

УДК 316.324.8  
DOI: <http://dx.doi.org/10.17721/2413-7979/9.1>

Д. Миронович, к. соціол. наук,  
доц. кафедри соціології  
Українського Католицького Університету, м. Львів

### «ПРОМОВЛЯЮЧИ НЕВИМОВНЕ»: КОНСТРУКТИВІСТСЬКІ ТЕОРІЇ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОГО НАВЕРНЕННЯ

Стаття присвячена розгляду особливостей конструктивістських підходів до аналізу феномену релігійного навернення. Поява відзначених підходів пов'язана з лінгвістичним поворотом в соціології та спробою поглянути на досвід конверсії і його нарративізацію, як особливу форму комунікативної поведінки, в межах якої головну конституюючу роль у змінах особистості відіграють мовні та дискурсивні практики. Початок досліджень конверсійних нарративів пов'язаний із статтею Д.Сноу і Р.Махалека, в якій вони запропонували підходити до розгляду процесу навернення як до змін в «дискурсивному всесвіті». Ці зміни в риторичі та мовленнєвих практиках дозволяють наверненому засвоїти нову картину світу та виступають емпіричними індикаторами, які дозволяють зафіксувати подію навернення. У 1987 році К.Степлс та А.Маус запропонували власну теорію конверсії, яка також фокусується на ролі мови у цьому процесі. Якщо Д.Сноу і Р.Махалека розглядали зміни в риторичі та інших мовленнєвих практиках як об'єктивні індикатори змін у свідомості наверненого, то К.Степлс та А.Маус пропонують підходити до цих змін як до механізму за допомогою якого конститується сам досвід навернення. У 1993 році П.Стромберг спробував об'єднати наявні конструктивістські теорії релігійного навернення в межах власної концепції. Він визначає конверсію як процес формування нової ідентичності і конституювання нової реальності, яка втілюється в мові та дискурсивній природі конверсійного нарративу. В межах розглянутих конструктивістських підходів вербалізація досвіду навернення постає як особлива форма автобіографічних нарративів, які розгортаються навколо центральної події, якою виступає досвід навернення. Лінгвістичні зміни, включені в нарратив, виступають своєрідними маркерами прийняття індивідом нової ідеології. З іншого боку, розповідь та переказ історії навернення стають перформативним ритуалом, що не лише оформлює особистий досвід, але й обумовлює ті зміни, що відбуваються з конвертитом.

**Ключові слова:** соціальний конструктивізм, релігійне навернення, нарратив, дискурс, самотрансформація, мова

*«Недостатньо мати досвід навернення. Головне бути в змозі продовжувати його всерйоз триматися, зберігати відчуття його достовірності. Саме тут у гру вступає релігійна спільнота. Вона задає необхідну ймовірнісну структуру для нової реальності»*

(Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 1967: 158)

Релігійний досвід традиційно виступав сферою міждисциплінарних досліджень в межах гуманітарних та суспільствознавчих дисциплін. Соціологія від моменту свого виникнення вибудовувала свій теоретичний та концептуальний апарат через вивчення впливу релігійних вірувань та практик на соціальну взаємодію, і зрештою на процес конституювання суспільства. Поза тим класики переважно акцентували увагу або на зовнішньому об'єктивному вимірі релігійно зумовленої поведінки (концепція ритуалу Е.Дюркгайма), або на ціннісних аспектах релігійних уявлень і їхньому впливі на практиці повсякденної взаємодії (традиція М.Вебера). Вивчення феномену релігійної конверсії у цьому контексті займає проміжне положення, оскільки пов'язано зі спробою дати відповідь на питання, яким чином зміни на рівні індивідуальної свідомості, пов'язані із досвідом навернення, призводять до трансформації особистості та знаходять свій прояв у зовнішніх практичних вимірах. Про якого роду зміни йдеться та які чинники відіграють головну роль у процесі релігійного навернення? Чи існують сталі моделі конверсії в межах різних релігійних традицій? Що конститує процес особистісних змін, і які об'єктивні критерії дозволяють ідентифікувати випадки релігійного навернення? Це лише декілька питань з багатьох, які потребують відповіді і навколо яких розгортаються розвідки дослідників.

