

МНОГОМЕРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РЕЛИГИИ: ПОИСК РЕЛЕВАНТНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Раскрываются особенности существования религии как многомерного социального явления. Показано, что те подходы, которые акцентируют внимание специалистов преимущественно на ее микро- или макроуровне, оказываются одномерными и, следовательно, ограниченными. Адекватная интерпретация социального бытия религии достигается только в результате совмещения этих противоположных измерений на мезоуровне, выделение и описание которого характерно для ряда неклассических социальных теорий. Такую трактовку религии следует рассматривать как выражение современных социальных изменений.

Ключевые слова: религия; социальность; коммуникация; дискурс; практики.

Сегодня в недрах религии совершаются трансформации, динамизм которым придает желание субъектов религиозной активности сохранить или занять подобающее место в обществе. Это приводит к тому, что в религиозной жизни осваиваются новые формы социальных трансакций, появляются нетипичные формы проявления религиозности, заполняются те ниши, которые ранее воспринимались как абсолютно светские. Но процессы десекуляризации в одних сферах протекают параллельно с процессами секуляризации в других. И довольно часто в рамках дискуссий о перспективах развития общества выражается сомнение в способности религиозных объединений оставаться полноценными участниками социальных изменений, оспаривается возможность религии в условиях техногенной цивилизации выступать в качестве регулятора общественных отношений. На наш взгляд, даже сам факт наличия подобных споров свидетельствует о том, что современному человеку психологически сложно принять религию в качестве необходимой составляющей повседневной жизни, а зачастую просто этого не хочется. Налицо столкновение мнений тех, кто высоко оценивает социальный потенциал религии, и тех, кто его отрицает.

Очевидно, что любые попытки понять современные тенденции и дать им взвешенную оценку имплицитно содержат мировоззренческую позицию относительно того, что следует считать обществом и что следует считать религией в ее социальном аспекте. Значительное разнообразие и в то же время нечеткость таких позиций свидетельствуют о глубоких социальных сдвигах и одновременно – об отсутствии необходимого инструментария для интерпретации современного состояния как общества, так и отдельных его сегментов. Иными словами, проблема состоит в том, что построение адекватной модели религии при наличии принципиальных противоречий между исследовательскими подходами к пониманию природы социальности оказывается затруднительным. В связи с этим нашей первой задачей будет экспликация и определение эвристического потенциала основных методологических программ в трактовке социальности, а второй – поиск необходимых теоретических оснований для построения релевантной модели религии как социального явления. Так мы сможем артикулировать исходные предпосылки многих современных концепций религиозного и прояснить актуальное состояние сферы религиозных отношений.

Как видно, в первую очередь трудности исследования религии как социального явления обусловлены тем, что само общество в глазах теоретиков сегодня более чем когда-либо оказывается лишенным однозначных очертаний. В современном философском дискурсе диапазон значений социальности как специфического качества или как признака реальности особого рода весьма широк. Более того, в радикальных по своему содержанию концептуализациях постмодернизма даже само бытие социального ставится под сомнение. И все же это не означает полной элиминации понятия общества и его производных из словаря специалистов. В первом приближении социальность, подобно бытию природных объектов, раскрывается в обладающих выраженной специфичностью аспектах микро- и макроизмерений. Проблема их координации и является основанием разделения представителей научного сообщества. Речь идет о двух во многом противоположных концепциях, которые берут свое начало в классических теориях общества и акцентируют основное внимание лишь на одном из измерений социального. Дж. Ритцер называет их микро- и макроподходами [1. С. 415–479].

Теории, составляющие содержание микроподхода, ориентированы на анализ духовного мира, поведения и взаимодействий самих субъектов (М. Вебер, В. Дильтей, Э. Фромм, П. Бергер, Т. Лукман, Г. Блумер и др.), а не объективных по отношению к ним социальных структур. Такой угол зрения лишает общество своей целостности, оно распадается на множество произвольных действий. Носителем социальности оказывается индивид, контактирующий с другим индивидом. Соответственно этому и религия предстает как вариативно мультиплицируемый феномен: в восприятии и поведении каждого верующего она, в конечном счете, своя – особенная. В силу этого граница между девиацией и нормой фактически стирается, приобретает во многом произвольный характер. Преломление религиозных идей сквозь призму индивидуального опыта создает бесконечные возможности ее диверсификации. Любая же декларация религиозного единства предстает как фикция, спонтанная комбинация взаимосвязей верующих.

Такой подход позволяет акцентировать внимание на процессе религиозного творчества, раскрыть нюансы религиозных переживаний и поведения отдельных субъектов внутри религиозных сообществ, уловить отношения между религиозными представлениями и поступками индивидов. Однако, применяя его, специа-

листы испытывают затруднения при попытке объяснить факт стабильности религиозных систем и связанных с ними форм социальной жизни. Кроме того, в силу привязки сакральных смыслов к индивидуальным представлениям и мотивациям религия приобретает имманентный человеку характер, а ее социальное и психологическое измерения становятся трудноразличимыми. Сакральное и профанное воспринимаются исключительно как проекции субъективных переживаний и представлений.

Иначе религия может быть интерпретирована на основе теорий, составляющих содержание макроподхода (К. Маркс, О. Конт, Э. Дюркгейм, Т. Прасонс, Р. Дарендорф и др.). Его представители независимо от того, что они выбирают в качестве субстрата социальной, склонны рассматривать социальные явления как продукт объективных по отношению к индивидам сил. Предшествуя любому субъективному опыту, объективное социальное начало довлеет над индивидом, определяет его мышление и поведение. В рамках этих концепций общество проявляет себя как особая область бытия: подчиненная непреложным закономерностям, имеющая фундаментальное основополагающее организующее начало, обладающая целостностью и стремящаяся к стабильности своих форм.

