

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Илларионов Г.А., Грицков Ю.В., Злобина С.Д., Рахинский Д.В. — Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества // Философская мысль. – 2023. – № 9. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.9.43767 EDN: WISYBN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43767

Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества

Илларионов Григорий Андреевич

кандидат философских наук

доцент, Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 79

✉ bromov1917@yandex.ru**Грицков Юрий Викторович**

доктор философских наук

профессор, кафедра философии, ФГАОУ ВО Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 82, ауд. 428

✉ grickov50@mail.ru**Злобина Светлана Дмитриевна**

аспирант, кафедра философии, ФГАОУ ВО Сибирский федеральный университет

660041, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, пр. Свободный, 82, каб. 428

✉ daluz@yandex.ru**Рахинский Дмитрий Владимирович**

доктор философских наук

профессор, кафедра общественного здоровья и здравоохранения, ФГБОУ ВО "Красноярский государственный медицинский университет им. В.Ф. Войно-Ясенецкого"

660022, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Партизана Железняка, 1, ауд. 354

✉ siridar@mail.ru

[Статья из рубрики "Религии и религиозное возрождение"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.9.43767

EDN:

WISYBN

Дата направления статьи в редакцию:

11-08-2023

Дата публикации:

30-08-2023

Аннотация: Предметом данной работы являются методологические подходы к исследованию религиозности в условиях посттрадиционности. Посттрадиционность – это «текущая современность», «ускользающий мир» - эпоха подвижных и неопределенных культурных форм. В условиях посттрадиционности социальная реальность наполнена множеством феноменов неопределенной религиозности – квази-религий, псевдо-религий, крипто-религий и т.п., которые даже невозможно однозначно идентифицировать как религиозные в рамках классических подходов, но пренебречь их религиозными элементами будет означать неполноту их изучения. Цель данного исследования – предложить методологический подход к изучению религии и религиозности в посттрадиционном обществе, позволяющий эксплицировать пограничные, скрытые и неявные ее формы. Эта цель требует и подразумевает формирование соответствующего понимания религии и религиозности, данный подход фундирующие. В исследовании предлагается методологический подход, основанный на синтезе феноменологического, структурно-аналитического, герменевтического подходов. Его основой является различение религиозности как функции внутреннего опыта и религии как институционализированных практик и представлений. Религиозность есть константная функция связи человека с субъективными предельными основаниями его существования, которая служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью. Религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Взаимодействие конкретных условий жизни людей и их порождаемых религиозностью интенций приводят к конструированию практик, которые через их хабиутализацию, сигнификацию и институционализацию формируют религию как социальный институт. Предполагаемый результат предлагаемого подхода можно описать как проект «картографии» бесконечно разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах – там, где религиозное неявно, погранично – но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания.

Ключевые слова:

Посттрадиционность, Религия, Религиозность, Квази-религия, Псевдо-религия, Феноменология религии, Философия религии, Крипто-религиозность, Габитус, Конструктивизм

Среди понятий, которыми социальные философы характеризуют современный мир, одним из наиболее популярных на протяжении последних десятилетий является неопределенность. Неопределенность выступает объяснительной характеристикой в таких известных концепциях как «ускользающий мир» Э. Гидденса^[8], «сетевое общество» М. Кастельса^[12], «текущая современность» З. Баумана^[1]. Неопределенность

выступает целью и смыслом постструктуралистских разоблачений рационализма и модерна в концептах «ризомы», «тела-без-органов», критике логоцентризма, а также многочисленных критических социальных теориях гендера, расы, этноса – и вытекающей из них воуок-идеологии. Неопределенность становится мишенью критики интегральных традиционалистов и консерваторов, в России представленных такими именами как А.Г. Дугин, В.В. Аверьянов, А.А. Проханов. Борьба с неопределенностью находит концептуальное отражение даже на уровне политических деклараций ООН, таких как «Цели устойчивого развития».

Среди множества неопределенностей современности мы обратимся к тем, которые связаны с социальным положением религии и его концептуальным осмыслением в социальной философии. Практической стороной неопределенности религии стал вопрос о будущем религии как феномена в контексте провала гипотезы секуляризации, осмысляемый в очень популярном, но так и не нашедшем четкой основы дискурсе постсекулярности. В рамках данного исследования нас будет интересовать проблема концептуальной неопределенности понятий «религия» и «религиозность» в современном общественном сознании.

Будем исходить из того, что неопределенность феноменов современности существенным образом связана с посттрадиционным состоянием общества. Посттрадиционность – понятие, возникшее в результате обобщения большого числа исследований динамики процесса культурного воспроизводства, в которых осмысление связи социального настоящего, прошлого и будущего осуществляется с помощью концепта традиции. Идея посттрадиционности стала результатом попыток описать, каким образом традиция как форма воспроизводства культуры трансформируется и функционирует в современном мире. Согласно этой идее, в современном обществе традиции утратили присущую им ранее роль неизменных, «священных» атрибутов, лежащих в основе общественного порядка. В ходе современных модернизационных процессов традиции непредсказуемым образом трансформируются, что заставляет отказаться от характерных для эпохи модерна претензий на создание окончательной, единственно верной теоретической модели социального процесса. Как пишет В. Нойзер, «посттрадиционные общества можно определить как подвижные культурные формы... в период посттрадиционного общества ни одно объяснение не принимается как окончательное». Исследование такой насыщенной неопределённостями социальной реальности нуждается в методологических стратегиях, позволяющих учитывать и моделировать такую «подвижность культурных форм».

Цель данного исследования – предложить методологический подход, позволяющий эксплицировать неопределённые (пограничные, скрытые, неявные) формы религии и религиозности в посттрадиционном обществе. Эта цель подразумевает формирование соответствующего понимания религии и религиозности, данный подход фундирующие.

