

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ЯК ЗАСІБ ПОЯСНЕННЯ ОРГАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ СУЧАСНОГО ВІРУЮЧОГО

У статті розглядаються засадничі принципи та особливості конструювання соціальної реальності віруючих різних релігійних груп в контексті феноменологічного підходу соціології релігії. Розкриваються механізми утворення, трансформації та інтеріоризації ціннісних і поведінкових нормативів віруючих, які становлять основу повсякденної, або соціальної реальності.

Ключові поняття: феноменологія, повсякденне знання, трансцендентне, легітимація, символічний універсум, екстерналізація, інтерналізація, космізація.

Постановка проблеми. Феноменологічна школа зосереджує свою увагу на конструюванні особистістю соціального світу, в якому вона перебуває від народження. Згідно феноменологічної традиції, індивіди входять в контакт із оточуючим світом насамперед за допомогою почуттів – дотику, нюху, слуху, зору, смаку. Але це знання є неупорядкованим, не типізованим. Поступово член суспільства створює запас того, що А.Шюц назвав знанням здорового глузду.

Життєвий світ, інакше «світ здорового глузду», або «інтерсуб'єктивний світ у рамках природної установки» сприймається усіма перебуваючими в ньому як те, що не підлягає сумнівам. Цей підхід вважається достатньо продуктивним, а тому безпосереднє використання фундаментальних теоретичних концептів феноменології до пояснення проблеми конструювання соціальної реальності віруючої людини в контексті соціології релігії, тобто застосування феноменологічної методології є **актуальним**. Саме цей напрям займався дослідженням конструювання повсякденного знання, яке, на думку дослідників, є системою, що відповідає за соціальну поведінку індивідів.

Метою даного дослідження є аналіз умов, особливостей та механізмів конструювання соціальної реальності сучасним віруючим у контексті феноменологічного підходу соціології релігії.

Проблематика статті передбачає розв'язання таких дослідницьких **завдань**:

–окреслити теоретичні засади феноменологічного підходу в дослідженні проблем конструювання повсякденної реальності;

–визначити механізми процесу легітимації соціального порядку з точки зору сучасного віруючого;

–з'ясувати особливості трансформації повсякденного та релігійного знання в свідомості представників релігійних груп.

Ступінь дослідження. Теоретичні напрацювання з цієї проблематики перш за все належать відомим феноменологам – А.Шюцу, П.Бергеру, Т.Лукману, М.Шеллеру та М.Хіллу. Серед вітчизняних та російських дослідників цієї проблематики варто назвати А.Колодного, П.Яроцького, В.Докаша, М.Паращевіна, В.Бурлачука, С.Самигіна та В.Култигіна.

Виклад матеріалу. Феноменологічна соціологія з'явилась у 60-ті рр. ХХ ст. з претензією на новий стиль теоретизування. Цей підхід визнавав, що людина як особистість завжди виявляє свою індивідуальність, маючи власну інтерпретацію соціальної реальності, згідно з її накопиченим досвідом соціальної взаємодії. Основні принципи феноменологічного підходу перш за все були викладені Е.Гуссерлем.

Наукова цінність феноменології, на думку її фундаторів, полягає у здатності реконструювати і трансформувати первісні «чисті переживання» у різновид пізнавальної діяльності людини. А.Шюц, наприклад, намагався осмислити соціальний світ у його суто людському бутті, з уявленнями, мотивами і цілями індивідів, які діють у цьому світі. Аналіз суспільства, на думку А.Шюца, вимагає суб'єктивного компонента у пояснювальній схемі

життєвого світу. Він зауважував, що найбільш повно і послідовно людська суб'єктивність реалізується в світі повсякденності. Повсякденність для А.Шюца – це одна із сфер людської досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття і осмислення світу та яка виникла на основі трудової діяльності людини. Як така, повсякденність і є «найвищою реальністю», вона є основою, на якій можуть формуватися всі інші знання. Повсякденна «типологізація» світу дає можливість краще його пізнати, вона надає йому сенсу і є частиною мови, якою ми спілкуємося, та інструментарію, яким ми пізнаємо світ. Це знання він називав «знанням першого порядку» [9, с. 54]. Наукове знання – це абстрактний світ наукових понять та законів, що історично виводились на основі життєвого досвіду. А тому, за А.Шюцом, – це «знання другого порядку».

