

Ф. Энгельс. В марксистском учении отмечались в основном позитивные черты возрастания роли городов, распространения городского образа жизни. Марксистские взгляды перешли в советскую традицию изучения городского образа жизни.

Стоит отметить, что все приведенные выше положения классиков современной социологической науки могут быть успешно применены при изучении современного городского образа жизни.

Думаем, что исследования динамики образа жизни могли бы стать синтезирующим фактором теории и практики социального реформирования современного российского общества. На основе концептуальной модели образа жизни можно вывести систему социальных индикаторов результативности проводимых изменений, осуществлять регулярный мониторинг динамики образа жизни и таким образом получать выверенную оценку глобальных преобразований в обществе. Изучение различных концепций позволит сформировать новый взгляд на проблему образа жизни путем синтеза различных теорий.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. Энгельс Ф. Капитал. Критика политической экономии. Соч. Т. 23, 46. С. 502, 503.
2. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002. С. 49.
3. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. М., 1905. С. 326.
4. Там же. С. 333.
5. Долгий В.М. Доиндустриальный город и некоторые проблемы городской культуры // Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции. М., Советский фонд мира, 1970. С. 176, 177.
6. Толстых В.Н. Образ жизни. Понятие. Реальность. Проблемы. М.: Политиздат, 1975. С. 35.
7. США глазами американских социологов: социальный аспект американского образа жизни / Отв. ред. Давыдов Ю.Я., Осипов Г.В. М., 1982. С. 135-137.
8. Берджесс Э. Рост города: введение в исследовательский проект // Социальные и гуманитарные науки. Сер. II. Социология. 2000. № 4. С. 122-136.
9. Там же. С. 126.
10. Там же. С. 128.
11. Там же. С. 133.
12. Вирт Л. Урбанизм как образ жизни // Социальные и гуманитарные науки. Сер. II. Социология. 1997. С. 170.
13. Там же. С. 170.
14. Там же. С. 176.
15. Там же. С. 188.
16. Там же. С. 181.

*Марина Николаевна ЕРЕСЬКО —  
доцент кафедры социологии и социального  
управления Международного института  
финансов, управления и бизнеса Тюменского  
государственного университета,  
кандидат философских наук*

УДК 316.722

### **РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИЧНОСТЬ В КОГНИТИВНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ**

*АННОТАЦИЯ. В статье исследуются актуальные проблемы когнитивной методологии социологического изучения религиозной личности. На ма-*

*териале эмпирических исследований анализируются критерии религиозности в ситуации энтропии, конструируются модели символизирующей личности, предлагается когнитивная типологическая шкала религиозности.*

*The article is devoted to the actual problems of cognitive methodology of religious persons sociological studying. On a material of empirical researches criteria of religiousness in the inconstant situation are analyzed, models of the symbolizing person are designed, the cognitive typological scale of religiousness is offered.*

В. Вунд в свое время заметил, что, подобно тому, как из религиозных преданий «каждый приобретает себе собственную религиозность», точно так же из нравов возникает особенно ценимый и почитаемый круг религиозных обычаев в культуре, который опять-таки служит образцом для индивидуальной религиозности [1; 152]. Социологические измерения индивидуальной религиозности, личностной специфики религиозного взгляда на мир и образа жизни, как и определение уровня религиозности населения, сегодня достаточно актуальны и востребованы. Вместе с тем здесь свои «правила игры», наиболее «тонкая» сфера анализа, требующая не только взвешенности и деликатности, но и специфической методологии: изучение религиозной личности перемещает исследование в проблемное поле когнитивно-социологического измерения.

**1. Специфика когнитивного подхода в социологии религии.** По словам Р. Коллинза, объясняя природу богов, социологи открыли объяснение ритуалов и символов, без которых невозможно существование любого рода групп [2; 433]. Когнитивная социология религии исследует механизмы социального смыслообразования как символизации (объективации) общественно значимых смыслов, предлагая анализ специфики символизации и интерпретации продуктов религиозной духовности. Социальное семантическое пространство, в котором исследуется религия, эксплицируется как общественное сознание (К. Маркс), общественный разум (Ч. Кули), душа народа (В. Вунд), душа рас и психология массы (Г. Лебон), коллективное бессознательное (К.Г. Юнг), социальный дух (К. Манхейм), коллективное настроение, коллективные репрезентации (Э. Дюркгейм), коллективные этнические идеи (А. Бастиан) и т.п.

