

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Михайлова Лариса Борисовна – кандидат философских наук, доцент. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119435, г. Москва, ул. Малая Пироговская, 1/1; e-mail: mikhaylovalb@gmail.com



Статья посвящена анализу специфики религиозного сознания в постсекулярном социокультурном пространстве. Основное внимание сосредоточено на исследовании характера и динамики религиозности в постсоветском российском обществе. Осуществлено уточнение семантического объема дихотомических пар «верующий – неверующий», «религиозный – нерелигиозный», проанализированы особенности функционирования этих понятий в рамках массового религиозного сознания. Предпринята попытка выявления латентных процессов, влияющих на результаты религиозной идентификации. Для этого использован обширный материал конкретно-социологических исследований, проведенных в России за последние десятилетия. В числе основных специфических черт современного религиозного массового сознания выделены следующие: внешний характер религиозности, этноконфессиональный редукционизм, эклектичность и контаминационность религиозных воззрений, магическое восприятие сакрального, виртуализация религии, мировоззренческая интолерантность, обусловленная преобладанием верующих первого поколения.

Ключевые слова: религиозное сознание, религиозность, верующий, неверующий, религиозная идентификация, этноконфессиональный редукционизм

SPECIFICS OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE POST-SOVIET SOCIO-CULTURAL REGION

Larisa Mikhaylova — PhD in Philosophy, associate professor. Moscow State Pedagogical University. 1/1 Malaya Pirogovskaya St., Moscow, 1119435, Russian Federation; e-mail: mikhaylovalb@gmail.com

The author analyses the specifics of religious consciousness in the post-secular socio-cultural space. The main focus is the study of the nature and dynamics of spirituality in the Post-Soviet Russian society, clarifying the semantic contents of the dichotomous variables “believer – non-believer”, “religious – non-religious”, and explaining the functioning of these concepts in the mass religious consciousness. Based on the extensive material of sociological studies conducted in Russia over the past decades, the author attempts to identify covert processes that affect the results of religious identification. Among the main features of the modern religious mass consciousness are the following: external nature of spirituality, ethno-confessional reductionism, eclecticism of religious beliefs, magical perception of the sacred, virtualization of religion, religious intolerance, as a result of predominance of the first-generation believers.

Keywords: religious consciousness, religiosity, believer, non-believer, religious identification, ethno-confessional reductionism



Изучение специфики религиозного сознания – одна из ключевых проблем в области религиоведческого и социологического анализа религии. Залог успешного продвижения в этом направлении коренится в оптимальном сочетании философско-теоретического и конкретно-социологического подходов, позволяющих исследовать не свободный от реальности абстрактный конструкт религиозного сознания, и не статистическое описание отдельной социальной группы, а живой, исторически и культурно детерминированный, но философски осмысленный феномен. То, что в «понимающей» социологии М. Вебера получило название «идеального типа», выступающего в качестве главного средства познания и понимания [Вебер, 1990]. Именно М. Вебер заложил основания такого подхода к изучению религии, при использовании которого идеальные типы не «изобретаются», а выделяются из самой действительности, при мыслительном усилении определенных элементов, что позволяет, с одной стороны, избежать беспочвенного теоретизирования, а с другой стороны – не увязнуть в конкретике эмпиризма и описательности [Вебер, 1994].

Проблема религиозности в контексте «понимающей» социологии

Взгляд на религиозное сознание с позиций «понимающей» социологии неизбежно устремлен к осмыслению категории «религиозности», обладающей высокой степенью операционализации. Это означает, что категория может быть соотнесена с непосредственным объектом социологического исследования, что, в свою очередь, позволяет в ходе теоретического анализа этого соотношения выявить и зафиксировать важнейшие признаки религиозности исследуемого сообщества. К вопросам философско-теоретического осмысления религиозности вслед за М. Вебером и Э. Дюркгеймом обращались такие яркие представители социологии религии, как Г. Зиммель, П. Бергер, Т. Лукман, Т. Парсонс, Б. Малиновский, А.Р. Редклифф-Браун, Р. Мертон, Н. Луман, Дж. М. Йингер, Р. Белла. Разработке конкретных критериев религиозности уделяли внимание Г. Ленски, Г. Вернон, Ч. Глок, Р. Старк. В отечественной социологии религии исследованиями религиозного сознания и религиозности занимались Ю.А. Левада, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, М.П. Мчедлов, В.Ф. Чеснокова, К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман.

