

О.В. Тупахина

РЕЛИГИОЗНАЯ БИОГРАФИЯ КАК ФОРМА НАРРАТИВИЗАЦИИ ЖИЗНЕННОГО МИРА ВЕРУЮЩИХ (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН)*

Автор предлагает анализ нарративов православных христиан в феноменологической перспективе и вводит понятие «религиозная биография», которая рассматривается как репрезентация индивидом своего религиозного жизненного мира. Предложена структура «религиозной биографии» и проанализированы возможные комбинации ее компонентов в свете выстраивания индивидом своих жизненных стратегий в условиях утраты традиционных способов воспроизводства религиозности в нашей стране.

Ключевые слова: *религиозная биография, религиозные знания и практики, религиозный опыт, жизненный мир, православие.*

Keywords: *religious biography, religious knowledge and practices, religious experience, lifeworld, eastern orthodoxy.*

Введение

Регулярные опросы россиян фиксируют противоречивую картину религиозности наших соотечественников. 60 % россиян считают себя православными (Ипатова 2008: 421)**, но по степени влияния правосла-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Религиозные знания, убеждения и практики в жизненном мире: межконфессиональные особенности (православие и протестантизм)»), проект № 11-33-00381a2.

** По данным исследований «Религия и вера в нашем обществе» (ВЦИОМ 2006), «Православие в России» (РОМИР 2004).

вия на их повседневную жизнь эту совокупность можно разделить на три основные группы:

1) группа лиц, живущих полноценной (предписанной Церковью) церковной жизнью, составляет 6–8 % россиян (Ипатова 2008: 421)*;

2) группа лиц, время от времени исполняющих религиозные практики, составляет 12–14 % россиян. Они ходят в храмы в основные религиозные праздники (т. е. несколько раз в год), регулярно молятся, имеют навык соблюдения постов, читают религиозную литературу.

3) третью группу, «лояльных» (к РПЦ), составляют 40 % россиян.

По данным исследования ФОМ 2000 г., к последней группе относятся «те православные люди, которые не постятся, не читают священных книг и молитв, исключительно редко заходят в церковь (если вообще заходят), но при этом считают православие чем-то безусловно родным и важным для себя» (Там же: 422). Этот парадокс имеет корни в традиции советского воспитания, когда «не было принято говорить о Боге». В. Безрогов и У. Флетчер останавливаются, в частности, на таком явлении как «устойчивость в советском пространстве ритуалов крещения (даже среди атеистов), венчания, отпевания». Эти авторы делают вывод о том, что «существование религиозного сознания именно на уровне ритуальной практики, а не на уровне следования вероучительной традиции <...>, позволяет его архетипам выживать в условиях преследований со стороны атеистического или иноверческого государства» (Безрогов 2006: 153).

В церковной среде мерилom религиозности является регулярность участия в таинствах церкви, а вне этой среды часто считается достаточным только факт крещения. Мы будем придерживаться точки зрения антропологов, стремящихся избежать оценок и опасностей нормативного подхода (Кормина 2008: 262), и условно, в рамках нашего исследования, считать православными христианами тех, кто считает себя таковыми.

Неединичные работы о современных религиозных практиках, в т. ч. среди православных, свидетельствуют о том, что дискурс православия прочно вошел в жизнь большого числа россиян, круг которых не ограничивается группой воцерковленных (Агаджанян, Русселе 2006; Ипатова 2006; 2008; Кормина 2008; Сны Богородицы... 2006; Старые церкви... 2000; Черныш 2005). Крещение, отпевание, венчание становятся нормальными или даже нормативными фактами биографии наших сограждан (Ипатова 2006). Религиозные практики формируют сети социальных связей, но «внутри сравнительно небольшого сегмента рос-

* По данным исследований «Религия в жизни россиян» (РОМИР, 2004), «Религиозность и воцерковленность» (ФОМ 2002), «Религия и церковь» (Левада-центр, 2005).

сийского общества» (Агаджанян, Русселе 2006). На примере общин православных домовых храмов вузов Санкт-Петербурга были исследованы принципы организации этого сегмента (Тупахина 2010). Анализируя наши полевые материалы, мы пришли к выводу, что глубинные интервью с верующими могут открыть перспективу изучения того, как люди выстраивают свои жизненные стратегии в условиях утраты традиционных способов воспроизводства религиозности в нашей стране (Панков, Подшивалкина 1995). Л.П. Ипатова в своем исследовании типов религиозного обращения в православие женщин рассматривает обращение как «стратегию социальной адаптации, которую человек избирает, исходя из условий своей социальной / биографической ситуации как часть индивидуального биографического проекта» (Ипатова 2006).