Засади феноменологічної соціології отримали продовження в ідеях так званого «соціального конструювання реальності» американських соціологів Т.Лукмана та П.Бергера. Вони, як і А.Шюц, виходять з того, що наукові знання, так само як і продукти творчої уяви або релігійного переживання, закорінені у повсякденному життєвому світі людини, а тому їх можна розглядати як похідні від «повсякденного знання».

Завдяки використанню феноменологічного аналізу соціальна реальність, на думку Т.Лукмана і П.Бергера, постає як феномен «життєвого світу», що існує в їх колективних уявленнях і корегується людською інтуїцією та відчуттями, а також життєвим досвідом.

Природно, що люди з різних соціальних груп конструюють свою соціальну реальність по-різному. Але особистість протягом життя входить в декілька соціальних груп, які впливають на її уявлення про соціальний світ. Маючи справу із граничним досвідом, образом трансцендентного, віруюча особистість своєрідно конструє уявлення про соціальну реальність, адже відбувається емоційний синтез досвіду трансцендентного і соціального. Така проблематика не могла не зацікавити феноменологів.

Зауважимо, що феноменологія релігії посідає проміжне становище між релігієзнавством, соціологією та теологією. Вона походить з визнання реального існування об'єкта релігійного поклоніння – «священного», «зовсім іншого» у порівнянні з реальними об'єктами, з якими має справу людина. Релігія, з цієї точки зору, є зустріч людини зі «священним» – тим, що для людини залишається «таємницею», зіткнення з якою викликає у неї суперечливі почуття: священного страху, жаху і захоплення, благоговіння, поклоніння [4, с. 150]. Т.Лукман, наприклад, пояснює релігію за допомогою поняття «трансцендентування», яке, на його думку, являє собою вихід за межі біологічної природи людини, засвоєння систем значень, вироблених суспільством. Вихід на трансіндивідуальні та трансуспільні об'єкти веде до перетворення структури особистості та світу. Релігія, стверджує Т.Лукман, становить засіб, через який закріплюються вищі, трансцендентні смислові зв'язки [4, с. 90]. Релігія надає загальний та індивідуальний сенс об'єктивним зразкам, що задаються суспільством. Вона перетворює об'єктивно зобов'язувальну силу суспільства (культуру, звичаї, традиції) на суб'єктивно – добровільний акт індивіда, який дістає здатність трансцендентування себе і свого навколишнього світу.

Соціальна реальність представлена в концепції П.Бергера та Т.Лукмана не об'єктивною реальністю, а результатом конструюючої діяльності свідомості. Замість об'єктивної реальності з'являється інтерсуб'єктивність. Соціальна реальність стає світом «колективних уявлень», а соціальні інститути – продуктом людської свідомості. Зникає якісна відмінність між суспільством як об'єктивною реальністю, яка існує незалежно від волі та свідомості людей, та частиною соціальної реальності – суспільною свідомістю.

Зрозуміло, що говорити про суспільство, в котрому живуть та діють наділені свідомістю люди, і не брати до уваги їх свідомість, неможливо. Але ототожнювання буття та свідомості, людського осмислення реальності в самій реальності призводить до обмеженої перспективи при розгляді соціальних процесів. Створений людиною інституціональний світ необхідно підтримувати, і цю функцію виконує, згідно П.Бергеру та Т.Лукману, легітимація, яка пропонує способи пояснення та виправдання соціального порядку. Легітимація дає члену даної спільноти уявлення про те, чим є ті, або інші речі (когнітивний аспект легітимації), тобто пояснення та настанова чому він повинен діяти так, а не інакше (нормативний аспект легітимації), тобто виправдання [1, с. 145].