Вместе с тем, приходится признать, что, несмотря на значительный объем накопленных научных знаний, теоретическое и практическое изучение специфики современного религиозного сознания находится все еще в самом начале своего пути. Об этом свидетельствует



тот факт, что к какому бы термину мы ни обратились в своем стремлении понять современного человека в его отношении к религии – религиозность, светскость, духовность, вера, верующий, культ, конфессиональность, постсекулярность, – нас ждет множество противоречивых определений, диаметрально противоположных суждений и взаимоисключающих высказываний, каждое из которых имеет свои аргументационные основания.

Анализ данных, полученных в рамках конкретных социологических исследований религиозного сознания, демонстрирует нам еще более сложную картину. Статистика опросов в ряде случаев выглядит обескураживающе: верующими называют себя около 60 % россиян, религиозными – приблизительно 20 %, конфессионально определившись, т. е. причисляющими себя к православию, католицизму, протестантизму, исламу, иудаизму и буддизму – свыше 85 %, но при этом 25 % респондентов верят в Бога не исповедуя никакой религии, 20 % колеблются между верой и неверием и почти 15 % считают себя неверующими¹.

Таким образом, попытка исследования характера и динамики современной религиозности определенно нуждается и в уточнении семантического объема понятий, и в анализе особенностей функционирования этих категорий в рамках массового религиозного сознания, и в поиске латентных процессов, влияющих на результаты религиозной идентификации.

При всей кажущейся простоте понятий, так или иначе связанных с анализом религиозного сознания, в современном информационном пространстве их смысловой объем зачастую искажается, неоправданно расширяясь или, напротив, сужаясь до самых примитивных значений. Причины этого во многом обусловлены глубоко укоренившимися стереотипами массового сознания, разрушить которые, конечно, практически невозможно, но предпринять попытку интеллектуальной коррекции все же стоит. Вспомним знаменитый конфуцианский призыв – начинать с исправления имен: «Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. <...> Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять» [Конфуций, 2009, с. 224].

¹ В статье используются обобщенные результаты исследований ВЦИОМ, Левада-Центра, ФОМ, ИСПИ РАН, аналитической службы «Среда» и других социологических лабораторий. Данные разнятся в зависимости от методик и программ социологических опросов, используемых исследовательскими центрами, но при этом в целом не выходят за рамки 5 % расхождений.



Кто такие «верующие» и «неверующие»: уточним понятия

Кого мы сегодня называем «верующим» человеком и какое отношение он имеет к религии? Может ли верующий быть нерелигиозным, а религиозный человек – неверующим? Всегда ли религиозный человек причастен к жизни церкви? Является ли конфессиональная принадлежность обязательным признаком религиозности? В качестве ответов на эти и множество других подобных вопросов приходится использовать название знаменитого трактата Пьера Абеляра – «Да и нет». Оба варианта, положительный и отрицательный, будут иметь свои аргументы и основания.

Обратимся к понятийной дихотомии «верующий – неверующий». При всей смысловой близости к паре «религиозный – нерелигиозный», эти термины обладают своей собственной явной и неявной контекстуальностью. На первый взгляд может показаться, что понятие «верующий» конфессионально нейтрально обозначает любого носителя религиозного сознания. Хотя чуткое ухо, угадывая происхождение слова, конечно, услышит начало общехристианского Символа Веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...».

На специфически христианское смысловое поле этого понятия указывает и отсутствие аналогов в контексте других религий. Так, например, в иудаизме человек религиозный называется «шומר мицвот» (исполняющий заповеди), в исламе – «муслим», «мусульманин» (покорившийся, покорный), в буддизме – «принявший прибежище», «триратну»: Будду, дхарму, сангху. В этом проявляется типологическое различие религий, относящихся либо к ортопраксическому типу, либо к ортодоксальному². (Заметим, что в данном контексте слово «ортодоксальный» не означает «традиционный», «консервативный», а указывает на смещение акцентов в область вероучения, в отличие от «ортопраксического» акцентирования культовой практики.) В христианстве, религии ортодоксальной, важно прежде всего «правильно верить», поэтому «религиозный» – это и есть «верующий», т. е. признающий истинными основные христианские догматы.

В современном религиоведении эти термины, как правило, воспринимаются в качестве синонимов, указывающих на очевидную взаимосвязь понятий «религия» и «вера». Религиозен тот, кто обла-

² Этимологически термины связаны с греч. ὀρθός – правильно, δόξα – думать, верить, πράξις – делать. По аналогии с «ортодоксией» – правильно верить, образовано понятие «ортопраксия» – правильно делать. Используются в религиоведении в качестве типологических категорий, указывающих на придание особого значения доктринальному или деятельностному компоненту в той или иной религии.



