

УДК 130.122

*Е. О. Гаврилов***МИКРО- И МАКРОИЗМЕРЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ РЕЛИГИИ:
ПРОБЛЕМА КООРДИНАЦИИ**

Статья раскрывает особенности существования религии с позиций микро- и макроподходов к исследованию общества. Показано что, каждый подход дает специфическое видение религии как социального явления, но в то же время ведет к одномерному ее восприятию. Ни одно из измерений религии не может быть рассмотрено в качестве доминирующего или репрезентативного. Адекватное описание социального бытия религии может быть дано только при совмещении данных микро- и макроподходов.

Ключевые слова: религия, символ, действие, институт, метанарратив, функция, социальное.

*E. O. Gavrilov***MICRO AND MACROMEASUREMENT OF SOCIAL LIFE OF RELIGION:
PROBLEM COORDINATION**

Article opens features of existence of religion from positions micro and macroapproaches to society research. It is shown that, each of these approaches gives specific vision of religion as social phenomenon, but at the same time conducts to its one-dimensional perception.

So, within microapproach, the religion can be presented as a lasting number of creative acts, continuous generation of new meanings, interpretations, actions. The religion as integrity disappears, breaks up to a set of any actions. In perception and behavior of each believer, it is, eventually, different. Refraction of religious ideas in experience of individuals creates infinite opportunities of its diversification, any declared religious unity is only fiction. In such interpretation, the religious institute, as well as other social structures, appears as a game, improvisation, juggling by the symbols and meanings entirely depending on the situation and a whim of the individual: religious experiences, fears, search of meaning of life, aspiration to domination, self-affirmation, etc. In the sphere of the religious relations the difference between deviation and norm is erased.

Within macroapproach of religion, ability to social domination over individuals, ability to make on them organizing, normalizing influence, ability to fix and support an existing social system is attributed. At macrolevel the religion is considered already as set of stable, rigid social structures and systems of the coordinates which aren't depending on individual will or separate events. It as result of collective activity appears as a mediator of moods of masses, spokesman of social and historical regularities.

The religious canon here acts as a way of reproduction of cultural values, initial bases of morals, means of social integration. The exit out of limits of the established framework is fraught with sanctions of religious or nonreligious character. Thanks to it, a variety of religious life becomes a kind of rather strict opposition of a norm and anomy.

The conclusion is drawn that any of measurements of religion can't be considered as dominating or representing. The adequate description of social life of religion can be given only at combination of data micro and macroapproaches. Idea of an equivalence and correlation of two measurements of social life of religion is as a result formed. Coordination of levels is difficult and can be shown in their complementary interaction or, on the contrary, a mismatch and even opposition. Such ratio is distinctly looked through during the periods of the religious transformations testifying the discrepancy of spiritual needs of individuals to religious traditions of dogmatic interpretation, cult practice and principles of the organization. In turn, religious transformations, at the same time, are the evidence of serious social shifts, emergence of new forms of social life and their subsequent fixing. And the religion owing to the multidimensionality has potential of both, producing and stabilizing the new forms of sociality.

Keywords: religion, symbol, action, institute, metanarrative, function, social.

Сегодня в недрах религии совершаются трансформации, стимулом которых, в частности, является желание субъектов религиозной активности сохранить или занять подходящее место в обществе. Именно поэтому в религиозной жизни осваиваются новые формы социальных трансакций, заполня-

ются те социальные ниши, которые ранее воспринимались как абсолютно светские. Процессы десекуляризации в одних сферах протекают параллельно с процессами секуляризации в других. В этой связи религия все чаще становится объектом пристального внимания специалистов, переосмысления ее роли и назначения в современной культуре. Примечательно, что в рамках дискуссий о перспективах развития общества выражается сомнение в способности религиозных объединений быть полноценными участниками социальных процессов, оспаривается способность религии в условиях техногенной цивилизации выступать в качестве регулятора общественных отношений. Само наличие подобных споров свидетельствует о том, что современному человеку психологически сложно принимать религию в качестве необходимой составляющей повседневной жизни, а зачастую просто этого не хочется.