Теоретические предпосылки и предварительная концептуализация основных понятий

Понятие «жизненный мир» принадлежит к феноменологическому направлению социологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман) как одно из ключевых. Это фон, обусловленный жизненным опытом индивида, на котором протекает социальное взаимодействие. В терминах А. Шюца, это совокупность конечных областей смысла. Религиозный жизненный мир является одной из специфических конечных областей смысла. Он может быть рассмотрен как единство взаимосвязанных религиозных знаний, убеждений и практик. В рамках религиозного жизненного мира знание является более специфическим, чем повседневное, и приводится в соответствие с повседневным (нерелигиозным) жизненным опытом посредством интернализации. Его специфическое содержание варьируется от богословских построений до обыденного понимания норм поведения в религиозной общине (Дивисенко 2010). В русле феноменологического подхода критерием религиозности индивида может являться степень проникновения маркированного религией пространства его жизненного мира в область повседневной жизни. Она находится в диапазоне от номинальной религиозности до изменения повседневной жизни.

Использование нарративов позволяет «услышать» «неуслышанные» голоса и «увидеть» скрытые области жизненного мира. В западной социологии понятие нарратива является общепринятым обозначением любых текстовых данных «качественного» характера (Пузанова, Троцук 2003: 73). Е.Р. Ярская-Смирнова приводит одно из определений нарратива в социологии: «разговор, специально организованный вокруг последовательных событий». Нарратив — «это дискретная единица, с четкими началом и окончанием, выделяющаяся из остального текста». Нарративный анализ открывает формы рассуждения об опыте, а не просто содержание. Люди придают смысл своему опыту, отливая его в форму нарратива (Ярская-Смирнова 1997).

Нарративизация субъектом своего религиозного опыта как конечной области смысла принимает форму «религиозной биографии». Поэтому под «религиозной биографией» мы понимаем вербализацию человеком его религиозного опыта. Религиозная биография конструируется индивидом в процессе социальной коммуникации *как рационализация собственного религиозного жизненного мира*. Как правило, это рассказ о том, как человек пришел к Богу, к вере, в Церковь. В автобиографическом нарративе выражается степень проявления индивидом своей принадлежности к православию в повседневной жизни, актуализации своей православной идентичности. Можно предположить, что это будет справедливо и в отношении любой религиозной принадлежности, не только православной.

Нарративизация жизненного мира в религиозной биографии, как правило, так или иначе затрагивает ключевые события религиозной жизни. Воспроизведение человеком своей религиозной биографии может идти по канону. В зависимости от коммуникативной ситуации индивид использует отдельные элементы своей «религиозной биографии» или воспроизводит ее «от начала до конца». Этот «канон» может также опираться на предположение о том, что участники коммуникации понимают, что именно уместно при таком рассказе и может быть в него включено. По крайней мере, у человека со временем вырабатывается канонический (в смысле устоявшийся) текст своей религиозной биографии, который у него наготове. В этом случае, в рассказе с большой степенью вероятности будет присутствовать условное деление своей жизни на «до» и «после» обращения (конверсации) / крещения / воцерковления*. С другой стороны, исследователи религиозной биографии могут столкнуться со сложностями. Как предположил П. Бергер, «в силу отсутствия легитимизации религиозного опыта со стороны доминирующего мировоззрения человек скрывает или отрицает его (*этот опыт — О.Т.*) и у самого себя, и у других» (Бергер 2011: 132).

В рамках этой статьи мы не будем выделять типы «религиозных биографий», поскольку не располагаем достаточным эмпирическим материалом. Наше изучение «религиозных биографий» построено на основе анализа материалов из нашего архива и вторичного анализа биографических нарративов, представленных у некоторых авторов (Безрогов 2006: 9).

Данные и методы

В этой статье мы используем полевые материалы нашего исследования общин православных домовых храмов. В беседе с членами этих

* Подробнее о феномене конверсации см. (Исаева 2010).

