

РЕЛИГИОПОДОБНЫЕ ЯВЛЕНИЯ И САКРАЛЬНОЕ

КСЕНИЯ КОЛКУНОВА

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия)

Старший преподаватель

Контакт: kсения.kolkunova@gmail.com

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается проблема исследования религиоподобных явлений в связи с переосмыслением понятия «сакральное». Западные социологи обращают внимание, что под влиянием процесса приватизации религии возникает феномен «внерелигиозного» сакрального, что иногда обозначается новыми терминами - имплицитная, квази-, пара-религия и др. Можем ли мы говорить о новом явлении сакрального или это не более чем метафора?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сакральное, секулярное, квазирелигия, имплицитная религия, шейлаизм, парарелигия.

RELIGION-LIKE PHENOMENA AND THE SACRED

KSENIA KOLKUNOVA

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia)

Senior lecturer

Contact: ksenia.kolkunova@gmail.com

ABSTRACT. The paper addresses the problem of religion-like phenomena as connected to the concept of sacred. Sociologists point out that under privatization influence particular form of the non-religious sacred comes to life. It can be studied as implicit or secular religion, or even para- or quasi-religion. Can we see this as appearing of a new, sacred or is it just a metaphor?

KEY WORDS: Sacred, Secular, Quasi-religion, Implicit Religion, Sheilaism, Para-religion

Важнейший вопрос для теории и методологии религиоведения - проведение границы между религиозным и нерелигиозным. Как сформулировал этот вопрос В.И. Гараджа: «Где та граница, переступив которую, религия превращается в светскую философию или этическое учение?»¹. В поисках ответа мы можем опираться как на различные теоретические построения, так и на распространенные вненаучные представления, условный «здравый смысл». Как пишут А. Грил и Д. Руди, «в действительности не так важно, что же думает социолог; люди по-разному реагируют на вещи, которые они считают религиозными, и те, которые они считают не религиозными, вне зависимости от того, в какие категории их помещает социолог»². Эти исследователи призывают обратить внимание на те формы духовной жизни общества, которые не соответствуют обыденному представлению о религии, однако и не-религиозными их назвать сложно. То есть, в данном случае социологи религии призваны не идти на поводу у общественного мнения и обращать внимание в том числе и на явления, которые обыватель не станет называть религиозными, несмотря на любые их признаки и черты. Как сформулировал это Артур Грил, «религия – не сущность, но претензия» (*Religion is not an entity, but a claim*)³.

Исследователи наблюдают два процесса в современной религиозной ситуации. «Во-первых, религиозные организации теряют возможность придавать социальной жизни форму и контролировать использование религиозных символов, за исключением относительно небольших групп людей [...] Второй тип перемен связан с новыми критериями для отнесения вещей к «религиозным». Подобно тому, как изменилось использование терминов «искусство», «спорт», «культура», также и со значениями, приписываемыми словам «религия», «религиозный», «духовный», произошли изменения»⁴. Джеймс Бекфорд считает, что такие изменения в употреблении понятий свидетельствуют о сближении религий с социальными движениями. Он считает, что «нет причин верить, что религия – явление с зафиксированными вечными свойствами»⁵. Его собственный взгляд на проблему определения религии и границ религии следующий: «я считаю религией совокупность

¹ Гараджа В.И. Социология религии: учеб.пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Аспект Пресс, 1996. С.214.

² Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America//In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P.221.

³ Greil A.Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label// L.F. Carter (ed.), Religion and the social order. Vol.6. Greenwich: JAI, 1996. P.49.

⁴ Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena// The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003. P. 243.

⁵ Ibid.

чрезвычайно разнообразных верований и практик, посредством которых люди придают высшее значение всяческим объектам, событиям, идеям, чувствам и образам жизни. Границы религиозного постоянно обсуждаются, оспариваются и пересматриваются»⁶. Д. Бекфорд считает, что в последнее время особенно актуально обращаться к изучению границ между религиями и социальными движениями, поскольку они становятся особенно размытыми. Связано это и с упомянутой выше потерей контроля религиозных организаций над использованием религиозных символов, и с растущим убеждением, что большинство проблем современного мира – политических, социальных, экономических, – скорее должны восприниматься как духовные или религиозные.