Следует признать, что религия всегда была объектом не в полной мере определенным, поскольку фундаментальная проблема определения религии всегда оставалась неразрешённой, лежащей в области философских антиномий. Однако «ускользающая», «текущая» современность вывела эту проблему из области высокоинтеллектуальных штудий в область вполне практическую. Неопределенность религии в современном обществе ярко проявилась в проблеме её идентификации. Был выявлен огромный пласт феноменов культуры, которые стоят на границе религиозного и нерелигиозного. Это и квази-религиозные феномены, содержащие в себе элементы религиозного, но не идентифицируемые по различным причинам в качестве религии (например, так называемые гражданские религии, которые мы подробнее обсудим далее). Это и пара-

религиозные феномены, находящиеся в тесной связи с религией и религиозностью, но по различным причинам от нее отделяемые (например, так называемая секуляризованная религиозность, когда религиозная принадлежность понимается как часть этнической или гражданской идентичности и не подразумевает «воцерковлённости», как это имеет место в современной России в «политическом православии» и «политическом исламе»). Это и крипто-религиозные феномены, в которых религиозность «спрятана», скрыта за внешними формами нерелигиозного (такой скрыто религиозной доктриной, согласно Н.А. Бердяеву [3] и Н.С. Булгакову [4], является русский коммунизм). Мы обобщим эти феномены термином «пограничная религиозность». Под пограничной религиозностью условимся понимать такие (формы? состояния?) индивидуального и общественного сознания, в которых стираются различия между сакральным и светским, между представлениями и переживаниями, традиционно считающимися религиозными, и иными, традиционно таковыми не считающимися.

Методологической основой исследования станет синтез различных подходов в рамках философской герменевтики, социологии и антропологии религии, феноменологии религии, феноменологической социологии. Каждый из подходов, рецепцию элементов которого мы осуществим, мы подробнее обозначим в основном тексте исследования.

Основания необходимости формирования методологического подхода, который позволял бы расширять возможности изучения религиозности за пределами явных, эксплицитных, как правило, институционализированных форм религии, возникают уже в XX веке, в связи с накоплением исследовательского материала и оформлением длинного ряда концепций.

XX век весьма богат проявлениями квази-религиозности, пара-религиозности, крипто-религиозности. Еще в середине XX века, в эпоху подъема Нью-эйдж и появления многочисленных «новых религиозных движений» (далее – НРД) перед исследователями часто стала возникать проблема идентификации того или иного социокультурного феномена как религиозного. Нетрадиционная медицина, «личностный рост», экологические движения и многие другие феномены религиозной жизни, которые неопределенны в плане принадлежности к религии. Собственно, синкретизм, неопределенность религиозного и нерелигиозного стал одной из выделяемых наукой сущностных черт НРД. История научного и философского осмысления НРД служит доказательством необходимости работы по методологическому переосмыслению религиозности, которому посвящено и наше исследование. Несмотря на то, что НРД трудно назвать новым феноменом, им до сих пор не дано иного концептуального статуса, нежели принадлежность к «новой» религиозности, не укладывающейся в применимые к исследованию классических, традиционных форм религии и религиозности. Религиозные черты приобретают в многие социальные движения, связанные, например, с политикой, гендерными вопросами (в качестве примера того и другого можно привести дело квазирелигиозной группы «Партизанская правда партизан» и его лидера А. Меняйлова) или, скажем, движение энвайраментализма, некоторыми исследователями характеризуемое как религиозное [13].

Ещё один слабо поддающийся осмыслению в рамках классических представлений о религии феномен – так называемые вымышленные религии. К. Кьюсак называет вымышленными религиями [20, С. 237-247]. Согласно статистике, приводимой К. Кьюсаком, более 400 тыс. современных британцев называют своей религией джедаизм – вымышленную религию фантастической вселенной из сериала «Звездные войны». И это только одна из множества подобных популярных вымышленных религий – толкиенизма, матриксизма, религии вселенной Warhammer 40000. Последнюю современный

религиовед Р.А. Силантьев полагает предметом богословских исследований как раз с точки зрения изучения квази-религиозности [\[15, С. 138-146\]](#). Вымышленные религии – одно из многих доказательств того, насколько классическое понимание религии нуждается в дополнении, дающем инструменты для встраивания подобных феноменов в научное и философское изучение религиозности.

Одновременно с расцветом НРД и вымышленных религий в рамках философии, социологии, феноменологии стали появляться многочисленные концепты, описывающие смешанные, синкретические формы религии. Это, например, концепт гражданской религии Р. Беллы, который он заимствует у Руссо, но придает ему новый смысл – он описывает особый тип американской религиозности, в рамках которой объектом сакрализации и предметом культовой деятельности является политическое. Концепт гражданской религии в дальнейшем приобрел популярность и был выведен за контекст американской культуры, расширившись до описания синтеза религиозного и политического. Гражданская религия – это сакрализация государственности как высшей ценности, или национально-этнический провиденциализм – и другие формы абсолютизации государственного и политического как самоценного. Подобно Р. Белле о различных аспектах погранично религиозного писали М. Элиаде, П. Тиллих [\[18\]](#), И. Вах [\[7\]](#), в России можно отметить работы В.М.Сторчака [\[17\]](#) и А.П. Забияко [\[10\]](#) и многих других.

Неопределенность термина «религиозность» создаёт трудности и в прикладной экспертной религиоведческой деятельности (например, в связи с необходимостью чётких критериев, по которым можно идентифицировать ту или иную организацию как религиозную). В качестве громкого примера в российской практике можно привести экспертизу по гражданскому делу №2-5387/14, в рамках которой эксперт Л.С. Астахова признала Церковь сайентологии не осуществляющей религиозной деятельности, на основании чего в 2016 г. данная организация была лишена регистрации как религиозная организация. Идентификация какого-либо социокультурного феномена как религиозного, в современной экспертной практике представляет собой методологическую проблему, поскольку не разработано четкого инструментария, и результаты обусловлены в большей степени методологическими предпочтениями экспертов.

Мы приводим очень неполный список оснований пересмотра подхода к исследованию религии. Существует ещё множество политико-идеологических, культурологических и иных аспектов актуальности разработки синтетической методологии. Наша задача в данном случае лишь продемонстрировать обоснованность таких попыток.

Ключевой гипотезой, которую мы предполагаем обосновать в данной работе, является предположение о том, что религиозность как функция первична по отношению к религии как институту. Под словом функция мы подразумеваем роль, которую выполняет религиозность по отношению ко всем прочим составляющим человеческого существования. Мы полагаем, что функция религиозности заключается в выработке и поддержании связи индивида с предельными основаниями своего бытия (подробнее мы раскроем эту мысль ниже). Это означает переход от акцентов на демаркацию религиозного и нерелигиозного на акцент выделения функции религиозности в социальных феноменах и институтах. При этом представляется крайне важным понять, как реализуется функция религиозности в тех случаях, когда явной институционализированной религиозности мы не обнаруживаем, но обнаруживаем схожие с ней структуры.