дает религиозной верой. Смысловые нюансы в рамках общего семантического поля, конечно, есть. Суть их состоит в том, что понятие «верующий» смещает акценты в сторону личностных качеств, а термин «религиозный» характеризует скорее поведенческие установки, обусловленные религиозной верой. То есть наличие религиозной веры является главным атрибутивным признаком как «верующего», так и «религиозного» человека.

Но в массовом сознании эти понятия далеко не равнозначны. В соответствии с данными, представленными различными исследовательскими службами, «религиозными» считают себя приблизительно 20 % россиян, а «верующими» – почти 60 %. (Заметим, что при этом «православными» себя называют свыше 70 % респондентов.) Причина такого разрыва показателей, скорее всего, коренится в отождествлении религиозности и воцерковленности.

А вот с соответствующими антонимами – «неверующий» и «нерелигиозный» – ситуация диаметрально противоположная.

Является ли «неверующий» «не верящим»?

Как показывает анализ социологических опросов, большинство респондентов, не являющихся носителями религиозного сознания, легко соглашаются считать себя людьми «нерелигиозными», но, как правило, не готовы назвать себя «неверующими», интуитивно улавливая скрытые смысловые коннотации.

Во-первых, указывая на синкретическую неразделимость религии и веры, термины «верующий» и «неверующий» зачастую безосновательно отождествляются со словами «верящий» и «не верящий», имплицитно подменяя религиозную веру верой вообще. Многие современные словари (Словарь синонимов Тришина, Словарь русских синонимов, Современный толковый словарь русского языка Ефремовой и др.) упорно настаивают на синонимической тождественности понятий «неверующий» и «не верящий», фиксируя тем самым свойственную массовому сознанию терминологическую путаницу.

В результате осуществляется фактическая подмена смысловых значений. «Верующий» (обладающий религиозной верой) превращается в «верящего», в общем-то, обычного человека, доверяющего не только рациональному, но и интуитивному знанию, готового принять некоторые суждения без достаточных оснований. А вот «неверующий» (не обладающий религиозной верой) соответственно отождествляется с «не верящим», т. е. весьма ограниченным, не верящим ни во что и не доверяющим никому человеком, в лучшем случае – скептиком, в худшем – подозрительным нигилистом. То есть понятие



«религиозная вера», обозначающее лишь один из видов веры (наряду с научной и философской) расширяется до понятия веры как таковой, являющейся неотъемлемой частью духовной жизни любого человека. И в этом смысле отсутствие религиозной веры интерпретируется как неспособность верить, как признак духовной и психической ущербности. На этом неоправданном отождествлении, в частности, базируется одно из распространенных суждений о том, что «каждый человек в какой-то степени верующий».

Во-вторых, в обыденном массовом сознании значение слова «неверующий» часто уподобляется понятию «атеист», что, конечно же, тоже неверно. Атеист – лишь один из типологических вариантов неверующего (т. е. нерелигиозного) человека, наряду с агностиками и апатеистами³. Очевидно, что понятие «неверующий» обладает более широким смыслом и соотносится с термином «атеист» так же, как соотносятся понятия «вера» и «религиозная вера».

Само слово «атеист» сегодня оказывается предпочтительнее его русскоязычной кальки «безбожник». Это обусловлено не только историческими коннотациями, напоминающими о «Союзе воинствующих безбожников» и журнале «Безбожник», но и более глубокими семантическими ассоциациями, ясно выраженными в известном фразеологизме «без бога в сердце, без царя в голове». То есть «безбожник» воспринимается как человек атрибутивно беспринципный, лишенный каких либо представлений о высших ценностях, нравственном и социальном порядке, непредсказуемый, ненадежный, в общем-то, бесчеловечный.

Следовательно, результаты социологических опросов в значительной степени могут зависеть от того, какой терминологический ряд будет использован в формулировках вопросов и сопроводительных пояснениях, что, в свою очередь, является еще одним способом целенаправленного воздействия на получение ожидаемых результатов. Поэтому в ряде случаев только значительный объем исследований, проведенных разными социологическими службами, позволяет выявить приближенные к реальным характеристики изучаемого объекта, в данном случае, массового религиозного сознания.