Символічний універсум, котрий П.Бергер та Т.Лукман визначають як «матрицю всіх соціально – об'єктивованих та суб'єктивно – реальних значень, представляє собою важливий засіб захисту від жаху перед хаосом, смертю, самотністю, іншими бідами, як на інституціональному, так і на індивідуальному рівнях, оскільки всіляка соціальна реальність конструюється перед обличчям хаосу».

Протягом більшої частини людської історії, говорить П.Бергер, релігія відіграла стратегічну роль при конструюванні людиною соціальної реальності і була найбільш ефективним та широко поширеним засобом легітимації (пояснення і виправдання соціального порядку). Це пояснюється тим, що хиткі, схильні до соціальних змін інститути, поміщені в межі космічної, священної системи відліку, набувають гранично дійсний онтологічний статус. П.Бергер визначає релігію як створений людиною «священний космос» або як «космізацію у формі священного» [1, с. 152]. При цьому «священне» розуміється як якість «таємничої і викликаючої благоговіння і страх сили, відмінної від людини і все ж зверненої до неї, яка, як вважають, перебуває в певних об'єктах». Цією якістю можуть наділятися люди, тварини, камені, простір і час. Вона може втілюватися як у простих духів, так і в великих Богів.

Будь-яка номічна конструкція, або «номос» прагне позбавити людину від хаосу, але найкраще це вдається «священному космосу», або релігії. По суті, стверджує Бергер, людське існування – це безперервний процес екстерналізації, тобто прояву себе в діяльності, в ході якого людина осмислює реальність і намагається зробити її значимою. І кожне суспільство знаходиться в процесі нескінченного конструювання людського світу, який має різноманітні значення та смисли. Космізація, за Бергером, означає ототожнення цього значущого і осмисленого людського світу зі світом як таким, у результаті чого людський світ стає міцно вкоріненим у світі як такому, що є головним джерелом всіх основних структур людського буття. П.Бергер вказує на взаємозв'язок між мікрокосмом (суспільства) і макрокосмом (областю священного), тобто природною і надприродною реальностями, і серед головних функцій релігії виділяє легітимізуючу функцію.

Космізація інститутів необхідна для підтримки не тільки існуючого статус-кво, але й окремої людини, у якої в такому випадку виникає відчуття «правильності» оточуючої її реальності, і її місця в ній як у когнітивному, так і в нормативному сенсах. Коли соціальні інститути і ролі, які виконує в них людина, наділяються космічним статусом, самоідентифікація індивіда з ними виявляється глибше і стабільніше. І тоді «Бог стає найбільш надійним і гранично значущим іншим», надаючи сенс людському життю, наділяючи людину системою цінностей і гарантуючи захист від жахів аномії, хаосу і втрати власної особистості. Людське життя закладене в межі священного космосу, набуває граничну значимість [1, с. 231-236].

Свого часу (на початку 60-х рр.) Бергер, спостерігаючи звільнення від церковного авторитету і впливу різних сфер суспільного і культурного життя, дещо перебільшив розмах і глибину процесу секуляризації. Поступово він приходив до висновку, що секуляризацією охоплені головним чином різні сфери соціокультурного життя (тобто публічна сфера), чого не можна сказати про приватну сферу індивідуального життя, в якому релігійна легітимація не втрачає свого значення навіть у високо секуляризованій США.

Відбувається «індивідуалізація» і «приватизація» релігії. Приватна релігія, яка стає справою індивідуального вибору, вже не в змозі виконувати, на думку П.Бергера, функцію релігії – конструювання загального світу, в рамках якого все соціальне життя набуває граничного значення і сенсу, обов'язкових для всіх, але вона здатна конструювати соціальну реальність на рівні спільнот, які є частиною загальної соціальної реальності.

Важливим завданням науки в даний час П.Бергер вважає виявлення «сигналів трансценденції», якими він називає ті феномени, що, будучи проявом «надприродної реальності», можна виявити в нашому повсякденному житті. Ці «сигнали трансценденції» з точки зору прояву в суспільному житті можна виявити, досліджуючи традиції, звичаї, особливості богослужіння, а також за рахунок соціальної поведінки індивідів – поведінкових нормативів. Поведінкові нормативи у процесі накопичення досвіду, за рахунок якого формуються повсякденні інтерпретації соціальних реалій, і є емпіричним проявом внутрішнього

світу віруючого. Адже віруюча людина орієнтована як на трансцендентне, так і на профанне, а в процесі соціального життя відбуваються трансформації її поведінкових нормативів під впливом дії інших індивідів та інститутів [1, с. 156-158].