Эксплицировать и обосновать данный подход мы предполагаем через раскрытие его методологических предпосылок и положений.

1. Под религиозностью будем понимать ориентированность личности на совокупный опыт внутренних экзистенциальных переживаний, сущностным свойством которых является ощущение присутствия в её бытии неукоснительных императивов. Эти императивы могут переживаться человеком как божественные откровения, заповеди или высшие идеалы и смыслы. Живущее на таких переживаниях религиозное чувство первично по отношению к любым внешним социальным практикам, мифам, доктринам и доктринальным проявлениям.

Данное понимание, как нам представляется, не вызовет возражений ни у представителей классической теологии, ни у представителей феноменологии религии. Однако, в отличие от них, мы полагаем, что феномен религиозности не связан напрямую с метафизическим опытом трансцендирования. Наше утверждение о первичности внутренней антропологической основы религиозности созвучно пониманию представителя феноменологии религии «нового стиля» Ж. Ваарденбурга, предлагающего рассматривать религиозность в дискурсе интенциональности ее субъекта, человека. Религиозность здесь трактуется как выражение человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний, вдохновений и т.п.). [\[6\]](#).

История секуляризации показала нам, что как у религии как института нет неотъемлемых функций, если рассматривать ее исключительно как социальную подсистему. Сакрализация, легитимация, интеграция – все эти функции способны выполнять и политические институты, что показала нам история, например, Советского Союза, где политическая идеология полностью взяла на себя функции, которые ранее выполнялись институтами религиозными [\[17\]](#). Поэтому мы полагаем, что исходные основания религиозности следует искать именно в феноменах внутренней, субъективной реальности, а в реальности социальной можно обнаружить лишь эпифеномены, формы внешнего выражения религиозности.

Впрочем, само по себе отнесение нами оснований религиозности к сфере внутреннего опыта человека еще не решает проблему идентификации религиозности и ее определения. Вследствие этого, мы должны задаться вопросом – какую сущностную, свойственную именно ей, функцию по отношению к человеческой субъективности несет именно религиозность. Это подводит нас ко второму тезису.

2 . Религиозность связывает человека с предельными (базовыми, исходными) феноменами его экзистенциального мира. Очевидно, что недостаточно назвать религиозность интенцией человека – у человека великое множество интенций, и лишь некоторые из них имеют отношение к религиозности. К мысли о сущностном качестве религиозности как интенции нас привело понимание религии Р. Беллой. Он определял религию как «набор символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями его существования» [\[16, С. 37\]](#). Сходное с этим представление находим у Н. Лумана, для которого религия репрезентирует мир в виде «шифров» или символов, которые представляют недоступную реальность в чувственно воспринимаемых объектах, словах или метафорах [\[14, С. 101-111\]](#).

Важно объяснить, что мы имеем ввиду под исходными основаниями человеческого бытия. В данном случае речь не об онтологических основаниях человеческого существования, а о том, что в мировосприятии человека выступает в качестве того

начала, которое фундирует (явно или скрыто, осознанно или неосознанно) всё прочее содержание и смыслы его индивидуальной и коллективной жизни. Такое начало, порождающее переживание собственного «Я» как отделённой от всего остального мира уникальной сущности, мы выразим через понятие самости. Самость – программа бессознательного, производящая экзистенциальный самообраз («Я» человека). Обнаружив однажды само себя, «Я» становится исходной точкой, «краеугольным камнем» его субъективного мира. Проецируемое самостью «Я» воспринимается собой как целостность, обладающая собственным бытием и это бытие творящая. «Я» всегда находится в центре своего мира, ощущая себя одновременно субъектом и объектом всего с ним происходящего.

В социальной реальности наряду с индивидуальными самостями присутствуют самости коллективные – реальные или виртуальные общности, с которыми идентифицируют себя те или иные индивидуальные «Я». Самоидентификация индивида как принадлежащего к коллективной общности подразумевает переживание чувства тождественности, неразделённости с другими «Я», принадлежащими этой общности. Договоримся называть такие общности «мы-самостями». Для мы-самости социокультурного сообщества характерна более или менее единая система ценностей, фундирующая смыслы существования данной общности, а также основные принципы как внутреннего взаимодействия ее членов, так и их отношения с внешними контрагентами. [\[9\]](#).

Как мы заключили ранее, религиозность есть форма связи человека с предельными/исходными основаниями его бытия, данными ему в его внутреннем опыте. Иными словами, религиозность есть область последних, предельных смыслов, рождающихся в «месте встречи» иррационального и рационального, сознательного и бессознательного в бытии человека. Эти смыслы объясняют и легитимизируют всё, что происходит в мире человека.

Религиозность коллективной мы-самости выполняет функцию высшего смыслополагания для всей социокультурной общности. В социальной реальности она возникает как результат согласования индивидуальных внутренних «опытов предельного смыслополагания», а собственно религия возникает как институт, выполняющий функцию производства и воспроизводства религиозности как формы выражения коллективной мы-самости – т.е. предельных оснований, общих для данного сообщества людей.

Производство и воспроизводство коллективной мы-самости как исторической целостности осуществляется в рамках социокультурной традиции, обеспечивающей как связь между современниками, так и связь между сменяющимися друг друга поколениями.

Проиллюстрируем нашу позицию с помощью метафоры исторического пути. Люди различным образом понимают свой путь, его цель, направление, скорость, обстоятельства, в которых они находятся. Находящиеся в пути сообщества распадаются и возникают новые. Религиозностью в этой ситуации будем называть то абсолютно непроверяемое (ни эмпирически, ни теоретически) понимание людьми истоков и целей пути, которое тем не менее служит основанием для практических усилий по продвижению к этим гипотетическим целям.

Предельные основания своего пути люди пытаются искать в природных объектах и явлениях, в мистических откровениях, в теологических, философских и социально-политических доктринах. Эти доктрины могут быть примитивными или сложными, мистически ориентированными или максимально рационализированными, но все они

возникают уже после того, как их авторы на этом пути оказались. Иначе говоря, все религиозные доктрины вторичны по отношению к историческому пути, по которому уже следуют их создатели. Не это ли обстоятельство имел в виду Г.В.Ф. Гегель в знаменитой сентенции «сова Минервы вылетает в сумерки»?

