

УДК 298.9

DOI: 10.24412/2224-5391-2023-42-95-107

Протоиерей А. Ю. Фадеев

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КОЛИНА КЭМПБЭЛЛА

Аннотация. Большинство исследований в области социологии религии и теоретического сектоведения посвящены структурированным формам сектантства. Однако феномен нетрадиционной религиозности имеет более широкую природу, включающую неинституциализированные формы религии. В 1972 г. английский социолог Колин Кэмпбэлл предположил, что нетрадиционная религиозность имеет некую генерирующую общность, которая названа автором культовой средой общества. Концепция культовой среды используется современными учеными в разных дискурсах (сектоведение, эзотериология, социология религии, религиоведение). В данной статье проведен анализ причин и форм нетрадиционной религиозности, согласно которым современный человек Постмодерна прибегает к восточным и народным религиозным практикам. В отношении современных магических и суеверных практик индивидуального характера К. Кэмпбэлл дополняет «теорию пробела» Б. Малиновского новыми характеристиками: бесконтрольный ритуал, полумагия, полуразложившийся магизм, инструментальная активность. Парадоксальным образом современные суеверия и магические ритуалы более не нуждаются в социальном одобрении, а перемещаются в область индивидуальных практик как форма адаптационного активизма. Таким образом, К. Кэмпбэлл предложил свою, довольно эвристичную концепцию суеверных практик, в которой он выявляет когерентные характеристики в рамках социологии и психологии. Для характеристики процесса «реабилитации естественного» английский социолог использует теологические категории: имперсональный, трансцендентный Бог и креационный дуализм — стержни европейской цивилизации. В процессе истернизации Запада происходит существенная трансформация заимствований на фоне смены научной парадигмы. Результатом процесса истернизации становится мировоззренческий полиморфизм и, как следствие, мифологизация сознания в рамках упрощения и унификации. Предложенные характеристики вполне согласуются с концепциями этнологов, согласно которым этиологический миф, утрачивая свое значение, продолжает существовать в форме табуированных запретов, суеверий и предрассудков. В работах английского социолога выявлена латентно существующая характеристика культовой среды — синкретика двух и более мировоззренческих нарративов. В данном случае это синтез мифической кар-

тины мира с естественно-научной и религиозной (восточные концепции холизма) с научными элементами современного естествознания.

Ключевые слова: *культовая среда, суеверие, полусуеверие, функция инструментального действия, неинституционализируемая религиозность, восточные практики и верования, смена научной парадигмы, кризис христианского богословия, монизм, полиморфизм, мифологизация культуры*

Для цитирования: Фадеев А. Ю. Индивидуальная религиозность в исследованиях Колина Кэмпбэлла // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 42. С. 95–107. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-42-95-107

Сведения об авторе: Фадеев Андрей Юрьевич, протоиерей — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, доцент кафедры библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6973-6081> (Россия, г. Пенза). E-mail: fadeevandrei@mail.ru

Поступила в редакцию 13.01.2023

Принята к публикации 05.05.2023

Для социологии религии особый интерес представляют исследования неинституционализированной религиозности современного западного общества. Английский ученый Колин Кэмпбэлл является автором перспективной концепции «культовой среды общества». В рамках концепции неозволюционизма Т. Парсонса и Р. Белла Колин Кэмпбэлл описывает сдвиг религиозных предпочтений в сторону лично-значимых этических ориентиров¹. Благодаря работам Колина Кэмпбэлла понятие «культовой среды» становится одним из самых удобных инструментов в изучении неинституционализированной религиозности в теоретическом сектоведении. Колин Кэмпбэлл впервые предложил исследовать новое объединяющее начало всего многообразия институционализированной нетрадиционной религиозности, которое он назвал «культовая среда общества». Собственно, им была предложена теория культовой среды: культурного подполья общества — широкого и глубокого — с историческими корнями, которое включает в себя все девиантные системы убеждений и связанные с ними практики². Далее автор перечислил составные части предлагаемого термина: неортодоксальная наука, чужеродная и еретическая религия,

¹ Дифференциация социальной принадлежности и религиозной — признак современного общества, возникший благодаря влиянию христианского вероучения: кесарю кесарево — Богу Божие (Град Небесный и град земной).