В рамках этого подхода религия трактуется прежде всего как совокупность стабильных, жестких социальных структур и систем координат, не зависящих от индивидуальных воли или отдельных событий, а наоборот, программирующих их. Полагаемая результатом коллективной деятельности, она предстает в качестве медиатора умонстроений масс, выразителя социальных и исторических закономерностей. Оппозиция сакрального и профанного здесь становится фундаментальным онтологическим принципом, является основанием образования, организации и функционирования общества как особой реальности. Ритуал рассматривается как фактор закрепления общественных отношений, механизм воспроизводства определенного социального порядка. Религиозный канон выступает в качестве способа фиксации надперсональных культурных ценностей, исходных основ морали. Выход же за пределы объективно сформировавшегося при ее участии порядка подпадает под санкции религиозного или нерелигиозного характера. В ракурсе макроподхода вариативность религиозной жизни принимает вид продиктованной социальными условиями достаточно строгой оппозиции нормы и аномии, ортодоксии и гетеродоксии, фундаментализма и модернизма и т.п. Тем самым подлинное разнообразие религиозной жизни, которое ярко обнаруживает себя на уровне активности отдельных индивидов, в рамках широких обобщений макроподхода игнорируется или воспринимается как малозначимое.

Отметим, что и микро-, и макроподход при всем своем своеобразии имеют общий изъян. Он заключается в редукции всего многообразия социальных явлений только к одному уровню. При изучении тех или иных сфер жизни общества, в том числе и связанных с функционированием религии, это, на наш взгляд, чревато однобокостью. Тем не менее в названных выше подходах следует признать наличие большого эври-

стического потенциала. Для его обнаружения и реализации достаточно видеть в уровнях социальности не только противоположные полюса, но и такие измерения, которые комплементарно взаимосвязаны. В результате микро- и макроуровни начинают восприниматься уже в качестве равноценных, относительно самостоятельных, но в то же время взаимодополняющих аспектов социального бытия религии, демонстрирующих определенную степень единства или, наоборот, рассогласованности и даже противостояния.

Итак, рассмотренные выше подходы к определению социального статуса религии постулируют определяющее влияние одного уровня на другой. В этом их ограниченность. Не случайно современные социальные теории как никогда ранее нацелены на осмысление и преодоление этих крайностей. В них общество интерпретируется уже как многомерное явление, чьи характеристики не могут быть сведены только к одному элементу, срезу или уровню. Авторы этих теорий, довольно явно артикулируя отказ от абсолютизации каких бы то ни было репрезентаций социальности, демонстрируют интенцию на конструирование интегрального подхода, органично синтезирующего в себе весь спектр исследовательских позиций, которые ранее воспринимались как противоположные и, следовательно, малосовместимые. Соответственно и религии в ее социальном аспекте приписывается многомерность. Это значит, что данное явление следует рассматривать одновременно с нескольких позиций, а также что все измерения религиозного связаны и равноценны по отношению друг к другу.

Анализируя особенности этой методологической новации, некоторые западные специалисты полагают ее суть в выдвигании на передний план закономерностей взаимозависимости микро- и макроуровней и моделировании некоего промежуточного уровня социального, который эти закономерности реализует (Дж. Ритцер, М. Де Ланда, К. Контопулос, Н. Моузелис и др.). В свою очередь отечественными специалистами также признается, что интегративность (Г.Е. Зборовский) [2] и полипарадигмальность (В.А. Медведев) [3] являются определяющим признаком современного этапа исследования социальных явлений. Ими изучается перспективность выделения промежуточного уровня (О.С. Мантуров) [4], вскрывается и анализируется диалектический характер связей уровней социальности (С.В. Климовицкий) [5]. Тем не менее О.С. Мантуров, в целом положительно оценивая этот эпистемологический тренд, все же признает, что это еще один из видов редукционизма – мезоредукционизм [4. С. 10]. В соответствии с принятой нами терминологией мы будем называть исследования, относящиеся к данному подходу, теориями мезоуровня.

Преодоление редукционизма в исследовании общества следует считать делом будущего. Тем не менее уже сейчас теории мезоуровня, изначально направленные на преодоление ограниченности предшествующих редукционистских подходов, существенно расширили границы понимания социальных явлений. Поэтому мы переходим к исследованиям эвристического потенциала некоторых характерных концепций данного подхода, чтобы затем дополнить теоретическую модель со-

циального бытия религии, которая прежде формировалась только на основе принципов микро- и макроподхода.

Если М. Вебер в качестве атома социальности называет социальное действие, то некоторые представители неклассических социальных теорий, в частности Н. Луман и Ю. Хабермас, таким исходным началом видят коммуникацию. Однако, используя одно понятие для адекватного обозначения носителя социальности, эти исследователи наполняют его довольно специфичным содержанием. Так, Н. Луман в рамках системной теории считает мельчайшей и самодостаточной единицей социальной системы именно коммуникацию [6. С. 86]. Она представляет собой синтез трех аспектов: «информации, сообщения и понимания» [Там же. С. 74]. По мнению автора, коммуникация как репрезентант социальности отделена как от автономного индивидуального субъективного начала, с одной стороны, так и от какой-либо общности, подчиненной фиксированному набору правил, – с другой. Коммуникацию нельзя трактовать в качестве субстанции, это процесс. Общество представляет рекурсивную сеть коммуникаций, «является самоописывающей и самонаблюдающей системой» [7]. Будучи сетью, оно лишено центрального звена, целостности. Именно система коммуникаций рассматривается Н. Луманом как область существования различных социальных форм, в том числе и религии.

Индивидуальное сознание – столь значимое для теорий микроподхода явление, воспринимающее события, которые протекают в сфере коммуникации, – не способно на последнюю активно влиять и ее корректировать. Они – индивидуальное сознание и коммуникация, – по словам Н. Лумана, на оперативном уровне отграничены и даже закрыты друг от друга [Там же]. С точки зрения Н. Лумана, только в рамках коммуникации возникает смысл, выступающий в качестве порождающего кода системы, как оперативное единство различения и обозначения [6. С. 57]. Однако коммуникации образуют не единую систему, что было бы характерно для видения общества в рамках макроподхода, а множество автономных аутопойетических систем, обладающих особым кодом-смыслом (экономика, политика, масс-медиа, наука, религия и т.д.). Для сохранения системы в ней заложен механизм отсеивания тех возможностей, которые грозят нарушить тождественность смысловых значений, т.е. попросту все то, что может выступать как угрожающая системе случайность.

