

РЕЛИГИОЗНАЯ НОВАЦИЯ КАК РЕПРЕЗЕНТАНТ И ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Е. О. Гаврилов

RELIGIOUS INNOVATION AS AN INDICATOR AND FACTOR OF SOCIAL DYNAMICS

E. O. Gavrilov

В статье ставится и решается задача поиска релевантной интерпретации религиозной новации как репрезентанта и фактора социальной новации. Отмечается, что принятое в среде специалистов противопоставление старых и новых религий как носителей реакционных и модернистских социальных тенденций не позволяет заметить и правильно истолковать многочисленные проявления современной религиозной активности, которые выпадают из этой стереотипной, наполненной идеологическими коннотациями, схемы. Делается вывод о том, что религиозная новация есть совокупный результат усилий субъектов по репродуцированию религиозных практик в изменяющихся исторических условиях. Только такое понимание религиозной новации позволяет понять потенциал и социальную значимость многочисленных проявлений религиозной жизни в современном обществе, осознать, что религиозные практики способны быть источником социального развития.

The paper searches for relevant interpretation of a religious innovation as an indicator and a factor of social innovation. It is noted that the opposition of old and new religions accepted among experts as carriers of reactionary and modernist social tendencies does not allow to notice and correctly interpret the numerous manifestations of modern religious activity which fall out of this stereotypic scheme filled with ideological connotations. The author concludes that the religious innovation is a cumulative result of the efforts to reproduce religious practices in the changing historical conditions. Only such understanding of a religious innovation allows apprehending the potential and the social importance of numerous manifestations of religious life in the modern society, realizing the religious practices as a source of social development.

Ключевые слова: религиозные практики, социальность, традиция, религиозная новация, социальная динамика, социальное конструирование.

Keywords: religious practices, sociality, tradition, religious innovation, social dynamics, social construction.

Изменения, происходящие в обществе, проявляют себя в трансформации всех его сегментов. На наш взгляд, современные социальные процессы находят свое выражение и в сфере религиозных отношений, что позволяет рассматривать ее в качестве репрезентанта значимых социальных тенденций. Но религиозная активность не только копирует некое социальное целое. Воспроизводя общее в процессе социогенеза, современная религиозность обладает выраженной спецификой, а, следовательно, оказывается не только индикатором, но и относительно самостоятельным фактором происходящих в настоящее время перемен. Именно поэтому говоря о религиозных новациях, исследователи нередко пытаются проследить их влияние на более широкие социальные тенденции и явления с религией прямо не связанные.

В качестве репрезентанта, а равно и фактора социальной динамики, религиозную новацию следует интерпретировать как носителя, проводника, генератора новой социальности. Проблема состоит в том, что сложившиеся представления о религиозной новации искажены рядом стереотипов, уводящих в область идеологического противостояния субъектов религиозной активности. Это порождает практику воспроизведения привычных мировоззренческих клише и смысловых оппозиций, порой имеющих мало общего действительностью, но создающих иллюзию понятности и предсказуемости происходящих явлений. Однако ряд громких событий последних лет, от терактов и военных конфликтов на религиоз-

ной почве до различного рода провокационных перформансов на религиозную тематику, говорит о неполноте осознания сути трансформаций сферы религиозных отношений и их влияния на современное общество. Поэтому основной задачей предпринимаемого исследования является определение понятия религиозной новации как репрезентанта и фактора социальной динамики.

Формирование социального порядка, его ниспровержение и конструирование на освободившемся месте нового порядка – постоянный процесс. Он является результатом человеческих усилий и, одновременно, объективных социальных изменений. Рассмотрим более подробно, какое выражение находят эти аспекты единого процесса. На наш взгляд, синтетическое их выражение заключают в себе социальные практики, составляющие содержание повседневной жизни людей и включающие в себя как ментальное (смысловое), так и деятельностное измерения социальности, позволяющие учитывать как активность самих субъектов, так и контекст, в рамках которого эта активность осуществляется. Область практик демонстрирует единство процессов репродуцирования, рекомбинации и диверсификации социальных структур [2, с. 185 – 191]. Поэтому и религиозные явления, рассмотренные сквозь призму социальных практик, ориентируют исследователя на поиск единства не одной, а нескольких составляющих религиозной жизни индивидов.