Исследователи используют разными терминами для описания этой тенденции. С одной стороны, социологи религии, например, Н. Демерат, предлагают говорить о существовании внерелигиозного измерения сакрального: «Религия не обладает исключительным правом на сакральное, не является она и чем-то исключительно сакральным»⁷. Н. Демерат пишет, что и музыка, и спорт, и политика могут оказываться альтернативными источниками сакрального. И, если, как предлагает этот социолог, выделять две базовые функции религии – придание смысла и принадлежности (*commitment*), то их в какой-то степени выполняет любой культурный институт, в том числе и научные дисциплины⁸. В числе таких внерелигиозных источников сакральных смыслов и системы ценностей, таких, как забота об окружающей среде, а также такие пограничные явления, которые религиоведение традиционно изучает, но испытывает трудности в их описании и классификации, как неоязычество, движения Нью-эйдж, современная магия.

Спорт, безусловно, является одним из любимых предметов исследования для изучающих «религиоподобные» явления⁹. Французский социолог религии Д. Эрвье-Леже пишет: «Спорт (и другие явления) являются хорошим примером того, что в современном обществе форма переживания

⁶ Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. P. 243.

⁷ Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion // Sociological Forum. Vol. 17, No. 1. 2002. P. 14. Более подробно о «социологии священного» см.: Demerath N.J. III, Schmitt T. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations // Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations (edited by N.J. Demerath III). Oxford University Press, 1998. P. 381-400; Demerath N.J. Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, London, 200; Demerath N.J., III. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove // Journal for the Scientific Study of Religion, 2000, 39(1). P. 1-11.

⁸ См.: Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion. P.18.

⁹ См. подробную библиографию в: Brody M. K. Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations // Journal of Sport and Social Issues. Vol.3, No.2. P. 17-27.

«сакрального» может встречаться вне какой-то религии»¹⁰. Социологи уже предпринимали исследования сходств футбола с религией (ритуалы, сакральное пространство и др.)¹¹. Именно на примере «братства» любителей футбола в Ливерпуле британский социолог Грейс Деви разрабатывает свою концепцию «веры без принадлежности» (*believing without belonging*). Это братство она трактует как проявление религиозности и основание общинной идентичности в Ливерпуле, которое дает ощущение принадлежности. В этом отношении, с точки зрения британского социолога, Ливерпуль оказывается исключением, поскольку в Великобритании в целом более распространена как раз вера без принадлежности, поскольку, как пишет Г. Деви, «произошел переход к более индивидуализированному, раздробленному обществу потребителей»¹². Но такому социологическому подходу к изучению спорта вредит изменение акцентов, при котором футбол, в частности, рассматривается уже не как аналог, но как субститут религии, ведет к научной неаккуратности.

С другой стороны, религиоведы предлагают и альтернативную терминологию. Например, Эдвард Бейли (*Edward Bailey*) ввел в употребление термин «имплицитная религия»¹³. В 1983 году Э. Бейли опубликовал статью «Имплицитная религия современного общества: указания и призыв к ее изучению»¹⁴, широко обсуждавшуюся и получившую разнообразные отклики.

Сам Э. Бейли считает понятие «имплицитная религия» идентичным по смыслу лукмановской «невидимой религии», однако теории отличны, поскольку его разработки опираются на эмпирические исследования. Также Э. Бейли утверждает, что гражданская религия, исследованная Р. Беллы, представляет собой частный пример имплицитной религии¹⁵. С точки зрения исследователя, у тех людей, которые не участвуют в религиозной жизни общины в общепринятом смысле, по выражению «существует «собственного сорта» религиозная вера, являющаяся средоточием их внутреннего духовного состояния»¹⁶.

¹⁰ Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 107.

¹¹ См., например, Davie G. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study*// Archives de sciences sociales des religions, 38e Année. No. 81. 1993. P. 85; Cole R.W. *Football as a Surrogate Religion*// M. Hill (ed.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. London: SCM Press, 1975. P. 20-39.

¹² Davie G. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study*. P. 86.

