

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

К.С. ДИВИСЕНКО

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЗНАНИЯ, УБЕЖДЕНИЯ, ПРАКТИКИ В СТРУКТУРЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА¹

В статье рассматриваются методологические трудности изучения религиозности, в частности ее критерия и степени. В русле феноменологической перспективы предлагается операционализация религиозного жизненного мира как совокупного единства знаний, убеждений и практик. Степень проникновения религиозного жизненного мира как символического универсума в область повседневной жизни может быть рассмотрена в качестве критерия религиозности.

Ключевые слова: религия, жизненный мир, степень религиозности, повседневность, символический универсум, феноменология религии.

Исследование религиозной жизни в настоящее время остается актуальным по ряду факторов. Во-первых, советский период истории отечественной социологии требовал исследовать все те области духовной жизни, которые так или иначе касались веры, религиозных убеждений, конфессиональной принадлежности и т. п. сквозь призму известной идеологической компоненты [15, с. 110–111]. Это обстоятельство не позволяло социологии религии в нашей науке развиваться так, как это происходило в то же время в науке европейской и американской. Во-вторых, за последние десятилетия принципиальным образом изменилось положение религиозных организаций, которые стали значимыми социальными силами в современном социокультурном

Дивисенко Константин Сергеевич — младший научный сотрудник группы социально-культурных изменений и биографического фонда Социологического института РАН. Адрес: 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, комн. 506.

Телефон: 8 (812) 316–21–62. **Электронный адрес:** divis@inbox.ru

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Религиозные знания, убеждения и практики в жизненном мире: межконфессиональные особенности (православие и протестантизм)», проект № 11–33–00381а2.

контексте. Данное явление требует не только проведения конкретных эмпирических исследований, но и комплексного теоретического осмысления: уточнения старых и разработки новых методолого-методических принципов исследования религиозной жизни общества.

Существующие современные исследования религиозной сферы часто дают противоречивые результаты. В качестве примера можно рассмотреть, казалось бы, простой вопрос о количестве в нашей стране верующих людей. В массовых опросах и в результатах отдельных социологических исследований приводятся противоречивые данные. Такой разброс является следствием того, что понятие «верующий» по-разному операционализировано; также проблематичным оказывается понятие «религиозность».

В целом духовная жизнь российского общества сегодня характеризуется рядом парадоксов. По мнению Ж.Т. Тощенко [22, с. 268–275], уровень религиозности по сравнению с недавним советским прошлым изменился мало. Хотя в последние десятилетия прослеживается тенденция к увеличению числа людей, считающих себя верующими, религиозное сознание в целом остается светским. Эти и другие парадоксы религиозной сферы жизни общества зависят от ряда факторов: от господствующей идеологии до психологических особенностей субъекта, от этнической принадлежности до культурной идентичности...

Очевидно, чтобы ответить на вопрос о критерии религиозности, необходимо понять сущность самого этого явления. На наш взгляд, решение этого вопроса может обеспечить изучение жизненного мира верующих людей.

Концепция жизненного мира — одна из центральных категорий *феноменологического направления социологии*, берущего начало в работах Э. Гуссерля. Кратко коснемся особенностей феноменологической перспективы социологии и феноменологии религии.

Если феноменология Э. Гуссерля представляет собой «наукоучение» в фихтевском смысле, то есть поиск предельных оснований для других наук, то феноменологическое направление социологии, не будучи разделом философии, не стремится найти предельное основание социального бытия. Социальную феноменологию в первую очередь интересует социальный мир как таковой, тот мир, который является в непосредственном, обыденном сознании. Поэтому для социального феноменолога важен не мир как совокупность физических объектов внешней реальности, а его преломление в сознании индивида посредством интенционального акта. Феноменология в качестве отправной точки берет сознание человека и поэтому не дает ответа на вопрос, существует ли мир, если на него никто не смотрит, — это выходит за

рамки ее компетенции. В то же время феноменология не впадает в крайности солипсизма, а использует его как методический прием. Здесь акцент ставится на реальность самого сознания, но принципиальное отличие феноменологической установки заключается в том, что в интенциональном акте сознание и предмет внешнего мира представляют собой единство. Это обстоятельство позволяет преодолеть крайности и непримиримость идеалистической и материалистической установок [13].