общин нас интересовали в первую очередь вопросы, связанные с восприятием ими храма, в который они ходят. Мы спрашивали о том, как давно он / она посещает данный храм, насколько регулярно, что повлияло на его выбор, насколько много у него / нее знакомых в храме, связывает ли его / ее с ними что-то, кроме участия в богослужении, и т. д. В их рассказе так или иначе появлялись элементы того, что выше мы предложили называть «религиозной биографией». Это, как правило, рассказ об этапах своего воцерковления. Многие объясняют выбор данного храма тем, что именно с ним связан процесс их воцерковления, первой исповеди и т. д. (см. также: Ипатова 2006).

Элементы религиозной биографии мы встретили и в автобиографических текстах из Биографического фонда Социологического института РАН*. Именно биографическое исследование предлагает один из возможных способов получения доступа к субъективному восприятию социальной реальности (Дивисенко 2011: 47).

В тексте, присланном на конкурс автобиографий «Рассказываю о своей жизни» (1993), автор упоминает о своей церковности в контексте повседневных практик, связанных с воспитанием детей: *«Вожу своего младшего в кружки (уже по третьему кругу, а не надоедает), ходим в воскресную школу. Школа для детей, но родители тоже присутствуют на занятиях. Все верующие, крещеные»***. В этом примере репрезентации религиозного жизненного мира есть три элемента «религиозной биографии», а именно: 1) описано посещение воскресной школы как одной из церковных практик; 2) выделена категория веры; 3) подчеркнут факт крещения. Указание на веру и факт крещения говорит об уже состоявшемся событии (либо человек крестился в сознательном возрасте, либо был крещен в детстве) и реализации потенциала, заложенного в крещении (приобщение к жизни церковной общины через воскресную школу). Ниже мы поясним, почему рассматриваем крещение и воцерковление как явления разного порядка в «религиозной биографии».

В материалах этого же фонда мы встретили вплетенное в автобиографический текст объяснение своей веры другим автором: *«Я сама-то только-только обрела Бога — само собой, без агитации и пропаганды, именно потому, что, будучи верной семье своей, вернулась на круги своя*

* Биографический фонд был создан в Социологическом институте РАН (СИ РАН) в 1989 г. В число материалов фонда входят автобиографии, биографические интервью, генеалогии, дневники, семейные хроники, а также материалы нескольких тематических автобиографических конкурсов. Фонд насчитывает более 700 единиц хранения и постоянно пополняется.

** Биографический фонд СИ РАН. Ед. хран. № 322. Автор — женщина 1947 г.р.

и стала верующей, как мои родные»*. Рационализация своего религиозного жизненного мира — существенная характеристика «религиозной биографии». В рассказе нашего информанта, преподавателя петербургского вуза, также присутствует эта рационализация: «Я сам сознательно пришел и крестился в 35 лет. Я просто чисто философски пришел к тому, что лучше верить, чем не верить» (интервью из архива автора 2009 г., мужчина 52 года).

В.Г. Безрогов в исследовании религиозной социализации детей в советской и постсоветской России замечает, что «в своих общих неформализованных <...> воспоминаниях о прошлом респонденты, касаясь религии и своего отношения к ней, говорят почти исключительно о ритуалах», ведь «Пасха оставалась общенациональным праздником страны воинствующих безбожников» (Безрогов 2006: 145). Однако оставшееся воспоминание о внецерковном праздновании Пасхи как «вкусного» праздника «служит уникальным ретранслятором зашифрованного пока даже от участников культурного текста, который будет в постсоветское время, когда изменятся обстоятельства внутренней политики, расшифрован при наличии внешнего ключа в виде официального возрождения религиозности и религиозных практик (вместе с их символическим значением)» (Там же: 143). Смыслы, вкладываемые субъектом в свое обращение, «не являются уникальными или индивидуальными по своему происхождению, они постоянно социально воспроизводятся и присутствуют в культуре за счет взаимного поддержания смыслов ее носителями» (Ипатова 2006). Воспроизведению религиозности в советской семье помогал «момент коммуникации самого молодого и самого старого поколений: “Отец у меня технический работник, неверующий. Мать — заведующая детсадом, тоже неверующая. А вот бабушка была религиозной <...> Помню, как ездили с бабушкой в церковь за Каму. <...> Но все это было, пока была жива бабушка”». (Владимир, 1948 г. р.)» (Безрогов 2006: 152). Это иллюстрация такой составляющей религиозного жизненного мира, как агенты или посредники формирования религиозного опыта индивида. Этот пример интересен также своим сходством с каноном (авто)биографического текста («родился в семье такого-то и такой-то»).