Так, социальные процессы, рассмотренные в аспекте творческой активности субъектов, показывают, что человек не столько приспосабливается к изменяющимся социальным условиям, сколько конструирует их. И первым шагом на этом пути оказывается процедура интерпретации, ведь для практического созидания любого материального объекта необходим его ментальный проект. Как справедливо заметил П. Бурдьё, конкуренция социальных практик – это конкуренция навязываемых индивидам вариантов понимания социальной действительности, которая обуславливает их повседневную жизнь [1, с. 78 – 79]. В нашем случае речь идет о религиозных доктринах, религиозном языке, символических репрезентациях религиозного, то есть о тех средствах, которые порождают у индивида осознание значимости тех или иных трактовок объекта религиозной веры и следующего из этого осознания стремления поступать определенным образом. Необходимость рассмотрения этих средств продиктована тем, что они служат не только маркерами социальных позиций, но и дают возможность проанализировать процессы воспроизводства и изменений в сфере религиозных отношений.

Социальное пространство – арена взаимодействия и конкуренции социальных практик, которые сохраняют или изменяют свою значимость, формируя комплексы символических отношений или, иными словами, дискурсивные практики. Последние продуцируют интерпретации и оценки социальных явлений, и, таким образом, не столько отражают, сколько конструируют реальность, создают собственную «текстовую» онтологию. Они формируют комплекс представлений, получающий в процессе его трансляции определенную меру социального признания, возможность определять содержание сознания и поступки человеческих масс. Утверждая систему ориентаций-координат, дискурсивные практики реализуют свою интегративную функцию. Происходит нормирование мышления и поведения людей в границах единой системы интерпретаций, осуществляемой посредством характерного языка, способного вырабатывать и удерживать присущий данной интерпретации смысл.

Любой комплекс социальных практик организует дискурс таким образом, чтобы он содержал указание на оптимальный для определенных общностей баланс стабильности и изменчивости. Выполнение этого требования достигается на пути обоснования факта сохранения некой исторической преемственности и, одновременно, готовности к проектированию чего-то нового. Условно говоря, эти стороны одного сообщения можно выразить концептами традиции (от лат. *traditio* – передача) и новации (от лат. *novatio* – обновление, перемена). Соотношение между ними нередко презюмируется как оппозиционное, что и порождает проблему, сформулированную в начале исследования. Мы представим это соотношение несколько иначе и тем самым откроем возможность для понимания религиозногенеза как значимой составляющей исторического процесса вне противопоставления конкретных религиозных течений.

Рассмотрим степень универсальности и однозначности оппозиции традиционных и новых религий. Традиционность ряда религиозных объединений зачастую трактуется и как онтологическая характеристика некоторых общественных процессов, и как определенное отношение к действительности. В первом случае этот феномен нередко ассоциируется со старым образом жизни, с исторической данностью, преемственностью. А во втором – традиционность может быть рассмотрена как обоснование значимости определенного комплекса социальных практик и в этом качестве выступать как консервативный вариант интерпретации, настроенность сознания на сохранение сложившегося образа жизни, социокультурной идентичности. Как отмечает К. Манхейм, «консервативное знание есть, прежде всего, господствующая, инстинктивная, а подчас и теоретически обоснованная ориентация на имманентные бытию факторы» [6]. Соответственно, новационность некоторых религиозных сообществ обычно понимают как нечто противоположное традиционным религиям, а в более широком смысле как нечто вторгающееся в привычный порядок вещей и его нарушающее. Новация здесь противопоставляется традиции как отжившему прошлому и воспринимается как фактор ее разрушения. В то же время новационность аналогично традиционности может быть понята и как интерпретация, способствующая утверждению определенного комплекса практик, и как стратегия обретения ими социального признания.

