

Подход к анализу религиозной реальности в социальной феноменологии Альфреда Шюца

Алексей Ситников

Доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений
Института государственной службы и управления
Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Адрес: пр-т Вернадского, 82, стр.1, г. Москва, Российская Федерация 119571
E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

В статье автор предлагает описание религиозной реальности, анализирует ее соотношение с повседневной, теоретической и мифологической реальностями, выявляет их пересечения и специфику, отталкиваясь от концепции множественности реальностей, сформулированной в рамках социальной феноменологии Альфреда Шюца. Согласно мысли Шюца, реальность понимается как то, что имеет для человека значение, а также обладает непротиворечивостью и несомненностью для тех, кто находится внутри нее. Реальности структурно подобны друг другу, потому что они подобны наиболее очевидной для всех людей реальности — миру повседневной жизни. Религиозная реальность имеет один из основных признаков подлинной реальности — внутреннюю непротиворечивость. Религиозной реальности присуще свое эпохэ — специальные аскетические практики, — сходное с эпохе теоретической сферы в том, что оно также не служит практическим задачам и предполагает свободу от бытовых сиюминутных вопросов. Аналогично тому, как теоретическая сфера существует независимо от жизни ученого в физическом мире, но нуждается в ней для того, чтобы результаты были переданы другим людям, так и религиозная реальность в устремлении к трансцендентному зависит от ритуальных действий и материальных предметов. Индивидуальные и особенно коллективные религиозные практики имеют физическое исполнение и неразрывно связаны с телесным ритуалом. Несмотря на то что феноменологическая концепция множественности реальностей Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных социальных теорий, ее эвристический потенциал не исчерпан и позволяет проводить анализ и разрабатывать, например, актуальные вопросы национальной идентичности и ее связей с религиозной традицией в современную эпоху, когда религиозная реальность теряет убедительность и имеет много конкурентов, одним из которых является современный миф нации. Представления о нации, связанные с интерсубъективной и социально подтверждаемой в качестве самоочевидной реальностью повседневной жизни, вызывают эмоциональные переживания и наполняют жизнь, вытесняя религиозную реальность или заставляя последнюю вступать в сложные взаимодействия с национальным нарративом.

Ключевые слова: Альфред Шюц, религия, социальная феноменология, реальность, повседневность, наука, миф, нация

Концепция Альфреда Шюца (1899–1959) о множественных реальностях оказала большое влияние на теоретическую мысль XX века. Ее активно использовали деятели разных школ и направлений. В настоящей статье мы рассмотрим возможность использования концепции Шюца для описания религиозной реальности и анализа ее отношений с другими реальностями — повседневной, научной, мифологической и др.

Шюц был одним из последователей и продолжателей Эдмунда Гуссерля, который полагал, что с помощью феноменологического метода невозможно говорить о религиозных предметах. Для него допущение существования Бога попадает под применение метода редукции. У Гуссерля религиозное сознание трансцендентно как по отношению к миру, так и по отношению к «абсолютному» сознанию. Божественное бытие трансцендентно. Но это иная трансцендентность, нежели у мира: «Мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое „абсолютное“ и „трансцендентное“. Оно должно быть выключено из нового поля изыскания» (Гуссерль, 2015: 181). Видимо, это представление разделял Шюц, поэтому он практически ничего не писал о религиозной реальности, у него нет сколь-либо подробной ее разработки, хотя он ее постоянно упоминает наряду с другими. Однако несомненно, что исходя из внутренней логики мысли Шюца религиозная реальность имеет один из основных признаков подлинной реальности — внутреннюю непротиворечивость. Как пишет М. Дуглас, в процессе познания мира «в хаосе изменчивых впечатлений каждый из нас выстраивает стабильный мир, в котором объекты имеют распознаваемую форму. В процессе восприятия мы строим [реальность], принимая одни подсказки и отбрасывая другие» (Дуглас, 2000: 66). Человек старается достигнуть примирения, преодолеть хаос, организовать стабильный упорядоченный мир, и в этом контексте религию необходимо понимать в «свете свойственного всем людям стремления к единству всего их опыта и к преодолению различий и разъединенности в актах искупления и примирения» (Там же: 248).

Ниже мы воспользуемся намеченным у Шюца подходом для реконструкции концепции религиозной реальности как «конечной области смысла», а также посмотрим способы ее отношения с мирами повседневной жизни, фантазий и научного созерцания, что частично уже было проделано рядом авторов (Barber, 2017; Staudigl, 2017).

У Гуссерля философия основывается на тщательно разработанном методе анализа феноменов сознания: после предварительного «очищения» (отказа от «естественной установки») в нем остаются только сами воспринимаемые «вещи». Шюц пересмотрел роль «естественной установки» и добавил к феноменологическому подходу идею множественности реальностей, которую он позаимствовал у американского философа и психолога Уильяма Джеймса (James, 1890). Последний связывал различные реальности, которые может воспринимать человек и в которых он может пребывать и что-либо делать, с его вниманием, эмоциональной и деятельной жизнью. Примерами таких реальностей, обладающих своим особым

и неповторимым стилем, он называл физический (чувственный) мир, миры науки и идеальных объектов, сверхъестественные миры мифологии и религии, мир умопомешательства и другие. Для Джеймса таких реальностей, т. е. того, что «возбуждает и стимулирует наш интерес», может быть бесконечно много. Шюц переформулировал концепцию Джеймса на языке феноменологии, стремясь освободить ее от психологического понимания.

Что такое реальность в понимании Шюца? Прежде всего, это все то, что имеет для человека значение. Главное свойство реальности — ее непротиворечивость и несомненность для тех, кто находится «внутри» нее. В ней не сомневаются те, кто пребывает в ее мире. Каждая из относительно суверенных и автономных реальностей конституируется «значением наших переживаний» (Шюц, 2004: 424, 511). Ее отличительная черта — конечная область смысла, в которую мы можем встраиваться своими действиями. Шюц приводит примеры: для маленькой девочки реальностью является ее игровой мир; Гамлет — это настоящий Гамлет для тех, кто находится в мире театрального представления. Рыцарь на картине Дюрера существует как реальность пространства художественной фантазии, а слушая анекдот, мы на какое-то время входим в вымышленный мир шутки, обнаруживающий «дурацкий характер» повседневности.