¹³ Первоначально он выступал за использование термина «секулярная религия» (*secular religion*, 1967-1969), но с 1969 призывающий к использованию термина «имплицитная религия». См.: *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. Ed. C. Partridge. Oxford, 2004. P. 397. Также см.: Смирнов М.Ю. *Социология религии: Словарь*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С.60-61.

¹⁴ Bailey E. *The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for Its Study*// *Religion*. Vol. 13. 1983. P.69-83.

¹⁵ *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, p.398.

¹⁶ Смирнов М.Ю. *Социология религии*. С. 60.

В книге «Имплицитная религия» Эдвард Бейли дает три кратких определения этого понятия. Это преданность (*commitment*)¹⁷, интегрирующий фокус (*integrating foci*) и интенсивные интересы с экстенсивными эффектами (*intensive concerns with extensive effects*)¹⁸. Утверждая, что в каждом примере преданности можно найти черты религии¹⁹, Бейли, как и его ученики и последователи, не считает, что все описанные им явления религиозны. Свои определения Бейли подвергает эмпирической проверке, проводя исследование имплицитной религии на материалах интервью, а также включенного наблюдения. Избранные им условия для исследования – небольшой приход и пивная.

Преданность представляет собой субъективное отношение, которое может быть осознанным или неосознанным, выбранным или унаследованным. Интегрирующие фокусы – этот термин указывает на то, что преданность является фактором как индивидуальным, так и объединяющим различные группы людей – от семьи до нации. Интенсивные интересы с экстенсивными следствиями – термин, используемый для уточнения границы между имплицитной религией и просто хобби. «Если она не охватывает всю жизнь человека, вера или практика касательно, например, числа 13 являются просто предрассудком или фетишем», – пишет Эдвард Бейли²⁰. Эти три понятия раскрывают определенные измерения в описываемом явлении – это персональные убеждения (преданность), существование этого явления на социальном уровне (интегрирующие фокусы), всеохватность и влиятельность таких убеждений для человека (интенсивные интересы с экстенсивными следствиями).

Привязанность²¹ в спорте, политике, искусстве часто описывается как «культ» или «поклонение» (*worship, sacrifice*). «Звезды» становятся кумирами.

¹⁷ «Commitment» можно перевести также как «долг, обязанность» и как «приверженность, поддержка». Как пишут Р. Миннихметов и Р. Каримова, *commitment* – «моральная категория английского языка, предполагающая: 1. эмоциональную и интеллектуальную преданность какому-либо идеалу, делу, социальной группе; 2. социальную активность, участие, трату времени и энергии, вытекающие из этой преданности; 3. императивный, самообязывающий характер такой активности». (Миннихметов Р.Г., Каримова Р.Р. О естественно-правовой сущности юридических обязанностей // *Право и политика*. 2007. с. 48.). Как пишет исследователь медиа Норберт Больц, «Волшебное слово этики нашего времени – *commitment* (обязательство, заинтересованность, соучастие) – обозначает как раз эту обеспечивающую роль «моста» между группами силу социального капитала» (Больц Н. *Азбука медиа*. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 109).

¹⁸ Bailey E. I. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Leuven: Peeters, 1997. P. 9.

¹⁹ Стенли Ингбер, например, предлагает отождествлять предельный интерес и *commitment* (См.: Ingber S. *Religion or Ideology: A Needed Clarification of the Religion Clauses*// *Stanford Law Review*. Vol. 41, No. 2. 1989. P. 269).

²⁰ *Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, p. 398.

²¹ В английском языке для обозначения привязанности такого рода используется слово *devotion*, другой перевод которого – набожность.

Концепция имплицитной религии предполагает, что некоторые преданности (*commitments*), считающиеся светскими, можно условно именовать религиозными, или связывать с религиозными. Появление понятия «религия» связано с целостным, интегрирующим характером этой преданности. Понятие имплицитной религии отражает символическую связь между сакральным и профанным, с одной стороны, и светским – с другой. Родни Старк, один из создателей теории рационального выбора в рамках религиоведения, считает, что нельзя помещать в центр понятия религии некоторое переживание или эмоцию, будь то благоговение, преданность или почитание, поскольку по поводу самых разных вещей какие-нибудь люди испытывают такие чувства. Он пишет: «нам придется расширить категорию религии, чтобы она вмещала такие группы как коммунистическую и национал-социалистическую партии, Гринпис, фан-клубы, а также такие роды деятельности как секс или употребление наркотиков»²². Но принимающие теорию имплицитной религии исследователи тем самым признают все роды преданности в качестве предмета религиоведения, что чрезвычайно расширяет область данной дисциплины.