Однако религиозные традиционность и новационность, рассмотренные как интерпретации, теряют свою определенность в противопоставлении друг другу и превращаются в релятивные средства идеологической легитимации тех или иных практик в качестве доминантных или хотя бы принимающих вид исторической необходимости. Причем объективный критерий длительности существования конкретных религиозных практик здесь не играет решающей роли. Условность границы между ними видится уже в том, что однозначное применение в данном случае обозначений «старое» – «новое» и эквивалентных им дефиниций, основанных на пространственно-временном критерии, оказывается весьма затруднительным. Причина такого препятствия может состоять, например в том, что оппозиция некоторых «ортодоксальных» и «еретических» течений уходит корнями в такую глубокую древность, что с точки зрения формального критерия – длительности ее существования, и те и другие могут считаться традиционными. Так и традиционная для конкретной эпохи религия, утратившая однажды своих приверженцев, но заново возрожденная, может теперь вполне считаться новой. И, наоборот, новая религия для одного культурно-географического ареала может оказаться традиционной религией в другом регионе.

Однозначное противопоставление названных дискурсивных практик, включающих коннотации традиции и новации, оказывается затруднительным и в случае попытки применить к ним оценочный критерий в виде нормы и аномалии, в результате которой традиция рассматривается как норма, а новация как вариант

девиации. Вообще-то в некоторых случаях это противопоставление нормы и аномалии, и следовательно, традиции и новации как объективных характеристик явлений возможно. Так, в рамках теории научных революций Т. Куна аномалия означает те явления, которые не находят объяснения в рамках дисциплинарной матрицы – основы «нормальной науки». Как известно, вследствие увеличения количества таких аномалий наступает кризис парадигмы, заканчивающийся научной революцией и, наконец, возникновением новой парадигмы [5]. Насколько такой подход приложим к установлению отношения религиозной традиции и новации?

Легко заметить, что применительно к развитию научного знания модальность нормы и аномалии не несет оценочной коннотации. В этом аспекте они являются лишь относительными, взаимозаменяемыми обозначениями тех изменений, которые совершаются в содержании научного знания. Когда же мы обращаемся к религии, оценочная нагруженность дефиниций традиция/новация многократно возрастает, причем именно с акцентом на «хорошо» (норма) и «плохо» (аномалия). Апологетические интенции представителей конкретных религиозных течений обуславливают использование данной оппозиции в полемических целях. Здесь выбор критерия в определении нормы и аномалии демонстрирует субъективность представлений исследователя, а, следовательно, делает уязвимой его позицию для критики.

Но наличие оценочных обертонов «нормы» и «аномалии» – совсем не основание для полного отказа от признания их онтологической обусловленности. Последняя видится в том, что норма может рассматриваться как широко распространенный стандарт, подкрепляемый соответствующими санкциями, а аномалия как нечто противоположное. Другое дело, что любой стандарт, любая норма подвержены изменениям: потому и нет завершено онтологического основания нормы и аномалии. То, что аномально в одной системе норм, может в другой системе занять положение нормы. В различных исторических условиях норма и аномалия принимают различные производные значения, в результате чего меняется содержание и характер дозволений, запретов и предписаний. Именно в этом смысле мы понимаем утверждение В. Н. Сырова, который говорит, что «нет сущности, «онтологически» присущей тем или иным движениям, а есть формы проявления черт, которые в современной культуре принято считать неприемлемыми» [10].

Иными словами, религиозные норма и аномалия раскрывают себя только в рамках социально-исторического контекста. Как социальные практики они с ним либо совпадают и тогда выступают в качестве нормы, либо, напротив, занимают в нем маргинальное положение и именно тогда приобретают вид аномалии или девиации. В этой трактовке легко угадывается процесс конкуренции социальных практик, в результате которого одни начинают играть доминантную роль, а другие локализируются в рамках периферии. При таком рассмотрении инновационность становится синонимом процессов перераспределения от-

ношения доминантных и периферийных практик. Следовательно, разграничить религиозную традицию и новацию однозначно не возможно.