С точки зрения феноменологии, наиболее важной характеристикой социального бытия является его значимость, смысловое измерение. Здесь она очень близка неокантианской философии баденской школы, постулирующей автономный мир абсолютных ценностей, представляющих собой мир культуры [16, с. 458–467]. Только для социальной феноменологии мир смыслов не изначально задан, а напротив, выстраивается, конституируется в процессе социальной жизни, и социальная реальность понимается как мир представлений об объектах реальности.

Исследователь, придерживающийся феноменологической установки, не может быть сторонним наблюдателем ситуации, как, например, естествоиспытатель, но в то же время не может быть и нерелексирующим ее участником. По поводу места исследователя относительно изучаемой ситуации ведутся дискуссии. Так, А. Шюц называет исследователя «незаинтересованным наблюдателем», который не является участником наблюдаемой им ситуации [28, с. 28, 37]. Ю. Хабермас, напротив, утверждает, что социальное познание возможно только через коммуникацию, где исследователь уже не может оставаться в стороне [23, с. 10].

Одним из основных методологических средств феноменологии является эпохэ (ἐποχή) — редукция (вынесение за скобки). Социальная феноменология, осуществляя познание, использует первые две из трех видов феноменологической редукции — психологическую и эйдическую, не касаясь трансцендентальной. Этим обстоятельством определяется логика феноменологического исследования, сводящаяся к двум этапам.

На первом этапе психологической редукции происходит возвращение к первоначальному смыслу предмета, выносятся за скобки те теоретические представления, которые присутствуют в сознании социального ученого. Основная задача на данном этапе — описание социальной реальности такой, какой она представляется, «мнится» самим участникам данной социальной ситуации с использованием живого языка информантов. Социальная феноменология здесь предстает как дескриптивная наука, избегающая теоретизирования, для

которой важен предмет исследования сам по себе и то, как он предстает в сознании.

Второй этап феноменологического исследования маркируется применением эйдической редукции: здесь происходит переход от непосредственного описания реальности к некоторому теоретическому обобщению. В центр исследовательского внимания теперь помещаются не сам феномен как неискаженное переживание вещи, а его эйдос, то есть сущность вещи, усматриваемая в феноменах путем идеации (категориального созерцания) [10, с. 103–104] или свободной вариации фантазии (как частного приема эйдической редукции) [8, с. 315–318]. Феномены, таким образом, рассматриваются как варианты определенного инварианта (эйдоса).

Феноменологическое исследование не ставит перед собой задач построения объяснительных схем, здесь основной целью оказывается описание определенного феномена (как образа какого-либо внешнего явления в сознании индивида) и тех смыслов, которые стоят за ним. Изучение-описание определенных феноменов социальной жизни не является самодостаточной задачей, но такого рода исследование помогает выявить механизмы типизации, способы социального конструирования реальности, которые могут быть полезны как для прогнозирования развития новой ситуации, так и для управления.

Феноменологический подход в изучении религии берет свое начало в конце XIX века и связан с такими именами, как Шантепи де ла Соссе, Рудольф Отто, Макс Шелер, Герардус ван дер Леув, Мирча Элиаде, Поль Рикер, Пауль Тиллих и др. Следует заметить, что понятие «феноменология религии» объединяет относительно самостоятельные направления религиозноведческих исследований и дисциплин.

Как отмечает А. Бронк, под феноменологией религии может пониматься специфический метод сравнительного исследования религиозных явлений; фундаментальная религиозноведческая наука; отдельная область исследования в рамках религиоведения; исследования религии, находящиеся под влиянием философского феноменологического метода; философское введение в богословие [см. подробнее: 4, с. 75].

Дуглас Аллен выделяет четыре относительно независимые традиции феноменологии религии: исследование религиозных феноменов как таковых; сравнительное изучение и классификация различных типов религиозных феноменов; особая отрасль, дисциплина и метод религиоведения (Religionswissenschaft); направление, использующее теоретико-методологический аппарат философской феноменологии [29, р. 185].

М.Ю. Смирнов считает, что рассмотрение религии как элемента системы общественной жизни сводится к двум основным перспективам: «Либо это редукция всех феноменов религиозной жизни к сугубо

социальным факторам, когда природа любых сакральных образов выводится из исключительно социумных оснований. Либо — явное разграничение организационных сторон и ритуально-культурных практик в религиях от мистико-иррациональных интенций, когда деловитое препарирование социальных явлений религии смиренно останавливается перед признанием ее непостижимой надмирной сущности. Оба варианта по-своему продуктивны, высвечивая разные грани социологического восприятия религии» [18, с. 96]. Феноменология религии относится ко второй перспективе, так как выносит за скобки ряд вопросов, которые для других подходов могут оказаться центральными: онтологический статус той реальности, которая воспринимается как божественная, сверхъестественная; те социальные силы, которые стоят за религиозными институтами; экономические факторы и т. д. Как отмечает Дж. Кокс, основная черта, по которой всегда можно узнать феноменологию религии и отличить ее от других перспектив, заключается в том, что здесь религия рассматривается сама по себе, а не как эпифеномен, производная от других социальных сущностей [30, р. 3–4].