Это суждение может вызвать возражение, так как на первый взгляд социальное измерение религии представляется достаточно прозрачным. С момента своего формирования она выступает органичной составляющей социума. Поэтому аутентичность трактовки религии естественным образом предполагает изучение её социального измерения, что и является основной задачей нашего исследования.

Сегодня интерпретации социального аспекта религии по своему разнообразию напоминают пеструю мозаику. В определенной степени это объясняется тем, что роль религии как социального явления со временем изменяется, меняя при этом и угол зрения специалистов. Кроме того, неоднозначность интерпретаций ее характеристик обусловлена авторской позицией, либо признающей ее влияние в различных сферах общества, либо, напротив, отрицающей. Также нельзя забывать, что трудности, с которыми сталкивается исследователь социального бытия религии, обусловлены и тем, что само общество оказывается лишенным однозначных очертаний. Диапазон значений социальности как никогда 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. Его бытие подобно бытию природных объектов раскрывается в обладающих выраженной специфичностью аспектах микро- и макроизмерений. Проблема координации этих аспектов и является основанием разделения позиций исследователей общества и религии как его важной части. Формирование и распространение комплексного подхода к социальному измерению религии, в котором будут преодолены названные крайности дело будущего. Пока же мы, анализируя социальный статус религии, будем использовать потенциал двух во многом противоположных концепций, берущих свое начало в классических теориях общества и акцентирующих внимание на одном из измерений социального. Дж. Ритцер называет их микро- и макроподходами [12, с. 415–479]²³.

Специфика функционирования религии на микроуровне социального раскрывается, согласно П. Бергеру и Т. Лукману, в процедуре «экстернализации» и встречного ему процесса «интернализации» [3, с. 102]. Речь идет о том, что религия находит свое выражение, прежде всего, в накоплении и опредмечивании индивидуально-субъективного опыта. Это сторона и составляет суть экстернализации (от фр. – внешний), то есть процесса социальной объективации этого опыта, его социального «овнешествления». Те первоначальные интуиции, дающие индивиду убежденность, что *нечто*²⁴ *есть*, в результате объективации сообщают ему убежденность, что *нечто* есть в тех явлениях, которые полагаются в качестве репрезентаций объекта религиозной веры. На эти явления транслируется религиозная активность, а сами они выступают в качестве носителей характеристик объекта религиозной веры вплоть до полного отождествления с ним.

Релевантной формой объективации субъективного религиозного опыта выступает знак. Действительно, вся совокупность религиозных явлений, все феноменологическое поле религиозного может

²³ В истории социальных исследований они приобрели известность и под иными именами: субъективизм и объективизм, теории действия и теории структуры, социальный номинализм и социальный реализм, волюнтаризм и детерминизм, индивидуализм и холизм и т. п. Каждая из приведенных пар имеет набор индивидуальных черт. В то же время ряд существенных схожих положений позволяет рассматривать их в качестве синонимов.

²⁴ То, что принято обозначать понятиями сверхъестественного, сакрального, нуминозного, мистического и т. д.

быть истолковано и понято как знаки, соединяющие субъективное религиозное содержание духовного мира человека с внешним миром. Эти знаки, играющие роль индикаторов субъективного опыта человека и аккумулирующие сакральные смыслы путем их объективации, играют роль символов. Предназначение последних состоит в том, чтобы в лаконичной, часто наглядно-образной форме засвидетельствовать отношение содержания внутреннего духовного мира человека и полагаемых им объективных значений внешнего мира. Так, религиозный символ можно представить, как две половинки единого целого: одна часть – духовный план личности, вторая – материальная форма его выражения.

Именно экстернализация религиозных смыслов выводит на передний план так называемых «религиозных виртуозов» и «харизматических лидеров» (М. Вебер), медиумов и пророков, интенсивно продуцирующих сакральные символы синтез субъективного и объективированного, духовного и вещественного. Репрезентантами религиозных значений может быть все что угодно. Ими становятся феномены, непосредственно продуцируемые в качестве средств выражения религиозного опыта: молитва, камлание, каноническое религиозное изображение, религиозное сооружение. В этот круг вовлекаются явления живой и неживой природы, полагаемые в качестве объектов религиозной веры: метеорологические явления, животные, светила, явления магнетизма и т. д. Религиозным значением могут наделяться также предметы и события повседневной жизни, не полагаемые изначально в качестве знаков сверхъестественного: рождение, случайно разбитая посуда, застолье, пение, труд, болезнь, чрезвычайное происшествие – все это может быть воспринято как выражение религиозного смысла. Интенсивное творчество в сфере трансляции религиозных смыслов встречается и в наши дни. Так, отечественные СМИ в сентябре 2013 года отметили возникновение в Челябинске «религиозной группы... приверженцев культа чебаркульского метеорита» [1].