Как было отмечено выше, группа называющих себя православными, неоднородна. Делая «необходимое разграничение между теми индивидами, которых М. Вебер называл «религиозными виртуозами», и всеми остальными, П. Бергер замечает, что «у тех, кто не относится к “религиозным виртуозам”, в лучшем случае есть мимолетный и ускользающий опыт в этой области [религиозных верований — О. Т.], и большая часть их религиозных верований коренится в опосредуемой обществом тради-

* Биографический фонд СИ РАН. Ед. хран. № 600. Автор — женщина 1935 г.р.

ции» (Бергер 2011: 124). Религиозная биография может ограничиваться фактом крещения, но православие может так и остаться за рамками повседневных практик крещеного человека. Это зависит от многих факторов. Об одном из них говорит наш информант: «...если у человека рядом с домом или работой есть храм, то есть он все время перед глазами, то у него хотя бы выбор происходит, ходить в храм или нет. Он может ответить себе, почему я туда не хожу... А у человека, у которого рядом нет храма, вопрос может об этом и не вставать» (Инт. из архива автора 2009 г. Мужчина, 41 г.). Для некоторых попадание в храм, в среду верующих может быть эпизодическим (например, школьная экскурсия) и выпадать из привычных повседневных практик: «Мы тут при храме стали устраивать концерты самодеятельных рок-групп. Ну, подростки приходят. А поскольку храм все-таки... А чего им хочется? Чего-нибудь такого ляпнуть. Вот он стоит тут, матюгнется... в храме. А ты с ним, значит, ласково, чтоб не по голове бить, а за руку возьмешь, к иконе святого Патрика подведешь, поговоришь. Так они постепенно привыкали к храмовому пространству... вести себя в нем благоговейно» (Инт. из архива автора 2009 г. Мужчина, 35 лет). Именно эти случайные практики в опыте индивида (посещение храма) могут использоваться им при конструировании своей «религиозной биографии».

На основе анализа представленных нарративов может быть предложена следующая **структура религиозной биографии верующего** (в данном случае, человека, относящего себя к православным). В самом общем виде она содержит следующие элементы: *обращение*, *крещение* и *воцерковление* и может быть использована для исследования христиан, принадлежащих разным конфессиям/деноминациям. *Обращение* (конверсация, конверсия, обретение веры) связано с изменением мировоззрения. *Крещение* является событием личной истории и связано с изменением идентичности. Вместе с ним у индивида появляется новый социальный статус (он становится членом Церкви и приобретает возможность называться христианином — православным, католиком, баптистом...). Третьей ключевой точкой в религиозной биографии является *воцерковление*. С одной стороны, это процесс приведения жизни индивида в соответствие с нормативными требованиями церковной жизни, с другой, это и результат этого процесса.

Каждая «религиозная биография» содержит по крайней мере один из этих элементов. В зависимости от комбинации (хронологической последовательности) эти элементы будут нести различную нагрузку. Распространенными комбинациями являются те, в которых хронологически на первом месте стоит крещение (крещение / обращение / воцерковление или крещение / воцерковление / обращение). В этом случае крещеный человек может еще долго оставаться номинальным членом Церкви (до своего обращения), и только с началом воцерковления

(приобщения к церковным практикам) он становится фактическим членом Церкви и приобретает специфическую идентичность («церковного человека», «практикующего православного»). В этом случае нарративизация религиозного жизненного мира будет усложнена описанием соответствующих практик. Крещение является опорной точкой религиозной биографии, иногда единственной. Если обращение и крещение выделяются в нарративе как некие хронологические точки, конкретные события в жизни, то воцерковление будет описываться как процесс.

Воцерковление, если оно начинается, следует после обращения (conversion). Обращение подразумевает принятие новой для индивида социальной (религиозной) идентичности, сопровождающееся изменением его жизни, а именно — привнесением в сферу его повседневности религиозных практик (Ипатова 2006; Чеснокова 2003; 2005). Изменение повседневных практик начинается в том случае и с того момента, когда крещение становится для человека приобретением идентичности*. Далее воцерковление влечет за собой изменение традиционных повседневных практик. Момент крещения является некой опорной точкой в религиозной биографии индивида, но ее развитие может идти по схеме «отложенного воцерковления», что и фиксируется при рассказывании.