В українському контексті звернення до вивчення феномену релігійного навернення є актуальним з огляду на релігійне відродження після падіння комунізму, яке супроводжувалося унікальним розвитком релігійного плюралізму, коли поруч з так званими традиційними церквами почали поставати і

нетрадиційні та новітні релігійні спільноти. Яскравим прикладом останніх є проникнення та розповсюдження в Україні різноманітних спільнот євангельського протестантизму<sup>1</sup>. Саме в цих спільнотах спроможність віри доводиться не формальною приналежністю, а безпосереднім входженням в групу віруючих з потужним нормативним регулюванням. При цьому, конституюючим елементом, навколо якого вибудовуються групові практики та ідентичність, виступає досвід релігійного навернення. І хоча чисельність вірян Євангельських церков не є співрозмірною з традиційним Православ'ям, саме ці спільноти демонструють найбільшу висхідну динаміку розвитку, відтворюючи загальносвітовий тренд поширення харизматичного руху в світовому християнстві.

Не зважаючи на те, що соціологія конверсії в якості самостійного дослідницького напрямку в межах американської та західноєвропейської традиції існує від початку 1960-х років, маючи велику кількість емпіричних і теоретичних напрацювань, в вітчизняній науковій традиції ці досягнення є маловідомими. З огляду на це, метою статті є розгляд існуючих в межах сучасної соціології теорій і концепцій релігійного навернення, з акцентом на тому інструментарії, який

<sup>1</sup> У статті ми використовуємо термін «євангельський протестантизм», який включає в себе все різноманіття релігійних груп, що виникли під впливом Євангельського і Харизматичного рухів в історії християнства.

пропонується в межах конструктивістко зорієнтованих підходів.

Початок вивчення феномену релігійного навернення пов'язаний з ім'ям англійського філософа та психолога В.Джеймса. В роботі «Різноманіття релігійного досвіду» (1908) він запропонував феноменологічний погляд на конверсію, намагаючись наблизитися до розуміння цього явища як такого. За Джеймсом, акцент на доктринальних чи інтелектуальних аспектах конверсії не повністю відображає досвід нововерненого. Саме релігійні переживання, а не релігійні установки і переконання, конституують сутність релігії та релігійного життя індивідів. Власне, під релігією американський психолог розглядав «почуття, дії та досвід окремих людей у їхній самотності, наскільки вони сприймають себе як таких, що перебувають у стосунках із чим завгодно, що вони можуть вважати божественним» [Джеймс, 1910, с.28].

Основну увагу в «Різноманітті релігійного досвіду» він приділяє не тим віруючим, чия релігія «створена для них іншими, передана їм традицією, обмежена твердо встановленими формами і тримається силою звички», а звертається до розгляду «тих першоджерел досвіду, які слугували прототипом для всіх подальших нав'язаних почуттів і наслідувальних дій. Такий досвід можна відшукати лише у людей, для яких релігія є не просто життєвою звичкою, а скоріше «лихоманковим станом душі» [Джеймс, 1910, с.28]. Джеймса цікавить «особиста релігія», яка є первинною і передує будь-яким «інституційним та сталим організаційним формам».

Початок ХХ ст. у Північній Америці означився т.з. третьою хвилею євангельського пробудження («awakenings») з її фокусом на спасінні через віру і можливості «другого народження». У власній роботі Джеймс так само проводить розрізнення між «народженими-одного разу» індивідами, які виховуються у певній вірі, приймають та засвоюють її через соціалізацію і не проблематизують, та «народженими двічі», «основа душі яких, корениться в розколотості або гетерогенності, в неповній єдності її морального та інтелектуального складу» [Джеймс, 1910, с.30]. Це релігії «подвійного народження», які передбачають досвід «хворої душі», або «розділеного «я», що потребує «єднання» [Джеймс, 1910, с.148]. І саме досвід навернення дозволяє подолати зазначену розколотість та досягти «внутрішньої єдності». «Вислів «людина пережила навернення» означає, що релігійні ідеї, які до того перебували на периферії її свідомості, зайняли центральне місце, а релігійні цілі утворили постійний центр її енергії і дій» [Джеймс, 1910, с.111]. Таким чином, навернення постає у якості євної форми індивідуального «зцілення».

Джеймс розглядає два типи релігійного навернення: вольове і безвольне. У «Різноманітті релігійного досвіду» він наповнює ці типи змістом, та окреслює їхню внутрішню логіку. Вольова конверсія відізнається поступовістю та вольовим самопримусом до життя у відповідності з доктринальними нормами і виконання релігійних практик. Безвольне навернення, яке найбільше цікавить Джеймса, відбувається в той момент, коли індивід полишає будь-які спроби владнати внутрішні протиріччя, тобто в момент звільнення від вольових зусиль в прагненні досягти порятунку. Саме в цій ситуації можливе «осяння», коли індивід відчуває досвід трансцендентного та «в одну мить відбувається повний розрив між старим та новим життям» [Джеймс, 1910, с.125]. Парадигмальною моделлю такого типу є навернення апостола Павла по дорозі в Дамаск. При цьому у Джеймса йдеться не

лише про навернення до того невіруючих індивідів, а скоріше про «духовне відродження» і свідоме прийняття тієї віри, в якій індивід міг перебувати до цього досвіду формально. Головними індикаторами релігійного досвіду у Джеймса постають: невимовність (відсутність слів здатних повною мірою, передати сутність такого роду переживань), інтуїтивність, короткочасність, бездіяльність волі.