Итак, феноменология религии имеет свою отправную точку в религиозном опыте Другого, и ее предметом выступает сам этот опыт. Научный интерес исследователя сосредоточен на той реальности, которая является таковой в сознании респондентов, на их религиозном опыте.

Доступ к сознанию и опыту Другого для исследователя опосредован определенной семиотической системой — в первую очередь естественным языком. Поэтому в социальной феноменологии в целом и в феноменологии религии в частности основное внимание уделяется лингвистической репрезентации религиозного опыта, его дескрипции и интерпретации как жизненного мира.

Жизненный мир — одна из ключевых категорий феноменологии, теоретически развиваемой как в философском, так и в социологическом направлениях. При анализе жизненного мира верующих важно, чтобы данное понятие не было механически перенесено в изучение духовной жизни с выхолащиванием его содержания; необходимо использование теоретико-методологического аппарата феноменологии. Иначе жизненный мир может стать синонимом такого хорошо концептуализированного и операционализированного понятия, как «образ жизни». Кратко коснемся развития понятия «жизненный мир».

Категория «жизненный мир» вошла в тезаурус социальных наук благодаря работам Э. Гуссерля. Ключевые положения его поздней трансцендентальной феноменологии [9] — теория intersубъективности и концепция жизненного мира — во многом определили развитие

интерпретативной социологии в XX веке. Следует заметить, что «жизненный мир» в феноменологии Э. Гуссерля — как мир изначальных очевидностей — слишком объемное, неоднозначное понятие² и не сугубо социологическая категория, так как может стать предметом изучения различных гуманитарных дисциплин. Ввиду этого обстоятельства исследование жизненного мира иногда относят к протосоциологии [26, с. 65].

Развитие идей феноменологической философии применительно к социологии было продолжено А. Шюцем. Он попытался применить и адаптировать феноменологический категориальный аппарат, разработанный Э. Гуссерлем, для задач социологического исследования, соединив его с идеями «понимающей социологии» М. Вебера. В нашем исследовании религиозной жизни особенно важна предложенная А. Шюцем структура — жизненный мир как совокупность конечных областей смысла.

А. Шюц развивает идеи А. Бергсона и У. Джеймса о том, что жизнь человека протекает не в одном единственном, пусть даже и многообразном мире, а в относительно автономных «мирах опыта», которые имеют свою собственную структуру и содержание. Каждый человек, таким образом, живет во множестве реальностей, последние А. Шюц предпочитает называть конечными областями смысла. Каждая конечная область имеет определенный когнитивный стиль. Шесть базовых характеристик позволяют выделить отдельные конечные области смысла, к ним относятся: степень напряжения сознания, характер эпохэ, преобладающая форма спонтанности, форма испытания собственного Я, форма социальности, временная перспектива. На основании этих критериев выделяются следующие конечные области смысла: повседневность, миры сновидений, фантазий, искусства, религии, научного созерцания, игровой мир, мир безумия [см. подробнее: 27, с. 82]. Этот список может быть продолжен. Таким образом, структура жизненного мира может быть описана как совокупность конечных областей смысла, где повседневная реальность выступает как системообразующий стержень ввиду своей универсальной природы и интересубъективного характера.

П. Бергер и Т. Лукман рассматривают жизненный мир как символический универсум повседневного знания [3], что стало основным вкладом в развитие собственно феноменологической перспективы исследования жизненного мира. Они продолжают развивать теоретические идеи А. Шюца о смысловом строении социального мира в рамках социологии знания, где основной целью выступает анализ социального конструирования реальности. Если социология знания в

² Так, исследователи отмечают использование Э. Гуссерлем понятия «жизненный мир» в двух [19, с. 129] или трех [32, р. 129–130] смыслах.