Як уже зазначалося, в центрі уваги соціології знання П.Бергера і Т.Лукмана перебувають поняття «повсякденний життєвий світ» і «символічний універсум», за допомогою яких різні соціальні групи осмислюють, інтерпретують, легітимують свій життєвий досвід. Лукман визначає релігію як «інституціоналізацію символічних універсумів, що представляють собою соціально об'єктивовані системи значень, що співвідносяться, з одного боку, зі світом повсякденного життя, а з іншого боку, вказують на той світ, досвід якого трансцендентує повсякденне життя». Будь-який суб'єктивний досвід, зазначає Т.Лукман, разів 246 виконується членами соціальної групи, і отримує соціальну значущість. Але не всяка об'єктивація робить реальність цілком осмисленою. Значимість релігії як символічного універсуму полягає в тому, що релігія звернена до трансцендентного, що виходить за межі будь-якого повсякденного досвіду, тоді як інші системи значень у більшій чи меншій мірі пов'язані з повсякденним досвідом. Лукман вказує на першорядне значення конституювання смислів (значень) як на рівні індивідуального, так і колективної свідомості [8, с.231].

Значення не є якістю, апріорно властивою предмету. Предмет набуває значення лише в процесі інтерсуб'єктивного конституювання за допомогою інтерпретативних актів свідомості. На його думку, в основі будь-яких інтерпретативних схем і смислових систем лежить інтерпретація суб'єктивного досвіду іншого за допомогою процедури «співвідчуття», тобто безпосередньої участі в суб'єктивних процесах т.зв. іншого в ситуації «віч-на-віч». Конструюючи «символічний універсум», стверджує Лукман, людський організм набуває «Я» і трансцендентує свою біологічну природу. Правда, враховуючи можливі заперечення подібного розуміння фундаментально-релігійного характеру соціальних процесів, що сприяють утворенню Я, Т.Лукман підкреслював, що він лише вказав на те «спільне джерело, з якого виникають історично диференційовані соціальні форми релігії ... та ідентифікував універсальну і одночасно специфічну антропологічну умову релігії» [8, с.149-152].

Відштовхуючись від ідей філософської антропології, Т.Лукман вважає, що вихід за межі біологічної природи людини трансцендентування – є процес конструювання смислового універсуму. А так як універсум в цілому лежить за межами «реальності повсякденного життя», щось подібне до конструювання завжди має релігійний характер. Трансцендентування – фундаментально-релігійний процес і невід'ємна сторона людського життя. Ці ідеї Т.Лукман без будь-яких змін запозичує у М. Шелера, для якого «людина характеризується як істота, що трансцендентує саму себе, своє і усе інше життя. Щоправда, якщо у М. Шелера і наступних за ним представників релігійної філософської антропології вчення про «трансцендування» безпосередньо пов'язане з теологією, то Т.Лукман свідомо уникає будь-якої метафізики, хоча в основі його соціології релігії лежить ідеалістична концепція сутності людини.

Людина релігійна з самого початку, і без релігії немає і не може бути цілісного бачення світу, вважає феноменолог. Таким чином, релігійність – це якість, властива самій природі людини, змінюються лише форми її прояву, які Т.Лукман пов'язує із соціальними змінами, що відбуваються в даному суспільстві. Люди починають створювати символічний універсум не на порожньому місці, так як вони народжуються в певному соціальному середовищі, де ті вже існують, і в які людина інтерналізується в процесі соціалізації. Ці символічні універсуми легітимують існуючі соціальні порядки, які освячуються і виступають в якості проявів універсального порядку [2, с. 152].