Соответственно, религия есть одна из аутопойетических систем коммуникаций, где значения сакрального, оппозиция сакрального и профанного выступают в качестве основы кодирования информации, а следовательно, отбора тех или иных действий и социальных форм. Другими словами, Н. Луман видит в религии средство, при помощи которого «общество само ставит себя под давление необходимости приспособления и развивает освященные религиозией критерии селекции, посредством которых оно способно улавливать и сортировать “дикие” вариации» [8. С. 82]. Селекция состоит в проверке соотносимости тех или иных действий и их возможных последствий с сакральной истиной. Сам автор в качестве примера приводит божества Месопотамии, чьи отношения выступают в качестве образца, с

которым соотносятся иерархические и брачно-семейные отношения в обществе.

Рассмотрение коммуникаций как сферы процессов и операций, довольно жестко отделенной от сознания индивида, какой-либо общности, культуры, хотя и позволяет четко различить еще одно измерение социальности, на наш взгляд, представляется чрезмерным. Оно акцентирует внимание на идеальных конструктивных особенностях системы коммуникаций, закономерностях ее самовоспроизводства, но не позволяет исследовать некоторые нюансы ее развития: девиации, кризисы, смену социальных форм. Нам ближе подход, сформулированный, в частности, Ю. Хабермасом в теории коммуникативного действия, где проводится обоснование практического значения сферы коммуникаций как связи между объективным социальным и субъективным индивидуальным началами. Он рассматривает коммуникацию в качестве средства достижения консенсуса между претендующими на значимость субъектами и, следовательно, как выражение их опыта. Однако коммуникация зависит и от внешних по отношению к субъектам условий. Он пишет: «...совокупность коммуникативных действий подпитывается ресурсами жизненного мира и одновременно образует среду, воспроизводящую конкретные жизненные формы» [9. С. 326]. Так, осмысление коммуникации как канала, связывающего субъективное и объективное, характеризует мезоуровень социальности не только как относительно самостоятельную область формирования смысла, но и как область его транзита, поле взаимодействий, обеспечивающих переход от разрозненного состояния индивидов к солидарному.

Справедливости ради стоит заметить, что и Н. Луман, при всей своей категоричности в утверждении автономности индивидов и социальности, нашел необходимым выделить связующее звено духовного мира индивида с самовоспроизводящимися системами коммуникаций, а также средство соединения самих систем друг с другом. По его мнению, это язык, посредством которого выполняется структурное соединение сознания и коммуникации, или, иначе говоря, индивида и надиндивидуальных социальных форм (политики, экономики, масс-медиа и т.д.) [7]. Согласно автору, сам язык – это системообразующий медиум (канал), который через логико-речевую структуру «да – нет» задает основу для структурных соединений и дифференциаций. Эта первичная структурность языка позволяет минимизировать двойные контингенции, т.е. состояние взаимной неопределенности субъектов коммуникации, и тем самым способствовать образованию социальных систем [10].

Точно так же Ю. Хабермас придает большое значение языку как средству согласования позиций индивидов в процессе коммуникации. Собственно коммуникативное действие есть речевое действие, передающее определенную информацию, выражающее цели, мотивы и компетенции участников коммуникации, стремящихся к достижению консенсуса в конкретных жизненных ситуациях. В то же время язык, будучи средством соотнесения позиций индивидов, предшествует любому субъективному опыту, любой коммуникации. Ю. Хабермас пишет: «...как исторические и социаль-

ные существа мы всегда обнаруживаем себя в структурированном в языковом отношении жизненном мире. ...В логос языка инкорпорирована сила интерсубъективного, предваряющая субъективность говорящих и лежащая в ее основании» [11. С. 20].

Как видно, трактовка социального бытия религии не будет достаточно полной, если не обозначить роль языка в ее функционировании. Этот аспект существования религии очень важен, поскольку, на наш взгляд, именно в языке можно обнаружить те основания, которые отличают ее от других социальных явлений. Это не случайно, поскольку мир, в котором живет человек, является для него не столько реальностью природных процессов, сколько комплексом различных символических форм, среди которых язык занимает особое место. Именно в языке религия находит свою автономию, самодостаточную форму своего выражения.

Приоритетность взгляда на общественные явления сквозь призму методологического инструментария лингвистики является общей чертой многих современных социальных теорий. По мнению К.-О. Апеля, «язык стал общей проблемой почти всех школ и дисциплин» [12. С. 236]. Комментируя содержание этого процесса, В.А. Суровцев и В.Н. Сыров отмечают, что «лингвистический поворот привел к переописанию концептов “язык”, “текст”, “дискурс”, “сюжет” и т.д. в процессе расширения сферы их применения» [13. С. 23]. Зачастую именно эти концепты представляются в качестве универсальных выразителей, носителей и трансляторов социального. Такая позиция предполагает, что, с одной стороны, язык является приоритетной формой символического освоения мира. С другой стороны, любая символическая форма может быть рассмотрена как своеобразный язык. Причем язык выполняет не только дескриптивную, но также прескриптивную и перформативную функцию. Он организует семантический строй, проводит внутреннюю дифференциацию значений и тем самым становится полноправным, а по некоторым оценкам, единственным участником конструирования того, что принято обозначать как реальность или бытие (В. Гумбольдт, Л. Витгенштейн, Дж. Р. Серль, Ж.-Ф. Лиотар и др.). Так, по словам Ж.-Ф. Лиотара, «вопрос о социальной связи, в качестве вопроса, есть языковая игра, игра в “вопрошание”, которая немедленно позиционирует того, кто задает вопрос; того, к кому этот вопрос обращен, и референт, о котором вопрошают. Сам вопрос является, таким образом, уже социальной связью» [14. С. 46]. Поэтому, признавая наличие специфического языка религии, мы рассматриваем его как репрезентативное средство выражения аутентичного религиозного смысла, форм религиозной активности и самого института религии. Причем на двух уровнях социального бытия религии, о которых говорилось выше, он играет различную роль.