Шюц также полагал, что существует несколько реальностей: повседневная жизнь, сновидения, грезы и фантазии, искусство, религиозный опыт, научное созерцание, игровой мир ребенка, мир сумасшедшего (Там же: 426). Явленное в мире фантазий, сна или теоретизирования будет по-своему реальным, но, согласно Шюцу, нельзя заявить о существовании объектов этих миров в том же смысле, в каком существует, например, мир повседневной жизни. Каждая реальность должна пониматься как конечная область смысла (*finite provinces of meaning*) со своими отличительными чертами. Именно смысл, проявляющий свой специфический когнитивный стиль, конституирует реальность.

Что понимает Шюц под когнитивным стилем? Конечно, это совсем не то, что имеется в виду в современной когнитивной психологии¹. В рамках феноменологического подхода, предполагающего прежде всего выявление и описание опыта сознания, присущий любой из реальностей когнитивный стиль «включает в себя специфическую напряженность сознания, а, стало быть, свое особое *epoché*, преобладающую форму спонтанности, особую форму переживания собственного Я, особую форму социальности и особую временную перспективу» (Там же: 427). Переживания в каждой из реальностей внутренне непротиворечивы и соответствуют своему когнитивному стилю. Они отличаются друг от друга, так как каждый мир имеет свои специфические черты.

Переход из одной относительно автономной и суверенной реальности в другую требует от человека определенных усилий, так как его переживания совместимы друг с другом лишь внутри границ только одной из множества *конечных*

1. Статья Шюца «О множественности реальностей» была опубликована в 1945 году, задолго до того, как возникла современная когнитивная психология.

областей смысла, то есть в пределах одного когнитивного стиля. Переход между ними сопровождается специфическим смысловым скачком, «шоком», заставляющим нас переориентироваться на иную реальность, вырваться из одной конечной области значения и перейти в другую. Можно привести множество примеров такого смыслового скачка, в частности: пробуждение от сна (переход из мира сновидений в реальность повседневной жизни); поднятие занавеса в театре (переход в мир сценического представления); погружение в мир научной теории или в пространство детской игры и т. п.

Реальности структурно подобны друг другу, потому что они подобны первой и самой очевидной для всех людей реальности — миру повседневной жизни, где предикации реальности и предикации существования совпадают. В остальных случаях реальным для кого-то может стать нечто несуществующее (Шюц приводит в пример Дон Кихота, сражающегося с реальными для него, но не существующими великанами).

Реальность повседневности у Шюца названа верховной. Она познается в естественной установке сознания. Иногда он ее так и называет — мир естественной установки. Это мир физических вещей, в число которых входит и тело человека. Он существует до нашего рождения и дан нашему переживанию. В этом мире производятся телесные перемещения, решаются земные задачи, достигается успех или нас постигает неудача. Этот мир интерсубъективен — человек разделяет его с другими индивидами и всевозможными материальными объектами. Кроме того, это мир практических интересов, работы, коммуникации и необходимости удовлетворения жизненных потребностей.

В реальности повседневной жизни в рамках естественной установки человека с другими людьми связывают разнообразные социальные отношения, коммуникация, которая обязательно опирается на акты *работы* — так Шюц называет телесные движения, действия во внешнем мире, осуществляющиеся с определенным намерением. Посредством работы бодрствующее Я «общается с другими, организует различные пространственные перспективы мира повседневной жизни» (Там же: 406), интегрирует настоящее, прошлое и будущее, организуя измерение времени, общее для всех. Это «стандартное» время естественной установки измеримо календарем и часами.

Мир повседневной жизни — это только одна из множества имеющихся реальностей. Кроме повседневного мира Шюц достаточно подробно описал особую реальность научной теории. У него также рассмотрены миры сновидений, искусства и фантазий. Они неравноценны, так как являются «колониями» мира повседневности, от которого происходят (Вахштайн, 2015: 16).

Концепция множества реальностей Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных социальных теорий. Далее в статье мы применим логику и терминологию концепции Шюца для описания и выделения характеристик религиозной реальности, путем сопоставления ее с повседневным, теоретическим и мифологическим мирами выявим ее существенные черты и особенности.

Теоретическая и религиозная реальности

Религиозная реальность как конечная область смысла, обладающая своими отличительными чертами, специфическим когнитивным стилем и внутренней непротиворечивостью переживаний, оказывается в рамках феноменологического подхода Шюца весьма похожа на реальность теоретическую. Имеется несколько важных пунктов сходства. О мире научной теории Шюц пишет: «„Скачок“ в область теоретического мышления предполагает решение индивида приостановить свою субъективную точку зрения» (Шюц, 2004: 442). В сфере научного мышления действует не человек, а теоретик, одинокое теоретизирующее Я, у которого отсутствуют переживания физического тела и окружающей среды, он выключен из социальных отношений. Научное эпохэ «заключает в скобки» субъективность мыслителя как человека. Теоретик находится в мире научного размышления, переданном ему исторической традицией его науки. Он участвует в дискурсе, «заключающем в себе результаты, полученные другими, проблемы, поставленные другими, решения, предложенные другими, и методы, разработанные другими. Этот теоретический универсум конкретной науки есть конечная область значения, имеющая свой когнитивный стиль с вытекающими из него проблемами и горизонтами, которые подлежат экспликации» (Там же: 444).

Теоретизирование проходит в универсуме дискурса, который уже существует как результат теоретизирования других людей, и предполагает взаимные подтверждения или опровержения. Но чтобы сообщать полученные результаты теоретической мысли друг другу, ученые должны отбросить теоретическую установку и вернуться в мир повседневной жизни. Шюц говорит, что такие переходы люди совершают постоянно, поскольку конечные области значения (т. е. разные реальности) — это не нечто обособленное, а названия разных напряженностей сознания, разные модификации внимания, присущие одной и той же жизни. Поэтому они и могут быть переданы другому человеку только с помощью обыденного языка (Там же: 451).

Переходя к рассмотрению религиозной реальности, необходимо отметить, что она, так же как и теоретическая, опирается на результат, полученный другими людьми. В каждой религии имеются критерии подлинности ее опыта и возможности ее проверки и подтверждения. Религиозная реальность создается в рамках определенной религиозной традиции, и рассматривать эту реальность в плюралистическом ключе, как это, к примеру, представлено у Джеймса или у Джона Хика (Джеймс, 1993; Хик, 2002), некорректно. Действующее Я может оперировать в границах стиля или области смысла какой-то одной конкретной традиции. Внутри нескольких традиций одновременно Я находиться не может, поскольку они нередко бывают взаимоисключающи². Это аналогично тому, как ученый находится в переданной ему исторической традиции научного размышления определенной науки, которая содержит в себе результаты, проблемы и методы, разработанные

2. См. аргументацию в защиту эксклюзивизма: Плантинга, 2014.