интерпретации М. Шелера, К. Мангейма является исследованием социокультурной обусловленности мышления [25, с. 160–164], то П. Бергер и Т. Лукман переносят точку отсчета с реальности, стоящей за знанием, на анализ самого знания, которое формирует тот или иной образ реальности³. Реальность — «качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимо от нашей воли и желаний», знание — «уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками» [3, с. 9].

Как видно из этих определений, знание — символический универсум, соединяющий сознание отдельных людей с объективно существующим внешним миром. Сам по себе внешний мир не оказывает значимого влияния на социальную жизнь. Важной оказывается та реальность, которая воспринимается людьми как таковая и представляет собой «мир, создающийся в их мыслях и действиях» [3, с. 38]. Это дотеоретическое знание является само собой разумеющимся. В повседневной жизни оно, как правило, не вызывает ни сомнения, ни удивления — напротив, удивляет, как можно не знать то, что всем известно.

Итак, основной предмет социологии знания — дотеоретическое знание рядовых членов общества. Повседневность выступает как основной предмет изучения, но только не как материально-физическая, бытовая среда, а как совокупность знания о том, что считается реальным, а что нет.

Основой для построения повседневного знания выступает непосредственная ситуация социального взаимодействия. Благодаря повторению определенных рабочих операций (идеализаций «и так далее» и «я смогу это снова») выстраивается множество взаимосвязанных типизаций. Это множество представляет собой более-менее

³ Несколько иное развитие концепт «жизненный мир» получил в теории коммуникативного действия, где данное понятие было обогащено теоретическими идеями аналитической философии обыденного языка, неомарксистскими идеями и критическим пафосом франкфуртской школы социологии. В работах Ю. Хабермаса жизненный мир выступает в качестве интегрирующего фактора объективного, социального и субъективного измерения реальности и предстает как основа — условие и результат — коммуникативного действия [31, р. 120]. Такая парадоксальность связана с тем, что жизненный мир в социальном взаимодействии выполняет функцию контекста, выступая в качестве запаса всеми разделяемых предустановок и знаний, благодаря которым становится возможным социальное действие, и наоборот, отдельные действия обеспечивают становление и утверждение самого жизненного мира.

Концепция жизненного мира так или иначе присутствует в этнометодологических исследованиях (Г. Гарфинкель), теории габитуса (П. Бурдьё) и других теоретических направлениях социального анализа.

устойчивую и непротиворечивую структуру, которая вырабатывается в процессе социальной интеракции и обуславливает дальнейшие коммуникационные ситуации, как подобные (повторение), так и новые (выработка на основе прежних схем типизаций нового решения актуальных задач). Типизации первоначально вырабатываются в здесь-и-сейчас ситуациях, отрыв от этого контекста обеспечивается знаковыми средствами. Букет цветов перестает быть только атрибутом в ситуации взаимодействия лицом к лицу и становится знаком, выражающим известные чувства.

Естественный язык как знаковая система, одновременно и имеющая анонимный характер, и оторванная от здесь-и-сейчас ситуации, оказывается в силу этого универсальным средством коммуникации в повседневном взаимодействии. Живой язык повседневного общения охватывает всю ту реальность, которая была познана людьми, и содержит все ее многообразие. В первую очередь благодаря языку происходит трансляция жизненного мира. В первичном семиозисе (мать показывает ребенку различные вещи и называет их, тот, запоминая названия, познает мир) эти вещи становятся реальными и известными. В этом случае естественный язык как средство коммуникации и познания выступает в роли сформированной социальной реальности, которая существует до рождения отдельного индивида, но вместе с тем является продуктом сугубо человеческого бытия.

Поэтому познание простирается только до тех пределов, которые способен охватить язык, этими же пределами ограничивается и реальность. Даже в особых мирах теоретической науки для познания реальности «такой, какая она есть» необходимо разрабатывать понятийно-категориальный аппарат, который означает эту реальность, но находится с ней в нераздельном единстве. Поэтому естественный язык является универсальным средством для повседневной коммуникации, для выработки связи с повседневной intersubъективной реальностью.

Обращаясь к повседневному языку, мы сразу же замечаем его ограниченность, неудобство в использовании, когда пытаемся его применить, например, в описании собственных сновидений, в особом мире научного созерцания, в пересказе художественных произведений, в попытках описать трансцендентный мистический опыт. Язык в этом случае разрушает реальность художественного или мистического опыта и выставляет вместо него ту реальность, которую ему привычно описывать. Эта особенность языка представляет определенные методологические трудности в изучении религиозного опыта.