На микроуровне, как это, например, показано П. Бергером и Т. Лукманом, язык выражает опыт индивидов, является условием интерсубъективности [15. С. 60–80]. В нашем случае речь идет о выражении религиозного опыта и создании условий для формирования конвенций – общепринятых значений религиозного. Продуцируемые индивидами религиозные смыслы находят адекватные формы своего выражения в систе-

мах символов, которые как раз и образуют специфический язык религии, выделяющий ее из других явлений. Он задает своеобразие бытия объекта религиозной веры, позволяет разграничить сакральное и профанное, формирует особый контекст, в рамках которого религиозные знаки могут быть осмыслены именно в качестве религиозных. Но если на микроуровне символический строй, выражающий религиозный смысл, носит предельно произвольный, вариативный, спонтанный характер, то на макроуровне язык представляет собой уже некий устойчивый надындивидуальный комплекс, связанный текст, задающий способы и рамки интерпретации явлений, обосновывающий социальную иерархию и систему ценностей, регламентирующий повседневную жизнь. На первое место выходит его существование в качестве объективной трансперсональной системы. В этом качестве язык придает религии способность к уточнению, легитимации и закреплению определенного порядка действий, иерархии социальных ролей и статусов, способов коммуникации. В конечном счете речь может идти о функционировании религии в качестве «метанарратива», как его понимает Ж.-Ф. Лиотар [14], т.е. в виде универсального языка описания действительности, закрепляющего систему культурных форм и моделей поведения, жестко упорядоченных в соответствии с онтологизированной иерархией смыслов. Как отмечает В.И. Красиков, любая религия может развернуться в новый самодостаточный социальный порядок [16]. Язык на макроуровне может быть отождествлен с идеологией, если согласиться, что идеология есть символическое выражение определенного социального порядка.

В целом для неклассических социальных теорий, составляющих мезоподход, в большей или меньшей степени характерно признание языка как важного средства выражения социальности. Подчеркивается его способность продуцировать, сохранять или выражать смысл, преодолевать разрыв между субъективным и объективным, быть связующим звеном между микро- и макроуровнями социальности. Об этой роли Э. Кассирер пишет так: «То, что мы понимаем как “смысл” мира, противится нам всякий раз, когда мы обращаемся к сверхиндивидуальному, всеобщему, истинному для всех, вместо того чтобы замкнуться в мире собственных представлений. Эта возможность и необходимость прорыва через индивидуальную ограниченность нигде не проявляется настолько бесспорно и отчетливо, как в феномене языка» [17. С. 19].

Язык реализует свой потенциал в качестве средства соотнесения позиций в коммуникации, в виде набора предшествующих индивидуальному опыту правил, устоявшихся форм словоупотребления и обмена сообщениями. Построение диалога протекает на фоне сложившихся жизненных обыкновений – социальных практик. Язык обеспечивает их постоянство, закрепляя стандартные правила согласования позиций, фиксируя образцы социальной деятельности. Иными словами, он составляет своего рода коммуникативную (Ю. Хабермас) или дискурсивную (М. Фуко) практику. Так, согласно М. Фуко, дискурсивная практика есть «совокупность анонимных, исторических, всегда детерминированных во времени и пространстве правил, которые в

данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического сектора определили условия осуществления функции высказывания» [18. С. 227–228]. Здесь правила словоупотребления, артикулируемая система дозволений и запретов, тезаурус выполняют нормирующую функцию, выступают в качестве основы образования социальных структур. Дискурсивные практики в трактовке М. Фуко не образуют единой макросистемы, но в то же время не существуют как проявления индивидуального, авторского начала. Они не отражают фактическую реальность или социальные феномены, а конструируют их. Своеобразие той или иной сферы общества (политика, наука, религия и т.п.) представлено характерным стилем, формирующим как референты высказываний, так и предполагаемые наборы действий, обусловленные особенностями конструируемого в языке объекта. Иными словами, священный смысл и содержание, к примеру, проповеди будут задаваться ее стилистикой, за которой стоят исторически и культурно детерминированные правила организации речевых актов, имеющих целью донесение сакральной истины.

Ю. Хабермас также, рассматривая дискурс как релевантное выражение промежуточного уровня социальности, подчеркивает, что язык, не являясь зеркалом мира, все-таки открывает доступ к нему. Тем самым, в отличие от М. Фуко, он отказывается редуцировать социальные феномены к порождающим их структурам языка [19. С. 19]. Дискурсу приписывается определенная двойственность, позволяющая рассматривать его как соединение субъективного и объективного. Так, по мнению Ю. Хабермаса, «...языковые практики, в которых социализированные субъекты “всегда уже” находятся, открывают мир в перспективе смыслоустрояющих традиций и обычаев. Все, что встречается их в мире, члены локального языкового сообщества воспринимают в свете привычного “грамматического” предпонимания, а не как нейтральные предметы» [Там же. С. 37]. Как видно, в этой трактовке язык демонстрирует важную роль в воспроизводстве социальных форм. Одновременно он проявляет и свою вариативность, зависящую от участников коммуникации: «...ни один коллективный авторитет не ограничивает индивидуального игрового пространства оценок и не опосредует присущую индивиду компетенцию суждения» [Там же. С. 75].

Перед нами – две позиции. В одной из них дискурсивные / коммуникативные (далее – языковые) практики преимущественно рассматриваются в качестве относительно самостоятельной области, презентующей смысл и конституирующей социальные феномены (М. Фуко). Другая позиция в большей степени трактует их в качестве сферы пересечения индивидуальных интенций и комплекса надындивидуальных нормативных предписаний, оказывающих друг на друга взаимное воздействие (Ю. Хабермас). Несмотря на эти различия, обе авторские трактовки исходят из общей для теорий коммуникации предпосылки об обусловленности социальности символическими, языковыми средствами ее выражения. Этот аспект добавляет еще одно измерение к рассмотрению религиозных феноменов на мезоуровне.

Так, мы можем заключить, что языковая среда (пространство) религии своим существованием образует ту

область трансляции религиозных идей и чувств, которая выступает в качестве денотата сакрального, создает предпосылки для организации социальной активности индивидов через соотнесение их деятельности с сакральными смыслами. Точнее, в качестве набора языковых практик религия представляет собой комплекс исторически сложившихся правил построения повествования и диалога. Основанные на них сообщения создают условия восприятия и деятельности субъектов и тем самым нормируют их. Языковая игра как выражение вариативности этих правил становится средством образования новых религиозных смыслов и изменения языковых практик, поддерживающих и распространяющих этот смысл.