Э. Бейли сравнивает складывающуюся картину религиозности современного человека с традиционной религиозной ситуацией в Восточной Азии, где индивиды обращаются к разным традициям в разных жизненных ситуациях и с разными потребностями²³. Такая форма синкретизма, «конструирование» собственной религиозности оказывается тесно связано с личным опытом человека.

Важнейшей находкой своей теории Э. Бейли считает фиксацию факта, что собственное Я (*self*) сакрализуется²⁴. В связи с этим можно вспомнить знаменитый «шейлаизм» – пример приватизации религии, приведенный Робертом Беллой в его книге «Привычки сердца». В интервью для этого исследования медсестра Шейла Ларсон сказала: «Я не помню, когда последний раз была в церкви. Но моя вера помогает мне жить. Это Шейла-изм. Мой собственный тоненький голосок»²⁵. Как пишет сам Белла в ответе критикам его работы «Привычки сердца», респондент под псевдонимом «Шейла Ларсон», была примером «экспрессивного индивидуализма». По его словам, позиция этой медсестры вызвала бурное неприятие религиозными кругами. Одновременно, нашлось немало желающих защитить ее, хотя авторы книги и не пытались ее высмеивать, более того, хотели представить ее как «заботливого человека»²⁶. Проблема «шейлаизма» по-прежнему актуальна. Так, авторы

²² Stark R. Micro Foundations of Religion: A Revised Theory// Sociological Theory. Vol. 17, No. 3.1999. P. 280.

²³ См.: Encyclopedia of new religious movements. P. 270.

²⁴ См.: Ibid. P. 271.

²⁵ Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985. P 221.

²⁶ Bellah R.N. Reading and Misreading Habits of the Heart// Sociology of Religion. Vol.68 (2). 2007. P. 193.

статьи с характерным названием «В отчаянном поиске Шейлы» ставят вопросы: «Как мы можем измерить такое явление как шейлаизм? Может ли быть представлено успешное операциональное его определение?»²⁷ и «Шейла – воплощение предсказанного Трельчем религиозного индивидуализма или она – указание на секулярную потерю веры в современном обществе?»²⁸. Эти вопросы остаются без какого-то нового эксплицитного ответа, но автор приводит результаты различных опросов, призванные осветить рассматриваемую тему. Так, по результатам опроса «Gallup» 1978 года, 81 процент американцев был согласен с утверждением «человек должен приходиться к своим религиозным взглядам независимо от церкви или синагоги».

Такая индивидуализация религии, с точки зрения А. Нести, связана с неспособностью современной западной цивилизации продуцировать единую систему смысла. Жизненный опыт оказывается фрагментирован, отсюда – ослабление социальной идентичности и историческое невежество, в котором прошлое теряет свое значение²⁹. Имплицитная религия оказывается поиском смыслов в мире, где их производство встречает все большие трудности. Отсюда – опора на существование человека здесь и сейчас, что, в свою очередь, позволяет наделять явления повседневной жизни духовной значимостью³⁰.

Уже упоминавшиеся социологии религии во главе с Артуром Грилом создают еще одну модель описания пограничных явлений, используя в ней термины «квазирелигия» и «парарелигия». Под квазирелигиями они понимают «феномены, которые осознанно полагают себя на границе между сакральным и секулярным»³¹, причем социологи считают это явление достаточно распространенным в современном мире, разумеется, в первую очередь источником данных для них является современное американское общество. «Квазирелигии, - пишут А. Грил и Д. Руди, - не являются ни религиозными сущностями, которые лишь кажутся секулярными, ни секулярными сущностями, которые кажутся религиозными. Скорее квазирелигии обладают аномальным статусом, который им придает современное народное определение религии. Квазирелигии – это организации, которые сами себя считают или другими воспринимаются как отчасти религиозные (*sort-of religious*)»³². Две важнейшие черты, сближающие квазирелигии с религиями традиционными, с точки зрения А. Грила и Д. Руди,

²⁷ Greer B.A., Roof W.C. «Desperately Seeking Sheila»: Locating Religious Privatism in American Society// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 31, No. 3. 1992. P. 347.