Подчеркнём, что статус высшей инстанции, фундирующей все прочие аспекты присутствия людей в исторической реальности, вовсе не означает, что религиозные представления об объективной и субъективной реальностях истинны. Они не истинны и не ложны, поскольку логически не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Религиозные представления есть последние доступные человеку смыслы, определяющие горизонты его мира, определяющие его представление о собственном бытии. Социальный институт религии в этом контексте может быть понят как воплощённое в традиции средство производства предельных смыслов, объясняющих и легитимизирующих движение индивидуальных и коллективных самостей по своему историческому пути.

Ещё один пример, иллюстрирующий предельность оснований, с которыми связывает человека религиозность. Допустим, мы зададим себе вопрос: «зачем нужно разрабатывать новый методологический подход к изучению религии? Ответом может быть, например, «чтобы познать истину», или «чтобы поднять свой престиж». Вновь зададим вопрос: «зачем нам познавать истину, почему мы желаем престижа? Будем задавать вопросы до тех пор, пока не достигнем ответа, который мы уже не сможем обосновать иначе, как через нашу убежденность в его истинности. Тогда наше вопрошание не сможет продолжаться, оно либо уйдет в рекурсию, либо остановится из-за нашей неспособности давать новые ответы. Это и будет конечный, предельный смысл, обосновывающий все прочие смыслы, доступные нашей самости. Такие предельные смыслы всегда предшествуют любой познавательной деятельности субъекта, являются её источником, движущей и целевой причиной.

Возвращаясь к метафоре пути, повторим: жизненный человеческого индивида всегда включён в путь, по которому движется его социокультурное сообщество. Человеку не даны непосредственно ни начало этого пути, ни его конец. Основания антропогенеза, основания истории, основания традиции, место отдельного индивида в них – все это находится за горизонтом жизненного мира человека. В предельные ответы на наши вопрошания приходится либо верить, либо воспринимать их как самоочевидные. Можно ещё усомниться в правомерности самих «последних вопрошаний» и встать на путь агностицизма.

Итак, предельные смыслы – это те «последние ответы на последние вопросы» о своём бытии, которые приняты человеком, находящимся на определённом отрезке исторического пути. Смыслы, которые формируют горизонты его мира. Смыслы, дальше которых не простирается его субъективный опыт. Смыслы, на которых останавливается его познавательная деятельность. Подчеркнём, что речь идёт не об абсолютном онтологическом пределе, а о пределе «здесь и сейчас».

Отметим также, что те смыслы, что находятся за пределами одной религиозности, могут быть доступны в рамках другой религиозности. Так, для философа и теолога предельные основания в его внутреннем опыте задаются онтологически, а для обывателя они могут носить чисто ортопрактический, ритуальный характер. Рядовой иудей соблюдает Завет ортопрактически, и богословские его основания вполне могут быть для него за пределами, как и для рядового энвайраменталиста предельные основания могут быть ограничены практикой тех или иных действий по защите окружающей среды, без

обращения к глубоким основаниям таковой. Разумеется, это означает что предельные основания как атрибут внутреннего опыта находятся в процессе непрерывного становления настолько же, насколько самость человека как целостность находится в становлении. Но это вовсе не значит, что трансформации внутренних, субъективных оснований религиозности тождественны трансформациям их внешнего выражения, институционализированным в религии. Религиозность – первоисток, первоначинание религии, но конструирование религии происходит не только на основе предельных субъективных оснований, но и на основе интерсубъективных взаимодействий в рамках коллективной мы-самости, возникающей во взаимодействии людей, каждый из которых имеет свои предельные основания.

Представление о религиозности как о способе связи человека с предельными основаниями его существования подводит нас к следующим тезисам.

3. Константность религиозности как атрибута человеческого.

В данном тезисе мы до некоторой степени солидаризуемся с такими феноменологами религии как М. Элиаде и Е.А. Торчинов. Как формулировал эту мысль Е.А. Торчинов - «религия появляется вместе с *homo sapiens* и всегда существует с ним. Не следует ли из этого, что религиозный опыт и религиозное чувство имманентны самой природе человека» [\[19, С. 108\]](#). Однако, мы смотрим на константность религии с иного угла зрения. Феноменологи религии полагают константность религии и религиозности следствием константности взаимодействия человека с сакральным, причем сакральным не социологически, а онтологически – в духе идей Р. Отто. Предполагается, что сама реальность диктует человеку универсальную религиозность, когда человек сталкивается со всей полнотой ее величия и ужаса, через такие неподвластные эмпирическому опыту категории как смертность и бессмертие, вечность и конечность и т.д.

Мы полагаем, что при онтологической постановке вопроса теряются из виду «низкие» виды проявлений религиозности. Это, например, «дикарская религия, которая не столько выдумывается, сколько выплывает» [\[21, С. 15\]](#), как пренебрежительно выразился Р. Маррет, указывая на феномены религиозности, берущие начало от объективации эмоциональных состояний, а в которых трудно не увидеть сходства с расхожим утверждением современности, когда люди заявляют, что предельным смыслом их жизни являются «новые впечатления», «яркие эмоции». Это фанатские культы, одержимо воздвигающие алтарь для своего кумира – певца, актера или спортсмена. Это и фетишизм, одинаково свойственный как глубоко архаичным, так современным культам.

Наша мысль заключается в том, что константность религиозности заключается не в онтологической ее обусловленности, а в обусловленности антропологической. Чтобы познать себя, и тем самым обрести свою идентичность, наблюдающему себя Я необходимо найти собственные предельные основания, без которых оказывается сомнительной любая версия, необоснованным любое целеполагание, любой выбор, любая активность. Вследствие того, что цели и основания существования человека не даны ему в опыте, а умоэзрительная идея об априорном знании сама по себе является предметом веры, его самость ощущает неопределенность своего положения в мире, она остро нуждается в несомненных смыслах как в почве перед лицом беспочвенности своего существования. Стремясь (сознательно или неосознанно) постичь, что происходит с миром и с ним, человек неизбежно принимает нечто за конечные, предельные основания, которые служат рамкой, фреймом всей прочей его активности как субъекта.