Intersubъективный жизненный мир с точки зрения социологии знания является символическим универсумом. «Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и

субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума» [3, с. 157].

Очевидно, что социологическое исследование не может охватить всю полноту жизненного мира, здесь могут быть изучены только некоторые его аспекты. Поэтому правомерными являются уточнения понятийно-категориального аппарата, рабочая операционализация «жизненного мира» в каждом новом исследовании.

Мир религиозного опыта сам по себе неоднороден и весьма разнообразен и, как видится, включает конечные области смысла. Крайние полюсы мира религии суть реальность, близкая к повседневности, то есть религиозная повседневность, и экстатические переживания, выходящие за пределы нормальности привычного религиозного опыта. С нашей точки зрения такое структурирование религиозного жизненного мира целесообразно в рамках феноменологического подхода и позволяет выделить две контрастные области конечного смысла: *религиозная повседневность и религиозный экстаз*⁴.

Мир религиозной повседневности является одним из вариантов самой повседневности. Эти две конечные области смысла близки друг другу степенью напряженности сознания: они характеризуются бодрствованием, только повседневность отличается полным вниманием к жизни, а религиозный мир — отстранением от посторонней жизни и забот «града земного». Это же отличие касается и характера эпохи: повседневность выносит за скобки сомнения в самой себе, а религиозная повседневность рационализирует и заставляет пересматривать мирское. Также эти миры близки и по характеру временной перспективы. Для повседневности наиболее важным является стандартное время (социально установленная хронологическая периодичность), для мира религиозной повседневности оказывается значимым то же стандартное время как освященное многовековой традицией космическое время, которое задает годовые, недельные и дневные циклы совместной и индивидуальной религиозной жизни.

Мир религиозного экстаза — субъективный мир «выхода из себя», характеризующийся определенным индивидуальным способом созерцания и переживания трансцендентной реальности, особой

⁴ Здесь слово «экстаз» используется в том значении, которое в него вкладывали неоплатоники, в частности Плотин, и ранние христианские мыслители — Блаженный Августин, Дионисий Ареопагит и др., и соответствует своей изначальной этимологии (ἐξίστημι): выведение себя из обыкновенного состояния для непосредственного общения со сверхреальностью.

пространственно-временной структурой. Религиозный экстаз по ряду черт ближе к миру эстетического переживания, миру сна. Экстатическая часть религиозного опыта характеризуется индивидуальностью, субъективностью, зависимостью в большей мере от психологических особенностей индивида и, вероятно, меньшей корреляцией с повседневностью.

Для задач социальной феноменологии больший интерес представляет тот полюс религиозного жизненного мира, который носит интересубъективный характер, то есть ближе к повседневности, поэтому мы сосредоточим внимание именно на нем.

Задача *операционализации религиозного жизненного мира* вызывает трудности, которые связаны со сложностью определения духовности. Так, В.И. Гараджа, анализируя индивидуальное измерение духовности, выделяет три «лично значимых» компонента — веру, опыт и поведение [7, с. 215]. С.Б. Токарева в своем философском анализе духовности предлагает рассматривать духовный опыт как единство знания и переживания, где знание составляет смысловое измерение опыта, а переживание — чувственное, эмоциональное [21, с. 9].

В отечественной социологии наиболее известным критерием религиозности является В-индекс, предложенный В.Ф. Чесноковой для исследования православных христиан, который позволяет измерить поведенческую сторону религиозности как «образ жизни», а также может быть сопоставлен с ценностными ориентациями, отражающими «образ мыслей» верующих [24].

Ю.Ю. Синелина обращает внимание на такую методологическую проблему, как ситуативная религиозность, которая характеризуется неустойчивостью и подвижностью религиозной жизни и самосознания [17, с. 3–5]. Эта проблема также тесно связана с несовпадением позиционирования и реального поведения, зазором между культурной, этнической и религиозной идентичностью.

По мнению М.С. Алексеевой, социологическим показателем религиозности не может стать понятие «воцерковленность», так как данный термин, заимствованный из православного дискурса, едва ли применим к другим конфессиям и тем более другим мировым религиям. Поэтому более универсальным становится термин «практикующий верующий» [1, с. 98]. Но такое сужение критерия степени религиозности может приводить к тому, что за действиями, расцениваемыми как религиозные, может не стоять соответствующей мотивации. В этом случае внешняя религиозность будет следствием социальных требований, традиции, привычки, конформизма и т. п. Трудно не согласиться с М.С. Алексеевой, что «более весомым является проникновение религиозных взглядов в повседневную жизнь, внекультурное религиозно ориентированное поведение» [1, с. 100].

