
Взаимный	Иной (alter)	Достоверность
Самоутверждение	Сам индивид	Субъективная уверенность

Д. Эрвьё-Леже добавляет еще один тип режима утверждения веры — харизматический, который заключается во вмешательстве и в свидетельстве исключительных религиозных деятелей, базирующихся на опыте, достаточном для тех, кто находит себя в нем. Однако этот тип не составляет специфического режима утверждения веры и фактически “пересекает” другие режимы, обеспечивая переход от одного к другому, обладая чертами, характерными для них.

И, наконец, Д. Эрвьё-Леже обращается к классической дихотомии религиозных организаций М. Вебера и Э. Трёлча — на *церкви* и *секты*. Она отмечает, что к этим двум ясно отличающимся типам объединений, выделяемым М. Вебером, Э. Трёлч добавляет третий, менее распознаваемый, так как он обычно формируется и развивается как внутри церквей, так и внутри сект, а именно *митический* тип¹⁵. Хрестоматийную “дихотомию Вебера-Трёлча”, вошедшую в учебники социологии и социологии религии, Э. Трёлч

¹⁵ Цит. по: Froidevaux C. Op. cit.

в работе “Социальное учение христианских церквей и групп” рассмотрел в динамике: от античных христианских общин до средневековой церкви и церкви периода Реформации.

“Институт спасения”, церковь, служит общему искуплению, обеспечивая передачу благодати, и осуществляет свою миссию, охватывая все общества и социальные слои. Ее святость не зависит от личных качеств тех или иных членов. Большой части своих сторонников церковь предъявляет минимум требований, признавая интенсивность религиозного чувства лишь за небольшим числом “виртуозов”. Церковь включает в себя достаточное число специалистов, в чьи обязанности входит управление и “распределение” (distribution) благ спасения. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает значимость мнения Э. Трельча о том, что такая “двойная этика” позволяет средневековому институту, с одной стороны, поддерживать компромисс между церковью и культурой и политикой, а с другой — утвердить свое влияние на общество в целом.

Противоположный полюс дихотомии занимает секта, характеризующаяся интенсивностью повседневных требований, предъявляемых к адептам. Секта состоит из людей, сознательно и лично выбравших путь добродетели. Отсутствие служителей, посредников между простыми верующими и Писанием становится возможным благодаря личному выбору членов группы и их постоянной работе по личному очищению и освящению. В этом случае святость группы непосредственно зависит от святости каждого ее члена и поддерживается “братским исправлением” (correction fraternelle).

Перспектива, описываемая Э. Трельчем, хорошо показывает противоречие между этими двумя типами религиозных организаций в реализации идеалов христианства, и противоречие это обусловлено разными формами религиозной социализации. Э. Трельч находит истоки такого деления уже в текстах Нового завета. Вместе с тем Э. Трельч рассматривает пример христианских общин первых веков их существования: сам Иисус Христос не создавал ни церквей, ни сект, он просто собрал индивидов, сделавших свой личный выбор, а именно — следовать за Учителем. Этот мистический тип религиозной организации связан прежде всего с духовными установками. Реформация также дала сильный импульс подобной перегруппировке в сети, объединяющие индивидов (в основном интеллектуалов), разделяющих идею о том, что Царствие Божие есть внутри каждого индивида, и каждый индивид может в непосредственным личном опыте познать присутствие Бога. Эта форма общности основывается на идее присутствия в каждом человеке божественного принципа, отклоняя застывшие догматические формулировки и стереотипную ритуальную практику как церкви, так

и секты, и предпочитает индивидуальный обмен и духовное товарищество “внутренних кругов” взаимного строительства. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает, что в перспективе мистический тип Э. Трельча кристаллизирует принцип, характерный для современной индивидуальной религиозности.

Д. Эрвьё-Леже считает, что классическая типология религиозных групп использует наложение двух принципов классификации: первый выделяет способы утверждения религиозной мысли, второй относится к форме существования религиозных групп. Упомянутая выше типология способов утверждения истин вероучения относится только ко второй шкале. Основанная на анализе христианских групп, эта классификация легко адаптируется вне поля христианства — к исламу, иудаизму и различным течениям, относящим себя к восточным учениям (прежде всего к буддизму), а также к новым религиозным движениям.

Уменьшение значения религиозной практики, распространение религий “по выбору”¹⁶ и “самодельных” верований, разнообразие траекторий религиозной идентификации, развитие паломнической (эпизодической) религиозности — все эти явления указывают на общую тенденцию к снижению институциональных религиозных верований. Особенно заметна эта тенденция в римско-католической церкви. Но и все другие христианские конфессии и иные религиозные учреждения сталкиваются в разной мере с ослаблением своей регулирующей способности. Кризис идет намного дальше, чем просто утрата господства над обществом. Он порождает такой режим отношений верующих с институтом, при котором исключительная власть церкви определять правильность веры ставится под сомнение, и, следовательно, становится невозможным фиксировать последнее определение общей идентичности верующих.

Д. Эрвьё-Леже настаивает, что в конце XX в. еще рано было говорить о полной деинституциализации религиозного, однако эта тенденция становится все более явной. Религиозные учреждения “выживают”, они пока еще объединяют приверженцев, а в обществе пока прислушиваются к их мнению. Д. Эрвьё-Леже не уверена, что подобная динамика ведет к безусловной дезинтеграции институциональных религий. Однако она подчеркивает важную тенденцию, которая преобразует современные религиозные институты, изменяет их глубинную суть, порождает общую трансформацию религиозной ситуации: сегодня религиозные организации

¹⁶ Д. Эрвьё-Леже упортебляет выражение “à la carte”, т.е. “по меню” как в ресторане.

должны учитывать бурное развитие режима взаимного утверждения веры, которое постепенно разлагает традиционное устройство учредительного утверждения веры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвьё-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218.

REFERENCES

Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme // Delumeau J. Le Fait religieux. P., 1993. P. 741–772.

Dupont A. Qu'est-ce-que les Lumières? P., 1996.

Froidevaux C. Christianisme, politique, histoire: christianisme et modernité selon Ernst Troeltsch // Thèse de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales. P., 1997.

Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. P., 1999.

Lumières et religion: la religion et Voltaire. P., 1996. P. 137–230.

Troeltsch E. Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1925.

Vattimo. G. Espérer croire. P., 1998.