Даниэль Эрвье-Леже

# В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна

*Danièle Hervieu-Léger*

**In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity**

**Danièle Hervieu-Léger** — Professor, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Hervieu@ehess.fr

*This article deals with the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. It outlines the two basic features of «religious modernity»: first, the unpredictable diversity of individual compositions of belief, which may include elements borrowed from a wide variety of symbolic resources; and second, the weakening of organized structure of the belief systems authenticated by religious institutions. This «religious modernity» leads to a number of new phenomena: the greater the individualization of belief, the greater its degree of homogenization; the greater the homogenization of belief, the greater the migration among believers; the more individual believers migrate, the more they need «community niches».*

**Keywords:** religion and modernity, religion in Europe, religious identity, individualism, religious community.

РАЦИОНАЛЬНОЕ «расколдовывание мира» в модерных обществах не означало конца религий. Оно не привело к исчезновению потребности в вере. Именно это утверждение, которое нынче выглядит самоочевидным, тридцать лет назад положило начало своего рода теоретическому возрождению в социологии религии. Именно тогда были заложены основы пе-

Оригинал см.: Hervieu-Léger, D. (2006) «In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity», *The Hedgehog Review* 8 (1-2): 59–68.
Права на перевод и русское издание предоставлены Институтом углубленных исследований культуры (Виргинский университет, США).

ресмотра процессов секуляризации, хотя эта задача еще далека от завершения и поныне. Однако уже сейчас можно четко сформулировать один вывод: установлено, что сила религиозной веры прямо пропорциональна уровню неуверенности, который вызван скоростью перемен во всех сферах общественной жизни. В то же время мы знаем, что эта самая религиозная вера теперь все труднее вписывается в догматические рамки институциональных религий. В обществах, в которых автономия индивида была усвоена в качестве ведущего принципа, именно индивиды создают для себя, все в более независимом режиме, маленькие системы верований, вполне соответствующие их желаниям и опыту[1].

Я предлагаю пересмотреть целый ряд элементов западной «религиозной современности» (*religious modernity*), намеренно выбирая только европейские примеры, которые, как мы знаем, весьма отличаются от американских. Первое обстоятельство, которое мы отчетливо наблюдаем, это огромное многообразие индивидуальных религиозных комбинаций, элементы которых почерпнуты из совершенно разных символических ресурсов. Сегодня индивиды «пишут» свои религиозные нарративы, используя понятия и символы, которые «выпали» из неких устойчивых систем смыслов, связанных с той или иной многовековой религиозной традицией. Регулярно практикующие католики, интегрированные в приходские общины, будь то французы, бельгийцы или итальянцы, заявляют о своей вере в реинкарнацию. Норвежцы и датчане-лютеране, будучи членами своих национальных церквей, являются также, в духе идей «духовной экологии», приверженцами «религии в гармонии с природой», причем последнюю они видят как всеобъемлющее целое, где человек — только часть, и ни о каком привилегированном положении человека над другими живыми организмами не может быть и речи. Иудеи утверждают, что подлинное значение их отношения к Торе может быть найдено в буддийской медитации. Верующие разного происхождения являются носителями смешанных религиозных идентичностей, которые определяют все последующие этапы их личных духовных поисков.

В то же время ослабевает организованная структура систем верований, устанавливаемых и поддерживаемых старыми религиозными институтами: например, опросы во Франции показывают, что подавляющее большинство тех, кто идентифицирует себя

1. Здесь и далее словом «верование» передается английское *belief*. — *Примеч. перев.*

с католицизмом, более не находят связи между понятием «греха» и идеей возможного посмертного осуждения. Вера в рай пока еще сохраняется, но она уже уступает вере в реинкарнацию. Понятие ада довольно быстро исчезает вообще. Еще более удивительно то, что элементарные основы христологии весьма слабо известны большинству тех, кто, тем не менее, считают себя христианами. Можно привести бесконечное количество примеров этой двойной тенденции: с одной стороны, индивидуализации и субъективации веры и, с другой стороны, дерегулирования организованных систем верований. Если смотреть с этого угла зрения, то можно сказать, что «религиозная современность» (*religious modernity*) — это индивидуализированное рассредоточение и одновременно — распад религиозных кодов, которые поддерживали общие определенности (*certainties*) среди религиозных сообществ.