Рассмотрение коммуникации как репрезентанта социальности и языковых практик как механизма воспроизводства и динамики социальных форм обладает значительной эвристической ценностью. Это обусловлено тем, что именно коммуникация оказывается точкой пересечения внутреннего мира индивида, выраженного в поведении или каких-либо символических манифестациях, с одной стороны, и теми социальными структурами, которые воспроизводятся индивидами, – с другой. Религия, рассмотренная в аспекте коммуникаций, перестает быть жестко интегрированной составляющей социального целого, теряет четкость своих очертаний, но не приобретает радикально релятивного характера, сохраняет надындивидуальные системные характеристики.

Представители генетического структурализма (П. Бурдьё, Э. Гидденс) разделяют мнение специалистов, называющих репрезентантом социальности коммуникацию, в том отношении, что также признают наличие относительно самостоятельной области интеграции микро- и макроизмерений социальности. Но в этом качестве они видят социальные практики. Отличие этих подходов становится заметным, когда исследователи формулируют оценку роли языка как средства выражения социальности. В теориях Н. Лумана, Ю. Хабермаса, М. Фуко он в большей или меньшей степени ассоциируется с процессами коммуникации. В теориях П. Бурдьё и особенно Э. Гидденса ему отводится хотя и важная, но вторичная по сравнению с деятельностью роль. Так, П. Бурдьё трактует язык как символическую систему, способную устанавливать связь между социальными и ментальными структурами [20. С. 13]. Религия, по мнению автора, может рассматриваться как особый язык и, следовательно, как одна из символических систем, способная в этом качестве формировать мировоззрение и деятельность индивидов, но в то же время сама подверженная их влиянию как в лице тех, кто религиозные смыслы продуцирует, так и тех, кто эти смыслы потребляет. Соответственно, социальные практики, составляющие содержание поля религии, могут быть рассмотрены, но только отчасти, как практики языковые, где язык выступает в качестве медиума консенсуальных религиозных смыслов.

Что касается Э. Гидденса, то он, обращаясь к вопросу о языке как выражении социальности, предостерегает от полного «ухода в знаки» характерного, по его мнению, для приверженцев структурализма и постструктурализма. И добавляет: «...даже наиболее замыс-

ловатые... семиотические отношения основываются на семантических свойствах, порождаемых нормами повседневной деятельности» [21. С. 79]. Призывая вернуться в мир «реальной деятельности и событий», он, тем не менее, отдает должное лингвистическому аспекту социальности. Правила, являющиеся элементом структуры, «с одной стороны... относятся к производству значений, а с другой – к санкционированию способов социального поведения» [Там же. С. 61]. Производство значений реализуется в процедурах сигнификации [Там же. С. 268], в свою очередь правила имеют дискурсивное выражение. Выступая в качестве интерпретации правила, дискурс может изменить и само правило, и соотносимое с ним поведение [Там же. С. 64]. Однако Э. Гидденс уделяет больше внимания не «дискурсивному», а «практическому сознанию», которое руководствуется неартикулируемыми и неосознаваемыми мотивами, хотя сам автор готов признать, что между двумя этими типами сознания нет четкой и непреодолимой грани [Там же. С. 42, 45]. Мы также считаем, что трактовка социальных практик как репрезентанта социальности не противоречит теориям, представители которых делают акцент на языковых практиках и коммуникациях, поскольку последние в качестве необходимых компонентов включаются в социальные практики.

Итак, сведение социальности к коммуникациям и языковым практикам, на наш взгляд, необоснованно сужает область значений мезоуровня социальности. Такой подход заостряет внимание исследователя на обмене информацией, на правилах и формах артикуляции, символическом выражении этого процесса. Однако он уделяет недостаточно внимания деятельностному аспекту, находящему адекватное выражение в концепте социальной практики. Конечно, языковая практика может быть понята как синоним или разновидность социальной практики. Но ее скорее следует рассматривать как одну из граней последней. Будучи более емкой категорией, социальная практика может быть рассмотрена как область соединения субъективного и объективного, действия и структуры, индивида и коллектива, что и нашло свое выражение в теориях П. Бурдьё и Э. Гидденса.

Так, П. Бурдьё для обозначения связи микро- и макроуровней социальности разрабатывает концепцию двойного структурирования. Она предполагает, что содержание объективных структур неотделимо от «генезиса ментальных структур внутри биологических индивидов, которые являются в некоторой степени продуктом инкорпорации социальных структур и анализа генезиса самих этих социальных структур» [22]. Тем самым утверждается двойная взаимная зависимость, двойное структурирующее влияние представлений индивидов и их отношений. Практики выражают и диалектическое взаимопроникновение, и одновременно относительную самостоятельность социальных и ментальных структур. Причем в каждой из них выделяются как субъективные, так и объективные основания.

Область ментального, согласно П. Бурдьё, представляют габитусы: «системы устойчивых и переносимых диспозиций... принципы, порождающие и организующие практики и представления» [23. С. 102]. Соответственно, религиозный габитус является средством

закрепления или изменения практик мирян, выступая в качестве «порождающего принципа любых мыслей, восприятий и действий, согласующихся с религиозным представлением о естественном и сверхъестественном мире» [20. С. 39]. Но в то же время, будучи ментальной структурой, укорененной в духовном мире индивида, габитус является результатом интериоризации объективных социальных структур [23. С. 117]. Поэтому религиозный габитус демонстрирует состояние структуры объективных отношений между религиозным спросом и религиозным предложением, а также «определяет природу, форму и эффективность стратегий» субъектов религиозного предложения, «их функции в разделении религиозного труда» [20. С. 20].

Габитус выступает фактором различения, дифференциации практик, которые представляют собой формы стереотипного поведения и раскрывают содержание активности субъектов социальных взаимодействий в зависимости от их положения относительно друг друга. Ритуалы, которые применяет представитель того или иного вероучения, манера их исполнения, освящаемый ими образ жизни, повседневные привычки и вкусы, форма их выражения – все это раскрывает содержание его внутреннего мира, но одновременно показывает место этого верующего в системе религиозных отношений как продуцента или носителя определенного рода практик, характерных для представляемой им группы, демонстрирует положение этой группы относительно других групп, показывает границы их влияния и векторы притязаний.