Очевидно, что необходимо исследовать религиозность и духовность комплексно, то есть учитывая как ментальные, когнитивные, ценностные компоненты, так и поведенческие, практические. Этому требованию комплексности отвечает введение понятия «религиозный жизненный мир». Если опираться на феноменологическую перспективу социологии религии, то религиозный жизненный мир может быть операционализирован как структура взаимосвязанных знаний, убеждений и практик. Такая структура жизненного мира позволяет исследовать в неразрывной связи сознание и поведение людей в области духовной жизни.

Мы выше подробно рассмотрели феноменологическую интерпретацию понятия «знание»; теперь уточним характер *знания* как структурного элемента жизненного мира.

Повседневное знание — тот корпус информации, который является общим для определенного круга людей «в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни» [3, с. 44]. Религия создает определенный жизненный мир, набрасывая смысл на те явления, которые не интерпретируются индивидами в светской, нерелигиозной установке. Поэтому знание в области религиозной жизни более специфическое, чем повседневное, оно образует относительно изолированный смысловой подуниверсум. Диапазон религиозного знания простирается от специального знания теологических основ до обыденного понимания норм поведения в религиозной общине.

Каждый член религиозной общины на начальной стадии вхождения принимает социокультурные нормы, смыслы, ценности, разделяемые верующими. По мере альтернации — тотального преобразования индивида, религиозного обращения — в церковную среду привносится смысловое наследие мирской жизни. Это обстоятельство обуславливает зазор между каноническим знанием церкви и народным религиозным знанием (например, официальной доктриной и народным православием). Поэтому в религиозном знании ядром является канонический смысловой универсум, на периферии располагается множество индивидуальных отклонений — «частных богословских мнений»⁵.

Религиозные убеждения представляют собой область интуитивно данного, сформированного теоретическим богословским знанием и личным практическим религиозным опытом. Выделение убеждений в религиозном сознании наряду со знанием видится целесообразным по ряду причин.

⁵ Такое разделение может оказаться плодотворным для анализа ряда конкретных проблем. Так, исследователи замечают, что на представления верующих, касающихся вопросов брака, семьи, детей, оказывают сильное влияние требования канонического универсума и повседневно-го здравого смысла [14, с. 191].

Так, убеждения основываются в первую очередь на вере, а знания — на определенной системе рациональности (практической, повседневной, научной и т. д.). Следовательно, знания имеют некоторую возможность верификации. Также качественное отличие убеждений от знаний заключается в преимущественно субъективном характере первых и интересубъективном характере вторых (коллективные убеждения переходят в разряд знания). Более того, убеждения характеризуются большей очевидностью, не требующей проверки. И наконец, убеждения являются более сильным мотиватором практической религиозной деятельности, в отличие от знаний, которые не так сильно обязывают поступать в соответствии с ними.

Таким образом, религиозные убеждения характеризуются большей степенью субъективной значимости, более интенсивной мотивационной силой, оказывающей влияние на повседневную религиозную практику.

Концепция *практики* в социальных науках стала активно развиваться в то время, когда акцент начал смещаться с изучения функционирования структур на анализ активной роли человека и социальных групп в функционировании социальной системы. Практика в социальной науке выступает в качестве синонима предметной деятельности человека [20, с. 80]. В этом смысле практическая деятельность выступает и как способ существования, и как сама действительность. Принципиальным образом практика отличается от социального действия тем, что *действие* предполагает положенный вовне смысл⁶. В *практике* смысл и действие соединены. Вне нее может быть только другая практика: «...контексты практик рассматриваются или как имманентно включенные в сами практики и не вычленимые из них компоненты (элизия); или как их эффекты, порождения, эфемерные преходящие обстоятельства, формирующиеся в практиках и практиками же трансформирующиеся» [5, с. 78]. Особенности данной категории, ее коннотационный шлейф (марксизм, аналитическая философия и другие теории практик), на наш взгляд, делают ее более соответствующей предлагаемому подходу изучения религиозного жизненного мира, так как позволяют рассмотреть практическое измерение религиозных знаний и убеждений.

Итак, под *религиозной практикой* понимается конкретная деятельность, соединяющая слова и действия — религиозное сознание и поведение⁷. Социальные практики верующих, представляющие собой

⁶ Такое понимание действия — наследие неокантианской традиции, разделяющей бытие и ценности.