Вместе с тем очевидно, что какими бы методиками опросов не пользовались социологи, провести четкую границу между людьми религиозными и нерелигиозными сегодня практически невозможно. Эта демаркация не осуществима не только в силу довольно значительной доли колеблющихся между религиозной верой и неверием (20 %), но и в связи с наличием взаимоисключающих ответов, свидетельствующих о проблемах самоидентификации респондентов. Зачастую люди, называющие себя «неверующими» или «атеистами»,

³ Апатеизм – мировоззренческая позиция, характеризующаяся полным безразличием (апатией) по отношению к религии.



утверждают, что верят в Бога. А среди тех, кто определяет себя в качестве «верующих», «православных», «мусульман», встречаются такие, кто в Бога не верит [Каарияйнен, Фурман, 2007].

Здесь мы сталкиваемся с одной из ключевых проблем в исследовании религиозного сознания: можно ли считать верующим (т. е. религиозным) любого человека, утвердительно отвечающего на вопрос «верите ли Вы в Бога?» Ясно, что это условие из числа необходимых, но вот является ли оно достаточным? Можно ли причислить к «верующим» всех итсистов, то есть представителей внеконфессиональной религиозности? Ведь среди них есть сторонники абстрагированных вариантов (например, христиане вообще, без конфессиональной конкретизации), есть носители локальных или индивидуальных форм религиозной веры, и есть, по сути, нерелигиозные люди, для которых «вера в Бога» тождественна суждению «что-то там такое есть», а это уже гораздо ближе к апатеизму, чем к религиозной вере. В области теоретического религиоведения этот вопрос остается по-прежнему дискуссионным и ответ на него во многом зависит от критериев определения религиозной веры, степени ее экзистенциальной значимости для индивида, ее влияния на аксиологические установки, мотивацию и поведенческие характеристики человека [Glock, Stark, 1970; Угринович, 1985; Яблоков, 1975; Чеснокова, 2005].

Динамика религиозности в постсоветское время

Социологические исследования специфики религиозного сознания свидетельствуют о том, что критерии определения религиозности могут изменяться и корректироваться в зависимости от социокультурного контекста, в рамках которого осуществляется формирование религиозных и нерелигиозных воззрений. Поэтому рост или снижение процентных показателей религиозно-конфессиональной самоидентификации респондентов не является объективным маркером динамики религиозности. Убедиться в этом можно, обратившись к исследованию основных тенденций трансформации религиозного сознания в условиях российского постсоветского социокультурного пространства.

Согласно социологическим опросам, в начале перестроечного периода к числу верующих себя относили около 15 % россиян, а свыше 75 % считали себя неверующими и атеистами. За четверть века, отделившую нас от 1990-х, это соотношение стало диаметрально противоположным: сегодня верующими называют себя около 70 %, а неверующими – приблизительно 15 % россиян. При этом определенно увеличилось число тех, кто затруднился с выбором ответа на



этот вопрос. Что скрывается за этими цифрами? Каков характер изменений религиозности, стремительный рост которой осуществился на наших глазах?

Для одних исследователей «религиозное возрождение» в постсоветском социокультурном пространстве – это возврат к почти утраченным дореволюционным религиозным традициям, и прежде всего, традициям православным. Для других – формирование нового типа верующих, не столько возрождающих утраченное, сколько создающих новые нормы, правила и принципы жизни, далеко не всегда созвучные вневременным христианским идеалам. Это крайние точки зрения. Накопленный массив религиоведческих данных свидетельствует о том, что метаморфозы религиозного сознания современного верующего гораздо сложнее и вариативнее. Попробуем разобраться в этом, обратившись к анализу, прежде всего, православной религиозности. (Процентная доля представителей других религий и конфессиональных направлений среди россиян не превышает 8 %, что не позволяет анализировать данные в обобщенном виде в силу большей зависимости от статистической погрешности.)

Конечно, анализируя данные социологии, не будем абсолютизировать эти показатели, учитывая неизменное фоновое присутствие социокультурного прессинга, под воздействием которого определенная часть респондентов вынужденно скрывает свои взгляды. Если в годы «застоя» это относилось к религиозным убеждениям, то в постсоветской реальности скорее связано с атеистическими взглядами.

В советское время, несмотря на все усилия атеистической пропаганды, в российском обществе всегда сохранялось так называемое «неистребимое ядро» – приблизительно 10 % стойких носителей религиозного сознания, прежде всего последователей православия, не готовых изменить свою религиозную идентичность ни при каких условиях. Именно это меньшинство на протяжении всей советской эпохи и в постсоветские времена является носителем той непрерывающейся религиозно-культурной традиции, в рамках которой основы православного вероучения и культовой практики усваиваются с самого детства, что называется «с молоком матери». Как показывают социологические опросы, 52 % воспитанных в православных семьях детей на всю жизнь сохраняют свои религиозные взгляды. А среди той части православных, которые в возрасте 20–30 лет отступают от своих убеждений, увлекаясь естественнонаучной картиной мира, большинство возвращается к религии детства в более зрелом возрасте, с приближением старости и смерти.