Вторая же сторона процесса функционирования религии на микроуровне выявляется в соотношении религиозного опыта индивида с религиозным опытом окружающих. Этот аспект фиксирует понятие социального действия, то есть такого действия, которое, согласно М. Веберу, по смыслу соотносится с действиями других людей и ориентируется на них [5, с. 602–603]. Нечто, явленное одним человеком и воспринятое другим, допустимо рассматривать как репрезентацию социального. Социальный аспект религии обнаруживается в том, что она выступает в качестве необходимого элемента духовного мира отдельного человека и одновременно в качестве связующего звена с другими людьми. Это свойство религии проявляется в интернализации (от лат. *внутренний*), «посредством которой объективированный социальный мир переводится в сознание в ходе социализации» [3, с. 102]. Способность символа быть средством соотнесения субъективно полагаемых значений объекта веры и таким образом превращающего субъективное в intersubjective, оказывается чуть ли не более важной, чем обеспечение им объективации и опосредования религиозного опыта.

Символы транслируют содержание субъективного опыта в плоскость контакта и взаимодействия с другими индивидами. Данный контакт оказывается возможным на основе более или менее сознательно принимаемых соглашений (конвенций), относительно полагаемого предмета взаимодействия. Так, например, ношение амулета, независимо от того демонстрируется он или нет, становится социальным действием, а это значит, что оно выражает определенную ориентацию (положение) человека в социуме: его социальную роль (например, шамана), движущие им мотивации и интенции (например, стремление защититься), его принадлежность к той или иной группе (например, клану). Одновременно с этим данное действие становится свидетельством принятого в данном обществе соглашения относительно используемой формы выражения того или иного религиозного содержания. Соответственно, предмет, используемый в качестве амулета, воспринимается окружающими не как простое украшение, а как «приемопередатчик» особых «энергий». Аналогичным образом формируется понимание, что человек варит зелье, а не суп, молится, а не читает стихи, совершает ритуал, а не пляшет и т. п.

Можно констатировать, что микроуровень социального бытия религии, раскрывающийся в акте социального действия представляет собой процесс о-значения, или, выражаясь словами П. Бергера и Т. Лукмана, процесс «сигнификации» или, если пользоваться энциклопедическим определением про-

цесс «референции» [3, с. 115]. По мнению этих авторов, все знаки являются объективациями, а все объективации используются как знаки, даже если при их создании такого намерения не было: повседневная жизнь «не просто полна объективаций, она возможна лишь благодаря им» [3, с. 62].

Для нас означение предполагает, во-первых, что продуцируемые религиозные смыслы находят адекватные формы своего выражения в системах символов, которые образуют специфический язык религии, выделяющий ее из других явлений. Во-вторых, закономерное в ходе сигнификации формирование конвенций подразумевает, что эти символы и заключенные в них смыслы аутентично воспринимаются и усваиваются другим. Фактически речь идет о специфическом языке религии как комплексе значений (символов), в которых задается своеобразие бытия объекта религиозной веры, происходит разграничение сакрального и профанного, обосновывается необходимость взаимодействия со сверхъестественным, вырабатываются поведенческие стереотипы, учитывающие наличие этого сверхъестественного.