Свое воцерковление информанты связывают, как правило, с изменением старых практик и появлением новых: *«Я раньше в храм как ходил?... ставил свечи и уходил. А в этом храме я впервые отстоял службу»* (Инт. из архива автора 2009 г. Мужчина, 29 лет), первой исповедью: *«Человеку, особенно молодому, тяжело переступить грань и исповедоваться. Если же он переступает эту грань, то встает на путь воцерковления»* (Инт. из архива автора с настоятелем храма, 2008 г.).

Обычно автор нарратива сам выделяет последовательность обращения, крещения и воцерковления: *«Крестилась я в 16 лет. Это мой двоюродный брат тогда меня сподвиг на это. Но после этого какое-то время я не знала, что теперь с этим делать, и никто мне не мог этого объяснить»* (Инт. из архива автора 2009 г. Женщина, 29 лет, воцерковленная). В данном примере делается акцент на то, что между крещением и началом воцерковления прошло время.

Мы рассматриваем крещение и воцерковление как явления разного порядка в структуре «религиозной биографии», поскольку в разной комбинации (хронологической последовательности) они будут «давать» различные типы религиозного жизненного мира. Вот одна из возможных комбинаций — крещение / обращение / воцерковление: *«Службу отстоял, едва скрывая раздражение. После того, как нас с братом покре-*

* «Воцерковление — это добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней образа жизни и образа мыслей» (Чеснокова 2005).

стили, и мы вышли из храма, я снял с шеи крест и с раздражением и обидой за потраченное время отдал его маме (сейчас об этом не хочется писать, но это было так)» (на момент написания текста автор воспоминаний сознательно начинал свое воцерковление, пережив обращение после крещения) (Д.М. 2003).

Обратимся к рассмотрению того, как религиозные убеждения индивида вносят значительные изменения в его повседневную жизнь на этапе воцерковления. П. Бергер, соотнося религиозный опыт и мир повседневности, говорит, что «религиозный опыт релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни. Там, где говорят ангелы, всякие житейские дела становятся незначительными» (Бергер 2011: 130). В этом случае традиционные религиозные практики превращаются из практик, «обслуживающих» житейские потребности, в «независимые от жизненных обстоятельств и в этом смысле самозначимые доминанты повседневной жизни верующих» (Ипатова 2008: 449). Среди воцерковленных выделяется незначительная, но специфическая группа, которую условно можно назвать «религиозные виртуозы» (термин М. Вебера). Об этих людях упоминает наша информантка: «...вспоминаю, в П-м монастыре, чего я только не видела. Все женщины-трудницы там вместе живут... мне физически больно было смотреть, как одна трудница встает в 5 утра, раньше всех, и, чтобы прочитать свое правило*, она, не включая свет, видимо, чтобы не обидеть остальных, крадется и утыкается в дверь (там ванная). Так вот в эту щелку света от ванной она читает свое правило, совершает свой молитвенный подвиг. Я хочу сказать, там такие интересные кейс-стади... Там такой срез России... все убогие... знаешь, как на иконе**. И эти люди в полном каком-то ауте ползут к этой святой обители» (Инт. из архива автора 2009 г. Женщина, 29 лет).

Процесс воцерковления и связанные с ним религиозные практики будут конкурировать в сознании индивида с другими элементами его повседневной жизни. И это почти целиком социально обусловлено. Мы столкнулись с этим явлением в нарративах. Первый пример описывает статусно-ролевой конфликт, когда прихожанки одного храма при вузе объясняли настоятелю свое смущение или даже нежелание молиться в этом храме, где во время богослужения они будут отвлекаться на мысли о том, что вокруг них стоят коллеги. Другой пример описывает расхождение между знаниями о нормах поведения в религиозной среде и повседневными практиками. Для современных женщин ношение юбки всегда и везде (не только в храме) проблематизируется, и при посещении храма у них происходит «переключение» на юбку (это реализация знания о принятой форме одежды). В остальное время они воз-

* Т.е. молитвенное правило, обычно включенное в молитвослов — О.Т.

** Т.е. на иконе Богородицы «Всех скорбящих Радосте» — О.Т.

вращаются к более привычным брюкам (эта практика не проблематизируется). По крайней мере, эти примеры можно отнести к особенностям процесса воцерковления, которые вербализируются в «религиозной биографии».