²⁸ Ibid. P. 352.

²⁹ См.: Nesti A. Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon// Social Compass. Vol. 37:4. 1990. P. 424-425.

³⁰ См.: Hunt S. Religion and Everyday Life. Routledge, 2005. P. 164

³¹ Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 219.

³² Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred. P. 221.

это, во-первых, организационная динамика, но без веры в сверхъестественное, а во-вторых, квазирелигии подразумевают выражение некоторых «предельных интересов» человеческого существования. Ключевым для этих «предельных интересов» является придание смысла и значения жизни человека (у Э. Бейли ему будет соответствовать преданность).

Мы видим, что ключевой чертой всех элементов множества квазирелигий является их специфическое положение в обыденном понимании религии, чаще всего приводящее к конфликтам. С точки зрения религиоведения, можно утверждать, что Грил понимает под квазиерлигиями те группы, которые оказываются религиозными, если мы применяем сущностные или функциональные определения религии, но при этом общество или сама группа своей религиозной природы не признает³³.

Артур Грил и другие исследователи уделяют немало внимания примерам групп и движений, намеренно сохраняющих позицию между секулярным и сакральным. Социолог Стивен Хант опирается на концепцию Грила³⁴ и говорит о политике и бизнесе, спорте, телевидении и «звездах» музыки и кино³⁵, а также движении за «этичное питание» (*Ethical eating*) как примерах квазирелигий³⁶, а также «множество групп терапии и целительства, которые часто ассоциируются с движением Нью-эйдж»³⁷. Еще один пример - борьба за права животных³⁸. Также под «зонтик» термина «квазирелигия» исследователи этого явления относят астрологию, оккультизм, программы 12 шагов, энвайроментализм и различные формы Нью-эйдж³⁹.

По этим спискам мы видим, что приватизация религии проявляет себя в связанности этой «альтернативы» религиозности с образом жизни. Отчасти это определяется распространением экологических ценностей и ценностью самореализации, поэтому среди элементов такой приватизированной формы религии и движение зеленых, и народная медицина, и вегетарианство, и йога.

Социолог религии Малькольм Хэмилтон исследует квазирелигиозные аспекты вегетарианства и других стилей питания, обнаруживая в них «нечто, подобное, но не вполне религии, или такое, которое не проявляет сходства с

³³ См.: Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 34, No. 4. 1995. P.535.

³⁴ См.: Hunt S. Religion and Everyday Life. P. 147-166; Hunt S. Alternative religions: a sociological introduction. Ashgate Publishing, 2003. P.221-230.

³⁵ См., например, Harrison T. Elvis People. The Cult of the King. London: Harper Collins, 1992.

³⁶ См.: Hunt S. Alternative religions. P. 221-230.

³⁷ Hunt S. Religion and Everyday Life. P. 161.

³⁸ См.: Lowe B.M. Animal Rights as a Quasi-Religion// Implicit Religion. Vol 4, No 1. 2001. P.41-60.

³⁹ См.: Brinkerhoff M.; Jacob J. Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology// Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 38, No. 4. 1999. P. 525.

религией на поверхности, однако раскрывает его при более пристальном исследовании»⁴⁰.

Сам Артур Грил употребляет не только термин «квазирелигия». В исследовании 1993 года этот социолог различает квазирелигии и парарелигии (*para-religion*). В отличие от квазирелигий, определение которых мы цитировали выше, парарелигии - это «как будто бы (*ostensibly*) не-религиозные явления, которые имеют общие черты с религиозными организациями, а также и с секулярными проектами, и которые имеют отношение к предельным интересам (*ultimate concerns*)»⁴¹. Среди парарелигий оказывается спорт, политика, национализм, бизнес, медицина и здоровое питание. Еще один пример парарелигий приводит один из соавторов А.Грила Д.Бромли; в его исследованиях парарелигиями называются организации прямых продаж (Гербалайф, *Amway*, *Mary Kay* и другие⁴²).