⁷ Такое понимание практики не противоречит устоявшейся традиции [6, с. 11].

реификацию религиозного сознания, имеют два модуса: с одной стороны, это практики в пространстве религиозной повседневности, с другой — повседневные практики в нерелигиозной сфере.

Предложим *типологию*, основанную на различной степени выраженности тех или иных структурных элементов религиозного жизненного мира, — знаний, убеждений и практик.

Типология построена на представлении всех возможных комбинаций наличия либо отсутствия тех или иных компонентов религиозного жизненного мира (см. табл.).

Таблица

Типология религиозного жизненного мира

№	Компоненты жизненного мира			Характеристика типа
	знания	убеждения	практики	
1	+	+	+	строго религиозный тип
2	+	+	–	номинальная религиозность (культурная, этническая идентичность)
3	+	–	+	религиозное лицемерие и цинизм
4	+	–	–	научная заинтересованность в религиозных проблемах, «схоластика»
5	–	+	+	наивная, простодушная вера, суеверия
6	–	+	–	«мертвая вера»
7	–	–	+	нерелигиозная мотивация религиозного поведения
8	–	–	–	строго атеистический тип

Данная формальная типология религиозного жизненного мира, с выделением восьми идеальных типов, может быть уточнена посредством эмпирического насыщения, анализа отдельных проявлений религиозной жизни конкретной религии, конфессии, деноминации.

Проблема изучения феномена религиозности и степени религиозности, как отмечено выше, может быть решена посредством анализа не только религиозного сознания и поведения, но и изменений повседневной мирской жизни под их влиянием. Данное явление логически вытекает из самого характера религии, которая в идеальном случае предполагает освящение, преображение человека не только в определенном месте (в церкви, молельном доме) и времени (во время молитвы, медитации), но и в его жизни в целом. Такое явление может быть определено как подчинение повседневного религиозному.

Так как повседневность регулируется на уровне обычаев, привычки, которые становятся второй природой, изменение повседневного уклада представляется предельно сложной задачей. Повседневность как общая intersубъективная реальность не является религиозной по преимуществу (если это только не какая-нибудь «специализированная» повседневность, например монастырская жизнь), так как ее задача — координация людей для решения общих практических и прагматических задач, в первую очередь витальных, которые связаны с функционированием человека как биологического существа. Более того, повседневность, как черная дыра, поглощает и подчиняет своему смысловому универсуму другие конечные области смысла. Религиозность по отношению к повседневности если не играет революционную роль, то по меньшей мере рационализирует или релятивизирует ее⁸. Нечто не замечаемое в повседневной жизни начинает рассматриваться как греховное, недолжное, вредное для духовной жизни. Религия в итоге формирует особую систему рациональности, которая не всегда соотносится с рациональностью повседневной, эстетической и др. Таким образом, религиозная составляющая играет если не главную, то одну из центральных ролей в жизни верующих. Как совершенно справедливо замечает В.И. Ильин, «Бог как социальный контролер незримо присутствует в повседневной жизни глубоко верующих людей» [12, с. 15].

Критерием религиозности может служить экспансия религиозного жизненного мира в иную конечную область смысла, а именно в повседневность. Системы рациональности, мотивации, поступков, действий людей в повседневной жизни по мере возрастания степени религиозности начинают определяться не повседневными (мирскими, светскими) факторами, а собственно религиозными⁹. На этом основании могут быть выделены три степени религиозности.

Первая — самая слабая степень — номинальная. Не будем касаться того, какими причинами она обусловлена: важен сам факт религиозного позиционирования. Такое вербальное исповедание себя верующим человеком может быть вектором дальнейшего духовного становления либо остаться только реакцией на социокультурный контекст.

Вторая степень, помимо номинальной идентификации, характеризуется добавлением религиозного поведения, выражающегося в

⁸ О релятивизации обыденной жизни религиозным опытом см.: [2, с. 131].

⁹ Проведенное нами ранее исследование автобиографий показало, что религия, вера в сверхъестественное оказывают влияние на повседневную организацию жизни человека и репрезентацию собственной жизни в автобиографическом нарративе [11].

практической составляющей религиозной жизни. На этой ступени религиозный жизненный мир существует на правах анклава, то есть относительно изолированно от повседневного, как «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21).