Люди інтерналізуються в існуючий в суспільстві світогляд, загальна значущість і обов'язковість якого виходять за межі безпосереднього контексту соціальних відносин. Т.Лукман робить висновок, що історичний пріоритет світогляду дає емпіричний базис для успішного трансцендентування біологічної природи людськими організмами, відриваючи останні від безпосереднього життєвого контексту, і інтегруючи їх як особистості в контекст традиції сенсу.

Можна зробити висновок, що світогляд, за Т.Лукманом, як «об'єктивна соціально-історична реальність», виконує сутнісну релігійну функцію, і можна визначити його як елементарну соціальну форму релігії. Ця соціальна форма універсальна в людському суспільстві.

Як бачимо, згідно Лукману, будь який світогляд, тобто спосіб бачення світу в цілісності, має релігійний характер. Безперечно, релігійний світогляд має соціальні функції, які змінюються разом з розвитком суспільства. Однак навряд чи варто ототожнювати, як це робить М. Хілл, позицію Т.Лукмана з дюркгеймівською, оскільки Е.Дюркгейм зовсім не зводив всі можливі види світогляду до релігійного. Звичайно, Е.Дюркгейм, спираючись на свої дослідження первісного суспільства, бачив у релігійних уявленнях ту силу, яка надає безумовний характер існуючій соціальній організації. Сакралізація всього світу веде до легітимації наявних соціальних порядків. І без аналізу релігійно-міфологічних уявлень давніх народів і цивілізацій багато чого неможливо зрозуміти в їх державному устрої, культурі та мистецтві. Але з цього зовсім не випливає, що будь-який світогляд має релігійний характер і «виконує сутнісну релігійну функцію» [5, с. 25-27].

Отже, феноменологи ведуть мову про те, що людині із самого початку властиве відчуження, проблеми пошуку власного змісту, страх перед смертю, негараздами тощо. Саме так ми усвідомлюємо нестабільність і недосконалість соціального світу. Уявлення про світ в цілому і його недосконалість приходить до людини під час конструювання життєвого світу. Номос покликаний захистити людину від страху та страждань, але найкраще, на думку П.Бергера, це вдається «священному космосу», яким він називає релігію. П.Бергер стверджує, що людське існування – є безперервним процесом екстерналізації, тобто прояву себе в діяльності, в ході якого людина осмислює реальність і намагається зробити її значимою. Процес космізації віруючою людиною є ототожненням цього значимого і осмисленого світу зі світом як таким, і внаслідок цього людський світ твердо укорінюється в світі як такому, що і є головним джерелом усіх основних структур людського буття. Священний релігійний Космос постійно наближається до сконструйованого індивідами повсякденного світу за рахунок релігійних дій, і створює для себе фундамент, зміцнюється в свідомості індивідів.

Таким чином, релігією П.Бергер називає найбільш ефективний і широко поширений засіб легітимації, тобто пояснення і виправдання соціального порядку. Навіть за умов «індивідуалізації» та «приватизації» релігії легітимізує функція не втрачає своєї ваги тому, що є надпотужною силою для збереження соціальних універсальностей, про множинність котрих веде мову дослідник. Ці універсали вкорінюються в повсякденний світ, і для їх пояснення та «інституалізації» в людській свідомості релігія підходить якнайбільше, адже може дати пояснення з точки зору граничного досвіду.

Коли соціальні інститути і ролі, які виконує в них людина, наділяються космічним статусом, самоідентифікація індивіда з ними виявляється глибше і стабільніше, а легітимізує функція цих соціальних інститутів призводить до того, що космос без перешкод може чинити вплив на індивідів. Таким чином, згідно з П.Бергером, релігія, у першу чергу, слугує для підтримання реальності того соціально сконструйованого світу, в межах якого люди існують у своєму повсякденному житті [1, с.336-337].

Чималу увагу функціонуванню релігії в сучасному світі приділив соціолог релігії Томас Лукман. Він був одним з перших соціологів релігії, які звернули увагу на те, що попри занепад «церковно-орієнтованої релігії» позацерковна релігійність може зберігатись і навіть зростати. Так, сакралізація світу, на його переконання, необхідна нездатній жити без досвіду трансценденції людині, і вона змушена створювати в сучасному секуляризованому суспільстві свою власну «приватну» релігію. На думку Т.Лукмана, саме ця «невидима релігія», яка виникає на основі відмінностей релігій і культів, гарантує людині автономію і можливість самореалізації.