Основы когнитивного подхода в социологии были заложены идеей интерсубъективности А. Шютца, «символического интеракционизма» (Х. Блумер, Ч. Кули, Дж. Г. Мид, Г.С. Беккер, Э. Гофман), «социальной компетентности» (Г. Гарфинкель), «символического действия» (П. Бурдьё), неозволюционизма — «конститутивного символизма» (Т. Парсонс), а также социологией знания и социологией духа (П. Бергер, Т. Лукман, К. Манхейм и др.) [3]. Основоположником когнитивной социологии считается американский этнолог А. Сикурел, предложивший последнюю в качестве методологии социологических измерений, объединяющей ряд когнитивных наук, прежде всего — этнометодологию, когнитивную антропологию и социолингвистику. Социология знания изучает когнитивные способности, эмоции, мотивации, восприятие, память как социальные явления. Смыслы и ценности организуют предметную деятельность человека, определяют функционирование социума. По мысли С.Г. Спасибенко, возрастающий интерес к проблемам самоосмысления дает основание говорить о смене парадигм знания о человеке, поэтому очевидна актуальность вероятностно-смысловой парадигмы как постнеклассического типа рациональности, где духовность личности, сопряженная с семантическим полем, анализируется на основе концепции «вероятностно ориентированной смысловой модели человека» [4; 346-350].

На эмпирическом уровне социологического анализа возникает проблема определения критериев религиозной идентичности, которая остается одной из самых



актуальных в отечественной социологии религии. По словам Ж.Т. Тощенко, современную религиозную ситуацию можно определить как ситуацию неопределенности, энтропии [5; 352]. Религиозность — это социальное качество, результат религиозной социализации личности. Измерение последнего без учета когнитивных механизмов, детерминирующих мотивационные закономерности поведения, неизбежно порождает проблему девоциональности результатов конкретного социологического анализа и требует корректировки индикаторов религиозного сознания и поведения. Когнитивно-социологическая методология, апробированная рядом российских и зарубежных ученых [6], в перспективе призвана восполнить этот пробел, соединяя социологический анализ с эпистемологическим и психологическим.

**2. Индикаторы религиозности в ситуации энтропии.** Если обратиться к анализу когнитивно-социологических исследований религиозной идентичности, можно найти немало подтверждений обоснованным ранее выводам [табл. 1].

Таблица 1

Чем руководствуетесь, принимая решения?	%
Своим разумом и интуицией	49,9
Опытном своих родителей, друзей	29,8
Примером авторитетных людей	11,2
Религиозными принципами	9,1

Источник веры	%
Семейное воспитание	37,1
Личный религиозный опыт переживания присутствия Бога	12,1
Мнение авторитетных людей	3,5
Личный выбор	26,5
Культура, к которой я принадлежу	20,8

Предназначение религии	%
Осмыслить окружающий мир, понять смысл жизни	21,9
Найти друзей, единомышленников, не быть одиноким	3,4
Понять как жить и что делать в ситуациях выбора	16,3
Не бояться смерти, спасти душу	11,8
Добиться успеха в жизни, работе	9,7
Прикоснуться к прекрасному, быть добрее	19,4
Найти утешение, преодолеть трудности	17,5

В качестве иллюстрации религиозной энтропии можно привести несколько цифр из результатов репрезентативного регионального опроса, где по самоидентификации 46,7% респондентов составили религиозные люди; 28,4% — равнодушные к вопросам религии и веры; 9,9% — атеисты; 4,5% — мистики; 5,2% — фаталисты [табл. 2]. Из тех, кто считает себя религиозным человеком, но далек от религиозных переживаний и размышлений, 46,2% составляют православные; 1,2% — католики; 0,8% — протестанты; 4,3% — мусульмане; 0,4% — иудеи; 4,7% — респонденты внеконфессиональной религиозной идентификации\*. Следует отметить, что из числа религиозных людей *источником своих знаний о религии* назвали знания в пределах школы или вуза 22,5% респондентов, духовное (конфессиональное) образование — 5,8%; самообразование — 36,5%; СМИ — 15,8%; религиозную литературу — 18,7%.