## У каждого — своя правда: вопрос о подлинности «истины»

Прямым следствием такого очевидного индивидуализма в духовной и религиозной сфере является сомнение, с точки зрения самих верующих, в претензиях институтов на свидетельство «истинной веры». Так, например, в ходе общенационального опроса среди католиков и протестантов Швейцарии только два процента опрошенных согласились со следующим заявлением: «Все религии достойны уважения, но только моя религия обладает истиной»[2]. Такое ослабление религиозных ортодоксий в огромной степени влияет на молодые поколения и проявляется все в более раннем возрасте. Исследование 1998 года во Франции показало, что только 6% всего населения и только 4% людей в возрасте от 18 до 29 лет считают, что «их» религия является единственно истинной[3]. Эти сомнения в институционализированных религиозных ортодоксиях являются частью более общего процесса подрыва доминирующих систем истины (*governing system of truths*). Легитимация веры переходит от религиозных авторитетов — когда-то гарантов истинной веры — к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов.

2. Campiche, R.J. et al. (eds.) (1992) *Croire en Suisse (s)*. Lausanne et Guneve: LÂge d'Homme.
3. Lambert, Y. (1994) «Un paysage religieux en profonde evolution», in Riffault, H. (ed.) *Les valeurs des Francais*, pp. 123–162. Paris: Presses Universitaires de France.

Теперь ценность духовного поиска — и в глазах самого индивида и в глазах тех, с кем он вступает в диалог и перед кем свидетельствует, — заключена в его искренности и личной убежденности. Попытки сообразовать эти личные убеждения с истинами, скрепленными религиозными авторитетами, становятся теперь несомненно вторичными.

Эта тенденция находит подтверждение в исследованиях У. К. Руфом религиозности поколения *baby-boomers* в Соединенных Штатах[4]. Сами религиозные власти способствуют этой тенденции, придавая больше значения глубине личного духовного опыта, чем строгой ортодоксии деклараций о верованиях. Эта тенденция к тому, чтобы в духовных и религиозных делах все больше полагаться только на личную, и никакую иную, истину, характерна не только для «плавающих» духовных искателей, поиск которых теперь почти никак не связан с принадлежностью к определенному сообществу. Эта тенденция быстро разворачивается внутри самих религиозных институтов, что сильнейшим образом подрывает те иерархические структуры, на которых покоится авторитетное обладание истиной. Конечно, можно возразить и продемонстрировать на исторических примерах, что приведение верований индивидов к общему знаменателю никогда и не существовало в чистом и совершенном виде. Но новизна нынешнего положения в том, что чисто духовные аргументы (во имя веры как таковой!) используются теперь для отказа от институциональных способов определения религиозной истины (*authenticating religious truth*), которые в течение веков представляли собой и поддержку несомненной универсальной достоверности главных религий, и основу особого самоопределения отдельных деноминаций.

## Все более расширяющийся рынок символов

Означает ли такое распространение индивидуальных религий, созданных по принципу «сделай сам», что мы вошли в новую эру — эру духовной фрагментации и радикальных перемен в том, что касается наличия неких общих, всеми принятых определенностей (*shared certainties*)? По-видимому, все гораздо сложнее. Верно,

4. Roof, W. C. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. N. Y.: Harper&Collins; также: Roof, W. C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