Таким чином, відмовившись від обговорення онтології релігійних і містичних переживань, Джеймс переніс увагу до проблем їх психології. Не зважаючи на редукціоністський характер багатьох тверджень і висновків, робота «Різноманітті релігійного досвіду» на тривалий період окреслила предметні рамки для подальших досліджень феномену релігійного навернення з боку різних дисциплін. Акцент Джеймса на аналізі текстів конверсійних наративів сприяв усвідомленню важливості тієї ролі, яку в процесі навернення та творення нової реальності («символічного універсуму») відіграє мова та пов'язані з нею дискурсивні і перформативні практики.

Під впливом досліджень В.Джеймса перебувала на початку і протягом першої половини ХХ ст. проблематика релігійної конверсії перебувала саме у руслі психологізму. Говорячи про періодизацію сучасних розвідок релігійного навернення, американські дослідники Д.Сноу та Р.Махалек [Snow, 1983, р. 178] пропонують виділяти в цьому процесі три головні періоди. Перший період, з 1900 по 1930 рр., перебував під впливом психології та теології. Другий, з 1950 по 1960 рр., було позначено появою після війни у Кореї (1950-1953) психологічних моделей індоктринації або «промивання мозків» (brainwashing or «mind control» model). Третя хвиля відновлення інтересу до феномену релігійного навернення після 1965 р. була пов'язана з появою і поширенням так званих новітніх релігійних рухів і організацій в Західній Європі і США. Дослідження, що проводилися в цей період відійшли від психологізму і стали вирізнятися вираженою соціологічною складовою. Сюди можна додати і четверту хвилю, пов'язану з розповсюдженням релігійного екстремізму, особливо після подій 11 вересня 2001 року у США.

Отже, на фоні домінування теорій секуляризації у 1960-70-х рр. повернення до вивчення феномену релігійного навернення здебільшого було пов'язано з появою новітніх релігійних рухів, які за багатьма характеристиками суттєво відрізнялися від традиційних усталених релігій Заходу. Останнє зумовило інтерес до них з боку соціологів і соціальних психологів, а також стало стимулом для розробки сучасних концепцій релігійної конверсії. Моделі релігійного навернення, що постали у цей період поєднували з одного боку, розгляд станів депривації та психологічної напруженості в якості основних чинників та мотивів, що ініціюють процес навернення, а з іншого – аналіз особливостей ідеологій релігійних груп, в рамках яких пропонувалося подолання відзначених станів. Також дослідники спрямували увагу на аналіз соціальних мереж впливу і міжособистісних зв'язків між членами релігійної групи і потенційними конвертитами.

Незважаючи на дослідницькі розбіжності і існування різних пояснювальних моделей феномену релігійного навернення, їх об'єднував погляд на конверсію, як на радикальну зміну особистості. Поза тим, притаманне зазначеним теоріям акцентування на радикальних особистісних трансформаціях як результаті релігійного навернення призводило до певних методологічних труднощів. По-перше, релігійні практики з цієї перспективи розглядалися як

вторинні щодо внутрішнього аспекту конверсії; по-друге, сам процес навернення міг вивчатися лише опосередковано, виходячи зі свідчень тих, хто пережив подібний досвід.

Емпіричні дослідження цього періоду, у намаганнях описати та пояснити конверсію, спиралися, в основному, на вербальні конверсійні наративи як джерела для розуміння того, що сталося, і що передувало наверненню. Конверсійні історії не вивчалися самі по собі, але, розглядалися, принаймні імпліцитно, як безпосередні і доволі точні звітні або референції самої події навернення. Саме в цей період виникає ряд теорій, що перебували під впливом традиції соціального конструктивізму, та були пов'язані з так званим «лінгвістичним або інтерпретативним поворотом» в соціології і суміжних дисциплінах. Це спричинило відмову від розгляду конверсійних наративів з точки зору їх можливого референтного функціонування та спробу поглянути на них як особливу форму комунікативної поведінки в межах якої головну роль у конституванні релігійного досвіду відіграють мовні та дискурсивні практики.