другими учеными. Нельзя заниматься наукой вообще, но есть конкретные науки, в каждой из которых имеется свой универсум дискурса, включающий полученные другими учеными результаты, поставленные ими проблемы, предложенные решения. Разрабатываемая теоретиком научная проблема должна «соответствовать универсальному стилю этой [научной] области» (Шюц, 2004: 444).

К любой реальности человек может быть причастен в большей или меньшей степени. Например, один человек все время продумывает научные гипотезы и практически живет в мире научной теории, не замечая наличие иных реальностей, которые не представляют для него особого интереса; другой человек и понятия не имеет о теоретической сфере. Кто-то живет в мире искусства, пишет картины, создает музыкальные симфонии или литературные произведения. Кто-то не может существовать без театра. Или же, напротив, есть люди, которые прекрасно обходятся без искусства или науки и убеждены, что мир фантазий, воображения или теории — это пространство вредное и бессмысленное. Они готовы терпеть эти «вымышленные» миры исключительно в том случае, если те приносят какую-либо пользу (например, позволяют отдохнуть после трудового дня). Аналогичным образом и к религиозной реальности индивиды могут быть причастны в разной степени, и, соответственно, она будет влиять на них в разной мере. Люди, причастные к ней в максимальной степени, являются наиболее включенными в религиозную жизнь, а остальные причастны тому или иному аспекту религиозного мира лишь в некоторой степени.

Специфика религиозного эпохэ и ритуальные практики

Естественная установка сознания заключается в том, чтобы отбросить все возможные сомнения в существовании реальности мира повседневной жизни. Последняя имеет статус верховной, потому что непосредственно очевидна и не требует какого-либо подтверждения. В той версии феноменологии, которую разрабатывал Гуссерль, для конституирования мира на основе непосредственно воспринимаемых феноменов сознания необходимо было освободиться от «естественной установки» сознания, т. е. очистить его и оставить в трансцендентальном чистом сознании только сами воспринимаемые «вещи». У Шюца, в отличие от Гуссерля, в центре внимания находится не чистое сознание трансцендентального субъекта, а, напротив, повседневное сознание человека в его естественной установке. В этой парадоксальной феноменологии естественной установки исследуется опыт обыденных социальных отношений: встречи с другим как соучастником в конституировании смысла (Смирнова, 2009: 108).

В рамках естественной установки сознания, характерной для повседневной жизни, человек не склонен сомневаться в существовании внешнего мира, думать о том, что мир и его объекты могут быть не такими, какими они ему кажутся. В эпохэ естественной установки человек вступает в коммуникацию с другими, устанавливает «общую среду понимания» (Шюц, 2004: 512). Этому состоянию при-

сущее основополагающее переживание фундаментальной тревоги, то есть знание того, что он умрет, страх перед смертью. Фундаментальная тревога порождает множество потребностей, надежд и опасений, которые, в свою очередь, побуждают человека предпринимать попытки овладеть миром, строить и осуществлять планы (Там же: 422).

Пример переживания фундаментальной тревоги ярко описан Л. Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича»: отчаяние и ожидание чего-то ужасного и непонятного, от которого ничем нельзя избавиться, представляется «черным мешком, в который его просовывала невидимая непреодолимая сила». «Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его» (Толстой, 1983: 170).

Какое эпохэ присуще религиозной сфере? Это не эпохэ естественной установки, так как в ее рамках сверхчувственная реальность не является очевидной. Религиозное эпохэ обладает большим сходством с тем, которое характерно для сферы научного теоретизирования. Во-первых, как показывает Шюц, научное теоретизирование не служит никакой практической задаче, его цель — наблюдение и понимание. Хотя и возможно использование научных результатов для улучшения повседневной жизни, но эти практические мотивы не составляют часть научного мышления (Там же: 441). Установка незаинтересованного наблюдателя — необходимое условие всякого теоретизирования. Ученый должен быть свободен от фундаментальной тревоги и присущих ей надежд и страхов.

Религиозное эпохэ, так же как и сферы теоретизирования, предполагает свободу от прагматических задач, отстранение от мира работы, от поглощенности текущими бытовыми и сиюминутными вопросами. Для этого в религиозной области разработаны специальные аскетические практики, цель которых — обретение специальных «очистительных» навыков, преодоление привязанности к внешнему миру, отказ от попечения о земных вещах, обо всем «временном, имениях и приобретениях, славе мира сего» (Лествичник, 2008: 87). Почти все религии знают о том, как избавить человека от страстей. В классическом каноне аскестики их восемь: объедение, сребролюбие, тщеславие, блуд, гнев, печаль, уныние, гордость. Древние практики борьбы со страстями хорошо изучены и описаны в самой разнообразной литературе (Фуко, 2007).

Эпохэ религий, берущих свое начало от Пятикнижия Моисея, включает также очищение от практик бытовой магии, низводящих религиозную реальность до обслуживания повседневных сиюминутных забот (например, послать дождь на посева, отомстить врагу, вернуть любимого). Религия библейской традиции требует, чтобы Богу поклонялись бескорыстно и служили ему ради него самого, а не из каких-либо прагматических соображений. Сакральное само по себе является ценностью, объектом желания независимо от его способности содействовать человеку в чем-либо. Попытка человека использовать религиозные практики в качестве механизма решения чисто земных задач противоречит, в частности, представле-

ниям о личностном характере трансцендентной реальности и отношениям доверия с ней, которые существуют в авраамических религиях. Религиозное эпохэ состоит в том, чтобы освободиться от повседневных проектов и от напряженности, которые создает мир работы, от стремления к достижению практических целей, к земному успеху ради трансцендентной реальности (Barber; 2017: 110–112).

Второе сходство эпохэ религиозного и теоретического мира заключается в форме взаимодействия с физическим миром. Научная теоретическая деятельность хотя и предстает активностью «не от мира сего», но она оказывается тесно связана с повседневной жизнью, с тем, что Шюц называет актами работы — измерением, употреблением инструментов, проведением экспериментов и т. д. Результаты научных исследований могут быть переданы лишь посредством этих актов: написание статьи, чтение лекций. Эта работа «представляет собой либо условия, либо следствия теоретизирования, но не принадлежит к теоретической установке как таковой» (Шюц, 2004: 440). Точно так же необходимо различать человека-ученого, который ведет обычную повседневную жизнь среди других людей, от теоретика, который существует в интеллектуальном мире научных знаний и постигает их особую логику. Эти две жизни не антагонистичны, а, напротив, дополняют и предполагают друг друга: материальный мир необходим для достижения научных целей.