Описание своих практик, связанных с религией, в «религиозной биографии» индивида выполняет функцию подкрепления его религиозной идентичности (в данном случае православной). Анализируя типы (режимы) православной социальности*, Жанна Кормина выделяет такой тип социальной интеграции, как «антиструктура» (или *communitas*, в терминологии В. Тернера)**. Она нерегулярна, нелокальна, это лимитальная группа людей, объединенных на время. В качестве примера Ж. Кормина приводит группу паломников, изначально не знакомых между собой, которые, тем не менее, переживают опыт равенства (один автобус, одинаковые специфические условия ночлега, приема пищи). Такой тип православной социальности выполняет просветительскую функцию — паломнические поездки являются одним из способов воцерковления и воспринимаются некоторыми участниками таких поездок как сама религиозная практика. Рассказы об участии в групповой паломнической поездке помещаются информантами в автобиографические тексты как значимые, имеющие непосредственное отношение к их религиозной биографии. Рассматривая рассказы паломников о купании в святом источнике и оценивая их значимое место в православном дискурсе, Ж. Кормина полагает, что это купание и есть «необходимый минимум мистического опыта», который позволяет рассказчику, «не прибегая к упоминаниям о своей включенности в рутинные практики православия, указать на то, что он верующий» (Кормина 2008: 262).

В русле феноменологического подхода мы изучаем практики (которые опираются на знания) как они есть, т. е. не оцениваем степень их «правильности». Неполное (искаженное) религиозное знание, которым обладает любой считающий себя православным, приводит к искаженным убеждениям и, в итоге, к пестрым практикам. Если кто-то когда-то сказал новонаначальному человеку, что в Пасху нужно ходить на кладбище или «после Причастия нельзя мыться три дня», то он будет так поступать, пока не столкнется с более «правильной» практикой поминовения усопших в Радоницу или с более рациональной практикой причащения. Над этим размышляет одна из прихожанок городского

* Доклад Ж.В. Корминой «Где двое или трое собраны во имя мое, там Я посреди них»: режимы православной социальности в современной России» на семинаре по антропологии религии на факультете антропологии ЕУСПб. 27.04.2011.

** В отличие от «структуры» (или *community*) — регулярного православия, например, в форме принадлежности к приходской общине.

храма: *«Дело было в том, что как только ты становишься на этот новый путь восприятия жизни, то начинаешь сильно теряться во многом, что раньше казалось логичным и понятным... и почти ничего не остается, кроме как довериться людям, уже давно идущим по этому пути... мозги включаются только до (когда еще только присматриваешься к церкви) и после (когда уже начинаешь там более-менее уверенно обитать), а где-то в промежутке ты какой-то растерянный и невероятно наивный»* (пост на интернет-форуме общины храма в ноябре 2007 г.).

Спустя какое-то время после начала воцерковления человек может дать *оценку* тем *знаниям*, которыми он обладал вначале, и *практикам*, которые он воспринял, а также *пути*, который он проделал — через обращение / крещение / воцерковление или крещение / обращение / воцерковление. Такая оценка (рационализация религиозного опыта) ложится в основу «религиозной биографии» человека, считающего себя православным (или причисляющего себя к любой другой конфессии).

Заключение

Для многих современных россиян процесс воцерковления протекает как вторичная социализация (см. также Гурим-Левкович 2005). Появление новых знаний и практик в повседневной жизни человека закрепляется им в особом нарративе, который мы предложили называть «религиозной биографией». В нем мы выделили три ключевых элемента — обращение, крещение и воцерковление. Различная комбинация этих элементов (их хронологическая последовательность) задает многообразие типов «религиозных биографий». Необходимо различение «религиозной биографии» как понятия и как эмпирического явления. Первое закладывается исследователем и состоит из упомянутых элементов, второе «получается» как результат интервью или попадает к исследователю как готовый текст.

В этой статье мы сделали только первое приближение к возможности введения понятия «религиозная биография» для изучения религиозного жизненного мира и использовали эмпирический материал из нашего архива*. Для проведения непосредственного исследования «религиозной биографии» необходима более детальная операционализация этого понятия и составление специальной программы сбора полевого материала (в первую очередь биографических интервью). Мы коснулись не всех аспектов «религиозной биографии». В частности, незатронутым осталась повторяемость вербального воспроизведения человеком своей религиозной биографии. Для его раскрытия необо-

* Полевое исследование по теме «Общины православных домовых храмов петербургских вузов» было проведено в 2008–2010 гг. Подробнее см. (Тупахина 2010).