Любопытное сравнение двух семантических полей – религиозного и нерелигиозного – предлагают те же самые П. Бергер и Т. Лукман. Они замечают, что одна и та же картина психической патологии будет интерпретироваться совершенно иначе в деревнях Гаити, где имеет широкое распространение культ Вуду, и в среде «среднего класса еврейских интеллектуалов Нью-Йорка», получающих консультацию психоаналитика. В первом случае наиболее адекватной будет трактовка болезни как следствия одержимости демонами, а во втором – как результат вытесненных в бессознательное психотравмирующих паттернов. «Ни боги Вуду, ни либидонозная энергия не могут существовать за пределами мира, определяемого соответствующим социальным контекстом. Но в таком контексте они существуют благодаря социальному определению и интернализируются как реальности по ходу социализации. Сельские жители Гаити одержимы, интеллектуалы Нью-Йорка невротичны. Одержимость и невроз являются составляющими элементами как объективной, так и субъективной реальности в таких контекстах», – отмечают авторы [3, с. 284].

Следует отметить, что специалисты, постулирующие примат микроизмерения социального, сталкиваются с определенными методологическими трудностями. С одной стороны, для них продуцирование знаков, наполнение их смыслом и формирование на этой основе ситуаций взаимодействия носят во многом спонтанный, вероятностный характер. С другой стороны, они замечают, что одни и те же формы общественной жизни воспроизводятся с завидной регулярностью и в результате приобретают как бы надсубъективные качества. Попытка объяснить их существование, не отходя от принятой релятивистской методологии, приводит сторонников микроподхода к моделированию особых конструкций: «Обобщенный Другой» (Дж. Мид), «зеркальное Я» (Ч. Кули), «рутинизированная харизма» (М. Вебер), «социализация» и «институционализация» (П. Бергер и Т. Лукман).

Но все эти модели так и не приобретают в теориях перечисленных авторов статуса объективных социальных феноменов, существующих вне и помимо субъекта. Так, представители символического интеракционизма объясняют рождение стандартов социального поведения тем, что индивиды сами вырабатывают единые способы разрешения возникающих жизненных ситуаций. Однако нет никаких гарантий, что в следующий раз один усвоенный образ действий не будет заменен другим [8, с. 271]. Другими словами, любые принципы, нормы, роли и прочие манифестации «универсалий» в рамках микроподхода воспринимаются в большей или меньшей степени как своего рода условность.

Экстраполируя выводы сторонников микроподхода на религию, можно представить ее как длящийся ряд творческих актов, непрерывную генерацию новых смыслов, интерпретаций, действий. Религия как целостность исчезает, распадается на множество произвольных действий. В восприятии и поведении каждого верующего она, в конечном счете, разная. Преломление религиозных идей в опыте индивидов создает бесконечные возможности ее диверсификации, любое декларируемое религиозное единство лишь фикция. В такой интерпретации институт религии, как и другие социальные структуры, предстает как игра, импровизация, жонглирование символами и смыслами, целиком зависящими

от ситуации и прихоти индивида: религиозных переживаний, страхов, поиска смысла жизни, стремления к доминированию, самоутверждению и т. п. В сфере религиозных отношений стирается граница между девиацией и нормой. Девиация, например, ересь здесь следствие «наклеивания ярлыков» (Г. Беккер) [2, с. 145], «результат коллективного определения» (Г. Блумер) [4, с. 153].

В теориях макроподхода трактовка этих факторов социального творчества и воспроизводства поведения субъектов совершенно иная. Его представители часто используют те же категории актор, действие, символ, норма, ценность что применялись в рамках исследования микроуровня социальности. Но приспособив эти понятия, имеющие как субъективные так и интересубъективные коннотации, они расставляют собственные акценты. В результате социальные явления, в том числе и религия, приобретают иной, нежели в микротеориях, вид. Так, Э. Дюркгейм, рассматривая ее как заметный элемент социальных связей или как, по его выражению, «социальный факт», пишет: «Верующий при рождении своем находит уже готовыми верования и обряды своей религии; если они существовали до него, то, значит, они существуют вне его» [7, с. 412, 421].