К началу 2000-х гг. перемены в российском обществе существенно изменили ситуацию: стремительно увеличивая цифры социологических опросов, православная религиозность постепенно стала таким же идеологическим клише, каким раньше был атеизм. Из «общества,



свободного от религии» современная Россия постепенно превращается в «общество всеобщего православия», в котором такие понятия, как «вера», «духовность», «патриотизм», «нравственность» все чаще ограничиваются исключительно религиозным контекстом.

Новые православные: прихожане или «захожане»?

Сегодня для большинства религиоведов очевиден демонстративный характер религиозности значительной части российского общества.

Внешний характер религиозности – первая и основная черта современного массового религиозного сознания. Для одних – это форма социально-политического конформизма (быть православным – быть с большинством) и привычного патернализма, когда ожидание заботы государства дополняется или заменяется заботой Церкви. Для других – осознание и проявление этнокультурной идентичности. А зачастую и то и другое вместе. Именно этим объясняются данные статистики, согласно которым 11 % респондентов, называющих себя «православными», не верят в Бога (вспомним заявление А.Г. Лукашенко: «я – православный атеист»); 30 % считают религию «не важной» или «не очень важной» сферой жизни; 55 % православных вообще не посещают богослужения, 60 % никогда не причащались, только 4 % верующих могут назвать все 10 заповедей и знают Символ веры [Дубинин, 2012].

В публицистической журналистике внешний характер современной религиозности получил выразительное название «православие-лайт». Не осталось незамеченным это явление и в профессиональной среде православных клириков. Священники и служители церкви, по-своему фиксируя эту специфику массового религиозного сознания, используют для обозначения значительной части прихожан слово «захожане». Это те, кто время от времени заходит в церковь для того, чтобы поставить свечку, оставить поминальную записочку, освятить пасхальный кулич или набрать крещенской воды.

Еще одной специфической особенностью современного религиозного сознания является *этноконфессиональный редукционизм*. Фактическое отождествление и взаимозаменяемость религиозной принадлежности и этнокультурной идентичности неизбежно влечет за собой «националистическую узурпацию» христианства, формирующую в массовом религиозном сознании устойчивый стереотип: подлинное христианство – это православие, подлинное православие – это русское православие. Свыше 60 % верующих православных респондентов уверены, что «при наличии православных церквей у других народов, истинную православную веру можно найти только в России». С высказы-



ванием о том, что «русский человек, даже если он не крещен и не ходит в церковь, все равно православный в душе», согласны 90 % «верующих» и 47 % «атеистов». А 50 % респондентов из числа «православных» убеждены, что «нерусский человек, даже если он крещен и ходит в церковь, все равно никогда не станет по-настоящему православным» [Каарияйнен, Фурман, 2007]. Так в рамках православной религиозности проявляются черты, свойственные этноориентированным национальным религиям и новым религиозным движениям в стиле «родноверия». Одна из основополагающих христианских идей, выраженная в словах апостола Павла: «нет ни Еллина, ни Иудея...» явно вступает в диссонанс с такими представлениями.

Называя себя православными, эта категория верующих, как правило, не знакома с основами христианского вероучения и догматики: никогда не читали Библию 36 %; лишь фрагментарно знакомы с библейским текстом 40 %; и только 9 % православных прочли Библию полностью [Каарияйнен, Фурман, 2007]. Как свидетельствуют опросы, для большинства верующих регулярное участие в богослужениях не является потребностью. Лишь 18 % православных бывают на литургии не реже одного раза в месяц.

Столь поверхностный характер массовой религиозности россиян в некоторой степени служит объяснением того, почему не наблюдается изменений уровня морально-этической ответственности в связи с массовым ростом религиозности. Анализ социологических данных показывает, что, вопреки ожиданиям, никакой корреляции между отношением к религии и морально-этическими установками нет. Между верующими и неверующими почти нет никаких различий в оценках допустимого и недопустимого поведения, в отношении к семье, к деторождению, к абортam, к смертной казни и т. д. Очевидно, что изменив свое отношение к религии, значительная часть россиян не готова в своей повседневной жизни руководствоваться христианскими ценностями и нормами, которые должны были бы стать доминантами действительно религиозного сознания.