Такое суждение в какой-то степени помещает нас в экзистенциалистский дискурс

абсурда и бессмысленности человеческого существования. Но мы вовсе не утверждаем, что существование человека лишено всякого смысла. Мы лишь констатируем, что все доктрины, претендующие на познание истинного смысла человеческого бытия, по сути являются возникающими и обитающими в пределах субъективной реальности мифами, в которых проговариваются последние (принятые их адептами в качестве окончательных) ответы на вопрошание самости о себе самой. Эти ответы не являются чисто рациональными конструкциями, они возникают в результате взаимоувязывания когнитивных программ бессознательного и рационального мышления. Эти ответы несут в себе предельные смыслы, позволяющие выстроить устойчивую, целостную картину мира, в центре которой находится «Я» человека.

Заметим, что поскольку для нашего «Я» абсолютно недоступно бытие, в котором оно никак не присутствует, постольку оно вынуждено отыскивать (или изобретать) подтверждения своего присутствия во всех уголках мироздания, во всём, что происходит в мире. Оно конструирует такие смыслы, которые создают уверенность, или хотя бы надежду на своё виртуального присутствия и за собственными пределами (в виде бессмертной души, реинкарнации, памяти потомков и т.п.). Эти смыслы обеспечивают человеку возможность поступать так, как если бы он был бессмертен.

Парадоксальность феномена религиозности заключается в том, что сознательная человеческая деятельность нуждается в выходящих за пределы эмпирики целях и мотивах, вследствие чего нашему «Я» приходится обосновывать рационально необосновываемые смыслы (репрезентовать недоступное, как полагает Н. Луман). Поэтому производимые самостью предельные смыслы, обеспечивающие ей возможность ориентироваться и позиционироваться в собственном бытии, непроверяемы на истинность. «Истинность» этих смыслов обеспечивается именно их принципиальной нефальсифицируемостью. В этом дискурсе и мистико-теологические, и идеалистические, и материалистические, и натуралистические, и любые другие онтологические версии оснований человеческого бытия выполняют функцию религиозности.

4. Конструктивизм и синхронизм религиозности

Все вышесказанное нами относительно религиозности как функции не будет иметь смысла вне двух свойств религиозности как функции – синхронизма ее с прочими функциями внутреннего опыта человека, и вне характеристики религиозности как имеющей природу конструкта.

До сих пор мы говорили о функции религиозности с экзистенциальных позиций внутреннего опыта. Но само по себе это методологически недостаточно, ведь чтобы исследовать религиозность в конкретных феноменах социальной реальности, нужно показать, каким образом экзистенциальные предельные основания, домом которых является внутренний мир человека, экстернализуются, превращаясь в интересусубъективный жизненный мир человека. Иными словами, нужно понять, как внутреннее человека превращается во внешнее, социальное. Необходимо понять, как возникают конкретно-исторические формы религии и религиозности. Сделать это мы предполагаем, обратившись к феноменологической социологии конструктивизма, а именно – к концепции социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана [2]. Центральной идеей конструктивизма Бергера и Лукмана является первичность обыденного жизненного мира, где в результате взаимодействий людей возникают социальные институты, которые в дальнейшем представляются им объективными и не зависящими от них. Мотивы, интересы и интенции людей в их непосредственном или опосредованном взаимодействии порождают, через хаби́туализацию, сигнификацию,

институционализацию и легитимацию порождают социальную реальность, воспринимаемую человеком как внешнюю по отношению к нему структуру, в которую он включается через социализацию.

Почему мы обращаемся к социальному конструктивизму? Ни христианство, ни индуизм, ни НРД, ни гражданская религия – не следуют из религиозности самой по себе. Они результат непрерывного процесса конструирования социальной реальности, где религиозность как связь человека с предельными основаниями его существования находится в синхронности со всеми прочими функциями, формирующими целостность социального существования человека. Иными словами, предельные основания не имеют никакого смысла, если нет того, пределов чему они задают – религиозность не имеет смысла вне коммуникации людей, их познания, хозяйственной деятельности и всех прочих внутренних и внешних активностей человека как субъекта. Субъективные предельные основания невозможны вне интерсубъективных оснований, религиозность невозможна вне связи с художественными, научными, философскими, правовыми коллективными практиками. Высшая инстанция, служащая предельным «во имя чего?» в самости индивида и в мы-самости сообщества, не имеет никакой силы вне активности, осуществляемой в рамках символических и ритуальных структур.

Религиозность как внутренняя функция человека не свободна от всех прочих функций ни в своем генезисе, ни в своей символической и практической реализации. Генезис предельных оснований существования человека происходит в рамках социокультурной традиции, задающей горизонт доступных человеку интерпретаций явлений, знаков и отношений. Возвращаясь к метафоре истории как пути, скажем: человек всегда оказывается на пути, который был начат не им, и границы того, как он может видеть цели и смысл пути (т.е. границы религиозности), как и границы познавательных и социальных практик, определены условиями, сложившимися к моменту его появления на пути. Его личные пределы ограничены социокультурной традицией, и даже выходя за ее рамки, даже отрицая ее и борясь с ней, он все еще с нею связан и с ней себя соотносит. В традиции соединяются архетипические и закрепленные конкретно-исторически социокультурные императивы. Религиозная традиция институализирует исторически сложившиеся способы взаимодействия в социальной реальности индивидуальных религиозностей социокультурной общности. Соответственно, формы религиозной активности человека в настоящем ограничены всей совокупностью материальных, коммуникативных, этических и правовых аспектов.

Здесь возникает известное противоречие, выраженное в вопросе: если способ реализации функции религиозности человека в обществе, определяется социокультурной традицией, то почему мы вслед за такими гигантами, как Маркс, Вебер, Дюркгейм, П. Бергер, не ищем ответов о религиозности в социальном, а относим ее к сфере субъективного внутреннего опыта человека? Для ответа на этот вопрос мы обратимся к понятию габитуса, которое упоминали ранее, когда говорили, что хабитуализация является одним из этапов социального конструирования реальности.