Констатируя эту относительность, зададимся вопросом, какую роль в процессах социогенеза играют сами формы самопрезентации религиозных практик в качестве новационных или традиционных и как они соотносятся с объективными тенденциями исторического процесса? На наш взгляд, апелляция к традиционности и новационности есть процесс построения дискурса, в котором старое и новое выстраиваются в определенную смысловую схему исторического процесса. Воспроизводство этой схемы позволяет религиозным практикам занимать конкретное место в социальном пространстве, либо менять его, но одновременно устанавливая связь с различными нерелигиозными общественными явлениями, освящая их либо как наследие предков, либо как свидетельство прогресса. Фактически речь идет о процессе социального конструирования посредством самопозиционирования.

Так, обозначение себя в качестве традиции одновременно означает декларацию миссии, которая, в частности, состоит в сохранении исторической преемственности, в воспроизводстве определенного понимания исторической последовательности. В рамках конструируемой исторической тенденции, традиция формулирует претензию на привилегированное место в социальном пространстве и особую значимость тиражируемых ею правил. Она подает себя как некую историческую необходимость. Обоснование традицией своей роли в обеспечении исторической связи предполагает развертывание повествования таким образом, чтобы некую совокупность социальных практик втиснуть в определенную схему («прокрустово ложе») исторической телеологии и оценить как закономерный результат общественной эволюции. Для этого подходит и циклическое видение исторического развития, и линейное, и маятниковое, и спиралевидное. В любом случае реконструируемой ретроспективной связи между прошлым и настоящим придается вид непрерывности.

Но насколько действительно возможна преемственность в постоянно меняющихся исторических условиях? На этот счет высказываются полярные мнения. Так, по мнению Б. М. Кедрова, принцип повторяемости в развитии детерминирует содержание всех сторон человеческой деятельности. Беря за основу диалектико-материалистический подход, он доказывает, что явления, меняясь в ходе истории, обнаруживают преемственность с «зародышевыми» формами, являются прямыми их продолжениями и потому содержат их в себе [4, с. 132]. Автор говорит о единстве и постоянстве законов функционирования общества, благодаря чему фазы его исторического развития демонстрируют высокую степень повторяемости закономерных явлений при сохранении видимого разнообразия [4, с. 26 – 35]. В свою очередь Д. Смит, исследуя процесс социальной динамики с позиций современной протестантской телеологии, приходит к схожему выводу, согласно которому историческое время предстает в качестве «аре-

ны для раскрытия Духа и таким образом серьезно воспринимает плоды времени по мере их реализации в традиции. Это не означает сделать фетиш из традиции, а скорее осознать, что время – это средство для Божьего продолжающегося откровения» [9, с. 181]. Как видно из приведенных суждений, позиция, в которой факт существования преемственности и как следствие традиции в виде исторической данности, имеет своих сторонников. Рассмотрим противоположную точку зрения.

Ее представители обращают внимание на то, что при внимательном рассмотрении социальные институты, чья история насчитывает сотни или тысячи лет, демонстрируя видимую стабильность и неизменность своих форм, на поверку оказываются результатом глубоких и существенных трансформаций, меняющих их содержание. К примеру, если сопоставить поведенческие стандарты и детали культа в рамках одной религии на разных этапах ее развития, то можно увидеть их существенное различие. Примером может служить вовлечение современных технических средств в процесс проведения религиозного обряда, изменение состава участников религиозных церемоний или трактовки священных текстов и т. п. Так, известны случаи создания онлайн-церквей, где в виртуальном режиме можно принять участие в религиозном действе [7].

С определенной точки зрения бытие любых социальных явлений в аспекте их исторической ретроспективы и перспективы на самом деле дискретно, а кажущаяся стабильность есть лишь следствие интерпретации. Так, в рамках постмодернистского (Г. Башляр, М. Фуко) и постпозитивистского (Т. Кун, И. Лакатос) подходов подчеркивается уязвимость любых обоснований исторической преемственности, их искусственный характер, выдающий прагматические намерения тех, кто пытается соткать связующую нить времен. М. Фуко, критикуя саму идею непрерывности, считает традицию понятием, необоснованно позволяющим «придать особый (*singulier*) временной статус совокупности феноменов, которые являются одновременно последовательными и тождественными (или, по крайней мере, аналогичными); оно дает возможность переосмыслить рассеивание истории в форме того же самого; оно позволяет устранить различие, свойственное любому начинанию, чтобы непрерывно находиться в поисках бесконечного определения истока; благодаря этому понятию мы можем выделить новшества на фоне неизменности и приписать их оригинальности, гению, собственному решению индивидов» [11, с. 61 – 62].