Головна методологічна проблема при вивченні релігійної конверсії полягала в тому, що Д.Бромлі охарактеризував як «проблему спостереження» [Bromley, 2001, p. 322], тобто в неможливості безпосереднього спостереження та у відсутності прямого доступу до процесу внутрішніх особистісних змін новоначеного. В цій перспективі, доступ дослідника до релігійного досвіду можливий лише через наративізацію відповідного досвіду індивідами, що його пережили. Водночас, відкритим залишалося питання і щодо природи цих змін, так само, як і щодо їхнього обсягу та глибини, «достатніх» для конститування навернення.

Спробою дати відповідь на окреслені питання стала стаття американських дослідників Д.Сноу і Р.Махалека «Конвертит як соціальний тип» [Snow, 1983], в якій вони спробували окреслити низку об'єктивних емпіричних індикаторів, наявність яких дозволила б чітко фіксувати подію навернення. На їхню думку, розуміння феномену навернення залежить не лише від визначення глибини змін, необхідних для конверсії, але й від чіткого усвідомлення того, що саме зазнає змін: вірування та цінності, поведінка та ідентичність, міжособистісні зв'язки, чи щось ще більш фундаментальне? Вони пропонують підходити до розгляду процесу навернення як до змін в «дискурсивному всесвіті» наслідуючи традицію символічного-інтеракціонізму Дж.Міда.

За Дж.Мідом [Мид, 2009, с.198], дискурсивний всесвіт (universe of discourse) постає як соціально сконструйована система релевантностей та самоочевидних припущень щодо світу та інших, в межах якої індивіди структурують власний досвід та дії, роблячи їх осмисленими. У цьому контексті релігійне навернення розглядається не лише як зміни в цінностях, віруваннях або ідентичності, а як більш фундаментальний та всеосяжний процес, що призводить до заміни одного дискурсивного всесвіту іншим або до перетворення периферійного всесвіту на панівний. Подібний зсув універсумів можна порівняти зі змінами парадигм (картин світу) в концепції Т.Куна.

Якщо при концептуалізації навернення вважати зміни «дискурсивного всесвіту» ключовими, постає питання, яким чином ці зміни операціоналізувати або якими мають бути емпіричні індикатори релігійного навернення? Відповідаючи на це питання, Д.Сноу і Р.Махалека зосереджуються на розгляді так званих риторичних індикаторів. На їхню думку, зміни «дискурсивного всесвіту» супроводжуються змінами в

риториці, аргументації та інших мовленнєвих практиках. Ці зміни, з одного боку, дозволяють новоначеному засвоїти альтернативний «дискурсивний всесвіт», а з іншого, виступають інструментом, який дозволяє зафіксувати та описати ті зміни, що з ним відбулися.

Д.Сноу і Р.Махалека розглядають чотири індикатори або риторичні властивості мови конвертита: біографічну реконструкцію, засвоєння головної схеми атрибуції, призупинення мислення за аналогією, та прийняття ролі новоначеного [Snow, 1983, p. 173]. На думку дослідників, експлікація цих індикаторів дозволить спростити процес ідентифікації випадків релігійного навернення.

Біографічна реконструкція постає як двосторонній процес, що містить в собі, з одного боку, демонтаж минулого, а з іншого, його реінтерпретацію у світлі досвіду навернення. певні аспекти минулого життя повністю відкидаються, інші переосмислюються, а деякі з них реконфігуруються в новий спосіб. Тобто, йдеться про реконструкцію біографії новоначеного у відповідності із граматику та словником мотивів нового дискурсивного універсуму.

Другий індикатор навернення – засвоєння головної схеми атрибуції, має прояв, коли «почуття, поведінка і події, які раніше пояснювалися посиланням на ряд причинно-наслідкових схем, тепер інтерпретуються з точки зору однієї всеохоплюючої казуальної схеми» [Snow, 1983, p. 174]. У той час як пересічна людина може використовувати різні інтерпретаційні схеми для пояснення причин тих, чи інших явищ (наприклад, закони природи, людську природу, божественне втручання тощо), конвертит вдається до однієї панівної для нього причинно-наслідкової схеми, де внутрішній локус контролю відіграє головну роль (саме навернений і його дії, а не зовнішні чинники є причиною того, що з ним відбувається).

Третім риторичним індикатором навернення виступає призупинення мислення (аргументації) за аналогією, що стає наслідком сприйняття конвертитом свого світогляду як унікального та неповторного, та небажання використовувати метафори за аналогією, оскільки останні припускають існування еквівалентності між його унікальним досвідом і вірою та досвідом інших. Замість цього вони віддають перевагу використанню образних метафор – «Бог є любов» або говорячи про себе, як про «народжених знову». «Використання образних метафор дозволяє встановити унікальність групи та її світогляду» [Snow, 1983, p. 174].