Як прихильник соціології знання, Т.Лукман, говорячи про конструювання соціальної реальності, намагається досягнути способи утворення і функціонування так званого «повсякденного знання», яке людина використовує у побутовій сфері кожного дня. Повсякденне знання, за Т.Лукманом, – це весь накопичений досвід, який допомагає жити індивідам у соціальному просторі. Запас знання знаходиться в генетичному, структурному та функціональному взаємозв'язку із ситуацією. Обмеженість ситуації, а також просторово-часове і

соціальне розміщення суб'єкта є основними елементами запасу знання, що відіграють більш важливу роль у формуванні запасу знання, ніж специфічні досвідні дані, що входять в його зміст. Суттєвими характеристиками елементів запасу знання є їх звичність, визначеність, несуперечність, правдоподібність, а також ясність. Правдоподібність, на думку Т.Лукмана, відіграє найбільшу роль, адже пов'язана із готовністю на основі знання планувати власні дії. Але з точки зору релігії правдоподібність знання часто піддається сумнівам. Тут важливим є, наскільки людина є релігійною, і як часто має можливість спілкуватись з учасниками її релігійної громади. Тоді, перебуваючи всередині групи, яка психологічно налаштована на сприйняття цього знання як істинного, індивід закріплює уявлення про правдоподібність цього знання [9, с. 131].

Із проблемою правдоподібності знання пов'язана ще одна категорія, якою користується Т.Лукман для пояснення повсякденного знання. Це «релевантність структур». Коли ми задаємо питання про те, чи бачимо ми речі в «правильному світлі», ми звертаємось, на думку Т.Лукмана, до своїх релевантних структур. Правильність тих чи інших релевантних систем зазвичай підтверджується діями і словами інших індивідів, які (з точки зору будь-якої практичної мети) можуть розглядатись як ті, що живуть в тому ж самому суб'єктивному світі.

Для релігійної особистості релевантність може піддаватися сумнівам, тому, що, з одного боку, віруючий веде соціальне життя, в якому піддається впливу дії соціальних інститутів, організацій, сусідів, тощо. З іншого боку, він належить до релігійної громади, де входить у відмінний від «соціального» есхатологічний напрям, орієнтацію на сакральне. В такому випадку варто вести мову про ступінь і характер релігійності, адже в сучасному секуляризованому світі, людина має право як на зовнішній вияв своєї релігійності, так і на власну «приватну» релігію. Чим вищий ступінь зовнішніх проявів релігійності, тим менше людина буде піддавати сумнівам релевантність тих структур, які знаходяться в руслі релігійної концепції, і тим менше вона буде надавати ваги світським нормам. Знання віруючої людини цікаве тим що, з одного боку, воно обмежене просторово-часовим континуумом. Тобто виконання індивідом норм та моделей поведінки зумовлене місцем і часом, тому віруючий, який орієнтований не лише на повсякденне оточення, а й на релігійну групу, має більш складний запас знання, і трансформує його в залежності від ситуації.

Все вище сказане, дає нам право зробити наступні **висновки**.

–вивчення особливостей конструювання повсякденного світу є вкрай актуальним, адже із буденним знанням ми зіштовхуємось із самого народження;

–феноменологія пояснює яким чином ми сприймаємо цей світ саме так, а не інакше. Із народження ми здобуємо досвід за рахунок сприйняття різноманітних подій, процесів, відчуттів тощо. Але таке знання є неупорядкованим. На думку засновника феноменологічної соціології А.Шюца, процес систематизації такого досвіду можна пояснити за рахунок типізацій, які він запропонував;

–використовуючи типізації, люди можуть вступати в загальне з іншими людьми, будучи упевненими, що вони бачать світ у такий же спосіб. Поступово член суспільства створює запас того, що А.Шюц назвав знанням здорового глузду, який розділяють і інші члени суспільства, що дозволяє їм жити і спілкуватись;