\* Исследование проводилось нами в течение сентября-октября 2006 г. на базе кафедры социологии и социального управления Тюменского государственного университета, при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 05-06-06227а. В четырех населенных пунктах юга Тюменской области по совокупной выборке было опрошено 1232 респондента в возрасте от 20 до 75 лет (40,5% составили мужчины, 58,52% — женщины). Большинство опрошенных — студенты и учащиеся старших классов (36,12%) и работники государственных учреждений и предприятий (21,35%).

Таблица 2

Параметры самоидентификации	РФ, % от числа опрошенных, 2001 [7]	РФ, % от числа опрошенных, 2006 [8]	Тюменская область, % от числа опрошенных, 2006
Религиозный человек	38		46,7
Неверующий (включая атеистов)	15	24	14,9
Конфессиональная религиозность		68	67,6
Внеконфессиональная религиозность	7	8	9,4
Индифферентные	13		28
Колеблющиеся между верой и неверием	27		23,8

Как религиозные по самоидентификации респонденты символизируют *идею Бога*? Для 10,4% из них Бог является символом всего лучшего в человеке; для 9,4% — высшим нравственным идеалом; для 23,9% — это высшая справедливость; для 16,8% — высшая истина, высший смысл бытия; для 28,2% — творец мира; для 3,2% — сверхъестественная бессмертная личность; для 5,2% — традиционный объект поклонения, культурная традиция, а для 2,7% — абстрактная идея. Для тех, у кого вера в Бога является приоритетной, Бог в первую очередь предстает как Высший суд (31%), Творец мира (26%), Высший разум (23,5%). Характерно и то, что Бог является символом всего лучшего в человеке для 57,5 % религиозных людей, 30% равнодушных к вопросам религии и веры, 5% атеистов.

**3. Когнитивная типология религиозной личности.** По словам П. Бергера, только путем интернализации голосов других мы можем говорить с собой, прийти к открытию самих себя: «Если никто не обращается к нам значимым образом извне, внутри нас также будет царить молчание» [9; 84]. В когнитивно-социологическом дискурсе фокус исследования составляет смыслообразующая и репрезентационная (символизирующая) деятельность личности, детерминирующая процессы интернализации (интериоризации) и самоидентификации, а также мотивацию религиозного поведения.

Поскольку язык религиозной личности — это субъективационный символизирующий процесс, то представляется возможным условно назвать субъектов религиозной интернализации и репрезентации термином «символизирующая личность». В нашей концепции любой религиозный человек идентифицирует себя через объективированные продукты религиозного символизирующего процесса [10; 303-347; 382-409]. Однако сколь различными оказываются в реальной действительности рефлексивная составляющая индивидуальной репрезентации, интеллектуальный и практический жизненный опыт символизирующей личности.

Скажем, в религиозно-философском дискурсе религиозная личность наделяется следующими характеристиками: 1) наличием религиозно-мистического опыта и «всеохватывающего чувства любви Божественной»; 2) наличием деятельной любви к людям и ко всему живому; 3) глубоким оптимизмом, которому не страшны никакие трагедии жизни [11; 82]. Подобная религиозная рефлексия говорит сама за себя, иллюстрируя специфику религиозной репрезентации и ее доминирующую семантику.