Прийняття ролі наверненого («вдруге народженого» за термінологією В.Джеймса) розглядається в якості фінального індикатору конверсії. Нова роль та ідентичність конвертита постає в якості центральної, і будь-яка ситуація взаємодії розглядається крізь її призму. Відповідно, всі інші ролі та ідентичності підпорядковуються новій, яка розглядається в контексті приналежності до певної релігійної групи в межах якої відбулося навернення.

Інший аспект релігійного навернення, якого торкаються американські дослідники, пов'язаний із суб'єктивною стороною цього феномену, а саме з можливістю трактувати конверсійні наративи як об'єктивні данні (свідчення) в поясненні того, що «дійсно сталося». Виходячи з цього, вони пропонують кілька зауважень, що стосуються аналізу випадків навернення. Перше пов'язане з соціально сконструйованою природою конверсійних наративів, друге – з їхньою часовою варіабельністю, і третє – з виразно ретроспективним характером останніх.

Дослідження новітніх релігійних спільнот, що проходилися у 1980-х рр. засвідчили, що наративи нововернутих вибудовуються відповідно до певних групових патернів, що виступають у якості інтерпретативних схем для впорядкування досвіду навернення. Як зазначалося, в «Різноманітті релігійного досвіду» В.Джеймс серед основних індикаторів релігійного досвіду відзначає його «невимовність», тобто неможливість підібрати слова, які були б здатні адекватно і сповна виразити сутність такого роду переживань. У цьому контексті, навернення розглядається як процес в ході якого конвертит за допомогою використання певних риторичних прийомів та алгоритмів, що забезпечуються дискурсивним універсумом релігійної групи, отримує змогу вербально оформити власний досвід у вигляді конверсійного наративу. За допомогою наративу, який має «передзадану» структуру нововернений легітимізує та підтверджує свій новий статус. Конверсійний наратив постає як дискурсивна практика самопрезентації.

Конструювання наративів може розглядатися як «процес вирівнювання», який покликано забезпечити зв'язок індивідуальних біографій з груповими цілями, ідеологією, ритуалами [Snow, 1983, p. 176].

Досвід навернення та його наративізація з часом може зазнавати змін. Тобто, інтерпретація цього досвіду не залишається фіксованою протягом всього часу перебування індивіду в ролі наверненого, скоріше він реконструюється та доповнюється з огляду на ідеологічні або організаційні зміни всередині релігійної групи. Хоча, як зазначають Д.Сноу і Р.Махалек, фіксація цих змін потребує проведення лонгітюдних досліджень.

Говорячи про ретроспективний характер релігійної конверсії в контексті згаданої вище «біографічної реконструкції», американські дослідники підкреслюють той факт, що конверсійні наративи не можна розглядати, як цілком релевантні джерела про причини навернення та про життя конвертитів до навернення. Оскільки конструювання конверсійного досвіду відбувається за допомогою і в межах ідеологічних ресурсів (дискурсивного універсуму) групи, які, в свою чергу так само можуть змінюватися з часом, остільки досвід навернення так само може зазнавати постійних реінтерпретацій.

Підсумовуючи вищесказане, Д.Сноу і Р.Махалек наголошують, що предметом соціологічного аналізу феномену релігійного навернення має бути не спроба пошуку причин та наслідків цього процесу, навколо яких вибудовується більшість теорій. Скоріше, дослідницький фокус мав би бути спрямованим на виявлення самої природи цього феномену, а саме на процес конструювання та структурування досвіду навернення, його оформлення у вигляді конверсійного наративу та фіксації в ньому відповідних риторичних індикаторів.

У 1987 році американські соціологи К.Степлс та А.Маус запропонували власну теорію конверсії, в якій основну увагу так само приділили ролі, яку мова відіграє в процесі навернення. Погоджуючись із Д.Сноу і Р.Махалеком, що розгляд конверсії як процесу фундаментальних перетворень через зміни дискурсивного всесвіту є вкрай перспективним, вони вказують на слабку розробленість та концептуалізацію суб'єктивної або особистісної сторони цього процесу. Саме тому вони пропонують розглядати конверсію як таку, що спричиняє, в першу чергу, зміни в самосвідомості, або, використовуючи термін Дж.Міда, зміни «самості» (self-concept). Тобто, навернення призводить до змін в самоусвідомленні і самосприйнятті конвертита.