Аналогично тому, как теоретическая сфера существует независимо от жизни ученого в физическом мире, но нуждается в нем, религиозная область в своем стремлении постичь трансцендентное зависит от физических объектов, текстов, ритуальных движений и т. п. Эта зависимость религии от видимых действий и материальных предметов даже сильнее, чем у теоретического познания. Религиозные практики не могут обойтись без символов и их визуального воплощения. Все ритуалы и богослужения имеют физическое исполнение и внешне связаны с повседневной жизнью (движения и слова священнослужителей, песнопения, облачения, иконы, книги). Нормальное функционирование религиозной сферы, раскрытие содержащегося в ней смысла, коммуникация как внутри нее, так и с внешним миром — все это неразрывно связано с телом человека, его чувственной стороной, эмоционально насыщенными, нередко зрелищными действиями, в чем-то даже напоминающими театральные. В то же время ритуальные практики с их символами и особым образом регламентированными движениями отделяют религиозную реальность от повседневной жизни, осуществляют переход в иную область смысла, становятся средством встречи с трансцендентным (Barber, 2017: 13, 96, 115).

К. Гирц, развивая идеи Шюца, показывает, что религиозные действия, т. е. то, что он называет и описывает как ритуал, чрезвычайно важны для религиозного сообщества: благодаря ритуалу происходит и создание религиозной реальности, и ее совмещение с другими реальностями. В ритуале повседневная и религиозная реальность сливаются и, «будучи сплавлены посредством единого комплекса символических форм, оказываются одним и тем же миром» (Гирц, 2004: 131), порождая

трансформацию представления об устройстве бытия, «ощущение „подлинно реального“, на чем зиждется религиозная перспектива» (Там же: 130).

В религиозной области смысла вещи воспринимаются не так, как с позиций естественной установки. Это не столько отрицание повседневного мира или сомнение в нем, но наделение его новым значением, символическим смыслом. При таком видении обыденное и бытовое представляется как нечто полное трансцендентного смысла. Всякий предмет, всякое живое существо выражают реальность иного, высшего порядка, символами которого являются. Примеров подобного можно привести множество. Религиозные писатели часто предлагают увидеть за разными событиями повседневного мира трансцендентную реальность, воспринимая явления этого мира как символы вечного. В частности, Тихон Задонский пишет: когда человек вызывается на суд, то должен думать о том, что будет вызов на суд Божий; когда получает на теле язву — вспоминать, что его душа уязвлена грехами; если смотрит на горящую свечу, надо размышлять, что жизнь человека как свеча — также догорит и погаснет; когда видит, как вода стекает с гор на низкие места, следует припоминать, что и благодать от Бога изливается на смиренные сердца; оказавшись в корабле, плывущем по морю во время бури, надо думать, что так и церковь спасает людей среди бури соблазнов. Для православной традиции символическое мышление очень характерно, каждый элемент церковного обихода предстает символом: «Воск означает нашу чистоту... мягкий и послушный, он является знаком раскаяния в упорстве и символом послушания; способный воспринимать всякий образ, он — символ воссоздания человека» (Задонский, 2017: 217).

Пример того, как верующему человеку происходящие с ним повседневные события представляются явлениями трансцендентной реальности, наделенными особым смыслом, приводится в жизнеописании авторитетного для православных людей и ныне причисленного к святым архиепископа Луки Войно-Ясенецкого (1877–1961); крушение поезда осознается им как напоминание, обличение и предупреждение: «В конце 1933 года я был освобожден и уехал в Москву. Господу было, конечно, известно, что я затеваю новый тяжкогреховный шаг, и Он предупредил меня крушением поезда, которое, к сожалению, только напугало меня, но не образумило» (Лисичкин, 2017: 215).

Отсутствие в религиозной реальности характерного для естественной установки переживания фундаментальной тревоги предстает в качестве своеобразного критерия того, что человек обладает подлинным религиозным опытом и преуспел в духовной жизни. В религиозной литературе можно обнаружить множество самых разных примеров, описывающих то, что называется «блаженной кончиной». В частности, в житии одного из самых популярных христианских святых — святителя Николая — говорится, что «с радостью и псалмопением он перешел в вечную блаженную жизнь в сопровождении святых ангелов... встреченный ликами святых» (Ростовский, 1906: 197). После своей смерти святой продолжает жить, совершая многочисленные чудеса и помогая всем, кто обращается к нему за помощью. В современной агиографической литературе также всегда подчеркивается, что

подвижник «жаждет уйти из жизни земной, чтобы встретиться с Богом». В жизнеописании одного афонского старца говорится, что он с радостью ожидал смерти и «готовился к ней как к празднику, ибо чувствовал, что уходит и направляется к возлюбленному Богу» (Филофейский, 2012: 192, 212).

Онтологический статус реальностей

Шюц оставался верен установкам метода трансцендентальной феноменологии с ее «вынесением за скобки» любых суждений о существовании. Он воздерживался от онтологического прояснения термина реальности, понимая ее как конечную область значений. Реальностью является смысл, значимость, мотив, план, намерение, т. е. то, что расположено в рамках человеческого опыта и имеет конститутивный характер и что, в отличие от неокантианских абсолютных ценностей (априорных универсалий), не предшествует человеческой деятельности (Смирнова, 2009: 116).

В рамках той версии феноменологии, которую разрабатывает Шюц, разные реальности, т. е. конечные области смысла, это:

...названия разных напряженностей одного и того же сознания; и это одна и та же жизнь, обыденная жизнь, неразрывная от самого рождения и до самой смерти, на которую направляется внимание в различных его модификациях... В течение одного дня или даже часа мой разум может пройти через всю гамму напряженностей сознания, то живя в актах работы, то проходя через дневные грезы, то погружаясь в изобразительный мир живописи, то предаваясь теоретическому мышлению. Все эти разнородные переживания — переживания в моем внутреннем времени; они принадлежат моему потоку сознания. (Шюц, 2004: 451)

Повседневность, мир естественной установки, воспринимается как сама собой понимающаяся реальность, и, как уже было упомянуто, она названа верховной, так как от нее производны все остальные миры, в том числе и те, которые имеют интерсубъективный характер. Американский социальный философ и социолог Питер Бергер, развивая эту концепцию Шюца, считал, что обыденная реальность повседневного мира имеет верховный статус, поскольку наш язык и вся система типизаций, объективирующих опыт человека, производна от повседневной реальности, всегда в нее укоренена и сохраняет с ней связь. Другого языка и возможностей понимания мира у людей просто нет. Взятые из повседневной реальности язык и типизации переносятся на другие реальности: искусство, мифы, религию, науку и проч. В этом «главенство» повседневной реальности: мир фантазий и воображения, мифов и религии, научной теории и сновидений даны человеку на языке и в понятиях повседневности, и это невозможно преодолеть. Когда человеческий язык интерпретирует опыт любых других конечных областей смысла, он обязательно вносит в них понятия и типизации реальности повседневной жизни, переводит их в представления, сформированные повседневностью (Бергер, Лук-

ман, 1995: 21). При этом происходит неизбежное искажение иных реальностей, в частности, религиозной.