В интерпретациях макроуровня социального бытия религии обращают на себя внимание два аспекта. Во-первых, ее существование в качестве институционализированной системы (Т. Парсонс), или, иначе, института (Э. Дюркгейм), объективного по отношению к индивиду и обладающему в силу этого внешне принудительным характером. И, во-вторых, влияние, которое она оказывает на другие социальные институты. Институционализация представляет, согласно Т. Парсонсу, «формирование социальных взаимоотношений через приобщение к нормативным компонентам культуры, которые уже прямо становятся структурными частями исходной социальной системы» [10]. При таком подходе явления, которые в микроисследованиях рассматриваются только как абстракции или удобные для теоретических обобщений фикции, становятся жесткими, объективно существующими структурами. Социальное ли это действие, социальная роль, социальный статус или социальная функция, так или иначе, все они выступают в качестве строго соподчиненных элементов иерархически упорядоченной социальной системы, где диапазон возможных действий индивида задается объективными, неподконтрольными ему параметрами. «Ценностные эталоны, – пишет Т. Парсонс, – ... под действием ролевого механизма, в сочетании с другими элементами организуют поведение взрослых членов общества. В процессе социализации они... обеспечивают становление структуры нового взрослого члена общества, оформляя пластичность детской личности» [11, с. 453–454].

Конечно, в рамках макроподхода индивидуальное, также как и надиндивидуальное, не обделено вниманием специалистов. Зачастую эти уровни социальности даже не противопоставляются друг другу, а связываются в рамках единой теоретической модели, правда, через отношение подчинения. Для макроуровневых теорий за признанием некоторой свободы в действиях индивида всегда следует презюмирование их детерминированности объективными факторами. Религия выступает объективной силой благодаря своим социальным функциям, реализующимся в системе непреложных правил и управленческих бюрократизированных структур. Так, согласно Э. Дюркгейму, она обеспечивает социальное единство, по мнению З. Фрейда, – препятствует инцесту, с позиции К. Маркса, – закрепляет определенную социальную и политическую иерархию, в представлениях Т. Парсонса, – осуществляет репродуцирование социальной структуры, образцов поведения и т. п.

Независимо от нюансов образа религии, сложившегося в представлении конкретных специалистов, ей приписываются способности доминировать над индивидами, оказывать на их поведение организующее воздействие, закреплять и поддерживать существующий социальный строй. Если в рамках микроподхода постулируется понимание религии как результата индивидуальной активности, в значительной степени обусловленной обстоятельствами конкретной жизненной ситуации и внутренних побуждений субъекта, то на макроуровне религия рассматривается уже в качестве совокупности стабильных, жестких социальных структур и систем координат, не зависящих от индивидуальной воли или отдельных событий. Она как результат коллективной деятельности предстает в качестве медиатора умонастроений масс, выразителя социальных и исторических закономерностей.

В соответствии с этими методологическими установками мы можем иначе, чем в рамках микроуровневого подхода, истолковать роль «религиозных виртуозов», языка религии и объекта веры. Религиозный лидер здесь не столько творец религиозных смыслов, сколько их ретранслятор. Будучи представителем той или иной общности, он чутко улавливает ее интересы, облакает их в смысловые сакральные формы и выражает с помощью эффективных средств коммуникации. Фигура пророка, гуру, религиозного вождя отступает на второй план перед объективной системой социальных факторов: социальными отношениями, социальными функциями, социальным порядком и т. п.

Тот язык, который на микроуровне рассматривается как средство выражения личностно-субъективного религиозного смысла, на макроуровне уже представляет собой некий устойчивый надиндивидуальный комплекс, связанный текст, задающий способы и рамки интерпретации явлений, обосновывающий социальную иерархию и систему ценностей, регламентирующий повседневную жизнь. Язык здесь придает религии способность к уточнению, легитимации и закреплению определенного порядка действий, отношения социальных ролей и статусов, способов коммуникаций. В конечном счете, речь может идти о функционировании религии в качестве «метанарратива», как его понимал Ж.-Ф. Лиотар [9], то есть в виде универсального языка описания действительности, системы культурных форм и моделей поведения, жестко упорядоченных в соответствии с онтологизированной иерархией смыслов.