Социолог религии Кит Робертс, рецензировавший работу А.Грила, считает понятие «парарелигия» тождественным «секулярной религии»⁴³ и отмечает, что в таких группах ее членами не разделяются никакие сверхъестественные или сверхопытные верования.

В коллективной монографии, которая вышла в серии «Религия и социальный порядок», редакторы А. Грил и Т. Роббинс предлагают различать «парарелигии», как явления, которые «включают выражения предельного интереса или узко определенные организации»⁴⁴, но поскольку нет никаких указаний на сверхъестественные верования, нет и притязаний на статус религии. Примерами таких явлений могут быть ритуалы корпоративной и коммерческой деятельности, отчасти - психотерапия, мировоззрения художников-авангардистов. Второе используемое понятие - квазирелигии. Эти движения, в свою очередь, имеют дело со сверхъестественным, но аномальны по отношению к обыденному представлению о религии. В монографии в качестве примеров квазирелигий рассматриваются современное колдовство, астрология, программы 12 шагов, метафизические кружки. Поскольку претензии квазирелигий на постижение сверхъестественного могут быть оспорены, они

⁴⁰ Hamilton M. Eating Ethically: 'Spiritual' and 'Quasi-religious' Aspects of Vegetarianism // Journal of Contemporary Religion. Vol. 15, No. 1, 2000. P. 65.

⁴¹ Greil A. Explorations along the sacred frontier // Handbook of Cults and Sects in America. Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich: JAI, 1993. P.156.

⁴² См.: Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway // N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.), Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations. New York: Oxford University Press, 1998. P. 349-363

⁴³ Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins. P.534.

⁴⁴ Greil A., Robbins T. Introduction: Exploring the boundaries of the sacred // Greil A.L., Robbins T., eds. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion. Greenwich, CT: JAI Press, 1994. P. 2.

часто сталкиваются с проблемами правового порядка – в книге рассматривается, в частности, и широко известный пример сайентологии.

Вместе с тем, как утверждает Эндрю Вайгерт, говорить о сакральности или религиозности таких форм повседневной жизни как спорт или хобби, можно лишь в переносном смысле. Он пишет: «Социолог может допустить, что у американцев есть религия бейсбола, а американский флаг почитается как бог. Но в данном случае обозреватель подразумевает «как если бы», т.е. использует аналогию и сравнение. Если исследователь идет дальше и утверждает, что бейсбол действительно является религией для отдельного общества или индивида ... в том же смысле, в каком вера Бахаи является религией, тогда он выходит за рамки допущения «как если бы», и с нашей точки зрения он совершает ошибку»⁴⁵. Такая позиция связана с установкой этого исследователя на возвращение к сущностным определениям религии (в продолжении идей Питера Бергера) и сильно отличается от теоретических предпосылок теорий, рассмотренных выше. Позиция Артура Грила, Эдварда Бейли и других состоит в принципиальном конструктивистском подходе к понятию религии и сакрального, что и позволяет им пользоваться этим понятием для описания реальности повседневной жизни, а не только традиционной религиозности. Можно считать, что эти две позиции отражают две основные тенденции исследования сакрального, связанные в истории религиоведения с Рудольфом Отто и Эмилем Дюркгеймом⁴⁶.

REFERENCES

- Bailey E. I. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Leuven: Peeters, 1997.
- Bailey E. The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for Its Study. In: *Religion*, Vol. 13, 1983, pp. 69–83.
- Beckford J. A. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. In: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003, pp. 229-248.
- Bellah R.N. Reading and Misreading Habits of the Heart. In: *Sociology of Religion*, Vol.68 (2), 2007, pp.189-193.

⁴⁵Weigert A. Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited// *Sociological Analysis*. Vol. 35, No. 3 (Autumn, 1974). P.183.

⁴⁶ Рахманин А.Ю. Священное и религия: определения, теории и концепты// *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. 2017: №1 (15). М., 2017. С. 85-87.

Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S.M.. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Brinkerhoff M.; Jacob J. Mindfulness and Quasi-Religious Meaning Systems: An Empirical Exploration within the Context of Ecological Sustainability and Deep Ecology. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 38, No. 4, 1999, pp. 524-542.

Brody M. K. Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations. In: *Journal of Sport and Social Issues*, Vol.3, No.2, pp. 17-27.

Bromley D. Transformative Movements and Quasi-Religious Corporations: The Case of Amway. In: N.J. Demerath, III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, Rhys H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 349-363.

Cole R.W. Football as a Surrogate Religion. In: M. Hill (ed.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*. London: SCM Press, 1975, pp. 20-39.

Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study. In: *Archives de sciences sociales des religions*, 38e Année, No. 81, 1993, pp. 79-89.

Demerath N.J. A Sinner among the Saints: Confessions of a Sociologist of Culture and Religion. In: *Sociological Forum*, Vol. 17, No. 1, 2002, pp. 1-19.

Demerath N.J. *Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, London, 2004.

Demerath N.J. III, Schmitt T. Transcending Sacred and Secular: Mutual Benefits in Analyzing Religious and Nonreligious Organizations. In: *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations* (edited by N.J. Demerath III). Oxford University Press, 1998, pp. 381-400.

Demerath N.J., III. The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2000, 39(1), pp. 1-11.

Encyclopedia of New religions. New religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities. Ed. C. Partridge. Oxford, 2004.

Greer B.A., Roof W.C. «Desperately Seeking Sheila»: Locating Religious Privatism in American Society. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 31, No. 3, 1992, pp. 346-352.

Greil A. Explorations along the sacred frontier. In: *Handbook of Cults and Sects in America*. Vol. A, ed. D. G. Bromley and J. K. Hadden. Greenwich: JAI, 1993, pp. 153-172.

Greil A. Sacred claims: the «cult controversy» as a struggle over the right to the religious label. In: L.F. Carter (ed.), *Religion and the social order*. Vol.6. Greenwich: JAI, 1996, pp. 46-63.

Greil A.L., Robbins T., eds. *Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*. Greenwich, CT: JAI Press, 1994.

Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America. In: *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, pp. 219-232.

Hamilton M. Eating Ethically: `Spiritual` and `Quasi-religious`Aspects of Vegetarianism. In: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 1, 2000, pp. 65-83.

Harrison T. *Elvis People. The Cult of the King*. London: Harper Collins, 1992.

Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Hunt S. *Alternative religions: a sociological introduction*. Ashgate Publishing, 2003.

Hunt S. *Religion and Everyday Life*. Routledge, 2005.

Ingber S. Religion or Ideology: A Needed Clarification of the Religion Clauses. In: *Stanford Law Review*, Vol. 41, No. 2, 1989, pp. 233-333.

Lowe B.M. Animal Rights as a Quasi-Religion. In: *Implicit Religion*, Vol 4, No 1, 2001, pp. 41-60.

Nesti A. Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon// *Social Compass*, Vol. 37,no. 4. 1990, pp. 423-438

Roberts K. Reviewed Work(s): Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion by Arthur L. Greil; Thomas Robbins. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 4, 1995, pp. 534-535.

Stark R. Micro Foundations of Religion: A Revised Theory. In: *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 3, 1999, pp. 264-289.

Weigert A. Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited. In: *Sociological Analysis*, Vol. 35, No. 3 (Autumn, 1974), pp. 181-188.

Garadzha V. *Sociologija religii: ucheb.posobie dlja studentov i aspirantov gumanitarnyh special'nostej*. [Sociology of Religion]. Moscow, 1996.(In Russian)

Rahmanin A. Svjashhenoe i religija: opredelenija, teorii i koncepty [Religion and the Sacred: Definitions, Categories, and Concepts]. *Religiovedcheskie issledovanija = Researches in Religious Studies*. №1 (15). Moscow, 2017, pp.84-116.(In Russian)

Smirnov M. *Sociologija religii: Slovar'*. [Sociology of Religion. Reference Book]. Saint-Petersburg, 2011. (In Russian)