Верховный статус повседневной реальности в сознании человека утверждается благодаря ее интерсубъективности. В ней индивид живет с другими людьми, она постоянно социально подтверждается. Религиозная реальность тоже может иметь социальное подтверждение в том случае, когда она начинает существовать как традиция. Это происходит следующим образом. Понимание религии задается особым рода опытом, появляющимся из участия в религиозных практиках, которые приняты в социальном окружении человека. Размышления о религии, а также связанный с ними опыт опосредованы теми людьми из окружения верующего, кто уже имел этот религиозный опыт. Данный опыт распределяется среди людей неравномерно. Те, кто испытал его, с очевидностью, стремятся институционализировать его для других, воплотить в традицию (Berger, 1979: 35–47). После того как традиция вбирает в себя этот опыт, она получает и его авторитет — авторитет священного. Традиция начинает выступать как место проявления религиозной реальности в повседневном обыденном мире через священные книги, ритуалы, институты и их функционеров. В таком случае религия делается явлением обычной социальной жизни, и ее достоверность поддерживается так же, как и достоверность всего остального — социальным согласием, социальным контролем. Она достоверна, если все говорят и действуют так, будто они имеют передаваемый традицией опыт, или если они доверяют тем «продвинутым» носителям традиции, которые этот опыт действительно имели.

Доверие к традиции имело место, например, в период Средних веков и продолжается сегодня в регионах, где наблюдается высокая степень религиозности и религиозной однородности населения, например, в исламском мире. Как замечает Бергер, на протяжении большей части человеческой истории религиозные установления существовали в обществе как монополии, давая высшее обоснование смысла как индивидуальной, так и коллективной жизни. Религия являлась эффективным инструментом объяснения и оправдания социального порядка, поскольку соотносила реальность, произведенную обществом, с реальностью предельной (Бергер, 2019: 45). Эта легитимация носит до-теоретический характер, устанавливает некие самоочевидные, само собой разумеющиеся истины, усваивающиеся в процессе социализации.

В Новое время, вследствие исчезновения единства христианства и религиозных войн, в ряде стран Европы происходит секуляризация: религия утрачивает монополию на определение повседневной реальности, на создание единой общей вселенной само собой разумеющихся смыслов для всех членов общества. Религиозные институты перестают быть регуляторами мышления и действия и больше уже не могут с уверенностью претендовать на лояльность своих бывших приверженцев: у религии появляются конкуренты в деле высшего определения реальности. Одним из самых серьезных и успешных конкурентов стали националистические идеологии (Там же: 157). В результате усиления секуляризации определять

смыслы и самоочевидности повседневной реальности в сознании человека вместо религии начинают представления о нации. К этой мысли Бергера мы обратимся ниже, а пока вернемся к вопросу о первенстве реальностей.

Казалось бы, очевидный тезис о том, что мир повседневности занимает высшее и привилегированное положение, был подвергнут критике некоторыми авторами, в частности, Ирвингом Гофманом, который считал, что Шюц неудовлетворительно раскрыл принципы взаимодействия реальностей между собой и осуществления переходов между ними. Гофман не согласен с тем, что такой переход должен сопровождаться каким-либо «шоковым опытом», радикально меняющим напряженность сознания, а, напротив, утверждает, что подобный переход совершается легко. Он также полагает, что нет оснований выделять реальность повседневной жизни как более важную и первостепенную: «События повседневности можно считать реальными и одновременно нереальными. Обнаруживается структурное сходство между миром повседневности... и различными иллюзорными „мирами“» (Гофман, 2003: 66, 69). Переход может сопровождаться шоком, лишь когда человек внезапно просыпается. Гофман также отмечает, что на одни и те же события люди смотрят с разных точек зрения и часто сами выбирают, какую реальность считать высшей.

Эта аргументация Гофмана хорошо подтверждается примерами из произведений духовной классики: описанные в них истории имеют какой-либо смысл, если мы понимаем, что для героев древних патериков и житий подлинной и настоящей существующей является религиозная реальность. Она воспринимается как главная и единственно значимая. Даже если допустить, что древние отцы-пустынники — это полупоупендарные личности, олицетворяющие собой те ценности, которые общество разделяет, но редко им следует, то все равно их слова и поведение будут восприниматься как бессмысленные и лишённые какой-либо внутренней логики и непротиворечивости при попытке свести их, например, к экономическим отношениям или «социальному». В качестве примера разберем небольшой сюжет византийского автора конца VI — начала VII века Иоанна Мосха, в котором описано, как к некоему подвижнику, который проводил все время в молитве, приходит гость:

Во время пребывания его близ св. Иордана, после кончины брата, навестил его один старец из лавры Каламонской:

— Проводя столько времени в безмолвии и подвижничестве — чего ты достиг, брат?

— Ступай и возвратись дней через десять. Тогда я скажу тебе.

Придя на десятый день, старец нашел брата уже умершим. На черепке было начертано: «Прости меня, отче, я никогда при исполнении своего [молитвенного] правила не обращал своих мыслей к земному» (Мосх, 1915: 120)³.

3. Оригинал данного текста см.: *Patrologia Graeca* (PG. 87. Col. 2851–3112). Имеется два русских перевода с греч.: архиеп. Филарета Гумилевского (1848) и М. И. Хитрова (1896). Мы с некоторыми уточнениями опираемся на второй перевод по изданию: Мосх, 2013: 300.