В макроуровневом аспекте объект религиозной веры выполняет конституирующую роль по отношению ко всей системе социальных связей, что обеспечивается наличием доктринального единства. Конечно, институционализация не приводит к образованию раз и навсегда определенных форм. Вариативность религиозной активности индивидов сохраняется. Но если на микроуровне в трактовке объекта религиозной веры ярко проявляет себя творческое начало, то на макроуровне особое значение приобретают процессы стабилизации и закрепления определенного порядка действий, унификация трактовок сакральных смыслов, единые формы религиозной самопрезентации и коммуникации. Здесь возможные варианты взаимодействия индивидов как бы предзаданы сложившимися характеристиками системы, пронизывающей и скрепляющей общество в упорядоченную целостность. Религиозный канон выступает в качестве способа воспроизводства культурных ценностей, исходных основ морали, средства социальной интеграции. Выход за пределы установленных рамок оказывается чреват санкциями религиозного или нерелигиозного характера. Благодаря этому разнообразию религиозной жизни принимает вид достаточно строгой оппозиции нормы и аномии, ортодоксии и гетеродоксии, фундаментализма и модернизма и т. п.

Возможно, что в момент своего зарождения религия не имела всей полноты черт макрообъекта. Может быть, некоторое время она существовала всего лишь как элемент мышления и деятельности первобытного человека, была эпифеноменом широкого круга прагматических жизненных целей. Этим можно объяснить встречающееся у примитивных народов достаточно небрежное отношение к тому, что может быть обозначено как предмет культа. Так, Э. Эванс-Притчард пишет, что святилища племени азанде используются для помещения даров во время церемоний «но когда они... не используются по прямому ритуальному назначению, азанде находят весьма удобным прислонять к ним копья или же вообще не обращают на храмы никакого внимания» [14, с. 69–70].

В то же время, являясь результатом выражения развития внутренних качеств человека, религия никогда не была только субъективным психологическим явлением. Поэтому можно предположить, что и в самом начале своего развития она являлась одной из форм выражения правил архаичного общества, то есть выступала как надиндивидуальное начало. Со временем религия обретает необходимую комплексность, целостность и самостоятельность именно в статусе общественного института. Тот социальный аспект религии, который на микроуровне выражает себя в индивидуальном акте (действии), на макроуровне социальности проявляется в виде устойчивых порядков поведения, оформленных социальных структур, где религиозное и нерелигиозное образуют выраженную соотношенность. Охотничьи ритуалы связаны с добычей пропитания, сакрализацией власти фиксируются отношения

господства и подчинения, освящением брака закрепляется форма семейных отношений. Такие социальные институты как государство, семья, собственность, образование, наука и многие другие появляются и развиваются не помимо религии, а при её активном участии.

Итак, рассмотренные выше подходы к определению социального статуса религии постулируют доминантное влияние одного уровня на другой. В этом их одномерность и ограниченность. Современная социальная теория более чем когда-либо нацелена на осмысление и преодоление этих крайностей. В неклассических социальных теориях XX века общество рассматривается уже как многомерное явление, чьи характеристики не могут быть редуцированы до одного элемента, среза или уровня. Авторы этих теорий довольно явно артикулируют отказ от абсолютизации каких бы то ни было репрезентаций социальности, демонстрируют интенцию на конструирование интегральной социальной теории, органично синтезирующей в себе весь спектр исследовательских подходов, которые ранее воспринимались как противоположные и, следовательно, малосовместимые.

Однако методологический потенциал микро- и макро подхода, в том числе и применительно к изучению религии далеко не исчерпан. По своему продуктивному оказывается рассмотрение индивида как автономного источника и носителя религиозности. Имеет перспективы и исследование религии как феномена предшествующего любому субъективному опыту, а активность верующего как выражение социальной функции. Эвристичность этих исследовательских позиций возрастает, если мы начинаем рассматривать оба измерения социальности как равнозначные, соотносимые факторы религиозной жизни.

Координация уровней сложна и может проявляться в их комплементарном взаимодействии или, наоборот, рассогласовании и даже противопоставлении. Такое соотношение отчетливо просматривается в периоды религиозных трансформаций, свидетельствующих о несоответствии духовных запросов индивидов религиозным традициям догматического толкования, культовой практики и принципам организации. В свою очередь религиозные трансформации есть одновременно свидетельство серьезных социальных сдвигов, появления новых форм социальной жизни и их последующего закрепления. Причем религия в силу своей многомерности имеет потенциал как продуцирования, так и стабилизации новых форм социальности.