Понятие хабитуализации, производное от понятия габитуса (латинское *habitus*), в теории социального конструирования реальности П. Бергер и Т. Лукман интерпретируют как опривычивание – любое действие, которое часто повторяется, становится образцом [\[2, с. 371\]](#). Хабитуализация служит первым этапом в закреплении тех форм повседневного взаимодействия, которым предстоит в дальнейшем стать институционализированной «объективной» социальной реальностью, в нашем случае – институтом религии. Однако, в рамках их исследования не затрагивалась наиболее интересная нам часть связи

хабитуализации и внутреннего опыта, поэтому мы дополним понимание габитуса обращением к другому социальному теоретику – П. Бурдьё.

П. Бурдьё ставил своей целью создать концепт, который позволил бы отразить единство объективного и субъективного в социальном бытии. Он определял габитус как «системы устойчивых и переносимых диспозиций, схем восприятия, мышления, действия и оценивания» [\[5, с. 44\]](#). За этим определением скрывается стремление преодолеть антиномию: с одной стороны, бытие человека детерминировано всей совокупностью объективных структур реальности (природных, культурных, экономических, коммуникативных, символических); с другой стороны, объективные структуры не могут существовать и реализовывать себя без внутренней активности субъекта, которая актуализует и деактуализует эти структуры. В нашем случае это означает, что предельные основания существования человека, проявляющиеся в его религиозности, фундируют и определяют деятельность человека через символические и психические структуры, но не существуют и не реализуются сами по себе, без внутренней и внешней активности человека.

Итак, в процессе опривычивания разрешается противоречие между внешними императивами, диктуемыми конкретной исторической ситуацией здесь-и-сейчас, и внутренними императивами субъекта, диктуемыми его религиозностью. В результате опривычивания формируется и освящается традицией конкретно-историческая конфигурация взаимной обусловленности внешних и внутренних детерминант социальной активности субъекта, которую П. Бурдьё именует габитусом, и которую он предлагает считать атомарным фактом социальной реальности.

Практическая реализация религиозности как источника мотивов, целей, интенций и чаяний человека происходит в столкновении со всеми внешними по отношению к нему обстоятельствами, как объективно актуальными, так и представляющимися ему таковыми, как создаваемыми современниками, так и унаследованными от предыдущих поколений. Например, мотивы уходящего в пустыню анахорета определены его религиозностью (внутренней интенцией, связывающей с предельным основанием его существования, с личностно понимаемым божественным). Однако габитус анахорета конструировался при столкновении его интенций с материальными условиями жизни в пустыне, с социальными отношениями и с социокультурной традицией родного для анахорета социума, и в сообществах подобных ему аскетов, и т.д. Таким образом, изучать и понимать формирующуюся в ходе столкновения внешних для человека условий и его внутренних интенций социальный феномен религии мы можем только через габитусы.

Согласно Бергеру и Лукману, в ходе социального конструирования реальности, важное значение, помимо хабитуализации, имеет сигнификация: «Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), т. е. сознание человеком знаков». [\[2, с. 26\]](#). Для нас она имеет тем большее значение в контексте рассмотрения функции религиозности.

До сих пор мы говорили о религиозности исключительно в контексте ее функции служить источником конечного фундирования внутреннего опыта человеческого существования. Во внешнем мире предметом религиозного отношения может стать что угодно, но это «что угодно» не носит ни случайного, ни хаотического характера. «Чем угодно» предмет религиозности предстает семиотически, в том смысле, что любой предмет, событие, или слово может выполнять в социальной реальности роль знака, отсылающего человека к его предельным основаниям (к сакральным смыслам) и указывающего на его принадлежность к той или иной религиозной общности. Закреплённые в религиозной

традиции знаки, будь то крестное знамение, колокольный звон, мандала или звезда Давида, есть нивелированные формы выражения религиозности как внутренней функции и в то же время маркеры принадлежности к социальному институту религии.

Ещё одно важное замечание. Говоря об архетипах, мы отсылаем не столько конкретно к концепциям К.Г. Юнга, сколько к популяризованному им понятию архетипа. Архетипами мы называем универсальные структуры коллективного бессознательного, проявляющиеся в общественном сознании как инварианты (паттерны, алгоритмы, закономерности, образцы) осмысления феноменов и процессов социокультурной реальности. Мы используем этот термин как онтологически нейтральный: под архетипами можно понимать и биологические программы поведения, и экономические факторы, согласно историческому материализму «первичные по отношению к надстройке», и «идеальные типы» М. Вебера, и языковые структуры (как их понимают структуралисты или представители аналитической философии), и мистико-религиозные императивы, и так далее. Архетипы имплицитны (доступны нашему сознанию только опосредованно, через присутствующие в социокультурной реальности знаки-символы, отсылающие к репрезентируемым ими сакральным смыслам), они проявляют себя в конкретно-исторических знаковых системах – архетипических образах, связывающих феномены и события субъективной реальности (данной нам в переживаниях, чувствах, интенциях) с феноменами и событиями реальности объективной (данной нам в ощущениях).

Когда мы говорим, что объектом религиозного чувства может выступать «что угодно», мы имеем в виду, что любой предмет или феномен объективной реальности может быть задействован архетипическими структурами в качестве символа, активизирующего определённое сакральное переживание или действие. То есть, одна и та же архетипическая программа может реализоваться в социальной реальности с помощью различных наборов знаков, символов, ритуалов. По нашему мнению, все многообразие социальных форм религиозности может быть понято как результат работы одних и тех же архетипов, диктующих инвариантные интенции и смыслы. Различия в объективных условиях экстернализации этих интенций и смыслов обуславливают различия в социальном конструировании (в хабиитуализации и сигнификации) различных институционализированных форм религии. В соответствии с этим, пограничные формы религиозности, рассмотрение которых и побудило нас к формулированию излагаемого подхода, следует понимать как новые габитусы и новые знаковые системы, выполняющие универсальную функцию религиозности как алгоритма соотнесения происходящего здесь-и-теперь с предельными основаниями-смыслами и вырабатывания столь же универсальных интенций.

Итак, систематизируем методологические пропозиции предлагаемого подхода тезисно:

1. Религиозность есть константная функция связи человека с субъективными конечными, предельными основаниями его существования.
2. Религиозность как функция служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех ее компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью. Религиозность – это конечное «почему?», «зачем?», «во имя чего?», которая определяет интенции, мотивы и интересы всей прочей активности человека.
3. Религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Взаимодействие конкретных условий жизни людей и их порождаемых религиозностью

интенций приводят к конструированию практик, которые через их хабиутализацию, сигнификацию и институционализацию порождают религию как социальный институт.