² *Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. № 5. P. 122.*

девиантная медицина³. По мнению К. Кэмпбэлла, культовая среда постоянно рождает новые культы, поглощая обломки мертвых и создавая новые поколения склонных к культам личностей, при высоком уровне текучести членов. Она включает в себя также «миры» оккультизма, волшебства, спиритизма и психических явлений, мистики, инопланетного интеллекта и потерянных цивилизаций, исцеления верой, экологических движений и суеверий. Основные положения его концепции легли в основу дальнейших исследований нетрадиционной религиозности, ее функций и влияния на общество. Индивидуальные формы религиозности лишь опосредованно включены в социальную структуру и не имеют большого влияния. Но игнорировать их нельзя, так как они могут оказывать влияние на институционализированную религиозность через индивидуальное поведение людей⁴. В рамках данной статьи мы рассмотрим две работы английского социолога, посвященные суеверным практикам и влиянию восточных вероучительных доктрин: «Полуверие и парадокс ритуально-инструментальной деятельности: теория современного суеверия», «Истернизация Запада: или как Запад стал потерянным».

Один из самых значимых и широко распространенных элементов культовой среды, в данном контексте, — феномен суеверных верований и практик. Попытки рассмотреть феномен суеверия через психологические теории, по мнению К. Кэмпбэлла, терпят неудачу, так как пренебрегают культурными и историческими процессами. В психологических теориях З. Фрейда и К. Юнга суеверия — это последствия ошибочного воспитания, возврат к инфантильным убеждениям в магии и анимизме, вызванный тревожным состоянием. В антропологии Б. Малиновского существует функциональная теория пробела, согласно которой магическое сознание служит уменьшению тревожности и преодолению страха перед неизвестностью там, где возможны непредсказуемость и неопределенность. Беспокойство, страх и надежда на осуществление планов вызывают определенное напряжение, что побуждает индивида на определенные действия, которые Б. Малиновский называет «замещающими действиями», направленными на предвкушение надежды⁵. Колин Кэмпбэлл довольно критично подходит к теории пробела Б. Малиновского, предполагая, что подобный поведенческий аргумент не описывает точного характера деятельности, так как даже физическая активность во время беспокойства тоже нивелирует напряжение⁶. Тем не менее, К. Кэмпбэлл находит в теории пробела

³ *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. P. 122.

⁴ *Гараджа В. И.* Социология религии: уч. пос. для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2005. С. 172.

⁵ *Malinowski B.* Magic, Science and Religion and Other Essays. Garden City, N. Y., 1948. P. 79–80.

⁶ *Campbell C.* Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition // *The British Journal of Sociology.* 1996. Vol. 47, No. 1. P. 155.

рациональное зерно, объясняющее суеверные действия как замещающую активность при наличии некой религиозной составляющей.

Суеверия сохраняют свою актуальность и в современном индустриальном обществе. К. Кэмпбэлл полагает, что психологические подходы в определении природы суеверий не затрагивают саму природу феномена, отождествляя ее только с бытовым магизмом. Попытку определить отличительные особенности современных суеверий Колин Кэмпбэлл сделал в своей статье «Полуверие и парадокс ритуально-инструментальной деятельности: теория современного суеверия». Автор строит свою гипотезу на предположении: суеверные действия имитируют успех, являются ритуальным ответом на проблему и влияют на результат.