что современные системы верований скомпонованы из доступных ресурсов, представленных на широком рынке символов. Однако чрезвычайное распространение малых нарративов вследствие индивидуализации нельзя считать совершенно хаотическим дроблением. Индивиды свободно конструируют свои собственные «религиозные решения» (*«belief solutions»*), но при этом доступность используемых символических ресурсов, на самом деле, имеет некоторые ограничения. Первое такое ограничение — это культурная среда; второе — доступ конкретного индивида к тем или иным ресурсам. Новое использование каких-то элементов, взятых из разных источников, определяется в известной степени тем, как данная социальная среда интерпретирует наличные на «рынке» традиции. Например, французский буддизм, который теперь «изобретается» с большим успехом, состоит в значительной степени из серии клише, связывающих буддизм — в совершенном отрыве от буддизма исторического — с якобы присущей ему моральной гибкостью и терпимостью к другим религиям, — качествами, которые привлекают современного индивида. Очевидно, что такого рода заново изобретенный буддизм получает наибольшее распространение именно в тех слоях французского населения, которые в наибольшей степени привержены этой новой индивидуалистической культуре. Не следует также забывать, что в этой игре по конструированию собственных личных религий проявляются разные умения и способности людей. Сорокалетний бизнесмен, окончивший престижный университет, живущий в центре Берлина и проводящий треть жизни в деловых поездках, вряд ли будет «мастерить» свою личную систему верований так же, как тридцатилетняя уборщица, недавно приехавшая с Карибских островов. Социальную логику духовного «самодела» (*spiritual do-it-yourself composition*) невозможно постичь, если не брать в расчет как социальные условия доступа к символическим ресурсам данного конкретного индивида, так и те культурные условия, в рамках которых эти ресурсы используются. Верно, что смягчение институционального контроля способствует индивидуальному разбросу верований. Но при этом не следует упускать из виду, что такой разброс отнюдь не освобождается от действия определенного культурного механизма, роль которого по-прежнему чрезвычайно важна.

Тем не менее, не подлежит сомнению тот факт, что сам «фонд» символических ресурсов, из которых индивиды черпают элементы для создания своих собственных «маленьких религий», чрез-

вычайно разросся во всех обществах высокого модерна (*high modernity*). Это объясняется многими причинами, среди которых можно назвать повышение общего уровня культурной информированности благодаря развитию системы образования и системы коммуникаций; профессиональную и географическую мобильность, приводящую к растущим контактам с разнообразными культурными мирами, и т. д. Я хотела бы указать на два момента, сочетание которых проливает свет на растущую эклектику современного индивидуального «религиозного производства».

Первый момент состоит в ослаблении семейных структур религиозной преемственности, которые прежде с ранних лет давали человеку право на обладание неким символическим багажом, который он наследовал от предыдущих поколений и должен был передать потомкам. Одна из характерных особенностей современной религиозной сцены состоит как раз в том, что религиозная идентичность уже не переходит по наследству, по крайней мере это происходит все реже и реже. Этот разрыв в преемственности — результат целого ряда факторов, бывших частью процесса секуляризации. Темп социальных и экономических перемен, географические и трудовые миграции и некоторые культурные трансформации расшатали те структуры достоверности (*structures of plausibility*), внутри которых формировались унаследованные религиозные идентичности. Предписывающая власть религиозных смыслов, передающихся внутри семьи, была подорвана той конкуренцией вер и прочих нормативных систем, которая установилась в плюралистическом обществе. В самое последнее время собственно императив «передачи веры» стал вызывать все более жесткую обратную реакцию, делая индивидуальный выбор решающим фактором религиозной жизни. В наших обществах становится все более естественным убеждение, что каждый индивид должен выбрать для себя, по своему вкусу, некую традицию, с которой он/она будет себя идентифицировать; вмешательство в этот процесс родителей, хотя и считается отчасти обоснованным, теперь играет не более чем вспомогательную роль.

Далее, кроме ослабления символических опор, которые прежде гарантировали раннюю интеграцию индивидов в данную религиозную традицию (процесс, который обычно описывается как упадок или исчезновение «религиозной культуры» среди молодых поколений), феноменально расширился ассортимент всевозможных символов, доступных вне специальных кодов доступа (*with no special access codes*). Изобилие религиозных сай-