Если принять эту критику и спроецировать ее на сферу религиозных отношений, то факт иллюзорности в ней традиции в принципе будет казаться весьма очевидным, а вывод о перманентной, тотальной инновационности сферы религиозных отношений независимо от того рассматриваем ли мы церковные организации или секты вполне логичным. Согласиться с этим мы не можем, поскольку при таком подходе любая кажущаяся константной форма сводится к комплексу спонтанных флуктуаций, а это не так: область религиозной активности вместе с динамизмом демон-

стрирует заметную степень устойчивости. Добавим к этому, что и сами представители постмодернистской и постпозитивистской методологии пытаются категоричность своего вывода относительно предельной степени дискретности социальных явлений частично скорректировать путем обращения к явлениям, демонстрирующим высокую степень стабильности: эпистема (М. Фуко), парадигма (Т. Кун). Тем не менее говорить о безусловном характере исторической преемственности, принимая во внимание приведенные выше точки зрения, оказывается затруднительно.

Все то, что было сказано выше, свидетельствует о том, что ни традиция, ни новация не могут восприниматься только как произвольные продукты человеческой субъективности или только как константные характеристики бытия. Их следует понимать и как конкурирующие идеологические продукты, и одновременно как варианты реагирования субъектов религиозных практик на изменяющиеся исторические условия. Учет последнего (объективного) аспекта способствует выработке иной, более адекватной, трактовки религиозной новации, позволяющей избежать противопоставления старых и новых религий как курсов, использующих категории традиционности и новационности, нормы и аномалии. Учет не только субъективных, но и объективных аспектов религиозности создает предпосылки для рассмотрения не только новых, но и традиционных религий как источники религиозной новации, как продуценты новой социальности и, наконец, как генераторы социального порядка. В чем же состоит эта инновационность?

Как было сказано ранее, любые религиозные практики представляют собой единство процессов творчества и воспроизводства в их различном соотношении. Дискурс традиции в основном позиционирует себя как средство репродуцирования того, что было создано ранее, а дискурс новации демонстрирует интенцию на формирование того, чего ранее не было. Их общей целью является достижение или сохранение доминантного положения конкретных практик. Результатом этого стремления нередко становится конкуренция нескольких альтернативных версий традиции или новации. Например, на роль традиции с большим успехом будут претендовать те практики, субъекты которых обладают ресурсами и властью, поддержкой закона и масс, исторической и культурной укорененностью, а на роль новации – те, которые носят маргинальный характер и лишены масштабного влияния на общество. С этой точки зрения, те проявления религиозности, которые принято называть традиционными – собственно сами традиционные религии, этому критерию соответствуют полностью, они обладают всем тем, что позволяет им доминировать в конкретном социальном пространстве.

А как дело обстоит с новыми религиозными явлениями? Значит ли, что говоря о религиозных новациях, мы а priori должны предполагать те образования, которые лишены не только официальной поддержки, но и широкого социального признания? Думается, что прямой зависимости здесь нет и те религиозные практики, которые не имеют поддержки в лице официального ресурса, вполне могут быть востребованными

представительной частью социума. Например, долгое время колдовство в Европе запрещалось и преследовалось церковью, официально занимая в обществе маргинальное положение. Но, несмотря на все усилия церкви, обращение к знахарям и гадалкам оставалось широко распространенным явлением. Следовательно, колдовство с точки зрения хронологии своего существования и масштабы оказывается явлением столь же традиционным как и священство, хотя и находящимся на периферии религиозной жизни. И даже последнее обстоятельство в значительной степени становится неочевидным с того момента, как устанавливается свобода вероисповеданий. Отныне мирянам предлагается широкий спектр услуг целителей, гадалок, колдунов и ведьм, активно апеллирующих к традициям предков. Другими словами, то, что сегодня рассматривается в сравнении с религиозной традицией в качестве экзотического новшества, имеет полное право также называться традицией.