Социологи со времен К. Маркса и М. Вебера предполагали, что суеверия исчезнут вместе с организованной религией благодаря светскому рационализму и эмпиризму. Но ожидания классиков не оправдались. Наличие суеверных убеждений и практик в современных индустриальных обществах представляет для социологов проблему, для решения которой пока нет готовых ответов. Все объяснения социологов сводятся к области магии и суеверий традиционных неписьменных сообществ. Данный подход базируется на теории эволюционизма религии и, соответственно, преемственности более «развитых» религиозных форм от более «примитивных». Такой подход зачастую исключает отличительные особенности современных суеверий от первобытных, опираясь на объяснения антропологов, изучающих дописьменные ритуалы и практики. Концепция эволюционного развития религии явно игнорирует неоспоримый факт: суеверия остаются постоянной чертой человеческого опыта.

В определении суеверия, данном Питером Джарвисом, речь идет о верованиях и нормах поведения, которые не встречаются в существующих религиозных и светских системах. Корректировка данного определения в трудах европейских социологов религии терминами «иррациональный» и «неэмпирический» не вносит ясности, т. к. реальная природа суеверных верований эволюционирует с течением времени⁷. Основываясь на широком эмпирическом материале исследований степени суеверности британского общества, К. Кэмпбэлл приходит к выводу, что молодежь сохраняет частоту суеверных практик на уровне предыдущего поколения⁸. Исследования социологов за 30–40 лет показали, что молодое поколение не менее суеверно, но каждое поколение характеризуется несколько различными формами суеверий.

В свою очередь, К. Кэмпбэлл предлагает авторскую социологическую теорию «полумагии» или «разложившейся магии», в рамках которой суеверия

⁷ Jarvis P. Toward a Sociological Understanding of Superstition // *Social Compass*. 1980. 27 (2/3). P. 286.

⁸ Gorer G. *Exploring English Character*. London, 1955; Towler R., Chamberlain A. *Common Religion // A Social Yearbook of Religion in Britain* / ed. M. Hill. London, 1973. Vol. 6. P. 1–28; Hoggart R. *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin Books, 1959.

тракуются как неосмысленные действия магического характера. Данная теория, по мнению английского ученого, не лишена недостатков, так как объединяет необъединяемое: и суеверия племенных сообществ, и профессиональные суеверия технократического общества⁹. В современном обществе суеверия носят индивидуальный характер и не включены в паттерны социальных ролей, что характерно для примитивных сообществ. Современный человек, скорее всего, скроет факт скрещивания пальцев или страх перед черной кошкой от окружающих и не будет его демонстрировать. Соответственно, в отличие от форм примитивного магизма, изучаемых антропологами, современные суеверные практики не являются частью системы коллективного ритуального действия. Вторая особенность современного суеверия — отсутствие какой-либо связи с определяемым вероучением или мировоззренческой системой¹⁰. Обе эти особенности современных суеверий в значительной мере отличаются в своей природе от суеверий неписьменных народов и практик, изучаемых в рамках антропологии. Таким образом, противопоставляя психологические теории суеверий современным практикам, К. Кэмпбэлл приходит к выводу, что наш современник не предполагает некую степень контроля над объектами и субъектами через свои действия (не прослеживается причинно-следственных связей). В абсолютном большинстве случаев современный практик не апеллирует к системе верований, а лишь ситуативно использует ту или иную практику (стук по древесине, плевков через плечо и т. п.). Парадоксальную ситуацию — отрицание доверия суеверным поступкам при активном бытовом их использовании — Колин Кэмпбэлл называет «полуверием» (*half-believe*), используя ранее введенный термин¹¹. Данное противоречие можно объяснить страхом носителя перед возможностью заподозрить его в иррациональности, что само по себе предосудительно в современном обществе. Такое явление К. Кэмпбэлл называет функциональной (или терапевтической) теорией, которая, тем не менее, не объясняет причину подобных стереотипов, в отличие от магической теории. Возвращаясь к теории Б. Малиновского, К. Кэмпбэлл полагает, что суеверные действия выполняют функцию ритуала без результата в будущем, но содержащем эмоциональную уверенность: суеверные действия — это необходимый ритуал, интернализированный на личном уровне и характерный для общей культуры как фактор защиты и утешения.

