

Михаил Валерьевич Бейлин

доктор философских наук, кандидат технических наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук Харьковской государственной академии физической культуры

РЕЛИГИОЗНАЯ ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИЯ КАК СИСТЕМА НОРМАТИВНОГО И СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ

Аннотация. В статье анализируется, с одной стороны, современная тенденция к усилению влияния религии в обществе, с другой стороны — проблемы, непосредственно связанные с обеспечением гармонии между светскостью и религиозностью. Обоснована важность связанных с понятием светского и религиозного анализа вопросов, который требует опоры на методологический постулат о необходимости учитывать то обстоятельство, что современное общество функционирует в условиях секуляризации и светского государства. Показано, что феномены светского и религиозного, отличаясь своими особенностями, в повседневной жизни православного верующего являются диалектически взаимосвязанными. Учитывая это, в правовом государстве и гражданском обществе должны быть созданы широкие возможности для достижения гармонии между светскостью и религиозностью на основе толерантного отношения к иноверцам.

Ключевые слова: религиозные общины, социокультурная среда верующих, религиозные символы, intersubъективный мир, институциализированный религиозный ритуал, представления о должном, религиозная идентичность.

Повседневная жизнь человека происходит в социальной реальности, являющейся продуктом человеческой деятельности и взаимодействия людей. В то же время социальная реальность обеспечивает организацию знаний, умений, обуславливая человеческие действия и формы сотрудничества, в которых индивид, с одной стороны, является обособленным субъектом социальной жизни, а с другой — способен связывать формы взаимодействия и значения и создавать новые¹. Накопление различных форм и видов знания в повседневной жизни определяет характер субъективного знания, обуславливая актуальность вопросом о смысле индивидуального бытия человека.

Современные исследования проблем взаимодействия личности и общества характеризуются интерпретациями жизни как повседневного бытия. В частности, Э. Гуссерль ввел в научный оборот понятие «жизненный мир», что, в его понимании, практически совпадает с повседневностью. Жизненный мир, по убеждению Э. Гуссерля, содержит совокупность первичных природных установок человека в повседневном бытии, отличаясь непосредственной очевидностью, фактичностью и intersubjectивностью². Феноменология рассматривает повседневность как процесс постоянного воспроизводства, конструирования жизненной реальности в действиях, мыслях, поступках человека и в процессе взаимодействия между людьми. К пониманию индивидами друг друга и формированию общего восприятия и представления о мире сводится проблема intersubjectивности. Понимание другого индивида всегда является субъективным пониманием смыслов Другого, то есть выявлением контекстных значений, находящихся вне определения. По мнению основателя социальной феноменологии А. Шюца, человек воспринимает всё во взаимодействии с другими людьми на основе способности к общению и пониманию друг друга³.

На intersubjectивном понимании основывается знание повседневного мира, по поводу чего А. Шюц отмечал: «Мир повседневной жизни» должен обозначать intersubjectивный мир, существовавший задолго до нашего рождения, пережитый и проинтерпретированный другими, нашими предшественниками, как организованный мир. Теперь он принадлежит нашему переживанию и интерпретации. Любая интерпретация этого мира основывается на запасе предыдущих его переживаний как собственных, так и переданных от других людей из близкого окружения. Мир повседневной жизни является сценой и одновременно объектом человеческих действий и взаимодействий. Человек должен осваивать и преобразовывать его, чтобы реализовывать цели, которые он ставит перед собой»⁴. Итак, феноменологической традиции присуще определение повседневной реальности как поля intersubjectивности — общего и типичного явления, которое характеризуется определенным когнитивным стилем, воспринимаемым всеми. Понятие intersubjectивности показывает, что в мире встречаются Другие, с которыми Я вступает во взаимодействие.

Осознание человеком своего существования в определенных пределах заставляет его наполнять бытие по содержанию и форме в соответствии с собственными представлениями о должном. Учитывая это, повседневность — это структурно-функциональная характеристика, которой свойственны деятельность, мышление, целеполагание, возникновение и течение которых происходит в актуальном социально-индивидуальном времени по заданной схеме.