Очевидно, что современность позволяет определить свой характер в качестве традиции или новации любым религиозным практикам. Какие угодно социальные общности, стремящиеся утвердить свой статус в качестве религиозного истеблишмента или просто работающие над улучшением своего положения, в зависимости от конъюнктуры используют для этого обращения либо к традиционности, либо к инновационности. Заметно, например, что представители традиционных религий стремятся продемонстрировать открытость некоторым новым тенденциям, соответствие своих доктрин интересам молодого поколения, собственно, даже соответствие языка религиозного диалога современным нормам [12].

Независимо от того апеллируют ли субъекты религиозных практик к традиции или говорят от имени инновационности важно понять, что они не только конкурируют друг с другом, но и формулируют «ответ» на вызовы времени, тем самым активно приспосабливаясь к социальным изменениям. Вот почему религиозную новацию следует понимать как совокупный результат усилий субъектов по репродуцированию религиозных практик в изменяющихся исторических условиях. Их задача не только адаптироваться к социальному контексту, но и в соответствии с задачей его преобразовать, сформировать таким образом, чтобы сохранить свое влияние и в дальнейшем. По сути, речь идет о перераспределении социальных позиций религиозных практик в меняющейся системе координат социального пространства, в результате которого закрываются одни и открываются другие ниши, происходит формирование новой конфигурации социальных порядков, осуществляется продуцирование новых форм социальности. Иными словами, для понимания внутренних закономерностей религиозного генезиса и его корреляции с социогенезом предметом изучения должны стать не столько отношения старых и новых религий, сколько изменения условий религиозной активности и перераспределение социальных позиций ее субъектов как следствие их усилий, направленных на формирование жизнеспособных и конкурентоспособных религиозных практик.

Традиционные религии, составляющие религиозный истеблишмент, и новые религии, находящиеся на периферии религиозной жизни реагируют на изменение этих условий по-разному. Если религиозное творчество первых имеет существенные ограничения, то вторые первоначально не скованы определенным канонами. Правда их место в обществе со временем может меняться. Главное то, что в ответ на исторические сдвиги в процессе религиозного генезиса происходят трансформации содержания духовной жизни субъектов, вырабатываются новые формы деятельности и взаимодействия. В результате рождаются новые семантические конструкции, возникают новые организационные формы. Отметим, что понятие религиозной новации не исключает из рассмотрения традиционные религии, а наоборот дает возможность описать их как носителей творческой активности. Изучение новой религиозности переводит анализ процессов религиозного генезиса в иную плоскость, нежели противопоставление старых и новых религий. Конечно, оно существует, но повторимся, носителями инновационной религиозности в ходе социальной динамики становятся все участники сферы религиозных отношений.

Все дискуссии по поводу новаций объединяет общая проблема – возможность развития религиозных институтов в современном обществе и их способность сохранять связь с различными сферами жизни общества. Но устанавливая с ними контакт, религия демонстрирует свой потенциал к их изменению, трансформации их содержания. Действительно, новые религиозные образования нередко проявляют большую мобильность в освоении современного социального пространства, участвуя в разработках новых форм современного менеджмента, правил ведения эффективного бизнеса, построения межличностных отношений. Тем не менее говорить о том, что только они созвучны эпохе мы не можем.

Новаторству традиционных религий есть немало свидетельств. Как известно, в рамках иудейской, мусульманской, христианской конфессий в разных исторических условиях ставился и решался вопрос о допустимости и условиях корректировки некоторых привычных стандартов, скажем, в области осуществления кредитно-денежных операций, употребления новых продуктов питания, использования потенциала информационных технологий и т. п. Например, в современной России активно обсуждается вопрос о вероятности создания православного банкинга [3; 8].