Как ни парадоксально, но эта же оценка применима и к определенной части священнослужителей, массовая потребность в которых привела к существенному снижению критериев отбора достойных для посвящения в сан. Сегодня в рамках самой церкви существует немало проблем, связанных и с областью профессиональной этики, и с уровнем профессиональной компетентности клира. (Это так называемое «младостарчество», некоторые специфические аспекты практики духовничества, монастырской жизни и др.) Не приходится удивляться тому, что многие священники крестят, венчают и причащают практически всех желающих независимо от степени их духовной готовности и мотивации. В результате участие в таинствах фактически перестает быть надежным маркером религиозной веры.



Как справедливо замечает немецкий философ и социолог А.Н. Крылов, посвятивший немало работ изучению религиозной идентичности в постиндустриальном обществе, у современного человека отношение к религии и церкви формируется, прежде всего, в рамках религиозного субъективизма, обусловленного отчуждением от церковных традиций и соответствующих им жизненных ориентиров [Крылов, 2014].

Религиозное и магическое в современном массовом сознании

Поверхностное знакомство с богатством христианской культуры в определенной степени обуславливает другую черту современной массовой религиозности – **эклeктичность и контаминационность воззрений**. Среди сегодняшних представителей православия только 19 % воспринимают Бога как Личность (а это базовый постулат всех авраамических религий), для 34 % респондентов Бог – это «дух или безличная жизненная сила», а 25 % вообще не знают, что они подразумевают под словом «Бог» [Каарийнен, Фурман, 2007]. Основопологающий христианский догмат о Троице в состоянии хоть как-то пояснить лишь 9 % православных христиан. (Заметим, что это, видимо, и есть те самые 10 % подлинно верующих, число которых осталось по сути неизменным еще с советских времен.) При этом подавляющее большинство современных православных убеждены, что обладают необходимым объемом знаний об основах православия.

Фрагментарные и несистематизированные христианские представления легко уживаются в массовом сознании современных православных с астрологией, оккультизмом, суевериями, идеями реинкарнации и кармической зависимости. Если в воскресение мертвых верят только 10 % православных, то в переселение душ – 21 %. Астрологическим прогнозам и гороскопам доверяют 42 % верующих, а в возможности колдовства убеждены 47 % современных представителей православия (и только 25 % «атеистов») [Каарийнен, Фурман, 2000, с. 17–18]. Хотя некоторые исследователи религии оценивают эклектизм современных верующих как движение в направлении к подлинной религиозности, с этим вряд ли можно согласиться [Синелина, 2001]. По сути, конструируется та самая индивидуальная субъективная религиозность, оторванная от укорененной религиозной традиции, на которую обращают внимание П. Бергер и Т. Лукман [Бергер, Лукман, 1995].

Контаминационные конструкции религиозного сознания зачастую приводят современного верующего к созданию собственной эклектичной системы воззрений, сочетающей в себе элементы раз-



личных религий с архаическими формами ранних религиозных верований, свойственных мифологическому сознанию. В результате формируется *магическое восприятие сакрального*, когда непостижимая мистическая связь священных объектов и действий воспринимается как механическое проявление закона партиципации. Такие люди убеждены, что «освящение» автомобиля автоматически уберезет его от угона, окропление «святой водой» офиса будет способствовать успеху в делах, а наличие иконки на лобовом стекле, в сумочке или кошельке исполнит роль талисмана и оберега. Спрос, как известно, рождает предложение. Ассортимент церковных лавок наглядно это демонстрирует: ювелирные изделия, кошельки, обложки для паспорта и брючные ремни украшены специальными молитвами, а многочисленные брошюры объясняют неопитам кому и каким образом молиться для избавления от зубной или головной боли, от бессонницы или для обнаружения пропаж. На это обращают внимание и сами священники: «Они совершенно не пытаются понять ее как Церковь Христову. Многие из них всего лишь надеются, что плохо работающее здравоохранение, соцобеспечение, правоохранительные органы Бог компенсирует им через “шаманов-священников”, способных оказывать соответствующую помощь» [Митрофанов, 2012].