Наблюдаемое явление коренится в убежденности современного человека, что все проблемы могут быть преодолены позицией активной деятельности, выраженной еще Т. Парсонсом: «...систему ценностей современного американского общества можно назвать “инструментальном активизмом”. Она

⁹ *Campbell C. Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism... P. 155.*

¹⁰ *Ibid. P. 156.*

¹¹ *McKellar P. A text-book of Human Psychology. London, 1952. P. 320.*

предполагает активное владение эмпирической ситуацией..., способствует повышению уровня адаптивной гибкости...»¹². Современные западные сообщества действительно отличаются доминирующим оптимизмом и активной ориентацией на преобразование мира и окружающей действительности — в отличие от первобытных общностей с довольно значительным фатализмом. Технократическое мировоззрение строится на вере в силу человеческого разума (индивидуального и коллективного), который способен преодолеть большинство трудностей и катастроф. Тем не менее, существует довольно большой объем проблем, которые заставляют современного человека отказаться от его рациональной самоуверенности в форме «инструментального (адаптационного) активизма». В ситуациях беспомощности современный человек склонен прибегать к стереотипному действию, которое «эффективно подражает содействию», но на самом деле не воспринимается актором как эффективное средство¹³. С одной стороны, это ритуальный акт, декларирующий веру в активное содействие. С другой стороны, это инструментальный акт, не достигающий цели. Таким образом, актор подтверждает свою уверенность в силе своей деятельности, подменяет значение инструментального действия ритуальным актом. Полуверие в этом смысле — не признак непоследовательности, а неизбежный результат ритуала, который подтверждает возможность личного контроля над эмпирическими последствиями. Подобные выводы позволяют отказаться от теорий антропологов и психологов и объясняют существование суеверных действий в современных индустриальных обществах. К. Кэмпбэлл дополнил функциональную теорию Б. Малиновского уточнением — суеверные действия характеризуются не магико-ритуальным, а инструментальным характером.

Английский социолог пытается охарактеризовать носителя суеверных действий. К. Кэмпбэлл полагает, что его теория применима к подавляющему большинству людей, которые не имеют глубокой степени воцерковления в традиционной религии или являются приверженцами научного мировоззрения и вынуждены конструировать личный контроль над действительностью посредством адаптационных действий. Как следствие, сталкиваясь с неопределенностью и стрессом в личной жизни, они стремятся обрести уверенность в способности осуществлять контроль над судьбой, совершая небольшие и явно непоследовательные ритуалы, направленные на подтверждение их веры в адаптационные действия. Колин Кэмпбэлл справедливо замечает, что не претендует на всеобъемлющее объяснение природы суеверий, а считает, что объясняет лишь некоторые формы суеверных практик. Действительно, в поле зрения автора не вошли суеверия, которые не требуют каких-либо активных действий, а направлены на табуирование или защиту («не ходи, не передавай

¹² *Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. New York, 1965. P. 172.*

¹³ *Campbell C. Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism... P. 162.*

через порог, не отдавай вечером» и т. п.). Более того, в подходе К. Кэмпбэлла неразличимы два понятия — ритуал и суеверие. Очевидна подмена сходных, но не идентичных терминов. Если ритуал — всегда действие, то суеверие может проявляться посредством намеренного бездействия — табу, в рамках которого предполагается ограничение злоупотреблений со стороны актора ритуала. Тем не менее, дополнения К. Кэмпбэлла к теории Б. Малиновского лежат в русле общепринятых концепций мифа и ритуала известных исследователей М. Элиаде, Эд. Лича и Дж. Фрезера, в рамках которых этиологический миф теряет свою устойчивость и сохраняется в утративших свое значение символах и ритуалах, где ритуал — язык мифа, его эмоциональное продолжение.

В своей работе 2010 г. «Истернизация Запада: или как Запад стал потерянным» Колин Кэмпбэлл исходит из предпосылок, что популярность восточных практик и верований представляет собой лишь часть более общего процесса «реабилитации естественного» (rehabilitation of the natural) 60-х годов XX в. Это сопровождается фундаментальными изменениями на бытовом, интеллектуальном и идеологическом уровнях, лежащих в основе традиций христианского Запада, а именно: отказ от креационного дуализма и отказ от трансцендентного божественного.