Литература

1. Аверьянова Л. Церковь лежащего метеоритного осколка [Электронный ресурс] // Лента.Ру. – URL: <http://lenta.ru/articles/2013/09/17/meteorit/> (дата обращения: 28.11.13).
2. Беккер Г. Девиантность как следствие «наклеивания ярлыков» // Контексты современности – II: хрестоматия. – 2-е изд., перераб. и доп. / сост. и ред. С. А. Ерофеев. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2001. – С. 145–150.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
4. Блумер Г. Социальные проблемы как коллективное поведение // Контексты современности – II: хрестоматия. – 2-е изд., перераб. и доп. / сост. и ред. С. А. Ерофеев. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2001. – С. 150–160.
5. Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602–639.
6. Гаврилов Е. О. В поисках методологических оснований изучения религии // Вестн. Кемеров. гос. ун-та культуры и искусств. – 2013. – № 25. – С. 97–104.
7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. и послесл. Л. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
8. Коллинз Р. Четыре социологических традиции / пер. Вадима Россмана. – М.: Территория будущего, 2009. – 320 с.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперимент. социологии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
10. Парсонс Т. Система современных обществ [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/basis/5395/5403> (дата обращения: 28.11.13).
11. Парсонс Т. О структуре социального действия. – Изд. 2-е. – М.: Академ. Проект, 2002. – 880 с.
12. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
13. Шейкин А. Г. Означение (референция) // Культурология. XX век: энцикл.: в 2 т. / гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. – Т. 2. – С. 115.
14. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с.

Literatura

1. Aver'janova L. Cerkov' lezhashchego meteoritnogo oskolka [Elektronnyi resurs] // Lenta.Ru. – URL: <http://lenta.ru/articles/2013/09/17/meteorit/> (data obrashchenija: 28.11.13).
2. Bekker G. Deviantnost' kak sledstvie «nakleivanija jarlykov» // Konteksty sovremennosti – II: hrestomatija. – 2-e izd., pererab. i dop. / sost. i red. S. A. Erofeev. – Kazan': Izd-vo Kazan. un-ta, 2001. – S. 145–150.
3. Berger P., Lukman T. Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znaniya. – M.: Medium, 1995. – 323 s.
4. Blumer G. Social'nye problemy kak kollektivnoe povedenie // Konteksty sovremennosti – II: hrestomatija. – 2-e izd., pererab. i dop. / sost. i red. S. A. Erofeev. – Kazan': Izd-vo Kazan. un-ta, 2001. – S. 150–160.
5. Veber M. Osnovnye sociologicheskie ponjatija // Izbr. proizvedenija. – M.: Progress, 1990. – S. 602–639.
6. Gavrilov E. O. V poiskah metodologicheskikh osnovanij izuchenija religii // Vestn. Kemerov. gos. un-ta kul'tury i iskusstv. – 2013. – № 25. – S. 97–104.
7. Djurkgejm E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sociologii / per. s fr. i poslesl. L. B. Gofmana. – M.: Nauka, 1990. – 575 s.
8. Kollinz R. Chetyre sociologicheskikh tradicii / per. Vadima Rossmana. – M.: Territorija budushchego, 2009. – 320 s.
9. Liotar Zh.-F. Sostojanie postmoderna / per. s fr. N. A. Shmatko. – M.: In-t eksperiment. sociologii. – Spb.: Aletejja, 1998. – 160 s.
10. Parsons T. Sistema sovremennyh obshchestv [Elektronnyi resurs]. – URL: <http://www.gtmarket.ru/laboratory/basis/5395/5403> (data obrashchenija: 28.11.13).
11. Parsons T. O strukture social'nogo dejstvija. – Izd. 2-e. – M.: Akadem. Proekt, 2002. – 880 s.
12. Ritser Dzh. Sovremennye sociologicheskie teorii. – 5-e izd. – SPb.: Piter, 2002. – 688 s.
13. Shejkin A. G. Oznachenie (referencija) // Kul'turologija. XX vek: encikl.: v 2 t. / gl. red. i avt. proekta S. Ja. Levit. – M.: Ros. polit. encikl. (ROSSPEN), 2007. – T. 2. – S. 115.
14. Evans-Pritchard E. Teorii primitivnoj religii. – M.: OGI, 2004. – 142 s.