В повседневности А. Шюц усматривал «верховную реальность» относительно других сфер человеческого опыта, которые ученый называл конечными областями значений. Наряду с повседневностью конечными сферами значений он считал религию, сон, игру, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п., определяя их

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

² Бурдьё П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 21–28.

³ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

⁴ Шюц А. О множественности реальностей // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 4.

конечными сферами, поскольку они замкнуты в себе. Переход из одной сферы в другую требует усилия, предусматривающего своеобразный смысловой скачок. Так, переход от религиозного опыта к опыту повседневности требует душевной и эмоциональной перестройки, поскольку они заметно отличаются друг от друга¹.

Одним из вариантов повседневности предстает мир религиозной повседневности, которая составляет совокупность опыта, представлений, социального поведения, отражающие взгляды как религиозной общины, так и отдельных ее членов. К религиозной повседневности относятся также проявления коллективной и индивидуальной форм религиозности. Можно констатировать, что религиозная повседневность представляет собой целостную социокультурную среду верующих, условие их жизнедеятельности, очевидную реальность, в которой происходит непосредственное и опосредованное общение, возникает общее коммуникативное пространство, обеспечивающее социализацию человека. Понимание религиозной повседневности детерминировано пределами культурной традиции и способствует выяснению ментальных структур повседневности, фундаментальных установок сознания. Основа ментальности как многослойной темпоральной структуры позволяет в рамках одной эпохи говорить о различных темпах и направленности течения исторического времени, о динамических и статических элементах исторического процесса. Нужно акцентировать внимание не только на анализе динамического элемента, но и обращаться к рассмотрению статичности исторического развития. Кажущаяся неподвижность статического элемента отражает реальную историческую силу одного из глубинных пластов общественного и индивидуального сознания, существенно влияющего на образ жизни, который, в свою очередь, в значительной степени определяет мировоззрение людей².

Ментальное измерение повседневности, находясь между архетипами культуры и рациональными формами общественного сознания, является порождением и отражением бытового сознания. Ментальность присутствует на всех уровнях сознания, пронизывает повседневную жизнь человека и меняется очень медленно. Ментальность содержит глубоко укорененный и скрытый за идеологией срез реальности в виде образов и представлений, которые в большинстве случаев остаются неизменными даже в условиях общественных трансформаций. Ментальность определяет видение мира и его восприятие, способ и нормы поведения, в которых сочетаются сознательные и бессознательные элементы. Религиозная повседневность и ее компоненты, образующие ткань реальности, возникают и формируются в общении, в постоянных контактах между людьми. Поэтому религиозная повседневность предстает обязательной и неотъемлемой основой религиозной коммуникации. Основным фактором религиозной сферы и характера коммуникации верующих на повседневном уровне является религиозный язык. Религиозные термины и выражения, составляющие религиозный язык, в мистифицированной форме отражают реальные отношения природной, социальной и культурной среды. Участие в религиозных обрядах требует в контактах со сверхъестественным преодоления разночтений между сакральным и разговорным языками. Религиозный язык предусматривает приближение мира Бога, о котором можно говорить лишь с помощью символов, сравнений, метафор и парадоксов.

Важными параметрами повседневности верующего человека являются пространственно-временные характеристики религиозных ритуалов, содержащих символы и символические системы в их корреляциях. Используя символы, верующий человек формирует модель мира, строит планы поведения, ориентируется в историческом и социальном пространстве, приспосабливается к окружающей среде в повседневной жизни. По мнению Э. Кассирера, «человек не может жить в мире правильных фактов или в соответствии со своими естественными желаниями и потребностями, он живет, скорее всего, среди воображаемых эмо-

¹ Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

² Элбакян Е.С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности // Nomos. Czasopismo Religioznawcze. No 77. 2012. URL: <http://www.religiopolis.org/religiodenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.