Термин «истернизация», по мнению К. Кэмпбэлла, не отражает полностью данного явления, так как не включает в себя процесс трансформации (до полной неузнаваемости) заимствований. Реальная причина истернизации западного мира заключается в открытости европейца воспринимать чужеродные культурные паттерны благодаря его разочарованию в ценностях собственной цивилизации¹⁴. Увлечения восточными верованиями и практиками в 60-е годы XX столетия совпали с популяризацией здорового образа жизни, вегетарианства, холистического здоровья, экологических движений, защиты животных и развития потенциала человека — все это К. Кэмпбэлл называет восстановлением идей натуральной природы (the idea of nature and the natural) или повторным очарованием природой¹⁵. Конечно же, элементы восточного мировоззрения были неотъемлемой частью западной цивилизации со времен Античности, но являлись по своей сути лишь минорным «подземным потоком»¹⁶. В отличие от гностицизма, оккультизма Ренессанса и романтизма модерна, восточное религиозное мировоззрение в эпоху постмодерна значительно проникло в западную культуру (религиозность, политические идеологии и науку). Причиной такой девестернизации, с точки зрения автора статьи, послужила

¹⁴ *Campbell C.* The Easternisation of the West: or, how the West was lost // *Asian Journal of Social Science*. 2010. Vol. 38/5. P. 740.

¹⁵ *Hanegraaff W. J.* *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.

¹⁶ *Campbell C.* The Easternisation of the West... P. 741.

теряющая свою актуальность христианская теодицея, лежащая в основе всех компонентов западной цивилизации. Кризис системы смыслов западной цивилизации, ярко выраженный в христианском богословии (Р. Бульмана, П. Тиллиха и Дж. Альтизера) богословскими движениями «Новая теология» и «Смерть Бога» и аспектами экзистенциализма и фрейдизма, европейцы попытались преодолеть путем изменения индивидуального сознания в координации с персональной деятельностью¹⁷. Драматичность мировоззренческих изменений К. Кэмпбэлл связывает прежде всего с отказом от идеи трансцендентного личного Бога — стержня европейской цивилизации.

Другая причина трансформации — изменение парадигмы научного мировоззрения: с механистического ньютоновского в пользу виталистической перспективы, основанной на аспектах экологии и новой физики. В мире ньютоновской механики вся реальность упорядочена, предсказуема и рационально воспринята. В мире квантовой механики нет констант, все перманентно. Христианское богословие постмодерна, направленное не к трансцендентному, последовательно сближалось с социальными проблемами и фрейд-юнгговскими концепциями, низводя божественное начало в природу человека. Для более точных формулировок К. Кэмпбэлл вынужден апеллировать к богословским терминам: «...дуализм Запада противопоставляется монизму Востока»¹⁸. Запад на протяжении 2000 лет формулировал основные постулаты познания мира на бинарных позициях: тварное — нетварное, сакральное — профанное, материальное — духовное и т. д. Новая монистическая парадигма стирает границы бинарных позиций западного мира в богословии, философии, научной методологии и культуре. Как следствие, из монистической картины мира исчезает (иногда вместе с материей) линейная история. Содержательный и упорядоченный исторический процесс утрачен — человечество обречено находиться в состоянии «presentism». Древние цивилизации Египта, Вавилона, ацтеков и инков имели довольно развитые религиозные системы, помогающие человеку жить в гармоничном мире. Однако древние религиозные системы вынуждены были опираться не на линейность времени и, соответственно, место человека в истории, а на цикличность времени, опирающуюся на классическую мифему. Именно поэтому сдвиг парадигмы в пользу восточного монизма принуждает современного человека отказываться от исторической линейности времени и апеллировать к мифологическому сознанию, базирующемуся на цикличности истории (круг, спираль). Реабилитация мифа в прошлом столетии велась широким фронтом: богословие Р. Бульмана, психоанализ З. Фрейда, архетипы К. Юнга, антропология К. Леви-Стросса — все эти направления оправдывали и поддерживали тип мифологического сознания, как равного историческо-

¹⁷ Campbell C. The Easternisation of the West... P. 743.