В православии признается недопустимым хвалиться духовными достижениями; кроме того, считается, что подвижнику, достигшему на пути к Богу высших ступеней, открывается время его земной кончины. Но сказать об этом — значит похвастаться и продемонстрировать свое духовное преуспеяние, что как раз недопустимо. Святой — тот, кто находится в непрестанной молитве, т. е. разговоре с Богом, и воспринимает это состояние как наивысшую ценность. Святой брат, как следует из сюжета, подвижник, к которому пришли, всего этого достиг, т. е. обладает подлинным духовным совершенством. Он явил ответ своим поступком, избежав при этом хвастовства перед старцем и даже попросив у него прощения. Данный пример является иллюстрацией и к приведенному ранее тезису о том, что разные религиозные традиции чаще всего оказываются взаимоисключающими, и человек не может находиться одновременно внутри более чем одной из них: благодаря трудам Макса Вебера социологам хорошо известен кальвинизм, и не составляет труда заметить, что логика кальвинистского благочестия (при всей ее внутренней непротиворечивости) противоположна той, которая представлена в разобранном нами сюжете византийского автора.

С тезисом Шюца о том, что мир повседневности занимает высшее и привилегированное положение по отношению к религиозной реальности, не согласились бы представители большинства религий. Они уверены в обратном: сверхчувственный мир существует и является подлинным, изначальным и более ценным.

Религиозная и мифологическая реальности

В начале данной статьи были отмечены те черты, которые сближают религиозную реальность с теоретической. Важно также подчеркнуть, что религия никогда не была чисто теоретической системой. Рациональная составляющая религии вторична и несущественна, как и в разных метафизических доктринах, в которых она оформляется и в которых Бог выступает в качестве первопричины мира. О божественном нельзя непротиворечиво и доказательно говорить языком логики и метафизики, что убедительно продемонстрировали в XX веке, например, такие философы как М. Хайдеггер и Э. Левинас⁴. Религия не может сводиться к сухим наукообразным теориям, она нуждается в практиках мобилизации чувств и эмоциональных обязательств, ей требуются методы создания и укрепления коллективной памяти и идентичности, солидарности и связанности членов группы с предшественниками. Все это роднит религию с мифом. История религий свидетельствует, что она не может размежеваться с мифической реальностью, нуждается в мифе, не может обойтись без элементов мифологического мышления. По наблюдению

4. Э. Левинас предлагает отказаться от интеллектуального постижения Бога, поскольку отношение к нему не может сводиться к познанию, потому что он неподвластен, непредсказуем, не помещается в область данных сознания, не может быть сконструирован, не поддается тематизации, концептуализации или феноменологическому описанию. «Другой абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем» (Левинас, 2013: 117–118).

К. Хюбнера, «в религии обнаруживаются глубоко заложенные мифические структуры» (Хюбнер, 1996: 319; см. также: Элиаде, 2014: 160).

Для Шюца миф относится к миру воображения, который включает также и все виды искусства: литература, кино, театр и т. д. Шюц полагал, что в реальности фантазий человек обладает свободой и избавлен от прагматических целей и мотивов. Можно, например, вообразить великанов, волшебников, крылатых лошадей, кентавров и т. п. Царство воображения не имеет пределов (кроме логических), и в нем нет необходимости преодолевать сопротивление внешнего мира (помимо выдуманных самим индивидом законов и правил). В то же время этот мир не дает возможности чего-либо достигнуть. Активность воображения в своем роде безгранична, но и бесплодна. Шюц не занимался специально проблематикой мифа и упрощал ее, смешивая разные реальности (отметим, что лишь во второй половине XX века вышли те работы, благодаря которым понимание мифа вышло на новый уровень (Cassirer, 1946; Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971). Было бы неверно полагать, что миф — это чистый вымысел, сфера пустой фантазии. Конечно, творчество человека нередко проявляется в том, что он придает мифологическим сюжетам высокохудожественную форму, но миф имеет отличающуюся от обычного человеческого воображения внутреннюю целостность и единство, «обладает априорной необходимостью» (Хюбнер, 1996: 52, 320), опирается на мифический опыт, не чуждый и современному человеку. М. Элиаде считал, что человеческому существу от природы присущи «некоторые аспекты и функции мифологического мышления» (Элиаде, 2014: 169).

Одним из самых влиятельных современных проявлений мифической реальности являются представления о нации. Этот феномен существует во многих формах в разных регионах мира. Имеется большое количество теорий нации и подходов к ее исследованию; мы отметим лишь то, что важно в контексте сопоставления этого феномена с религиозной реальностью. Нация видится не просто как то, что имеет историю, но как «личность по аналогии», имеющая некую неповторимую и единственную в своем роде судьбу, свойственное только ей духовное развитие. Ей также приписывают единое сознание, она может вызывать сострадание, вести себя противоречиво (Хюбнер, 2001: 291–295). Единство целого и части, всеобщего и особенного, прошлого и настоящего выражается в том, что отдельный индивид отождествляет себя с нацией как всеобщим: переживает ее судьбу, гордится ее достижениями и героями, чувствует коллективную вину и стыд, испытывает священный трепет на местах славы. Феноменология этого опыта указывает на его мифический характер. Жизнь нации, превосходя пределы жизни многих поколений, входит в них, ее прошлое воспроизводится в настоящем. Земное, смертное и переходящее поднимает до мифического вечного. Мертвые присутствуют в жизни живых. Живые выступают от имени мертвых. Все это обретает статус священной правды и объясняет, «каков мир и как случилось, что он оказался именно таким» (Флад, 2004: 32). Нация, как и полагается мифу, устанавливает образцы поведения, предостерегает, обосновывает, узаконивает убеждения, воззрения, направляет об-

щественную активность. Так же как и миф, нация не обходится без повествования о священном прошлом и ожидаемом будущем.

Мифическая реальность, предстая в виде национального нарратива, вступает сегодня в сложные взаимодействия с религией, вытесняя ее с тех позиций, которые та занимала в течение тысячелетий в сферах смыслообразования, высших ценностей и создания сообществ. Сегодня религия во многом утратила влияние на эти сферы, и они стали тесно связаны с понятием нации. Национальная идентичность, опознание «свой-чужой» может появиться только в интерсубъективной реальности повседневности, где индивид живет с другими и где социально подтверждаются самоочевидные истины. В ее рамках возникает идентичность, связанная с выделением групп и определением их границ. Идентичность любого сообщества, особенно национального, возникает как противопоставление другим сообществам. Они чувственно воспринимаемы, очевидны, могут вызывать сильные эмоциональные переживания и наполнять жизнь, вытесняя религиозную реальность. Для последней, так же как и для теоретической, социальность, существование других не имеет первостепенного значения. Религия опирается на известный только ей опыт, наука — на свои рациональные методы. Национальная же идентичность связана с более очевидной повседневной реальностью, с наделением смыслом границ сообществ, превращением их в совокупность нерелективных и непосредственных элементов повседневности. Нередко определившееся как особое и отличное от других национальное сообщество стремится иметь свою языковую систему, общность забот, взаимопонимание, исторические нарративы, символы, произведения искусства, политические проекты. Образ жизни, рассматриваемый членами какого-либо сообщества как естественный, нормальный, разделяемые им самоочевидные истины, само собой разумеющиеся представления о мире — это то повседневное, что может сделать сообщество нацией, из чего создается структура национального чувства и самосознания.