Таким образом, продуктивным подходом к интерпретации религиозной новации является преодоление привычных когнитивных схем противопоставления старой и новой религиозности как оппозиции церкви и секты, традиционной и нетрадиционной религии, нормы и аномалии. Религиозная новация как репрезентант и генератор социальности раскрывает себя в реализации усилий по репродуцированию религиозных практик в изменяющихся исторических условиях как путем включения в социальный контекст, так и путем его преобразования. В результате зримым воплощением религиозной новации становится перераспределение социальных позиций в трансформирующейся системе координат социального простран-

ства, освоение различных сфер жизни людей и в конечном счете участие в формировании новых социальных порядков. В то же время репродуцирование религиозных практик в ходе исторического развития в большей или меньшей степени оказывает влияние на их форму и содержание, что позволяет религии выступать не только в качестве репрезентанта, но и в качестве фактора, а точнее продуцента становления новой социальности. Само репродуцирование религиозных практик результируется в двух стратегиях религиозногенеза: стратегии реконструирования и стратегии трансформации религиозных оснований повседневной жизни. Эти стратегии проявляют себя не столько в рамках конкретных религий, сколько в масштабах всей совокупности социальных отношений безотносительно того, кем оказываются их субъекты, носителями каких религиозных представлений они

являются, насколько, наконец, они вовлечены в функционирование существующих религиозных сообществ.

Религиозная новация порождает рекурсивную сеть социальных практик, которые позволяют религии выстраивать и воспроизводить себя в качестве необходимой составляющей мышления и поведения индивидов, их взаимодействий, организованных форм коллективной деятельности, дают возможность смоделировать, а потом и сгенерировать своего рода мирской прототип полагаемого объекта веры. Религиозные практики в качестве репрезентанта и фактора социальности, совмещающего в себе объективный и субъективный компоненты, образуют то пространство, в рамках которого происходит разрушение прежних конструкций социального порядка, осуществляется подготовка к созиданию нового.

Литература

1. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 64 – 87.
2. Гаврилов Е. О. Проблема социальности в контексте классических и неклассических интерпретаций // Вестник КемГУ. 2014. № 1(57) Т. 2. С. 185 – 191.
3. Катасонов В. О православных банковских утопиях // Русская народная линия. 31.12.2014. Режим доступа: http://ruskline.ru/news_rl/2014/12/33/o_pravoslavnyh_bankovskih_utopiyah/ (дата обращения: 01.09.2015).
4. Кедров Б. М. О повторяемости в процессе развития. Изд. 2-е, стереотипное. М.: КомКнига, 2006. 152 с.
5. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 300 с. // Центр гуманитарных технологий. Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3811> (дата обращения: 01.09.2015).
6. Манхейм К. Идеология и утопия // Электронная библиотека RoyalLib.com. Режим доступа: http://royallib.com/read/manngeym_karl/ideologiya_i_utopiya.html#884825 (дата обращения: 01.09.2015).
7. Интернет-верующие: пасторы открывают онлайн-церкви // Благовест-инфо (05.11.2009). Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=30672> (дата обращения: 01.10.2014).
8. Писаревский В. Переход на нравственный бизнес – реально ли это? // Православие.Ru. 01.02.2011. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/44403.htm> (дата обращения: 01.09.2015).
9. Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? Черкассы: Коллоквиум, 2012. 214 с.
10. Сыров В. Н. Некоторые соображения о методологии определения нормы и девиации в религиозной жизни // Религиозная ситуация в российских регионах: тезисы докладов и сообщений Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 10 октября 2008 г.). Омск: Изд-во Омск. акад. МВД России, 2008. С. 15 – 19. Режим доступа: <http://www.любомудр.рф/index.php/stati/130-nekotorye-soobrazheniya-o-metodologii-opredeleniya-normy-i-deviatsii-v-religioznoj-zhizni> (дата обращения: 01.09.2015).
11. Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. 416 с.
12. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. 416 с.

Информация об авторе:

Гаврилов Евгений Олегович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин Кузбасского института Федеральной службы исполнения наказаний Российской Федерации (г. Новокузнецк), Gavrilich@yandex.ru.

Evgeniy O. Gavrilov – Candidate of Philosophy, Senior Lecturer at the Department of State and Legal Disciplines, Kuzbass Institute of the Russian Federal Penal Service (Novokuznetsk).

Статья поступила в редколлегию 21.09.2015 г.