¹⁸ Ibid. P. 744.

му. Идеи ученых и психологов не остались невостребованными в популярной культуре. Формат статьи не позволяет представить более широкий список современных популярных бестселлеров с элементами мифологического сознания: серия книг о «Гарри Поттере», мифический мир Терри Пратчета, «Властелин колец», «Хроники Нарнии», «Сумерки» Стефани Майер и т. п. Подобная востребованность мифологических сюжетов существует и в киноиндустрии, компьютерных играх, мультипликации и т. п. Современная культура пропитана мифологией, внутри которой воспроизводятся забытые сюжеты, синтезируются новые, суммируются противоположные. Академический курс истории многими обывателями более не воспринимается серьезно, его заменяют мета-мифы и конспирологические нарративы.

Прежде эпистемология западной цивилизации базировалась на логике, анализе, принципах рациональности, т. е. на том, что можно наблюдать и измерять. В Новейшее время источник познания смещается в сторону интуиции, чувств и даже мистики. Принципы западной эпистемологии предполагали принципиальную нетождественность субъекта и объекта, следовательно, субъект оставался внешним наблюдателем по отношению к явлению и оно не зависело от наблюдателя. В современной квантовой физике размывается граница между реальностью и научной теорией, поскольку теории состоят из идеальных моделей. Крах эпистемологического реализма привел к смене восприятия реальности с позиции восточного интуитивного мировоззрения.

К. Кэмпбэлл вновь, как и в более ранних своих работах¹⁹, отмечает особенность «религии мистики» — способность базироваться на сугубо субъективном опыте, отвергая теологию и догматику²⁰. Духовный рост в «религии мистики» характеризуется параметрами роста индивида, возрождающего в себе божественную искру для воссоединения с божественным. Подобная установка предполагает постоянный процесс самосовершенствования и саморазвития. Это некая духовная эволюция, которая очень гармонично вписывается в мировоззрение человека модерна и постмодерна, базирующегося на идее эволюционизма, как некоего общего закона Вселенной и, соответственно, закона духовного мира. «Мистическая и духовная религия» с ее идеей «всеединства истины» в каждой религии, познаваемая в индивидуальном опыте, сейчас получила в «вечной философии» (*Philosophia perennis*) Г. В. Лейбница — Л. Хаксли свое продолжение и развитие²¹. Подобное явление К. Кэмпбэлл назвал док-

¹⁹ *Campbell C. Clarifying the Cult // British Journal of Sociology. 1977. Vol. 28. P. 377.*

²⁰ *Campbell C. The Secret Religion of the Educated Classes // Sociological Analysis. 1978. Vol. 39, issue 2. P. 146–156.*

²¹ Это учение, основанное на непосредственных ощущениях людей, выполнивших необходимые условия для овладения такого рода знанием, — наиболее сжато выражено в санскритской формуле — *tat tvam asi* («это и есть ты»): Атман или имманентное вечное «Я» едино с Брахманом — аб-

триной полиморфизма (все религиозные пути равнозначны и ведут к единому началу — разными путями и в разном темпе) или новым мета-мифом о божественной вселенной, удивительно сходной с космогониями Востока. Характер напора и скорость смены парадигм (доктринальная теология/религия мистики) характеризуют современный полиморфизм как некий довольно эффективный, обеспечивающий нарратив в жизненном опыте многих индивидуумов западной цивилизации. Одна из причин появления данного феномена, по мнению К. Кэмпбэлла, — христианский хилиазм, хоть и еретический, но вполне согласующийся с идеей прогресса и вечного развития. Однако, в отличие от классической западной концепции, этот совершенный будущий мир явит себя одухотворенной версией хилиазма вне истории. Собственно, данные выводы подтверждены вполне конкретными примерами в области сектоведения: «Эра Водолея сменяет эру Рыб, как менее прогрессивную». Линейность истории и прогресса подменяется другими категориями — ступени, эры, уровни, плоскости. Но самое интересное, по мнению К. Кэмпбэлла, содержится в под-мифе современного мета-мифа полиморфизма, а именно — идея реинкарнации. Идея реинкарнации выполняет роль инструмента в подмене западных нарративов: на базе нового под-мифа человек может строить персонализированные микромифы, придающие смысл его жизни.