тов в интернете является прекрасной иллюстрацией этого нового «базара смыслов», по которому индивиды передвигаются и приобретают все, что им угодно. Вместе с этим взрывом виртуальной религии религиозные сюжеты широко освещаются на телевидении, в фильмах, в ведущих газетах, тем самым предоставляя невероятный объем информации, какой бы поверхностной эта информация ни была. Две трети французских подростков ни разу не бывали на мессе или в воскресной школе; но они, без всякого сомнения, видели фильмы вроде «Маленького Будды», «Семи дней в Тибете» или «Свидетеля»; они получили благодаря кино некоторое представление о еврейских праздниках или о Рамадане, о *New Age* и «духовной экологии»; их первые знания о евангелиях почерпнуты, скорее всего, из успешного популярного мюзикла. Таким образом, они открыли для себя, пусть и в упрощенной и не очень достоверной форме, большое количество культурных, религиозных и духовных миров, что было совершенно недоступно их дедушкам и бабушкам. В Европе часто говорится об опасностях, а то и о грядущей культурной катастрофе, которую может вызвать такое хаотическое «распыление» повсюду поверхностных культурных референций. Факт остается фактом: индивид строит свой духовный и религиозный микромир из калейдоскопа разбросанных повсюду элементов, почти всегда вырванных из того символического синтаксиса, который позволил бы их адекватно «прочесть». Что ж, надо просто исходить из этого факта, а не тщетно сожалеть о тех ушедших временах, когда религиозная и идеологическая социализация в раннем возрасте способствовала созданию компактных, стабильных идентичностей, ясно друг от друга отличимых и социально идентифицируемых.

## Чем больше индивидуализация верований, тем больше их однородность

Означает ли эта фрагментация личных религиозных структур, что в наших обществах уже невозможно обнаружить какие-то общие взгляды? Или, иначе говоря, значит ли все это, что религиозная вера уже не играет никакой роли в создании неких общих систем ценностей? На эти вопросы непросто найти ответ. Отказ от институционального утверждения «истинных» религиозных верований и расширение ассортимента смыслов и символов, доступных для индивидов, не означает только лишь фрагментации малых религиозных систем. Одновременно, парадоксальным образом,

та же самая либерализация рынка символов приводит к обратному процессу — стандартизации этих малых нарративов, стандартизации, которая делает возможным, в силу культурной глобализации, их всемирное сетевое распространение. Эта тенденция к стандартизации есть абсолютно очевидное следствие самих механизмов нынешней символической экономии, все более созвучной общим законам рынка.

Дело в том, что экономическая логика стандартизации продукции массового потребления, как и либерализации системы конкуренции, утвердила себя во всех сферах производства, от обычных товаров до художественной продукции. Эта же логика действует в области символического производства. Хотя верно то, что объяснение религиозных явлений с помощью экономических категорий порой кажется весьма сомнительной процедурой, мне кажется вполне позволительным использовать их в данном случае, впрочем, без прямой аналогии (*in non-analogous manner*). Стандартизация производства символов, как и в любых других сферах, является прямым следствием либерализации, которая, в свою очередь, была вызвана ликвидацией институциональной монополии на истину.

Примеры такой стандартизации производства символов можно найти в харизматическом католицизме или евангелическом протестантизме (особенно пятидесятническом), где все большее распространение получают «минимальные кредо», которые можно суммировать так: «Бог любит тебя, Иисус спасет тебя, и ты можешь быть исцелен». Богословское обоснование такому «кредо» не требуется, а его практическая действенность должна быть подтверждена опытно каждым индивидуальным верующим. Подобная «доктринальная редукция» сопровождается ростом внутри этих движений эмоциональной религиозности, открыто стремящейся пренебречь «интеллектом» в пользу эмоционального опыта в присутствии Святого Духа. Этот теологический минимализм, сводящий отношения с трансцендентным к простой эмоциональной и личностной близости с божественным, позволяет эффективно адаптировать содержание проповеди к устремлениям модерного индивидуализма к личностной самореализации. Однако эта «религиозность, сводимая к аффекту», отнюдь не является, как это часто утверждают, недавним изобретением так называемого «постмодерна». Напротив, она есть кульминация долгого *модерного* процесса, в рамках которого люди стали мыслить самих себя как существ, наделенных внутренней жизнью, а свое

присутствие в мире — уже не в контексте некоего порядка вещей или божественной воли, а скорее как поиск счастья и благополучия. Чарльз Тейлор, описывая широкую панораму этого процесса, начинает его со Св. Августина, продолжает Декартом и доводит до наших дней[5]. С точки зрения духовной истории главным этапом этого процесса, после Реформации и радикального утверждения религиозного индивидуализма, были великие духовные движения XVII и XVIII вв. и изобретение «дружелюбного Бога» (*friendly God*).