Вместе с тем объективные данные нашего когнитивно-социологического опроса далеко отстоят от представленного идеала. Так, любовь к Богу и верность его заповедям определяет *мотивацию добрых поступков* лишь 9,2% мусуль-



ман; 13,3% протестантов; 12,4% католиков; 7,5% православных. Законами и традициями вероисповедания в мотивации своих поступков руководствуются лишь 5% православных, 10% мусульман, 0% протестантов (треть из них в целеполагании отдает приоритет очищению от грехов), зато 100% иудеев. Те респонденты, для кого вера в Бога превыше всего, *ответственность за свои поступки* понимают как ответственность перед Богом (39%), перед близкими (29%), перед самим собой (26%). Причем только половина из тех, кто испытывает ответственность перед Богом, считает, что их успехи и неудачи зависят от Бога. Подчеркнем и тот факт, что около трети религиозных респондентов (35,5% православных; 29,1% католиков; 17,5% мусульман; 20% протестантов) признались, что мало понимают в традициях и смысле своей веры.

Уникальность личностного смысла связана с проблемой апперцепции и интернализации (интериоризации), вскрывающей двойственную, социально-индивидуальную природу языка. Например, Д.В. Пивоваров справедливо полагает, что интериоризация называет проблему возникновения личностного смысла, интериоризованного из одинаковых для большинства людей практических операций с одинаковыми предметами и значениями, «проблемой индивидуального свернутого действия» [12; 125]. Закономерности интериоризации, как и ее типологическая специфика, остаются дискуссионной проблемой когнитологии. В нашу задачу не входит углубление в психосемантические и нейропсихологические вопросы, однако мы попытаемся эксплицировать когнитивные типы религиозности на основе систематизированного анализа проблемы.

По определению П. Бергера, когнитивная динамика свойственна любой вере — по инерции, по самоубежденности, по социальному консенсусу [13; 212-213]. Критерии для типологизации символизирующей религиозной личности могут быть самыми различными, в любом случае индикатор-аттитюд социокультурно детерминирован. Наиболее подходящим критерием нам представляется уровень символизирующей способности, ее креативного потенциала, или оценка способности к смыслообразованию. Речь, разумеется, идет не о воображении (фантазировании), а о когниции, не о количественных, но о качественных мерках. Когнитивным критерием выступает, преимущественно, действие индивидуальных диссонансных и фильтрующих механизмов, что предполагает три уровня интенсивности символизирующего процесса — высший, средний и низший. Соответственно, мы выделяем три типа символизирующей личности с оценкой когнитивной функции субъекта религиозного репрезентационного процесса: *творцы, адаптаторы (интерпретаторы) и потребители религиозных смыслов и символов*.

Предлагаемая типология взаимодействует с общепринятыми в социологии религии классификациями индикаторов религиозности (по интенсивности верования, мотивации, последовательности реализации убеждений, форме удовлетворения религиозных потребностей и т.п.). Представляется возможным установить взаимосвязь с «цивилизованными» и «нецивилизованными» типами религиозности, а также с персональной, формальной, ритуальной, активно-пассивной религиозностью и другими ее видами.

Особый интерес вызывает сравнительный анализ каждого из указанных трех типов с внутренним и внешним типами символизации (интровертивным и экстравертивным типами в традиции К.Г. Юнга) [14; 11-13]. Современный словацкий когнитолог М. Стриженек на основе экспериментальных исследований обнаружил два когнитивных типа верующих: 1) тип «мыслителя-интроверта», способного к формулировке новых идей, открытию новых горизонтов в различных областях; 2) тип «поверхностного наблюдателя», склонного к субъективизму и



зависимого от субъективных переживаний. По заключению ученого, первый тип испытывает значительные трудности в непосредственном обращении к Всевышнему с просьбами, отдавая предпочтения сакральным текстам и идеям, в то время как второй тип (преобладающий в христианских церквях), напротив, стремится к защите и помощи Бога, контакту с ним. Подобные типологические различия, как полагает М. Стриженек, «могут приводить к конфликтам в религиозном сообществе» [15; 135-136].