Ирония процесса истернизации Запада заключается, по мнению К. Кэмпбэлла, в том, что Запад обратился к Востоку в поисках его мудрости — ценностей, духовности, — с помощью которых можно противостоять обнищавшему духовно западному капиталистическому обществу потребления. Но западный мир увидел на Востоке то, что ему было понятнее и ближе — трудолюбие, корпоративную эффективность и личную ответственность²².

Остаются дискуссионными некоторые утверждения и тезисы, предложенные автором рассматриваемых статей. Так, например, утверждение, что «народная религия» воспроизводит народные традиции и практики благодаря непоследовательному отвержению остаточных верований со стороны традиционных религий, довольно дискуссионно и подлежит дальнейшему уточнению. Инструментальная теория суеверных действий прилагается автором только к определенному (ограниченному) виду широкого спектра практик и верований и требует дополнительной верификации. Термин «полуверие», которым Кэмпбэлл характеризует акторов суеверных действий и идей, на наш взгляд, может применяться к более широкому спектру явлений неинституционализованной религиозности.

солютным принципом всего бытия; и главная цель любого человеческого существа заключается в том, чтобы открыть, кем оно является на самом деле. См.: *Huxley A. The Perennial Philosophy. London, 1997.*

²² *Campbell C. The Easternisation of the West... P. 755.*

Таким образом, мы можем выделить две основные характеристики процесса истернизации Западного общества: богословский кризис и смена научной парадигмы, которые в точке некоего релятивизма усилили и дополнили друг друга. В объеме данных публикаций мы можем выделить новые понятия, введенные Кэмпбэллом, как инструменты изучения неинституционализированной религиозности (культовой среды общества): полуверие, инструментальное действие суеверных практик, реабилитация естественного, полиморфизм и мифологизация сознания. Наиболее важно в данном контексте, что К. Кэмпбэлл впервые в рамках научного дискурса обращает внимание на характер синкретики тематического поля культовой среды общества — объединение различных мировоззренческих парадигм.

Источники

1. *Campbell C. Clarifying the Cult // British Journal of Sociology. 1977. Vol. 28. P. 375–388.*
2. *Campbell C. Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition // The British Journal of Sociology. 1996. Vol. 47, No. 1. P. 151–166.*
3. *Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. № 5. P. 119–136.*
4. *Campbell C. The Easternisation of the West: or, How the West Was Lost // Asian Journal of Social Science. 2010. Vol. 38/5. P. 738–757.*
5. *Campbell C. The Secret Religion of the Educated Classes // Sociological Analysis. 1978. Vol. 39, iss. 2. P. 146–156.*

Литература

1. *Гараджа В. И. Социология религии: учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2005.*
2. *Gorer G. Exploring English Character. London, 1955.*
3. *Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996.*
4. *Hoggart R. The uses of literacy. Harmondsworth: Penguin Books, 1959.*
5. *Huxley A. The Perennial Philosophy. London, 1997.*
6. *Jarvis P. Toward a sociological understanding of superstition // Social Compass. 1980. Vol. 27 (2/3). P. 285–295.*
7. *Malinowski B. Magic, Science and Religion and Other Essays. Garden City, N. Y., 1948.*
8. *McKellar P. A text-book of Human Psychology. London, 1952.*
9. *Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. New York, 1965.*
10. *Towler R., Chamberlain A. Common Religion // A Social Yearbook of Religion in Britain / ed. M. Hill. London, 1973. Vol. 6. P. 1–28.*