Реализация подхода и границы его применения

Переходя от изложения теоретических оснований предлагаемого подхода к характеристике особенностей его практического применения, отметим еще раз, что он ближе всего стоит к феноменологии религии «нового стиля». В нем невозможна социологическая строгость, поскольку он реализуется через герменевтику человеческих интенций и феноменологический структурный анализ социальных феноменов с целью выявления в них компонентов религиозной составляющей. Кроме того, наш подход не является универсальным, и имеет границы, в которых его применение будет полезным.

Итак, каким образом, и в каких случаях, вооружившись вышеизложенными суждениями, мы можем применять их в изучении религиозных феноменов?

Прежде всего, необходимым будет оговорить границы применения предлагаемого метода. Очевидно, что наш взгляд на религию и религиозность мало что сможет принести в исследования эксплицитных, явных форм религиозности – в лучшем случае он может быть использован для изучения частных феноменов пограничной религиозности внутри уже сложившихся религий – например в тех случаях, когда религиозность является только «маской» - внешней оболочкой, за которой скрываются социально-политическое, этно-политическое, юридическое – в России наиболее часто встречающимся в экспертной практике примером этого может служить дискурс исследования религиозного экстремизма [\[11, С.105-113\]](#). Основная сфера применения предлагаемого нами подхода – идентификация имплицитной религиозности или ее компонентов в тех процессах, феноменах, институтах, которые религиозными обычно не считают. Предвидя очевидную критику, оговорим сразу, что не подразумеваем религиозного редукционизма, т.е. сведения всего массива социальных феноменов к религиозным. Безусловно, политические и геополитические, экономические, социокультурные, медийные и многие другие феномены социальной реальности имеют специфику, несводимую к феномену религиозности. Мы исходим из того, что все эти феномены взаимообусловлены, неразрывно связаны друг с другом, все они являются частями единого целого – социальной реальности.

Ключевыми методологическими приемами, в контексте вышеизложенного станут:

1. Феноменологическая герменевтика интенций, габитуса и знаковых систем. Понимание религиозности как связи с субъективными конечными, предельными основаниями существования человека требует от нас погружения в эмпирически недоступный нам мир интенций, устремлений и переживаний других людей. Это предполагает интерпретацию трех обозначенных нами элементов – феноменологически постигаемых внутренних интенций, социологически и исторически постигаемого габитуса и семиотически постигаемых знаковых систем. Это образует подобие герменевтического круга, или принципа рекурсивной петли сложностного мышления Э. Морена, согласно которому субъективное, социальное и знаковое становятся контекстом друг для друга в их интерпретации. Раскрытие религиозности как интенции возможно только в контексте экстернализации в габитусе и знаках, но и габитус, и знаки могут быть интерпретированы только будучи связываемы с феноменологически постигаемыми интенциями.

2. Структурный анализ. Мы говорим о нем как о попытке выделить единые структуры, скрывающиеся за множеством частных феноменов и их интерпретаций, полученных в

ходе герменевтического анализа. В контексте нашего подхода это означает что целью такого структурного анализа будет выявление универсальной структуры предельного целеполагания, составляющей суть религиозности, и конструируемых на ее основе габитуса и знаковых систем. В этом смысле структурный анализ можно считать выявлением архетипа как универсальной схемы, реализуемой в различных знаковых и институционализированных формах.

3. Компаративистский и генетический анализ служит прежде всего фундированию выявленного феноменологически и структурно-аналитически содержания. Одним из слабых мест феноменологических и герменевтических концепций является их эмпирическая непроверяемость, вследствие чего полученные с их помощью выводы приходится аргументировать путем соотнесения их с подробно описанными религиозными феноменами и институтами. В контексте задачи изучения пограничных, синкретических, скрытых форм религиозности, едва ли не единственным способом фундирования выступают сравнение и генетический анализ, подобный тому, который был осуществлён в ранее упомянутых классических работах Н.А. Бердяева и Н.С. Булгакова о скрытой религиозности русского коммунизма и в исследовании В.М. Сторчака на тему советской гражданской религии.

Предлагаемый нами подход можно представить проектом «картографии» бесконечно разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах, где религиозное неявно, сомнительно, погранично, но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания. Разумеется, такое намерение имеет малый вес без восхождения от абстрактного к конкретному, в связи с чем мы рассматриваем данную статью как методологическую основу для дальнейших исследований, в которых с позиций изложенного метода будут рассматриваться конкретные феномены религиозности и религии.

Библиография

1. Бауман З. Текучая современность - СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания - М.: Медиум, 1995. - 323 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. 224 с.
4. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип: его отношение к религии человекобожия Фейербаха, М.: Наука, 1993. С. 240-272.
5. Бурдые П., Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. №2. С.44-59
6. Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Ж. Ваарденбург. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 407 с
7. Вах Й. Социология религии// Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. Науч. ред. и сост. М.П. Тапочки и Ю.А. Кимелева, М.: Инион, 1994. - С.212-259.
8. Гидденс, Э.. Ускользающий мир : как глобализация меняет нашу жизнь. — М. : Весь Мир, 2004. — 120 с.
9. Грицков Ю. В., Львов Д. В. Архетипические детерминанты социокультурной самоидентификации индивида // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2021. №2 (31). С. 25-