ций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их потерь, среди своих фантазий и грез»¹. Итак, нужен некий промежуточный элемент, который может совместить реальность с человеком, например миф, который воспринимается сознанием с помощью символов. Миф, язык, религия и традиция — всё это компоненты символической грани реальности, нити, из которых сплетается символическая сеть, определенный тип человеческого бытия. Несомненно, пребывание субъекта в пространстве ментальных структур или архетипов обеспечивает ему понятийный контекст. Так, в мифологическом мышлении, присущем обыденному сознанию и сакральному по природе, содержатся понятия-образы, то есть символы, что свидетельствует об универсальности символического познания мира, определяющей возможность производства новых понятий на базе одного и того же символа. М. Элиаде утверждал, что символы апеллируют к экзистенциальному измерению, то есть сохраняют связь с глубинными истоками жизни, выражая духовность в жизненном опыте².

Характерной особенностью религиозных символов является их связь с опытом восприятия сакральной реальности. Система религиозных символов влияет на деятельность, установки, мотивации человека, определяет интенсивность его мироощущения. В то же время символы являются средством, благодаря которому узнают и понимают друг друга «свои» — представители религиозной общины. Конкретной формой материализации и выражения религиозных символов являются предметы реальной действительности, обрядовые действия, жесты, одежда служителей культа, язык и религиозная живопись. А. Лосев писал о существовании двух способов пользования вещами — непосредственно-интуитивном и мыслительно-дискурсивном³. Первый связан с синкретическим способом познания, использующим способность к образному абстрагированию высокого порядка, эмоциональность и чувственно-телесную составляющую. В обыденном познании этот способ применяется редко, будучи более характерным для сферы искусства, мифа и религии.

Основой мировоззрения верующих выступает существование системы иерархически выстроенных миров, понимаемых как сверхъестественные, сакральные. Благодаря вере как атрибуту религиозной повседневности, последователи конкретного вероучения имеют единую повседневную реальность — интерсубъективный мир, частью которого является идентификация индивидов, групп, сообществ.

Понятие «религия» и «идентичность» находятся в диалектическом единстве их характеристик как общего и противоположного, имеющих тенденцию взаимозамещаться, взаиморазвиваться и взаимодополняться. Религия является содержанием идентификационного процесса, поскольку человек осознает собственную идентичность с помощью религиозных постулатов и норм. Религия помогает человеку найти свое место в жизни, ответить на экзистенциальные вопросы. Благодаря религии человек осознает свою принадлежность к конкретному сообществу, сохраняет и передает традиции как важный компонент процесса идентификации. Религиозная идентичность является формой религиозного и социально ориентированного самосознания человека <...> одновременно как на индивидуальном, так и на социальном уровнях»⁴.

Анализируя роль Церкви в социализации современного человека, следует указать на целесообразность различения религиозной и церковной социализации, акцентируя внимание в первом случае на освоении норм и ценностей религиозной жизни в целом, а во втором — на социализации внутри конкретной церкви, общины, содержащей не только религиозные, но и другие аспекты повседневной жизни⁵. Так, христианское учение видит истинную иден-

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 30.

² Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 82.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 100 с.

⁴ Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Изд-во НИБ, 2012. С. 223.

⁵ Крылов А.Н. Религиозная идентичность... С. 112.

тичность человека в духовном совершенствовании, религиозной практике и обращении к Богу. В этом контексте феномен религиозной идентичности понимается как комплекс религиозных догм и представлений, которые дают возможность человеку формировать представление о себе, находить свое место в обществе и мире¹.

Формирование религиозной идентичности осуществляется на основе осознания тождества и различия, чувства принадлежности к своему сообществу и одновременно обособленности, инаковости по отношению к представителям других религиозных сообществ. Развертывание религиозной идентичности актуализируется в вертикальном направлении — трансцендентном, и горизонтальном — общественном. Коммуникативной особенностью первого направления являются отношения «Я» — «сакральное» на индивидуальном уровне, и «Мы» — «сакральное» на групповом. Горизонтальный срез религиозной идентичности характеризует общественный уровень, содержащий коммуникативный аспект, как «Мы» — представители «своей» религиозной конфессии, и «Они» — сторонники другой, «чужой». Религиозная идеентичность является пространством, в котором происходит саморегуляция личности, ее самосознание, однако некоторые формы идентичности могут восприниматься как репрессивные, применяющие элементы принуждения и связанные с социокультурной детерминацией личности. Вероятно, исследование религиозной идентичности в контексте структур повседневности невозможно без выяснения роли религиозных институтов, призванных, в том числе, обеспечивать достижение солидарности в среде верующих. Одним из аспектов религиозной институционализации является система нормативного и социального контроля, которая формируется в пределах определенной религии. Институционализация предусматривает контроль опытных специалистов над встречей верующих с другой реальностью и ее религиозное переживание, над выполнением предписаний в отношении конкретных действий. Именно эту сферу повседневности религиозные институты подвергают коррекции в процессе объективации религиозного опыта.