димо ответить на следующие исследовательские вопросы: какие ситуации (контекст) провоцируют человека на это очередное воспроизведение? Как данный контекст влияет на конституирование индивидом «религиозной биографии»? Каковы функции вербального воспроизведения «религиозной биографии»? Насколько устойчив канон «религиозной биографии?» и др. По мере накопления эмпирического материала, собранного по специальной программе, можно переходить на новый уровень теоретизирования, а именно к построению типологии «религиозных биографий» (например, на основании анализа соотношения основных элементов религиозной биографии в нарративе индивида).

С помощью разработки концепции «религиозной биографии» (на достаточном эмпирическом материале) можно описать картину жизненного мира верующих более полно, раскрыть механизмы вхождения человека в религиозный жизненный мир*. Следующим этапом работы с предложенной схемой должна стать ее апробация в полевом исследовании.

Литература

Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: Сб. статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М., 2006. С. 11–32.

Безрогов В. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 130–162.

Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Социологические исследования. 2011. № 1 С. 123–136. (Глава из книги: Berger P. The Heretical Imperative. N.Y., 1980. P. 30–60).

Гурим-Левкович Г. Е. Религиозное поведение и специфика приобщения к религии в секулярном обществе // Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: Материалы Всероссийской научной конференции (Белгород, 6–7 октября 2004 г.) / Под ред. Л. Я. Дятченко. Белгород, 2005. С. 56–61.

Дивисенко К. С. Концепция жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля: горизонты социологического исследования // Петербургская социология сегодня. Сб. научных трудов Социологического института РАН. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 183–198.

Дивисенко К. С. (Авто)биографический нарратив как коммуникативное действие и репрезентация жизненного мира // Социологический журнал. 2011. № 1. С. 36–52.

Д. М. Церковь не перестает быть церковью // Мой путь к Богу и в Церковь. Живые свидетельства 90-х годов XX века. М.: Изд-во Свято-Филаретовского института, 2003. [www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=758&art_id=4190]

* Т.е. охватить разные аспекты жизненного мира верующих и произвести должное различие его сторон. Например, предметом типологии религиозного обращения в православие женщин Л. П. Ипатовой (Ипатова 2006) является скорее описание самого религиозного пути, пути к Богу, а «религиозная биография» — это вербализация религиозного опыта, рассказ об этом пути.

Ипатова Л.П. Современные особенности освоения православной религиозности // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. М.: РОССПЭН, 2008. С. 409–456.

Ипатова Л.П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России. Автореф. дисс.... канд. социол. наук. М., 2006. [http://www.isras.ru/files/File/Avtoreferat/avtoreferat_Ipatova.pdf]

Исаева В. Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. XIII. № 1. С. 127–147.

Кормина Ж. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников // Natales grate numeras?: Сб. статей к 60-летию Г. А. Левинтона. СПб.: Изд-во Европейского университета в СПб., 2008. С. 251–265.

Панков А. А., Подшивалкина В.И. Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 99–103.

Пузанова Ж. В., Троцук И. В. Нарративный анализ: понятие или метафора? // Социология: 4М. 2003. № 17. С. 56–82.

Сны Богородицы: исследование по антропологии религии / Ред. Ж. В. Кормина, К. А. Богданов, А. А. Панченко и С. А. Штырков. СПб.: Изд-во Европейского университета в СПб., 2006.

Старые церкви, новые верующие / Под ред. К. Каариайнена, Д. Е. Фурмана. М.; СПб.: Летний Сад, 2000.

Тупахина О. Общины православных домовых храмов петербургских вузов как объект социологического изучения // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2010. № 6. С. 38–42.

Черныш Ю. А. Религия как фактор социокультурной социализации в современной России (На примере старообрядческой общины г. Самара): 22.00.06: Дис. ... канд. социол. наук. М., 2005.

Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Академический проект, 2005.

Чеснокова В.Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений: научное издание. Москва: Ин-т Фонда Общественное мнение, 2003. С. 112–145.

Ярская-Смирнова Е. Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. 1997. № 3. [<http://www.socjournal.ru/article/343>].