Именно в этом отношении кроются причины магической реинтерпритации христианских таинств. Церковное разрешение на повторный брак в рамках массового религиозного сознания порождает представления о том, что венчание может быть отменено «развенчанием», а крещение «раскрещением». То есть фактически утрачивается христианский смысл таинства как непостижимого преобразования человеческой природы силой Божественной благодати. Вместо этого моделируется система магически равноценных действий противоположной направленности: венчание – развенчание. Так же зачастую воспринимается и таинство крещения, особенно если оно совершено во младенчестве. В этом контексте таинство интерпретируется как необратимая инициация, магический обряд, превращающий посвящаемого в христианина, и тем самым лишаящий его права выбора другой религии или нерелигиозного типа мировоззрения. Поэтому не удивительно, что в молодежной среде, в информационном пространстве социальных сетей довольно часто обсуждается тема «раскрещения» – действия, совершенно невозможного с точки зрения традиционного христианского понимания самой природы таинства и неотъемлемости свободы выбора, делающей человека «образом и подобием Божиим».

Тесно граничат с магической фетишизацией и те новые формы почитания святых, которые формируются, к примеру, вокруг культа Матроны Московской: поверья о том, с какими цветами приходить, как засушить и где хранить полученный на выходе освященный цветок, как испечь хлеб из особой «матрониной» закваски и т. д.



Архаика магического отношения к сакральному легко уживается в сознании верующего с плодами развития науки и техники, обуславливающих неизбежность *виртуализации религии*. Современному человеку даже в дни больших праздников не обязательно физически присутствовать на богослужении в храме, вполне возможно принимать участие онлайн, посредством телетрансляции или через Интернет. С помощью гаджетов можно осуществить дистанционное пожертвование храму или монастырю, заказать требы о здравии и о упокоении, отправив соответствующую оплату в виде пожертвования почтой, банковским переводом или воспользоваться любой электронной платежной системой. Там же, во Всемирной Сети можно прослушать различные проповеди, прочесть Библию и ее толкования, пообщаться на форумах с единомышленниками или поспорить с оппонентами. Таким образом, непосредственное социальное общение уступает место виртуальным формам. Многие православные священники сегодня прекрасно осознают действенность виртуальных проповедей и бесед, а некоторые даже допускают возможность исповеди по Интернету. Поэтому в перечне издаваемой Московской Патриархией литературы все чаще стали появляться руководства для работы с Интернет-ресурсами.

Наряду с сайтами традиционных религий и церковью виртуальное пространство активно заполняется специфическим контентом, способствующим формированию новых религиозных воззрений, связанных с феноменом «киберрелигиозности» [Киберрелигия, 2012].

«Сектантские» черты современной религиозности

В значительной степени специфика современной религиозности связана с радикальным изменением социального состава верующих. Статистика фиксирует значительное увеличение числа молодежи и лиц среднего возраста, повышение образовательного статуса прихожан. Но главное отличие связано с тем, что подавляющее большинство современных последователей православия – это *верующие первого поколения*, не получившие в детстве соответствующего воспитания, пришедшие к религии и (или) в церковь уже в сознательном возрасте, т. е. в буквальном смысле «новые» православные. В традиционных религиях число неопитов, как правило, невелико и несопоставимо с числом верующих, включенных в религиозную жизнь с самого рождения. В постсоветском социокультурном пространстве ситуация диаметрально противоположная: новообращенные православные составляют подавляющее большинство. С точки зрения социологии религии такая специфика социального состава



характерна не для традиционных конфессий, а для НРД (новых религиозных движений). Среди верующих первого поколения всегда значительно выше процент фанатизма и радикализма, граничащего с агрессивными формами отстаивания своих убеждений и навязывания их другим. (Заметим, что подавляющее большинство радикальных православных активистов, ведущих борьбу за «духовную чистоту» жизни общества, особенно в сфере выставочного искусства, театральной деятельности и кинопроизводства, являются новообращенными, т. е. верующими первого поколения.)

Свойственный многим религиям эксклюзивизм в сознании неофитов часто принимает гипертрофированные формы *мировоззренческой интолерантности*, столь характерной для сектантских новообразований. Эта нетерпимость проявляется как в отношениях к другим религиям и конфессиям, так и в оценках нерелигиозных типов мировоззрения. Сегодня не только от рядовых мирян, но и от церковных иерархов можно услышать рассуждения о «недоразвитости» сознания атеистов и агностиков, об их «духовной слепоте» и неспособности выйти за рамки примитивного материализма. В социокультурном пространстве современного российского общества, к сожалению, пока еще невозможно представить себе публичный диспут на тему религии, хоть в какой-то степени приближающийся по уровню дискуссионной культуры к «Диалогам о вере и неверии» Умберто Эко и кардинала Мартини [Эко, Мартини, 2011].