Кстати, нужно отметить, что эта эмоциональная интернационализация божественного совпала по времени с «отодвиганием» деистического «Великого Часовщика» на далекие небеса, где Он воздерживается от какого-либо вмешательства в человеческую историю. Но эта духовная динамика получила совершенно новое развитие с наступлением того, что Жан Бодрийяр назвал «психологическим модерном»[6], с воцарением современной *заботы о себе*. Вера становится главной действующей силой индивидуальной самореализации, и это есть центральный мотив модерной религиозности. Частое упоминание о *созвучии* отдельных индивидуальных духовных проектов (по принципу: «мы все говорим об одном и том же и стремимся к одному и тому же») позволяет предполагать наличие некоего общего «ядра религиозности». Однако содержание этого «ядра» истончается, теряет свое значение по мере того, как выясняется, что все более значимыми становятся именно личные цели, к которым стремится каждый индивид в отдельности.

Именно в этом и состоит ключевой пункт стандартизации производства духовных благ, как и сопутствующего ей процесса маргинальной дифференциации. В то время как все продукты, предлагаемые на рынке потребления, подпадают под небольшое число стандартных типов, индивидуальный потребитель этих продуктов должен найти среди них ответ на индивидуальные ожидания, сохранить их безусловную уникальность. Эта диалектика стандартизации символических продуктов и одновременно сверх-персонализации тех форм, в которых они представляются на выбор верующих, есть одна из важнейших особенностей новых духовных течений как внутри, так и за пределами основ-

5. Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.

6. Baudrillard, J. (1980) «Modernité», in *Encyclopedia Universalis*. Vol. 11. Paris: Encyclopaedia Universalis.

ных церквей. Эта двойная тенденция стандартизации и персонализации, которую легко обнаружить во всех сферах потребления, в сфере религиозной может быть концептуализирована как приватизированный доступ к символическим благам — принцип, все более вытесняющий прежние коллективные или полуколлективные принципы, соответствующие институциональной и семейной передаче религиозных идентичностей.

## Чем больше однородности в верованиях, тем больше религиозных «миграций»

Гомогенизация верований очевидным образом способствует «миграциям» верующих, которые выстраивают свои духовные пути все с меньшей оглядкой на границы деноминаций и сообществ. Все это приводит сферу духовного в соприкосновение со сферами терапии, психологии или даже «управления личной или профессиональной эффективностью» (*personal and professional performance management*). Складывается религиозность «паломнического» типа — сознательная, индивидуальная и мобильная; слабо или совсем не зависимая от норм; легко модифицируемая; внешняя по отношению к рутине повседневной жизни индивида. Здесь надо подчеркнуть, что подобным «духовным маршрутам» присуще качество *текучести*, в силу стандартизации предложения, что позволяет искателям (*seekers*) вновь и вновь находить разные формы религиозности, близкие к модерным индивидуальным потребностям — прежде всего индивидуальному праву на реализацию собственной субъективности.

Есть еще два фактора, которые способствуют выходу верующих за пределы своих базовых сообществ и религиозных традиций.

Первым фактором является религиозное обновление, вызванное самими «миграциями», которое, в свою очередь, еще более усиливает эффект гомогенизации. Верующие находятся в постоянном движении, заимствуют элементы из различных и доступных ресурсов, по ходу дела вплетая их в ткань собственных верований. Но в то же время вполне возможно представить, как эти индивидуальные продукты группируются вместе с помощью механизма взаимного признания (*mutual authentication*), которое происходит в ходе сетевых взаимодействий: к этому механизму индивиды обращаются в поисках решающего подтверждения собственного творчества смыслов. Образовавшиеся кон-