И наконец, третья степень религиозности определяется более глубокими переменами: здесь происходит сильное изменение повседневного образа жизни и образа мыслей, и повседневность становится сферой, подчиненной религиозному. Такая трансформация может начаться с изменения повседневного сознания, с реконфигурации повседневных практик¹⁰, или то и другое может происходить одновременно. Следствием такого сильного влияния религии на жизнь человека оказывается замещение повседневной рациональности религиозной, совершение поступков в пространстве обыденного вопреки его логике.

Таким образом, критерием религиозности является степень пространства маркированного религией пространства жизненного мира — в диапазоне от номинальной религиозности до изменения повседневной жизни.

Предложенное методологическое решение требует дальнейшего развития: разработки методического инструментария для проведения эмпирического исследования не только в рамках изучения христианства, но и других мировых религий, новых религиозных течений.

Фундаментальной задачей феноменологического направления социологии становится описание той части жизненного мира, которая, с одной стороны, не изучается позитивистской социологией, а с другой — не осознается участниками социальной жизни. Исследование религиозного жизненного мира как сформированных в процессе социальной коммуникации представлений верующих о том мире, в котором они живут, позволяет увидеть феномен религиозности в его полноте. Выделение в жизненном мире знаний, убеждений и практик способствует комплексному исследованию религиозного сознания, поведения и социокультурного контекста в их взаимосвязи и взаимообусловленности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеева М.С.* Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования 2009. № 9. С. 97–102.
2. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Социологические исследования. 2011. № 1. С. 123–136.

¹⁰ Реконфигурация практик — перемещение практик с маргинальной позиции в центр (см. подробнее: [6, с. 18]).

3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
4. Бронк А. Феноменология религии // Религиоведение. 2003. № 1. С. 75–78.
5. Вахитайн В.С. «Практика» vs. «фрейм»: альтернативные проекты исследования повседневного мира // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 65–95.
6. Волков В.В. О концепции практик(и) в социальных науках // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 9–23.
7. Гараджа В.И. Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995.
8. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005.
9. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004.
10. Гуссерль Э. Логические исследования. // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 2, 3 (1) / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
11. Дивисенко К. Религиозное и оккультное в автобиографии // Седьмые чтения памяти Вениамина Иофе. Право на имя. Биографика 20 века. СПб.: Мемориал, 2010. С. 89–94.
12. Ильин В.И. Жизнь как участвующее наблюдение: исповедь социолога // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. 8. № 4. С. 5–24.
13. Колядко В.И. К проблеме феноменологического метода // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. Материалы научной конференции. Серия “Symposium”. Вып. 7. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001 [online]. Дата обращения к документу: 30.09.2011. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/kolyadko/modern_15.html>.
14. Мезенцева Е.Б. Гендерные стереотипы в представлениях православных верующих // Гендерные представления в современной России. М.: МАКС Пресс, 2007. С. 187–219.
15. Религиозный мир как предмет научного исследования (на вопросы редакции отвечает И.Н. Яблоков) // Человек. 2010. № 6. С. 109–115.
16. Риккерт Г. О понятии философии // Философия жизни: Пер. с нем. Киев: Ника-Центр, 1998.
17. Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука, 2006.
18. Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.
19. Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современность. 1995. № 1. С. 123–137.
20. Теория и жизненный мир человека / Отв. ред. В.Г. Федотова. М.: Институт философии РАН, 1995.
21. Токарева С.Б. Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003.

22. *Тоценко Ж.Т.* Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001.
23. *Хабермас Ю.* Проблематика понимания смысла в социальных науках // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 3. С. 3–33.
24. *Чеснокова В.Ф.* Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
25. *Шелер М.* Социология знания // Теоретическая социология: Антология: В 2-х ч. Ч. 1. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
26. *Шульга А.* Типология категориально-понятийного аппарата феноменологии (окончание) // Социология: теория, методы, маркетинг. 2000. № 4. С. 56–66.
27. *Шюц А.* О множественности реальностей // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 58–109.
28. *Шюц А.* Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
29. *Allen D.* Phenomenology of religion // The Routledge companion to the study of religion / Ed. by J.R. Hinnells. New York: Routledge, 2005.
30. *Cox J.L.* A guide to the phenomenology of religion. Key figures, formative influences and subsequent debates. London, New York: T&T Clark International, 2006.
31. *Habermas J.* The theory of communicative action. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1985.
32. *Zahavi D.* Husserl's phenomenology. Stanford: Stanford University Press, 2003.