30

10. Забияко А.П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции Й.Ваха и П. Тиллиха) // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд/ Рос.акад.наук, Ин-т философии, Рос.гос.гуманитар.ун-т; отв.ред. И.Т. Касавин и др. - М.: ИФРАН, 2008.- С.126-143.
11. Излученко Т. В. Методология исследования экстремизма в современном научном дискурсе // Гуманитарный вектор. 2020. №4. С.105-113
12. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
13. Крайтон М. Энвайронментализм как религия // Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. 2019. №1. С. 185-188 doi: 10.24411/2073-1035-2019-10200
14. Лютаева М.С. Феномен власти и религии в теории Н. Лумана // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. №4 (32). С. 101-111
15. Силантьев Р.А. Богословское моделирование на примере литературы сеттинга Warhammer 40. 000 // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2016. №1 (762). С.138-146
16. Современная западная философия: Словарь. – 2-е издание, переработанное и дополненное. – М.: ТОН – Остожье, 1998. - 544 с.
17. Сторчак В.М. Советская гражданская религия. М.: ИИЦ «АТиСО», 2019. — 399 с.
18. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. - М.: Юрист, 1995.
19. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб: Центр "Петербургское востоковедение", 2005. – 384 с.
20. Cusack C.M. Invention in «new» religions // The Oxford handbook of new religious movements. Oxford: Oxford univ. press, 2016. - P. 237-247.
21. Marret R. Pre-Animistic Religion (Folklore History Series) //Folk-Lore, 2010. 44 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой весьма квалифицированное освещение вопроса о принципах исследования, которое было бы способно выявить специфику современных «пограничных» форм религиозности, то есть форм религиозного сознания, радикально отличающихся по своей структуре и социальным функциям от «традиционных» религий. В результате знакомства со статьёй возникает впечатление, что она является вводной частью какой-то более обширной работы. Однако возможная связь с более широким исследовательским контекстом, по мнению рецензента, не является препятствием для публикации подобного материала и в качестве отдельной журнальной статьи. Правда, отмеченное обстоятельство налагает на автора некоторые дополнительные обязательства, и следует признать, что далеко не всегда ему удаётся преодолеть возникающие трудности. Так, поскольку термин «методология» вынесен в название статьи, следовало бы осторожнее использовать его (а также производные от этого термина выражения и его синонимы) в самом тексте, в противном случае складывается странное впечатление, будто решение поставленной задачи с самого начала открыто перед автором, и остаётся лишь гадать, в чём же тогда состоит смысл

всего последующего повествования. Кроме того, текст статьи содержит довольно много других терминологических погрешностей, а также стилистических недостатков и пунктуационных ошибок. И особенно неудачным является начало статьи. Так, уже в первом предложении «социальные философы» было бы целесообразно заменить на более привычное «представители социальной философии». Да и всё это предложение в целом трудно признать удачным, ведь о «качествах», очевидно, не следует судить как о «более» или «менее» «популярных» («популярность» здесь просто неуместна); да и является ли вообще «неопределённость» «качеством», если последнее понятие сохраняет какую-то связь с классической философией? И здесь же нас поджидает множество других погрешностей: «в таких известных концепциях как «ускользающий ...» (почему пропущена запятая?); «многочисленных критических социальных теория гендера...» (нет согласования); «такими именами как А.Г. Дугин...» (опять пропущена запятая); «борьба с неопределённостью находит...» («борьба с неопределённостью следовало взять в кавычки); «ключевой гипотезой, которую мы предполагаем раскрыть в данной работе будет...» (опять пропущена запятая, да и «гипотеза» «доказывается», «обосновывается» или «проверяется», но никак не «раскрывается»). И ещё одно примечательное выражение автора, которое хотелось бы поправить: он несколько раз упоминает о религиозности как «способе связи с конечными, предельными основаниями человеческого существования»; думается «конечными» здесь неуместно; понятно, что автор стремится сказать (достаточно выражения «предельными»), но всё дело в том, что как бы религиозность ни понимать (особенно, если речь идет о «классике»), она составляет как раз сферу бесконечного, абсолютного. К сожалению, перечень критических замечаний мог бы быть и продолжен, однако, в целом статья всё же производит благоприятное впечатление, автор занят решением реальной исследовательской задачи, и многие его замечания как об особенностях самой современной религиозности, так и о возможных способах её изучения следует признать реальным вкладом в современное религиозноведческое знание. Думается, автор сможет скорректировать текст в рабочем порядке, рекомендую принять статью к публикации в научном журнале.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье «Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества» предмет исследования – это методология понимания религии и религиозности в современных условиях. Цель исследования вытекает из названия работы и в работе сформулирована следующим образом: предложить методологический подход, позволяющий эксплицировать неопределённые (пограничные, скрытые, неявные) формы религии и религиозности в посттрадиционном обществе.

Методология исследования основана на синтезе различных подходов в рамках философской герменевтики, социологии и антропологии религии, феноменологии религии, феноменологической социологии. В ходе работы разрабатывается авторский методологический подход, который позволяет расширить возможности изучения религиозности за пределами явных, эксплицитных, как правило, институционализированных форм религии. В основу авторской методологии следующие пропозиции: 1) религиозность есть константная функция связи человека с субъективными конечными, предельными основаниями его существования; 2)

религиозность как функция служит фундированию смыслополагания и целеполагания человека, обуславливая его самость в тех ее компонентах, которые связаны с недоступной опыту и разуму реальностью; 3) религиозность, выраженная вовне человека, сталкивается со всей совокупностью объективных и объективированных структур реальности, и интенциями других людей. Основная сфера применения предлагаемого подхода – идентификация имплицитной религиозности или ее компонентов в тех процессах, феноменах, институтах, которые религиозными обычно не считают.

Актуальность настоящего исследования детерминирована тем обстоятельством, что в эпоху триумфального шествия рационализма интерес населения к религии и религиозности продолжает сохраняться. Подобные явления актуализируют необходимость разработки методологии исследования данных феноменов, выявления их места и роли в современной культуре.

Научная новизна публикации связана с авторским вариантом обоснования положения о том, что религиозность как функция первична по отношению к религии как институту. В работе разработан новый методологический подход, который, по замыслу автора (ов) позволяет осуществить «картографирование» разнообразных феноменов религиозной жизни современности в ее скрытых, теневых формах, где религиозное неявно, сомнительно, погранично, но при этом функционально с точки зрения предельного целеполагания.

Содержание соответствует требованиям научного текста. Рецензируемая статья характеризуется общей последовательностью и грамотностью изложения. Работе присущ хороший уровень философской рефлексии. Выводы обоснованы.

Библиография работы включает всего 21 публикацию, включает издания как на русском, так и на иностранных языках. Таким образом, апелляция к основным оппонентам из рассматриваемой области присутствует в полной мере. Хотя стоит отметить отсутствие работ классиков в области философии и социологии религии.

Вывод: Статья «Методологические основания исследования пограничных форм религиозности в условиях посттрадиционного общества» имеет научно-теоретическую значимость. Она будет представлять интерес для специалистов, исследующих проблемы религиозных феноменов современного общества. Работа может быть опубликована.