THE INDIVIDUAL RELIGIOSITY IN COLIN CAMPBELL STUDIES

Abstract. Most studies in the field of sociology of religion and the theoretical sectology are devoted to structured forms of sectarianism. However, the phenomenon of unconventional religiosity has a broader nature, including non-institutionalized forms of religion. In 1972, the English sociologist Colin Campbell suggested, that unconventional religiosity had a kind of generating community, which he called the Cultic Milieu. The concept of Cultic Milieu is used by modern scholars in various discourses (sectology, esoteriology, sociology of religion, and religious studies). Campbell believed that in the process of secularization of the West, there was a shift in religious preferences to the field of individual preferences and landmarks. According to Campbell, the decline of church religiosity leads to the emergence of new options for religious affiliation. This article analyzes the causes and forms of unconventional religiosity according to which the contemporary person of Postmodern resorts to Eastern and folk religious practices. As part of his research, C. Campbell believes that the process of easternisation of the West takes place as part of a broader “rehabilitation of the natural”. To characterize these processes, the English sociologist uses theological categories: impersonal, transcendent God and creational dualism — the rods of European civilization. In the process of easternisation of the West, a significant transformation of borrowings takes place against the background of the scientific paradigm shift. The result of the easternisation process is worldview polymorphism, and as a consequence, mythologization of consciousness within the framework of simplification and unification. With regard to modern magical and superstitious practices of individual nature, Campbell complements B. Malinovsky’s “lacuna theory” with new characteristics: uncontrolled ritual, half-magic, semi-decomposed magic, and instrumental activity. Paradoxically, modern superstitions and magical rituals no longer need social approval, but move into the field of individual practices as a form of adaptation activism. The proposed characteristics are quite consistent with the concepts of ethnologists, according to which the etiological myth, having lost its significance, continues to exist in the form of taboo prohibitions, superstitions and prejudices.

Keywords: *Cultic Milieu, superstition, semi-belief, instrumental action function, non-institutionalized religiosity, Eastern practices and beliefs, scientific paradigm shift, Christian theology crisis, monism, polymorphism, mythologization of culture*

For citation: Fadeev A. Yu. Individual'naiia religioznost' v issledovaniikh Kolina Kempbella [The Individual Religiosity in Colin Campbell Studies]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2023, no. 42, pp. 95–107. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-42-95-107

About the author: Fadeev Andrey Yur'evich, Archpriest — PhD (Theology), Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology of the Penza Theological Seminary, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6973-6081> (Russia, Penza). E-mail: fadeevandrei@mail.ru

Submitted on 13 January, 2023

Accepted on 05 May, 2023

References

1. Campbell C. Clarifying the Cult. *British Journal of Sociology*, 1977, vol. 28, pp. 375–388.
2. Campbell C. Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition. *The British Journal of Sociology*, 1996, vol. 47, no. 1, pp. 151–166.
3. Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 1972, no. 5, pp. 119–136.
4. Campbell C. The Easternisation of the West: or, How the West Was Lost. *Asian Journal of Social Science*, 2010, vol. 38/5, pp. 738–757.
5. Campbell C. The Secret Religion of the Educated Classes. *Sociological Analysis*, 1978, vol. 39, iss. 2. P. 146–156.
6. Garadzha V. I. *Sotsiologiya religii: uchebnoe posobie dlia studentov i aspirantov gumanitarnykh spetsial'nostei. 3-e izd.* [Sociology of Religion: A Manual for Students and Postgraduates in Humanities. 3-rd ed.]. Moscow, 2005.
7. Gorer G. *Exploring English Character*. London, 1955.
8. Hanegraaff W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
9. Hoggart R. *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin Books, 1959.
10. Huxley A. *The Perennial Philosophy*. London, 1997.
11. Jarvis P. Toward a Sociological Understanding of Superstition. *Social Compass*, 1980, vol. 27 (2/3), pp. 285–295.
12. Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. Garden City, N. Y., 1948.
13. McKellar P. *A text-book of Human Psychology*. London. 1952.