Воздержимся от развернутой характеристики предлагаемых типов символизирующих личностей — это задача отдельного исследования. Отметим лишь, что когнитивных *потребителей* отличает индифферентность, формальная ритуалистичность и репрезентационная пассивность, в то время как *адапторы* преимущественно являются наблюдателями и систематизаторами продуктов «чужих» символизаций, а также толкователями догматов, экзегетами и просветителями. В обоих типах механизм репрезентации детерминирован опосредуемой обществом традицией. Не случайно автор когнитивной теории установки Д.Н. Узнадзе замечал, что в установочных состояниях «задействуются заимствованные у других готовые формулы, не требующие непосредственного участия процессов объективации» [16; 203].

Особый интерес в когнитивной типологии, разумеется, вызывают *творцы*, «религиозные виртуозы» (М. Вебер), создатели религиозных смыслов и символов на основе личностной религиозной апперцепции. Говоря о различиях между христианами, Л.Н. Митрохин справедливо отмечал, что большинство верующих — простые люди, воспринимающие религиозную веру не раздумывая, по традиции. Однако «убежденными последователями христианства также выступали поколения выдающихся мыслителей, людей великого ума и знаний», обозначившие поворотные моменты мировой культуры» [17; 28].

Что касается *адапторов*, то, к примеру, соратница К.Г. Юнга М.Л. фон Франц предлагает классификацию верующих в зависимости от их интерпретации религиозных символов, выделяя три типа. Первые искренне веруют в свои доктрины, для них «символы и учения так удачно сочетаются, что никакие сомнения не могут ничего разрушить». Вторые полностью утратили веру, заменив ее рационалистическими интерпретациями. Третьи привязаны к религиозной традиции, хотя «умом уже не верят», оказавшись «между двумя состояниями ума» [18; 291-292].

Если говорить о «состояниях ума», то нельзя не учитывать смыслового синкретизма, характерного для любого типа индивидуального символизирующего процесса. Скажем, противоречивые тенденции самоидентификации, по образному определению Ж.Т. Тощенко, порождаются «кентавр-эффектом» — сосуществованием взаимоисключающих смысловых ориентаций, не совместимых между собой, причем эта противоречивость парадоксально «сосредотачивается» именно в конкретном индивиде [19; 3-5].

В когнитивном дискурсе подобный «кентавризм» объясняется, во-первых, закономерным взаимодействием сакральных и профанных смыслов в символизирующем процессе. Во-вторых, в формировании культурной идентичности задействованы бессознательные механизмы, консервирующие семантический синкретизм как следствие нарушений в действии фильтрующих когнитивных механизмов. В-третьих, истоки противоречий следует искать в детерминантах репрезентационного процесса, в противоречивости социализации личности и социализации религии, что неизбежно выводит религиозное измерение личности в плоскость когнитивной социологии.

В когнитивно ориентированной социологии религии природа религиозной ценности определяется как символическая по своей сути, где символ не просто



репрезентирует ценностный смысл, но и содержит моральный код, наряду с экспрессивным кодом. Нельзя не согласиться с гипотезой Т. Парсонса о социокультурной детерминированности экспрессивной символизации, выдвинутой на основе идеи «кодовых аспектов как экспрессивной, так и когнитивной, и моральной сфер» [20]; [21; 17-22]. У Дюркгейма такая идея присутствует в анализе австралийских ритуалов, которые он типологизирует как «миметические» и «репрезентативные», или «мемориальные» [22; 261-262, 276-283].

По мысли Г. Зиммеля, активность личности заключается лишь в душевной энергии той функции, при помощи которой содержание истины осуществляется в ее сознании. При этом важнейшим является то значение, которое бытие представления в нашем сознании имеет для нашей жизни [23; 185-187]. Как мы полагаем, в когнитивном дискурсе религиозная ценность представляет собой: 1) продукт религиозной символизации мира и сакрализации человеческой сущности в оценке явления или в нравственном выборе, где сакрализованный смысл может быть представлен в различных общепризнанных формах; 2) социально детерминированные, категоризованные в языке религии религиозные значения и жизненные смыслы; 3) репрезентированные в символической форме религиозные отношения, потребности, интересы.