Говорячи про зміни в самосприйнятті, обумовлені досвідом навернення, К.Степлс та А.Маус використовують термін «самоперетворення» (self-transformation), що постає як процес творення «справжнього Я» або «справжньої Самості» [Staples, 1987, p. 134]. Конверсія, у цьому контексті, розглядається як «процес конструювання нового бачення того, ким ми є насправді, коли позбавляємось усіх наших соціальних ролей та самопрезентацій» [Staples, 1987, p. 135], процес, в якому провідну роль відіграють мова і риторичні прийоми. Якщо Д.Сноу і Р.Махалек розглядали зміни в риторичній, аргументаційній та інших мовленнєвих практиках в якості об'єктивних індикаторів змін у свідомості наверненого, то К.Степлс та А.Маус пропонують розглядати мову та риторичку як механізм або інструмент за допомогою якого конструюється навернення та відбувається самоперетворення.

На відміну від Д.Сноу і Р.Махалека, які розглядають конвертита здебільшого в якості пасивного об'єкта, у свідомості якого під впливом досвіду навернення відбуваються зміни, підхід К.Степлса та А.Мауса відстоює погляд на конверсію як процес самотрансформації, де конвертит відіграє активну роль у перевизначенні власного «Я». Відповідно, для Д.Сноу і Р.Махалека самоідентифікація індивідів у якості таких, що пережили досвід «вдруге народжених», не відіграє жодної ролі при визначенні чи дійсно індивід мав досвід навернення. Замість цього єдиним критерієм, необхідним для ідентифікації конвертита є наявність або відсутність чотирьох запропонованих риторичних індикаторів конверсії. Як зауважують К.Степлс та А.Маус, наслідком такої позиції стає те, що дослідник виявляється більш кваліфікованим у визначенні конвертитів, ніж ті, хто ймовірно пережив цей досвід. Саме тому вони пропонують повернути у дослідження конверсії суб'єктивну складову у вигляді згаданої самоідентифікації індивідів, коли індивід сам дає відповідь на питання, чи є він конвертитом.

Головною ідеєю, яку відстоюють К.Степлс і А.Маус, критикуючи підхід Д.Сноу і Р.Махалека є теза про те, що застосування запропонованих ними риторичних індикаторів конверсії не в змозі відрізнити тих, хто дійсно мав досвід навернення від тих, хто, не маючи подібного досвіду, є просто відданими певній релігійній групі. Тобто навернення (conversion) і відданість (commitment) розглядаються дослідниками, як дві абсолютно різні форми релігійної участі. Якщо конверсія постає як процес творення нового «справжнього Я» або «справжньої Самості», то відданість розглядається як спроба підтримки вже існуючого «Я». Відповідно, там, де біографічна реконструкція сприяє створенню нового «справжнього Я», прийняття ролі наверненого сприяє його підтримці [Staples, 1987, p. 139].

Проаналізувавши конверсійні наративи 15 представників євангельської спільноти з використанням відзначених риторичних індикаторів, К.Степлс і А.Маус дійшли висновку, що для тих віруючих, які тривалий час перебували у спільноті, але не ідентифікували себе у якості конвертитів, були притаманні ті ж самі риторичні індикатори, що і для тих нових віруючих, що засвідчили досвід навернення. На думку дослідників, це можна пояснити намаганням підтримувати та поділяти з нововерненими послідовний імідж власного «справжнього Я» як християн.

Серед риторичних індикаторів лише біографічна реконструкція виявилася унікальною для віруючих, що засвідчили досвід конверсії. Решту індикаторів - прийняття ролі наверненого, засвоєння головної

схеми атрибуції, призупинення мислення за аналогією – слід розглядати не як результат конверсії, а, скоріше, як продукт релігійної соціалізації, який відіграє провідну роль в процесі збереження та підтримки релігійних зобов'язань.

Таким чином, підхід К.Степлса і А.Мауса пропонує розглядати релігійне навернення як процес в ході якого відбувається фундаментальна особистісна самотрансформація; ці зміни досягаються за допомогою мовленнєвих практик та риторичних прийомів; сам навернений відіграє активну роль у цьому процесі. Як підкреслюють дослідники, на відміну від попередніх розвідок, які розглядали зміни у риторичній в якості маркера навернення, їхній підхід розглядає мову, як засіб, за допомогою якого відбувається конверсія та відповідні особистісні зміни.

У 1993 році американський антрополог П.Стромберг в роботі «Мова та самотрансформація» [Stromberg, 1993] спробував об'єднати існуючі та той час конструктивістські теорії релігійного навернення в межах власної концепції. За Стромбергом, мова є тісно пов'язаною із релігійними практиками, тому ретельний аналіз того, як використовується мова, може допомогти у розумінні релігійних переконань і вірувань, а також розкрити нюанси не очевидні з простого аналізу офіційних релігійних доктрин. Відзначене справедливо і щодо конверсії; вивчення релігійного навернення через мову, за допомогою якої воно усвідомлюється і здійснюється наближає до розуміння таких питань, як природа релігійних перетворень і характер зв'язку між релігією та ідентичністю.