Религиозная институциональность имеет социальное происхождение и предполагает существование Другого и необходимость привлечения к типизированным действиям субъекта типизированного действия Другого, то есть формирование взаимной типизации, что ведет к институционализации религиозного опыта, который требует сочетания привычных действий двух или более индивидов. В структурах повседневности религиозная идентичность становится привычным габитуализованным феноменом жизни человека. Понятие габитуса сочетает осознание ментальных структур, благодаря которым субъект воспринимает мир, и объективных структур, дающих возможность «вписываться» в религиозное сообщество. Социальная реальность производит габитус, который является системой приобретенных склонностей, используемых индивидами для изменения социальных структур. По мнению П. Бурдьё, габитус находится над человеком, поскольку институты объективированы с учетом склонности индивидов к подчинению требованиям среды².

Каждому человеку, по оценке Н. Элиаса, присущ общий для всех членов общества специфический отпечаток — социальный габитус — почва, на которой формируются личные признаки, отличающие одного человека от других³. В религиозной среде габитус формируется как особое идеальное социокультурное образование, комплекс поведенческих программ, реализация которых обеспечивает его воспроизводство. В такой интерпретации габитус возникает как механизм связи индивида с исторической памятью, призванной с помощью традиции хранить и воспроизводить габитус во времени. Поскольку в пределах габитуса функционируют совокупность усвоенных правил и норм, традиции, манеры поведения и телесные диспозиции, то габитус представляет собой совокупность опыта жизни конкретного сообщества в течение его культурно-исторического развития. Идентификационные прак-

¹ Крылов А.Н. Религиозная идентичность... С. 192.

² Бурдьё П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 23.

³ Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. М.: Праксис, 2001. С. 253.

тики индивидуальной и коллективной религиозности являются фактором самоопределения в жизненном пространстве и конструировании социальной реальности. В то же время на основе личностной и групповой религиозной идентичности возникают общие правила коммуникации, укореняющиеся в повседневных отношениях и переходящие в институциональные виды деятельности. Ритуал оказывается, с одной стороны, формой институционализации того, что воспринимается как инобытие, не вписывающееся в континуум привычных рутинных способов существования, и выделяется из повседневности, а с другой стороны, — способом социального благоустройства мира повседневности, в котором ритуализм становится социально ориентированной поведенческой активностью. Понимание религии как специфической социальной системы предполагает установление субстациональной основы, характеризующей религиозное действие в отношении других социальных действий. В условиях религиозной общины конституируется сплав социального и религиозного, структурируемый повседневной практикой. Характеристики религиозных практик связаны с их субъективностью, которая предполагает одновременное символическое пребывание участника в нескольких пространственно-временных континуумах, связь с нормативной ориентацией и мотивированностью участника и включенность интенции к сакральному в социальных контекстах религиозной коммуникации.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Бурдые П. Структуры, габитус, практики / Современные социальные теории. Новосибирск, 1998. Т. 1. Вып. 2. С. 21–28.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Фонд Унивеситет; Владимир Даль, 2004. 398 с.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарики, 1998. 784 с.
5. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М. : Изд-во НИБ, 2012. 306 с.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Правда, 1990. 100 с.
7. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб. : Владимир Даль, 2007. С. 58–109.
8. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137
9. Элбакян Е.С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности // Nomos. Czasopismo Religioznawcze. No 77. 2012. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.
10. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
11. Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. М.: Праксис, 2001. 336 с.