Анализ эмпирических данных показывает, что *нравственность личности* не зависит от ее религиозности. Так, 69,3% респондентов полагают, что нравственен как религиозный, так и не религиозный человек. Так считают 60% религиозных по самоидентификации людей, 79% — равнодушных к вопросам религии и веры, 82,4% — атеистов. Такого мнения придерживаются 85,3% относящих себя к светской культуре, 53,3% — к религиозной невероисповедной, 68% — к православной, 76% — к католической, 60% — к протестантской, 50% — к мусульманской. Как видим, большинство религиозных респондентов не только отстывает в этом убеждении от вероисповедных канонов, но 23% из них вообще не связывают нравственность с вероисповеданием. Характерно, что 50,5% респондентов объясняют мотивацию своих добрых поступков воспитанием, 26,38% — особенностями характера, 4,38% — законами и традициями вероисповедания, 7,7% — стремлением очистить душу и избавиться от грехов, а 6,2% — любовью к Богу и верностью его заповедям.

Согласно итогам опроса, формальная и ритуальная религиозность по многим параметрам совпадают. Мировоззренческо-семантический критерий является первичным, а религиозная форма поведения без наличия смысловой фильтр-установки демонстрирует псевдорелигиозные характеристики («веру по привычке», «на всякий случай», следование моде, культурно-национальной традиции и т.п.), поскольку подразумевает фактическое отсутствие религиозной веры и религиозного опыта переживания Бога. Следовательно, когнитивные индикаторы позволяют исключить формально-ритуальный (энтропический) тип религиозности из классификации религиозных типов личности. Вместе с тем характеристики именно этого типа свойственны абсолютному большинству респондентов, самоидентифицирующих себя в качестве религиозных (до 70%). Творцы и адаптаторы составляют здесь около 5-8%, а потребители — около 20%.

Неслучайно из 84% респондентов, декларирующих свою принадлежность к определенной конфессии и традиционным религиозным организациям, только 46,7% считают себя верующими, однако пятая часть из их числа никогда не посещает храм. По общероссийским данным, разрыв религиозной (мировоззренческой) и конфессиональной (традиционно-культурной) идентичности достигает 20%. Число православных, католиков, иудеев и мусульман, определенное по этническому прин-



ципу, почти в десять раз превосходит численность реально практикующих верующих, принадлежащих к указанным конфессиям [24]; [5; 356, 360].

Итак, когнитивный тип религиозной личности представляет собой концептуальную модель многообразия уникальных субъективационных репрезентаций, формирующих специфику индивидуального семантического пространства и влияющих на формирование интерсубъективных социокультурных процессов, одновременно находясь под влиянием последних. В постсекулярной ситуации проблема метафизической компетенции становится проблемой «компетенции монопольного владения коммуникационным контекстом бытия и поисков цивилизационной определенности» [25; 99]. Анализ данных опроса показывает, что религиозные понятийные конструкции могут обитать и в языке нерелигиозной символизирующей личности, однако о специфике символизирования и смысле религиозных значений по форме высказываний судить вряд ли возможно. Нам представляется, что диагностика высказываний может выявить лишь конфессиональную форму религиозного языка личности, но не специфику мировоззренческой или экзистенциальной позиции, для чего требуется когнитивно-социологическое измерение.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вундт В. Проблемы психологии народов. СПб.: Питер, 2001.
2. Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию / Личностно ориентированная социология. М.: Академический проект, 2004.
3. См., например, Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003; Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000; Бурдьё П. Начала. *Choses dites* / Перевод Н.А. Шматко М.: Socio-Logos, 1994; Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2001; Манхейм К. Избранное: Социология культуры / Академия исследований культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000; Парсонс Т. Система современных обществ / Пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1998; Bellah R.N. The Roots of Ritual / Ed. By J.D. Shaughnessy. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978 и др.
4. Спасибенко С.Г. Социология человека. М.: Экслибрис-Пресс, 2007.
5. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007.
6. См., например, Кармадонов О.А. Социология символа. М.: Academia, 2004; Петренко В.Ф., Митина О.В. Психосемантический анализ динамики общественного сознания (на материале политического менталитета). Смоленск: Изд-во СГУ, 1997; Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2002. №1. С. 166-183; Wilcox Cl., Jelen T.G., Leege D.C. Religious Group Identifications: Toward a Cognitive Theory of Religious Mobilization / Rediscovering the Religious Factor in American Politic. New York (Armonk); London: M.E. Sharpe, 1993. P. 72-95; Mead G.H. Mind, Self and Society / C.W.Moms (eds.). Chicago: The Univ. of Chicago press, 1975; Bellah R.N., Greenspahn F.E. Uncivil Religion. Interreligious Hostility in America. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987 и др.
7. Источник: ИКСИ РАН. См. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? С. 355.
8. Источник: Отдел стратегических исследований ИСПИ РАН. См. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? Указ. раб. С. 353.
9. Бергер П., Бергер Б. Социология: Биографический подход / Личностно-ориентированная социология. М.: Академический проект, 2004.
10. См. подробнее: Ересьюко М.Н. Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): Монография. Тюмень: Издательство ТюмГУ, 2007.
11. Бакулин Б.С. Философское введение в христианскую апологетику // Символ. 1989. № 22.
12. Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986.