Досліджуючи спільноти американських євангельських християн, П.Стромберг визначає конверсію як процес формування нової ідентичності і конституювання нової реальності, що знаходить своє втілення в мові та дискурсивній природі конверсійного нарративу. Він підкреслює, що саме «через використання мови в конверсійному нарративі відбувається самотрансформація (self-transformation) особистості конвертитів і зростає рівень залученості до групової ідеології» [Stromberg, 1993, p. 14]. Конверсійний нарратив постає як практика, через яку ті, хто пережив досвід навернення прагнуть встановити зв'язок між мовою релігійної групи і своїми власними переживаннями. Тобто, за Стромбергом, саме уявлення релігійної групи до якої належить конвертит про божественне або трансцендентне та відповідна вербалізація цих уявлень в мові, відіграє головну роль у процесі конверсії. Інакше кажучи, конвертити мають навчитися інтерпретувати пережитий досвід в тих термінах і значеннях, які існують в межах групи, тобто перейняти її «канонічну» мову. Відповідно, можливості індивідуального нарративу обмежені мовою групи. Канонічний дискурс, що включає в себе смисловий контекст, виступає в якості своєрідної форми комунікації, пов'язуючи канонічний мову з індивідуальним досвідом. Це поєднання дозволяє висловити в словах, ті переживання, які раніше були недоступні вербалізації, або, повертаючись до термінології В.Джеймса промовити раніше «неможливе». Усні конверсійні свідчення задають певний зразок або шаблон, до якого конвертити щоразу звертаються в ситуаціях, що вимагають підтвердження пережитого досвіду. За Стромбергом, окрім дидактичної функції, конверсійний нарратив також виконує функцію створення і підтримки колективної ідентичності. Він звертає увагу на той факт, що важливим механізмом формування групової приналежності в середовищі євангельських християн

виступають так звані «свідчення». Конверсійні свідчення, постають в якості основної перформативної практики саморепрезентації, в межах якої відбувається реінтерпретація всього того, що передувало конверсії з точки зору пережитого релігійного досвіду. Свідчення проговорюються публічно під час недільних релігійних служб, або на рівні невеликих домашніх груп. З одного боку, це акт самоствердження новоствореного як члена спільноти, з іншого - спосіб інтеграції спільноти навколо спільних тем і схожого досвіду. В цьому контексті образ власного «Я», або нарративна ідентичність, виникає через адаптацію та засвоєння канонічних нарацій своєї спільноти.

Як підкреслює Стромберг, перформативність конверсійного нарративу, так само, як і процес його презентації є визначальними в процесі навернення. «Мое основне припущення, полягає в тому, що перетворення (трансформацію) краще розглядати як факт, що стався не в оригінальній події конверсії, а скоріше в ритуальному переповіданні цієї події, конверсійному нарративі» [Stromberg, 2014, p. 125]. При цьому, сам нарратив як особлива форма комунікативної поведінки конституює ті зміни, що відбуваються з оповідачем. Підсумовуючи тези П.Стромберга, слід відзначити, що в межах його підходу конверсійні нарративи розглядаються, як такі, що перебувають всередині структурованого дискурсу або канонічної мови групи, які визначають структуру, логіку і сюжет нарративу. Тобто йдеться про існування на груповому рівні стійких комунікативних моделей конверсії, з заданим сюжетом і дискурсивними інструментами.

Таким чином, в межах розглянутих конструктивістських підходів релігійне навернення постає як особлива дискурсивна практика або комунікація, пов'язана з виробленням нарративу в якому, з одного боку, відображаються зміни, що відбуваються з тими, хто пережили досвід навернення, а з іншого - сам нарратив і ритуал нарративізації конверсійного досвіду через адаптацію канонічної мови релігійної групи обумовлює ці зміни. Вербалізація досвіду навернення розглядається як особлива форма автобіографічних нарративів, які розгортаються навколо центральної події, якою виступає саме навернення. Нарративізація відзначеного досвіду містить у собі реінтерпретацію і перебирання особистої біографії конвертита в світлі пережитого релігійного досвіду. Інструментом, який дозволяє усвідомити та впорядкувати неможливий досвід навернення, виступає так звана канонічна мова релігійної групи до якої належить новостворений. Тобто сам досвід навернення тайого впорядкування є не можливими поза групою. Лінгвістичні зміни і адаптація риторички через засвоєння канонічної мови групи постають у якості важливого механізму формування нової мовної картини світу або дискурсивного всесвіту, а також способом індивідуальної і групової ідентифікації. Ці лінгвістичні зміни, включені в нарратив, виступають своєрідними маркерами прийняття індивідом нової ідеології, а з іншого боку, розповідь та переказ історії навернення постають в якості своєрідного перформативного ритуалу, що не лише оформлює особистий досвід, але й обумовлює ті зміни, що відбуваються з конвертитом.