Если габитус выполняет роль основы или предпосылки соединения субъективного и объективного, то практики выступают в качестве актуализированных форм этого сцепления, выражают содержание реального поведения субъектов. Именно они могут быть расценены как некий промежуточный уровень социальности между ментальными структурами (габитусами) и объективным социальным миром. Религиозные верования и практики рассматриваются автором «как более или менее преобразованное проявление стратегий различных групп специалистов, соревнующихся за обладание монополией распоряжаться ценностями спасения, и различных классов потребителей их услуг» [Там же. С. 12]. Наряду с габитусом практики явно демонстрируют диалектическую зависимость социальных структур, с одной стороны, духовного мира и поведения индивидов – с другой, как относительно автономных измерений социальности.

Схожие идеи прослеживаются и в теории структуризации Э. Гидденса. Рассматривая социальные практики в качестве репрезентанта социальности, он понимает их двояко: как продуцент и как продукт деятельности субъектов. Эта двойственность возможна благодаря такому качеству практик, как структурность. Структуры понимаются автором как «рекурсивно организованные наборы правил и возможностей» (ресурсов), которыми руководствуются индивиды в процессе взаимодействий [21. С. 61–62, 65]. Структуры носят дуальный субъективно-объективный характер, предстают одновременно средствами и продуктами социального производства. С одной стороны, они являются «отпечатками» социальных практик в памяти индивидов, а с

другой – выступают свойством объективных социальных систем, представляющих собой «воспроизводимые взаимоотношения субъектов деятельности или коллективов, организованных в виде регулярных социальных практик» [Там же. С. 69–70]. Дуальность субъективного и объективного пронизывает все уровни социального и позволяет на микро- и макросоциальные явления взглянуть иначе. Действия субъектов частично предопределены структурой, сцепленной с практиками. В свою очередь, социальный институт – это только наиболее протяженные в пространстве и времени практики конкретного общества [Там же. С. 60].

Отметим, что в теории П. Бурдьё, а в большей степени – Э. Гидденса, практики, структуры, институты, порядок не имеют той жесткости и непреложности, которая характерна для теорий макроподхода. Авторы признают, что деятельность субъектов, несмотря на интериоризацию ими объективных структур, не в полной мере детерминирована внешними факторами. Заложенная в этих теориях идея дуальности социальной структуры и действия открывает перспективы описания религии как с точки зрения постоянства ее форм, так и с точки зрения ее вариативности. Такой подход позволяет уйти от видения религии как жестко детерминированного монолитного образования и в то же время не допускает вывода о ее релятивном характере. Социальные практики включают большой диапазон значений религиозной активности, органично сочетая религиозную деятельность, религиозные коммуникации и религиозный язык. Это создает необходимые теоретические предпосылки соотношения социального бытия религии на уровне масс с ее манифестациями на уровне индивидуального мышления и поведения. Социальные практики раскрывают механизмы взаимообусловленности этих уровней. Реализуясь в рамках совместной групповой активности, практики демонстрируют разнообразие религиозной жизни – как в недрах различных религиозных объединений, так и за их пределами. Они могут выходить за границы отдельных религий или быть их частью. Наконец, на примере практик можно проследить, как религиозные предпочтения в рамках той или иной группы влияют на повседневную частную жизнь человека и институты публичной сферы жизни общества.

Как видно, в представленных неклассических социальных теориях выделение интегративного уровня осуществляется путем переописывания социальных явлений таким образом, что их субъективные и объективные компоненты и, соответственно, стороны социальности предстают в виде некой непрерывности и взаимообусловленности, где микро- и макроизмерения становятся элементами единого континуума. Это позволяет нам сформировать многомерную модель религии. Так, применительно к религии корреляция акцентов приводит к следующим констатациям: индивидуальный мистический опыт посредством акта социального действия и символизации приобретает институциональные формы, а последние в качестве метанарративов в процессе интернализации включаются в содержание персональной субъективности. Связь, возникающая в результате соединения этих встречных процессов, образует мезоуровень социальности как рекурсивный процесс воспроизводства взаимодействий, состав-

ляющих содержание социальных практик. На мезоуровне язык играет роль канала, связывающего субъективный духовный мир человека с объективной социальной структурой. Он проявляется в качестве относительно устойчивого комплекса правил и основанных на них интеракций, образующих комплекс языковых практик. Они воспроизводят, транслируют и модифицируют исторически обусловленные модели религиозных интерпретаций и тем самым формируют образцы должного поведения.

Социальные практики содержат в себе механизм самовозобновления и структурирования социальности. Его важнейшим звеном является конвенция, выражающая достигнутое согласование субъективных значений. Она – предпосылка, а не итог взаимодействия и представляет собой комбинацию тождеств и различий, которые вырабатываются в процессе совместной жизнедеятельности индивидов, вступающих друг с другом в контакт с использованием всех доступных им средств выражения религиозного опыта. Конвенции, достигаемые относительно значений последнего, в своей основе не обязательно рациональны и совсем не предполагают полного консенсуса. Так, ритуальное действие, смысл которого является одинаково понятным всем субъектам взаимодействия, может встретить сопротивление некоторых из них, вызванное несогласием относительно необходимости его проведения, его формы или сопутствующих условий и т.д. Конвенция здесь заключается в том, что согласование значений ритуального позволяет участникам церемонии трактовать саму деятельность именно как ритуал. Именно поэтому конвенции интересуют нас не с точки зрения достигнутого конечного результата, а прежде всего как то состояние, в рамках которого возможна связь. Будучи частью процесса социализации, они оказываются условием адаптации человека к жизни в обществе и одновременно реализуют себя в качестве элемента формирования надындивидуальной социальной среды. Причем важнейшей чертой религиозных конвенций как основы религиозной идентичности является их пространственно-временная обусловленность. Идентичность, составляя то содержание, которое усваивается в процессе социализации новыми поколениями, имеет определенный ареал распространения.

Утверждение, что в своем социальном измерении религия раскрывается в качестве социальных практик, означает не просто констатацию того, что верующие общаются или взаимодействуют друг с другом в повседневной жизни. Оно является признанием того факта, что практики составляют необходимую и обладающую относительной самодостаточностью среду существования религии, тот материал, который можно интерпретировать как каркас, организующий и придающий оформленность религиозной активности. Практики включают в себе разнонаправленные субъективные интенции индивидов, выступают в качестве начала, организующего социальные взаимодействия. В результате субъективное по своему характеру действие подвергается алгоритмизации, приобретает интерсубъективный характер.