гломераты приводят к появлению нового синтеза верований, которые, опираясь на различные исходные ресурсы, выстраивают мосты между разными религиозными мирами. Эти мосты являются, в сущности, тематическими или практическими формами перехода смыслов из одной религиозной сферы в другую, причем такой переход еще больше способствует мобильности верующего. В результате мы обнаруживаем появление неких «конверторов», которые благодаря своей многозначности позволяют соединять цепочки смыслов, восходящих к разным религиозным традициям. В этом контексте ярким примером может служить реинкарнация, свободно истолкованная, отнюдь не по-буддийски, в качестве нового шанса на удачную жизнь, минуя тупики и неудачи жизни нынешней. Еще одним чрезвычайно важным тематическим «конвертором» является идея исцеления, которая устанавливает переход между традиционными религиозными системами (где исцеление связано с идеей спасения, которое оно и возвещает и приближает) и модерным акцентам на центральности тела в процессе Я-конструирования. Есть также «практические конверторы», которые облегчают перемещение от одного опытного контекста к другому, от одной символической системы к другой: так, распространение техник медитации со ссылками на разные религиозные традиции представляет собой интересный пример для анализа феномена религиозных миграций.

Вторым фактором, способствующим миграциям верующих, является развитие коммуникаций, формирующих глобальные сети обменов, через которые верующие получают подтверждение и взаимное признание своих собственных, индивидуальных синтетических систем верований. Тому подтверждением служит, как уже было сказано, быстрый рост в интернете религиозных страниц и оживленных форумов на духовные темы. Исследование последствий этого феномена только начинается — не только в смысле стандартизации средств выражения, задаваемых самой Сетью (стиль общения, конвенции «нетикета» и проч.), но также и в смысле того абстрагирования и виртуализации, по сути — эффекта развоплощения, который происходит в ходе таких коммуникаций. Такое абстрагирование еще более усиливает однородность форм религиозного выражения, поскольку оно делает радикально менее значимым отношения диалога, требующего, согласно ключевым принципам религиозного модерна, взаимного признания верований.

## Чем больше миграций среди верующих, тем выше потребность в общинных нишах. Парадоксы вхождения в сообщество

Самый удивительный парадокс всей этой ситуации состоит в следующем: чем больше циркулируют верования, тем меньше они способны создавать осязаемое членство и тем сильнее, соответственно, потребность в сообществах, которые могли бы развиться в интенсивные формы религиозной социализации. Невероятная по масштабам циркуляция верований, в частности через различные медиа, подрывает связь между верованием и принадлежностью (*belief and belonging*) — почти до точки разрыва этой связи. Индивидуальный выбор тех или иных верований все более и более отделяется от процесса социализации, вовлечения индивидов — даже в ограниченной степени — в какие-либо осязаемые группы. Связь внутри какой-либо группы людей, считающих себя духовными единомышленниками, поддерживается только благодаря минимальному набору общих элементов, которые имеют глобальное хождение. Можно вспомнить необыкновенную популярность книг Паоло Коэльо, переведенных на все языки и продаваемых миллионными тиражами; или медийный успех работ Далай-ламы. В этих условиях глобальная циркуляция «подпорок» для веры — и чрезвычайно фрагментарных, и стандартизированных одновременно, причем во все более рыхлых и даже виртуальных сетях — приводит к исчезновению тех форм межиндивидуального обмена, которые необходимы для подтверждения верований, для их хотя бы минимальной стабилизации.

Весь парадокс религиозного модерна (*religious modernity*) заключается в том факте, что чрезвычайная текучесть верований, свидетельствующая об освобождении индивидов из-под опеки институционально утвержденных смыслов, редко позволяет получить некий минимум определенности, необходимой для создания личной идентичности, — ведь индивидуальная автономия во всех сферах требует такой определенности. Эти индивиды претендуют на право самостоятельно управлять своими духовными поисками и отдают явное предпочтение подлинности личного опыта перед любой формой соответствия неким навязанным истинам, хранителями которых считают себя религиозные институты. Но несмотря на все это у людей не исчезает потребность диалога с другими и свидетельства перед другими о своем опыте. Следовательно, с помощью имеющихся связей люди по-прежне-

му стремятся к тому, чтобы обладать «общими определенностями» (*sharing of certainties*), которые, однако, не противоречат индивидуализации верований, и даже напротив. Чтобы понять, что тенденция к индивидуализации нисколько не противоречит поиску сообщества, в котором человек может заявить о своих личных результатах, мы должны вспомнить, что потребность в субъективизации не может быть удовлетворена только с помощью персонализированного потребления все более стандартных символических продуктов. Более фундаментальная цель субъективизации — это придание смысла индивидуальному опыту. Поэтому она требует конструирования нарратива — операции, неотделимой от «способности к говорению», без которой, в свою очередь, создание субъективной идентичности невозможно. Субъекта без такой способности к «говорению» не существует. А такая способность предполагает сопоставление с *другим*, вне которого невозможны ни язык, ни признание.