Безумовно, розглянути підходи до вивчення релігійної конверсії не є універсальними. Саме тому їхнє використання при вивченні феномену навернення в інших контекстах потребує модифікації та адаптації до конкретного соціокультурного середовища.

## Список використаних джерел

1. Мид, Дж. Г. Философия настоящего [Текст] / пер. с англ. В. Г. Николаева, В. Я. Кузьмина (доп. очерк IV); под науч. ред. В. Г. Николаева; закл. ст. В. Г. Николаева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. — С. 198 – 200.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - Москва: Издание журнала «Русская Мысль», 1910. — С. 11 – 130.
3. Bromley D. A tale of two theories: Brainwashing and conversion as competing political narratives. In *Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field*, edited by Benjamin Zablocki and Thomas Robbins, Toronto: Toronto University Press, 2001. — С. 318 – 348.
4. Rambo L., Farhadian C. *The Oxford Handbook of Religious Conversion?* Oxford University Press, 2014. — С. 117 – 132.
5. Snow D., Machalek R. *The Sociology of Conversion // Annual Review of Sociology.* — 1984. — 10. — С. 167 – 190.
6. Staples C., Mauss A. *Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion // Journal for the Scientific Study of Religion.* — 1987. — 26. — С. 133-147.
7. Stromberg P. *Language and Self-Transformation. A study of the Christian conversion narrative.* New York: Cambridge University Press, 1993. — С.14 – 16.

**D.Myronovych, PhD in sociology,**  
**associate professor at department of sociology,**  
**Ukrainian Catholic University, Lviv**

### NARRATING THE INEFFABLE»: CONSTRUCTIVIST THEORIES OF THE PHENOMENON OF RELIGIOUS CONVERSION

*The article aims to outline the features of social constructivist approaches to the phenomenon of religious conversion. The emergence of these approaches is associated with a linguistic turn in sociology and an attempt to look at the conversion experience and its narration as a special form of communicative behavior. The origins of the conversion narratives studies are associated with the article of David Snow and Richard Machalek. Snow and Machalek suggested considering the process of conversion as a changes in the universe of discourse. These changes in the rhetoric and speech practices enable convert's alternation and act as empirical indicators which provide an opportunity to capture the conversion event. In 1987, Clifford Staples and Armand Mauss offered their own theory of conversion, which also focused on the role that language plays in this transformation process. Staples and Mauss argue that the change brought by religious conversion is essentially a change in self-consciousness. As sociologists point out, what is at issue is the difference between looking to language as a marker of the converts status and looking at the language as the means whereby transformation is accomplished. In 1993, Peter Stromberg attempted to combine existing constructivist theories of religious conversion. He emphasizes that the conversion narrative itself is a central element of the conversion. For him, telling and retelling conversion stories is a central ritual of faith, framing personal experience in canonical language and recreating that experience in the telling.*

**Key words:** social constructionism, religious conversion, narration, self-transformation, discourse, language

## References [transliterated]

1. Bromley, David G. (2001) A tale of two theories: Brainwashing and conversion as competing political narratives. In *Misunderstanding cults: Searching for objectivity in a controversial field*, edited by Benjamin Zablocki and Thomas Robbins, Toronto: Toronto University Press: 318 – 348.
2. James William (1902) *The varieties of religious experience.* Moscow: The publication of the magazine «Russian Thought» [in Russian]
3. Mead George H. (2014) *The philosophy of the present.* Moscow: «High School of Economic»: 198 – 200 [in Russian]
4. Rambo Lewis Ray, Farhadian Charles E. (2014) *The Oxford Handbook of Religious Conversion?* Oxford University Press: 117 – 132.
5. Snow, D.A., Machalek, R. (1984). *The Sociology of Conversion // Annual Review of Sociology,* 10: 167 – 190.
6. Staples, Clifford L. Mauss, Armand L. (1987) *Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion // Journal for the Scientific Study of Religion,* 26: 133-147.
7. Stromberg, Peter G. (1993) *Language and Self-Transformation. A study of the Christian conversion narrative.* New York: Cambridge University Press: 14 – 16.

Надійшло до редакції 11.07.2018 р.