13. Berger P. The Heretical Imperative / Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. Ч. 1. М.: Наука, 1994.
14. Шарп Д. Психологические типы. Юнговская типологическая модель / Пер. с англ. В. Зелинского. СПб.: Б.С.К., 1996.
15. Strizenec M. Religiosity and cognitive processes // Dialogue and Universalism. 2002. № 8-10. P. 130-140.
16. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси: Изд-во АН Грузинской ССР, 1961.
17. Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 18-36.
18. Франц М.Л. Процесс индивидуации / Человек и его символы / Под ред. К.Г. Юнга / Пер. с англ. СПб.: Б.С.К., 1996. С. 195-295.
19. Тощенко Ж.Т. Фантомы общественного сознания и поведения // Социологические исследования. 2004. № 12. С. 3-15.
20. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймовскую теорию религии. М.: Наука, 1994.
21. Парсонс Т. Система современных обществ / Пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1998.
22. Durkheim E. The elementary forms of religious life / Transl. by Cosman C.; Abt. With an introd. A notes by Cladis M.S. Oxford ets.: Oxford univ. press, 2001.
23. Зиммель Г. Истина и личность (Из книги о Гете) / Лики культуры: Альманах. Том 1. М.: Юрист, 1995. С. 185-200.
24. Филатов СБ., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35-45.
25. Пиралишвили З.О. Секуляризация и проблема размещения сакрального // Религиоведение. 2007. № 4. С. 96-103.

*Сергей Юрьевич ХЛЫСТУНОВ —  
доцент кафедры социологии коммуникаций  
Саратовского государственного университета  
им. Н.Г. Чернышевского,  
кандидат социологических наук*

### **КОНЦЕПЦИЯ СВЕРХОБЩЕСТВА А.А. ЗИНОВЬЕВА СКВОЗЬ ПРИЗМУ МИРОСИСТЕМНОГО ПОДХОДА: ПОПЫТКА ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА**

**УДК 316.32+929**

*АННОТАЦИЯ. Миросистемный подход является в современной социологии прорывным научным направлением. Однако его слабым местом является игнорирование факта наличия у институтов современной миросистемы сверхуровневых явлений, которые выявлены и представлены в качестве объекта научного изучения только в социологической теории А.А. Зиновьева. Представляется, что попытка с помощью теоретического синтеза обогатить миросистемный подход понятиями и гипотезами теории А.А. Зиновьева даст в руки научного сообщества эффективный научно-исследовательский инструмент для анализа самых фундаментальных социальных процессов и явлений современного мира.*

*The world-system approach is the breach scientific direction. His weakness this is ignores the fact existence to institutes of modern world-system superlevels phenomena, which is presence in the sociology theory of A.A. Zinoviev. We thinks that synthesis world-system approach with theory supersociety of A.A. Zinoviev,*