Заключение

Феноменологическая концепция множественности реальностей Альфреда Шюца уже неоднократно служила отправной точкой для развития различных теорий. Для анализа религии она представляет несомненную ценность, поскольку позволяет исследовать её без редуцирования и с учетом самых разных её аспектов. Среди множества конечных областей смысла, которые даны людям, те сами выбирают, которую из реальностей считать высшей. Для героев древних патериков и житий подлинной, изначальной и более ценной является религиозная реальность. Характерное для неё эпохе обладает сходством с тем, которое свойственно сфере научного теоретизирования: оба предполагают свободу от прагматических задач, отстранение от мира работы, от поглощенности текущими бытовыми и сиюминутными вопросами. Но религиозная реальность не обладает свойствами общезначимости, универсальности и самоочевидности. Она хотя и имеет интерсубъективный ха-

рактик и формируется, развивается и сохраняется в виде традиции, тем не менее предполагает наличие особого опыта, появляющегося из участия в религиозных практиках. Этого ограничения лишен главный конкурент религии в XX веке — мифология нации, которая социально подтверждается в интерсубъективной реальности повседневности, конституирует границы сообществ и наполняет жизнь смыслом, вытесняя религиозную реальность. Для последней характерны еще два момента. Она привязана к повседневным практикам и тесно связана с физически видимыми предметами и действиями. Практики не могут обойтись без символов и их визуального воплощения. В ритуале повседневная и религиозная реальности совершенно сливаются посредством символических форм. Также они смешиваются, когда с позиций религиозной области смысла повседневность воспринимается не так, как с позиций естественной установки, но наделяется новым символическим значением. Кроме того, существующая в рамках определенной традиции религиозная реальность не может рассматриваться в плюралистическом ключе, поскольку действующее Я может находиться в границах стиля или области смысла какой-то одной конкретной традиции, а не нескольких одновременно. Оно усваивает религию как наделенную авторитетом традицию, и даже индивидуальный религиозный опыт в устоявшихся религиях носит интерсубъективный характер, поскольку опирается на практики, которые имеют свои критерии и рамки, определяемые конкретным религиозным сообществом.

Литература

- Бергер П.* (2019). Священная завеса: элементы социологической теории религии / Пер. с англ. Р. О. Сафронова. М.: Новое литературное обозрение.
- Бергер П., Лукман Т.* (1995). Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум.
- Вахштайн В.* (2015). Дело о повседневности: социология в судебных прецедентах. М.: Центр гуманитарных инициатив.
- Вдовина И. С.* (2009). Феноменология во Франции: историко-философские очерки. М.: Канон.
- Гириц К.* (2004). Религия как культурная система / Пер. с англ. Е. М. Лазаревой под ред. А. Л. Елфимова // *Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН. С. 104–148.
- Гоффман И.* (2003). Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. Р. Е. Бумагина, Ю. А. Данилова, А. Д. Ковалева, О. А. Оберемко под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой. М.: Институт социологии РАН.
- Гуссерль Э.* (2015). Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект.
- Джеймс У.* (1993). Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья.

- Дуглас М.* (2000). Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
- Задонский Т.* (2017). Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Правило веры.
- Левинас Э.* (2013). Тотальность и Бесконечное. М.: Modern.
- Лествичник И.* (2008). Лествица. СПб.: Наука.
- Лисичкин В. А.* (2017). Лука, врач возлюбленный: жизнеописание святителя и хирурга Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Изд-во Московской патриархии.
- Мосх И.* (1915). Луг духовный / Пер. с греч. прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.
- Плантинга А.* (2014). В защиту религиозного эксклюзивизма // *Плантинга А.* Аналитический теист / Пер. с англ. К. В. Карпова под ред. В. К. Шохина. М.: Языки славянской культуры. С. 313–345.
- Ростовский Д.* (1906). Жития святых на русском языке. Месяц декабрь. М.: Синодальная типография.
- Смирнова Н. М.* (2009). Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+.
- Толстой Л. Н.* (1983). Смерть Ивана Ильича. Л.: Художественная литература.
- Филофейский Е.* (2012). Моя жизнь со старцем Иосифом / Пер. с греч. архимандр. Симеона. М.: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь.
- Флад К.* (2004). Политический миф: теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. М.: Прогресс-Традиция.
- Фуко М.* (2007). Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- Хик Дж.* (2002). Пятое измерение: мистические и духовные учения от древнейших времен до наших дней / Пер. с англ. М. Холомина. М.: Фаир-Пресс.
- Хюбнер К.* (1996). Истина мифа / Пер. с нем. И. Т. Касавина. М.: Республика.
- Хюбнер К.* (2001). Нация: от забвения к возрождению / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского под ред. И. Т. Касавина. М.: Канон+.
- Шюц А.* (2004). Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН.
- Элиаде М.* (2014). Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проект.
- Barber M.* (2017). Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning. Berlin: Springer.
- Berger P. L.* (1979). Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City: Anchor Press/Doubleday.
- Cassirer E.* (1946). The Myth of the State. Oxford: Oxford University Press.
- James W.* (1890). The Principles of Psychology. New York: Henry Holt & Co.
- Lévi-Strauss C.* (1964). Mythologiques. Vol. 1: Le Cru et le Cuit. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1966). Mythologiques. Vol. 2: Du miel aux Cendres. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1968). Mythologiques. Vol. 3: L'Origine des manières de table. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C.* (1971). Mythologiques. Vol. 4: L'Homme nu. Paris: Plon.

Staudigl M. (2017). Alfred Schutz and Phenomenology of Religion: Explorations into Ambiguous Territory // *Human Studies*. Vol. 40. № 4. P. 491–499.