–«світ здорового глузду», або «інтерсуб'єктивний світ в рамках природної установки» – це не приватний світ, а загальний, звичний соціальний світ, що у кінцевому рахунку обумовлений інтеракціями між людьми, що належать до однієї досить вузької соціальної групи, яку соціолог називає «домашньою групою»;

–розглядаючи релігію як частину інтерсуб'єктивного світу, з одного боку, компонентом соціальної реальності – з іншого та знанням, яке передається в ході типізацій, а також важливим соціальним інститутом, Т.Лукман та П.Бергер провели спільну дослідницьку роботу, що дозволяє пояснити релігію з точки зору феноменологічного знання;

–людина релігійна з самого початку, і без релігії немає і не може бути цілісного бачення світу, вважає Т.Лукман, але саме суспільство визначає межі, в яких може проявлятися трансцендентування. Таким чином релігійність – це якість, властива самій природі людини,

змінюються лише форми її прояву, які Т.Лукман пов'язує із соціальними змінами, що відбуваються в даному суспільстві;

–люди починають створювати символічний універсум не на порожньому місці, так як вони народжуються в певному соціальному середовищі, де ті вже існують, і в які людина інтерналізується в процесі соціалізації. Ці символічні універсуми легітимують існуючі соціальні порядки, які освячуються і виступають в якості проявів універсального порядку.

Література

1. Бергер П. Л. Религиозный опыт и традиция / П.Л.Бергер // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.:Наука, 1996. – 422 с.
2. Бурлачук В.Ф. [Символические системы и конституирование социального смысла](#) / В.Ф.Бурлачук // Социология: теория, методы, маркетинг.– 2003. – № 4. – С. 147-155.
3. Докаш В. І. Релігія як чинник формування етнонаціональної свідомості / В.І.Докаш // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія. Відп. за ред. д. філос. н. Л. Филипович. – К., 2009. – С. 153 – 159.
4. Історія релігії в Україні: В 10 т. // [Заг. ред.: А.Колодний, П.Яроцький]. – Т.10. Релігія і Церква років незалежності України / За ред. проф. А.Колодного. – К.:Наука, 2003. – 616 с.
5. Култыгин В.П. Теоретическая социология за рубежом накануне конгресса / В.П. Култыгин // Социологические исследования. – 2005. – № 9. С. 37-48.
6. Парашевін. М.А. Інтегративна роль релігії: історико-соціологічний нарис / М.А. Парашевін. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – 151 с.
7. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. [Колективна монографія]. – К.: Знання України, 2009. – 296 с.
8. Самыгин С., Нечипуренко В., Полонская И. Религиозная социология и психология религии. [С.Самыгин, В. Нечипуренко, И.Плонская]. – Р.-н-Д.: Ростов, 1996. – 293 с.
9. Штомпка П. Социология социальных изменений / П.Штомпка. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 223 с.
10. Nancy Tatom. Ammerman. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ammerman Nancy Tatom. – Oxford University Press, 2006. – 256 p.

Irina Berladena

Phenomenological approach as a means of explaining of social reality of modern religious person

The article deals with the basic principles and features of the construction of believers's social reality of different religious groups in the context of the phenomenological approach in sociology of religion. It reveals a picture of mechanisms of formation, transformation and internalization of values and behavioral norms of believers who form the basis of daily or social reality.

Keywords: phenomenology, everyday knowledge, transcendent, legitimation, symbolic universe, externalization, internalization, kosmisation.

Ирина Берладена

Феноменологический подход как средство объяснения организации социальной реальности современных верующих

В статье рассматриваются основные принципы и особенности конструирования социальной реальности верующих разных религиозных групп в контексте феноменологического подхода социологии религии. Раскрывается картина механизмов образования, трансформации и интериоризации ценностных и поведенческих нормативов верующих, которые составляют основу повседневной или социальной реальности.

Ключевые понятия: феноменология, обыденное знание, трансцендентное, легитимация, символический універсум, екстерналізація, інтерналізація, космізація.