Суммируя позиции авторов неклассических теорий, стремящихся продемонстрировать многомерность общества, можно выделить три основных способа решения этой задачи. Во-первых, исследователи сосредотачивают

внимание на связи уровней социальности, их взаимодействия, способности оказывать друг на друга влияние. Во-вторых, выделяется промежуточная область, где микро и макро, субъективное и объективное, действие и структура обретают соединение, образуют определенное единство. В-третьих, происходит переописание социальных явлений таким образом, чтобы придать им вид распределенной системы, не имеющей единого центра, где те или иные элементы и процессы воспринимаются как точки единого социального континуума.

Значение языка состоит в присущей ему способности не только описывать социальные явления, но и создавать их, быть действенным средством социальных взаимодействий. Язык выступает и в качестве медиума общающихся, но обладающих определенной автономией и особыми характеристиками измерений социального бытия религии. Так, символы, продуцируемые в процессе взаимодействия индивидов, формируют систему конвенций, образующих смысловой континуум религиозного как особой сферы, незримых связей, присутствующих в мире и конституирующих его. Возникающая на базе конвенций область практик способствует выделению религии в качестве самостоятельной социальной структуры, упорядочивающей жизнь индивидов, предлагающей средства достижения их целей, задающей когнитивные и поведенческие границы активности. Практики, обладая относительной самостоятельностью, выступают в качестве связующего звена между индивидуальной религиозной активностью индивидов и теми устойчивыми социальными формами, которые придают этой активности вид устойчивого порядка.

Таким образом, рассмотрение религии с позиции мезоподхода продуктивно в том отношении, что позво-

ляет увидеть процесс образования ее структур как двунаправленный, восходящий от субъективных предпосылок к объективным структурам, которые в свою очередь обращаются в качестве внешнего фактора на субъективный духовный мир человека, преобразуют его, но и преобразуются сами. Такое видение акцентирует внимание на операциях, переводящих религиозные представления и чувства в комплекс самовоспроизводящихся практик, которые оказываются основой формирования различного рода религиозных объединений, формой трансляции религиозных смыслов, средством нормирования жизни последователей, областью взаимодействия с различными сферами общественной жизни. Религия на мезоуровне не образует жесткой целостности, но и не превращается в случайную комбинацию произвольных актов, а представляет собой совокупность сообществ, в чем-то повторяющих друг друга, но в чем-то различающихся. Практики этих сообществ в одинаковой мере содержат потенциал религиозного творчества и стабилизации, а значит, в них в наибольшей степени реализуется способность религии к восприятию социальных тенденций, их оформлению или модификации. Практики фиксируют взаимобусловленность ортодоксии и гетеродоксии, предполагают, что в одно и то же время в недрах религии реализуется несколько конкурирующих или координирующихся альтернатив, каждая из которых может стать определяющей для развития широкой темпорально и территориально определенной сферы религиозных отношений. Мы считаем, что такой подход есть не просто еще одна теоретическая конструкция, но также релевантное выражение современных тенденций общественного развития, частью которого является религия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб. : Питер, 2002. 688 с.
2. Зборовский Г.Е. Метaparадигмальная модель теоретической социологии // Социологические исследования. 2008. № 4. С. 3–15.
3. Медведев В.А. Концептуальное пространство социологии в формате неклассической модели рациональности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. № 3. С. 5–21.
4. Мантуров О.С. Проблема структуры общества в социальной теории XX века : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2012. 25 с.
5. Климовицкий С.В. Решение проблемы когерентности в современных западных социологических теориях : автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2008. 20 с.
6. Луман Н. Общество как социальная система. М. : Логос, 2004. 232 с.
7. Луман Н. Понятие общества // Центр гуманитарных технологий. URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/expertize/2969>
8. Луман Н. Эволюция. М. : Логос, 2005. 256 с.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М. : Весь Мир, 2003. 416 с.
10. Назарчук А.В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана // Вопросы философии. 2006. № 2. Персональный сайт А.В. Назарчука. URL: <http://www.nazarchuk.com/articles/article20.html>
11. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М. : Весь Мир, 2002. 144 с.
12. Апель К.-О. Трансформация философии. М. : Логос, 2001. 344 с.
13. Суровцев В.А., Сыров В.Н. Языковая игра и роль метафоры в научном познании // Философия науки. 1999. № 1 (5). Сибирское отделение РАН. С. 20–30.
14. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 160 с.
15. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. 323 с.
16. Красиков В.И. Онтологии // Вопросы философии. 11.10.2013. URL: http://www.vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=819&Itemid=52
17. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарики, 1998. 784 с.
18. Фуко М. Археология знания. СПб. : Гуманитарная Академия ; Университетская книга, 2004. 416 с.
19. Хабермас Ю. Интерсубъективная конституция управляемого нормами духа // Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь Мир, 2011. С. 15–76.
20. Бурдье П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2005. С. 7–75.
21. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. 2-е изд. М. : Академический проект, 2005. 528 с.
22. Работа философа в полевых условиях. Интервью Пьера Бурдье // Центр гуманитарных технологий. URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/2605>
23. Бурдье П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. 562 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 3 марта 2014 г.

MULTIDIMENSIONALITY OF THE SOCIAL LIFE OF RELIGION: SEARCH OF RELEVANT INTERPRETATIONS

Tomsk State University Journal. No. 382 (2014), 61-69. DOI: 10.17223/15617793/382/10

Gavrilov Yevgeniy O. Kuzbass Institute of the Federal Penitentiary Service of the Russian Federation (Novokuznetsk, Russian Federation). E-mail: Gavrilich@yandex.ru

Keywords: religion; sociality; communication; discourse; practices.