Однако именно акт признания через взаимодействие и диалог делает возможным и закрепление индивидуально произведенных смыслов, и их представление в обществе. Иными словами, не существует иных способов передачи духовного опыта, иначе как в ситуации, когда индивид встречает другого, который способен подтвердить: «То, что имеет смысл для тебя, также имеет смысл и для меня». Если такое высказывание совершается в религиозном модусе, оно требует неких средств подтверждения и признания, с помощью которых выстраивается субъективная и объективная связь индивида с некоторой религиозной родословной. Ссылка на такую родословную в прошлом и выстраивание курса на будущее, собственно, и составляет, в совокупности, структурную ось всякой «религиозной идентичности». Даже если в современном контексте текучести верований пути религиозной идентификации часто непредсказуемы и изменчивы, они, тем не менее, принимают форму конструирования воображаемой системы, позиционирующей индивидов внутри определенной символической генеалогии. Именно такое конструирование обеспечивает интеграцию сменяющих друг друга, фрагментарных индивидуальных опытов в некую наделенную смыслом длительность.

И все же, что же происходит сегодня? В какой-то мере можно сказать, что падение или даже ослабление великих институционализированных истин — это потеря, проблема для индивидов. Ведь если истины более не предлагаются «со стороны», если бремя собственного поиска определенности возлагается на самого индивида,

тогда он (она) вынужден взять на себя все психологические и социальные издержки такого поиска, должен обладать достаточным доступом к символическим и культурным ресурсам, к тем дискуссионным сетям, внутри которых он сможет свидетельствовать о своих поисках и более твердо обосновать их в процессе контактов с другими. Если эти средства недоступны, то усилия по обоснованию и признанию верований принимают другие формы, гораздо в большей степени структурированные: тогда происходит вхождение в религиозные сообщества, в которых можно найти единый готовый кодекс смыслов, с твердым его коллективным обоснованием. Парадоксальным образом призыв к воссозданию такого сообщества, скрепленного общей идеей, может появиться на самом переломе осязаемых социорелигиозных связей. В таких случаях может возникнуть необходимость в «базовой платформе определенности» (*«base-platform of certainty»*) внутри сжатого пространства небольшого сообщества; внутри такой группы индивиды объединены интенсивным чувством приверженности некоей общей истине, порукой чему может служить авторитет харизматического лидера и /или чувство единства «родственных душ». В таких крайних случаях потребность в твердой определенности внутри сообщества может привести к «закрытию» группы, складыванию в ней «бункерных ценностей» и «идентичности убежища», которое становится как можно менее проницаемым для внешнего мира.

Индивидуализация, которая растворяет унаследованные культурные идентичности, ведет, таким образом (как другая сторона медали!), к формированию, активизации и даже изобретению идентичностей малых сообществ — компактных, прочных и нацеленных на вознаграждение. Этот парадокс соотносится с современным распространением «культов», а также ведет к усилению традиционалистских и фундаменталистских тенденций в больших религиях. Этот неоднозначный компонент религиозного модерна есть не только интересный предмет для обдумывания социологами, но также и ключевая политическая проблема для общества в целом, и вызов для демократии.

*Перевод с английского Александра Агаджаняна*

## Библиография/References

Baudrillard, J. (1980) «Modernité», in *Encyclopedia Universalis*. Vol. 11. Paris: Encyclopaedia Universalis.

Campiche, R. J. et al. (eds.) (1992) *Croire en Suisse (s)*. Lausanne et Guneve: LÂge d'Homme.

Lambert, Y. (1994) «Un paysage religieux en profonde evolution», in Riffault, H. (ed.) *Les valeurs des Francais*. Paris: Presses Universitaires de France.

Roof, W. C. (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. N. Y.: HarperCollins.

Roof, W. C. (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.