An Approach to the Analysis of Religious Reality in the Social Phenomenology of Alfred Schütz

Alexey V. Sitnikov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Address: Prospect Vernadskogo, 82, Moscow, Russian Federation 119571
E-mail: av.sitnikov@igsu.ru

The article deals with the social phenomenology of Alfred Schütz. Proceeding from the concept of multiple realities, the author describes religious reality, analyses its relationship with everyday, theoretical, and mythological realities, and identifies the areas where they overlap and their specifics. According to Schütz's concept, reality is understood as something that has a meaning for a human being, and is also consistent and certain for those who are 'inside' of it. Realities are structurally similar to one another as they are similar to the reality that is most obvious for all human beings, i.e., the world of everyday life. Religious reality has one of the main signs of genuine reality, that of internal consistency. Religious reality has its own epoché (special ascetic practices) which has similarities with the epoché of the theoretical sphere since neither serve practical objectives, and imply freedom from the transitory issues of everyday life. Just as the theoretical sphere exists independently of the life of a scientist in the physical world and is needed to transfer results to other people, so the religious reality depends on ritual actions and material objects in its striving for the transcendent. Individual, and especially collective, religious practices are performed physically and are inextricably linked with the bodily ritual. The article notes that although Schütz's phenomenological concept of multiple realities has repeatedly served as a starting point for the development of various social theories, its heuristic potential has not been exhausted. This allows for the further analyzing and development of topical issues such as national identity and its ties with religious tradition in the modern era, when religious reality loses credibility and has many competitors, one of which is the modern myth of the nation. Intersubjective ideas of the nation that are socially confirmed as the self-evident reality of everyday life cause complex emotions and fill human lives, thus displacing religious reality or forcing the latter to come into complex interactions with the national narrative.

Keywords: Alfred Schütz, religion, social phenomenology, reality, everyday life, the science, myth, nation

References

- Barber M. (2017) *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*, Cham: Springer.
- Berger P., Luckmann T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Moscow: Medium.
- Berger P. L. (2019) *Svjashhennaja zavesa: jelementy sociologicheskoy teorii religii* [The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion], Moscow: New Literary Observer.
- Berger P. L. (1979) *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor Press/Doubleday.
- Cassirer E. (1949) *The Myth of the State*, Oxford: Oxford University Press.

- Douglas M. (2000) *Chistota i opasnost': analiz predstavlenii ob oskvrnenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Eliade M. (2004) *Aspekty mifa* [Aspects of the Myth], Moscow: Akademicheskyy proekt.
- Filofeyskiy E. (2012) *Moya zhizn' so starcem Joseph* [My Life with the Elder Joseph], Moscow: Ahtyrsky Svyato-Troicky monastyr.
- Flood Ch. (2004) *Politicheskii mif: teoreticheskoe issledovanie* [Political Myth: A Theoretical Introduction], Moscow: Progress-Traditsiya.
- Foucault M. (2007) *Germenevtika sub'ekta: kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982* [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982], Saint Petersburg: Nauka.
- Geertz C. (2004) *Religiia kak kul'turnaia sistema* [Religion as a Cultural System]. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures], Moscow: ROSSPEN, pp. 104–148.
- Goffman E. (2003) *Analiz freimov: esse ob organizatsii povsednevnogo opyta* [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience], Moscow: RAN Institute of Sociology.
- Hick J. (2002) *Pyatoe izmerenie: misticheskie i dukhovnye ucheniia ot drevneishikh vremen do nashikh dnei* [The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm], Moscow: Fair-Press.
- Hübner K. (1996) *Istina mifa* [The Truth of the Myth], Moscow: Respublika.
- Hübner K. (2001) *Natsiia: ot zabveniya k vozrozhdeniyu* [Nation: From Obliviousness to the Revival], Moscow: Kanon.
- Husserl E. (2015) *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology], Moscow: Akademicheskyy proekt.
- James W. (1890) *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt & Co.
- James W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience], Saint Petersburg: Andreev & Sons.
- Lestvichnik I. (2008) *Lestvitsa* [A Ladder], Saint Petersburg: Nauka.
- Levinas E. (2013) *Total'nost' i Beskonechnoe* [Totality and Infinity], Moscow: Modern.
- Lévi-Strauss C. (1964) *Mythologiques, T. 1: Le Cru et le Cuit*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1966) *Mythologiques, T. 2: Du miel aux Cendres*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1968) *Mythologiques, T. 3: L'Origine des manières de table*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1971) *Mythologiques, T. 4: L'Homme nu*, Paris: Plon.
- Lisichkin V. (2017) *Luka, vrach vozlyublennyi: zhizneopisanie svyatitelya i khirurga Luki (Voyno-Yasenetskogo)* [Luke, Beloved Doctor: Biography of the Saint and Surgeon Luke (Voyno-Yasenetsky)], Moscow: Moscow Patriarchy.
- Mosch J. (1915) *Lug duhovnyi* [The Spiritual Meadow], Sergiev Posad: Sviato-Troickaya Sergieva Lavra.
- Plantinga A. (2014) *V zashchitu religioznogo eksklyuzivizma* [In Defense of Religious Exclusivism]. *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [Analytical Theist: Alvin Plantinga Anthology], Moscow: Languages of the Russian Culture, pp. 313–345.
- Rostovsky D. (1906) *Zhitiia svyatykh na russkom yazyke. Mesyac dekabr'* [Lives of Saints in Russian. December], Moscow: Sinodal'naya tipografiya.
- Schütz A. (2004) *Izbrannoe: Mir, svetyashchiisya smyslom* [Selected Works: A World Shining with Meaning], Moscow: ROSSPEN.
- Smirnova N. (2009) *Sotsial'naya fenomenologiya v izuchenii sovremennogo obshchestva* [Social Phenomenology in the Study of Modern Society], Moscow: Kanon.
- Staudigl M. (2017) Alfred Schutz and Phenomenology of Religion: Explorations into Ambiguous Territory. *Human Studies*, vol. 40, no 4, pp. 491–499.
- Tolstoy L. N. (1983) *Smert' Ivana Il'icha. Povesti i rasskazy* [The death of Ivan Ilyich. Novels and stories], Leningrad: Hudozhestvennaya literatura.
- Vakhshtain V. (2015) *Delo o povsednevnosti: sotsiologiya v sudebnykh pretsedentakh* [The Case of Everyday Life: Sociology in Judicial Precedents], Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Vdovina I. (2009) *Fenomenologiya vo Frantsii: istoriko-filosofskie ocherki* [Phenomenology in France: Historical and Philosophical Essays], Moscow: Kanon.
- Zadonsky T. (2017) *Sokrovishche dukhovnoe, ot mira sobiraemoe* [Spiritual Treasure Collected from the World], Moscow: Pravilo very.