The article opens features of existence of religion as a multidimensional social phenomenon. Approaches which focus attention of experts mainly on its micro- or macro-levels, are one-dimensional and, therefore, limited. Within the micro-approach religion can be presented as a lasting number of creative acts, continuous generation of new meanings. Such an interpretation of the religion institution, as well as other social structures, appears to be an improvisation entirely depending on the situation and individual's whim. In the sphere of religious relations the difference between deviation and norm is erased. Within the macro-approach religion is attributed with an ability to make an organizing influence on individuals, to fix and support the existing social system. At the macro-level religion is considered as a set of stable, rigid social structures and systems of the coordinates which do not depend on individual will or certain events. The variety of religious life assumes a strict opposition of norm and anomy, orthodoxy and heterodoxy. Adequate interpretation of social life of religion is reached only as a result of combination of these opposite measurements at the meso-level. To show the multidimensionality of the society representatives of the meso-approach resort to the following ways. First, they focus attention on the connection of sociality levels, their interaction. Second, they allocate an intermediate area where the micro and macro, the subjective and objective, the action and structure find connection. Third, there is a redescription of social phenomena so that to present them as a distributed system without a uniform center where certain elements and processes are perceived as points of a uniform social continuum. Thus, religion consideration by the meso-approach allows seeing the process of formation of its structures as bidirectional, ascending from subjective prerequisites to objective structures which in turn address as an external factor to the subjective inner world of the person, transform it and transform themselves. Such a vision focuses attention on operations which transfer religious representations and feelings to a self-replicating complex of practices which are a basis of formation of various religious associations, translations of religious meanings, rationing of the followers' lives, interactions with various spheres of public life. Religion at the meso-level does not form a rigid integrity, it also does not turn into a casual combination of arbitrary acts. Religious practices equally contain the potential of religious creativity and stabilization, so, they mostly realize the ability of religion to perceive social tendencies, register or modify them. Such a vision of religion is not another simple theoretical construct, but a relevant expression of current trends of social development.

REFERENCES

1. Ritzer G. *Sovremennyye sotsiologicheskie teorii* [Modern sociological theory]. Translated from English. St. Petersburg: Piter Publ., 2002. 688 p.
2. Zborovskiy G.E. Metaparadigmal'naya model' teoreticheskoy sotsiologii [Meta-paradigm model of theoretical sociology]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological Studies*, 2008, no. 4, pp. 3-15.
3. Medvedev V.A. Conceptual Space of Sociology in the Format of Nonclassical Rationality. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii – Journal of Sociology and Social Anthropology*, 2005, no. 3, pp. 5-21. (In Russian).
4. Manturov O.S. *Problema struktury obshchestva v sotsial'noy teorii XX veka*. Avtoref. dis. kand. filos. nauk [The problem of the structure of society in the social theory of the 20th century. Abstract of Philosophy Cand. Diss.]. Ekaterinburg, 2012. 25 p.
5. Klimovitskiy S.V. *Reshenie problemy kogerentnosti v sovremennykh zapadnykh sotsiologicheskikh teoriyakh*. Avtoref. dis. kand. sotsiol. nauk [Solving the problem of coherence in the modern Western sociological theories. Abstract of Sociology Cand. Diss.]. Moscow, 2008. 20 p.
6. Luhmann N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a social system]. Translated from German by A. Antonovskiy. M: Logos Publ., 2004. 232 p.
7. Luhmann N. *Ponyatie obshchestva* [The concept of society]. Translated from German. Available at: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/expertize/2969>.
8. Luhmann N. *Evolutsiya* [Evolution]. Translated from German by A. Antonovskiy. M: Logos Publ., 2005. 256 p.
9. Habermas J. *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical discourse on the modernity]. Translated from German. Moscow: Ves' Mir Publ., 2003. 416 p.
10. Nazarchuk A.V. *Obshchestvo kak kommunikatsiya v trudakh Niklasa Lumana* [Society as a communication in the writings of Niklas Luhmann]. *Voprosy filosofii*, 2006, no. 2. Available at: <http://www.nazarchuk.com/articles/article20.html>.
11. Habermas J. *Budushchee chelovecheskoy prirody* [The future of human nature]. Translated from German by M.L. Khor'kov. Moscow: Ves' Mir Publ., 2002. 144 p.
12. Apel K.-O. *Transformatsiya filosofii* [Transformation of philosophy]. Translated from German by V. Kurennoy, B. Skuratov. Moscow: Logos Publ., 2001. 344 p.
13. Surovtsev V.A., Syrov V.N. Yazykovaya igra i rol' metafory v nauchnom poznanii [Language game and the role of metaphor in scientific knowledge]. *Filosofiya nauki – Philosophy of Sciences*, 1999, no. 1 (5), pp. 20-30.
14. Lyotard J.-F. *Sostoyaniye postmoderna* [The postmodern condition]. Translated from French by N.A. Shmatko. Moscow: Institute of Experimental Sociology Publ., St. Petersburg: Aleteyya Publ., 1998. 160 p.
15. Berger P., Luckmann T. *Sotsial'noye konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge]. Translated from English. Moscow: Medium Publ., 1995. 323 p.
16. Krasikov V.I. Ontologii [Ontologies]. *Voprosy filosofii*, October 11, 2013. Available at: http://www.vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=819&Itemid=52.
17. Cassirer E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected Works. Essay on Man]. Translated from German. Moscow: Gardarika Publ., 1998. 784 p.
18. Foucault M. *Arkheologiya znaniya* [The archaeology of knowledge]. Translated from French. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ.; Universitetskaya kniga Publ., 2004. 416 p.
19. Habermas J. *Mezhdue naturalizmom i religiei. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical essays]. Translated from German by M.B. Skuratov. Moscow: Ves' Mir Publ., 2011, pp. 15-76.
20. Bourdieu P. *Sotsial'noye prostranstvo: polya i praktiki* [Social space: fields and practices]. Translated from French by N.A. Shmatko. Moscow: Institute of Experimental Sociology Publ., St. Petersburg: Aleteyya Publ., 2005, pp. 7-75.
21. Giddens A. *Ustroenie obshchestva: Ocherk teorii strukturatsii* [The constitution of society: outline of the theory of structuration]. Translated from English. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2005. 528 p.
22. Bourdieu P. *Rabota filosofa v polevykh usloviyakh. Interv'yū* [The work of the philosopher in the field conditions. Interview]. Translated from German. Available at: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/2605>.
23. Bourdieu P. *Prakticheskiy smysl* [The practical reason]. Translated from French by N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteyya Publ., 2001. 562 p.

Received: March 03, 2014