Итоги

Подводя итоги, приходится признать, что не только на уровне массового восприятия, но и в рамках научного дискурса сегодня не существует единообразия в понимании и интерпретации ключевых для анализа религиозного сознания понятий и категорий (таких как «верующий», «неверующий», «религиозный», «нерелигиозный»), что, конечно же, затрудняет работу с социологическими данными. Детальная разработка этой проблематики еще ждет своих исследователей. Но все-таки некоторые выводы можно сделать уже сейчас.

Проведенный анализ специфики религиозного сознания в постсоветском социокультурном пространстве позволяет считать, что значительная часть тех, кто сегодня называет себя православными, по сути, не являются верующими, религиозными людьми. Интерес к внешней обрядовой стороне православия мотивирован поиском собственной этнокультурной, прежде всего этноконфессиональной, идентичности, без потребности в реальной перестройке мировоззренческой парадигмы, а следовательно, системы ценностей и образа жизни. Этим объ-



ясняется внешний поверхностный характер религиозности, этноконфессиональный редукционизм, мировоззренческая интолерантность в жестком противопоставлении «свой-чужой». Это означает, что, вопреки высоким показателям социологических опросов, реального увеличения числа действительно верующих православных христиан пока еще не происходит. Процесс возрождения религиозной жизни в рамках традиционной конфессиональности находится в самом начальном состоянии и развивается крайне медленно. По сути, под видом православия формируется новый контаминационный тип религиозного сознания, одинаково далекий и от идеализированной христианской традиции, и от живой православной культуры.

Список литературы

Бергер, Лукман, 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

Вебер, 1990 – *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.

Вебер, 1994 – *Вебер М.* Социология религии: типы религиозных сообществ / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист. 1994. С. 78–308.

Дубинин, 2012 – *Дубинин Б.* Образ православного верующего в современной России. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405> (дата обращения: 13.12.2016).

Каарийнен, Фурман, 2000 – Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2000. 248 с.

Каарийнен, Фурман, 2007 – *Каарийнен К., Фурман Д.Е.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // *Общественные науки и современность.* 2007. № 2. С. 78–95.

Киберрелигия, 2012 – Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2012. 208 с.

Конфуций, 2009 – *Конфуций.* Беседы и суждения: Трактат / Пер. с кит. В.А. Кривцова. М.: Мир книги; Литература, 2009. 352 с.

Крылов, 2014 – *Крылов А.Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Изд-во ИКАР, 2014. 356 с.

Левада, 1965 – *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М.: Наука, 1965. 261 с.

Митрофанов, 2012 – Россияне о религии и Церкви. Комментарии экспертов. URL: <http://www.pravmir.ru/rossiyane-o-religii-i-cerkvi-opros-ob-orose/> (дата обращения: 16.12.2016).



Синелина, 2001 – Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социол. исслед. 2001. № 7. С. 89–96.

Угринович, 1985 – Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. 270 с.

Чеснокова, 2005 – Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Акад. проект, 2005. 304 с.

Эко, Мартини, 2011 – Эко У., Мартини К.М. Диалог о вере и неверии / Пер. с итал. Н. Холмогоровой. М.: Библиейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2011. 144 с.

Яблоков, 1997 – Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. 180 с.

Glock, Stark, 1970 – Glock Ch., Stark R. American Piety: the Nature of Religious Commitment. Berkley: University of California Press, 1970. 246 p.

References

Berger, P., Luckmann, T. *Social'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge]. Moscow: Medium, 1995. 323 pp. (In Russian)

Chesnokova, V. F. *Tesnym putem: protsess votserkovleniya naseleniya Rossii v kontse XX veka* [In a close way: the process of the churching of the population of Russia at the end of the 20th century]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2005. 304 pp. (In Russian)

Confucius. *Besedy i suzhdeniya: Traktat* [Conversations and opinions: Treatise]. Moscow: Mir knigi; Literatura, 2009. 352 p. (In Russian)

Dubinina, B. *Obraz pravoslavnyy veruyushchego v sovremennoy Rossii* [The image of an Orthodox believer in modern Russia]. [<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405>, accessed on: 13.12.2016] (In Russian)

Eco, U., Martini, K. M. *Dialog o vere i neverii*. [Dialogue on faith and disbelief. Translation of *In cosa crede chi rum crede?*]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2011. 144 pp. (In Russian)

Glock Ch., Stark R. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. Berkley: University of California Press, 1970. 246 pp.

Kaariainen, K., Furman, D. E. “Religioznost' v Rossii na rubezhe XX–XXI stoletiy” [Religiousness in Russia at the turn of the XX–XXI centuries], *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*, 2007, No. 2, pp. 78–95. (In Russian)

Krylov, A. N. *Religioznaya identichnost'. Individual'noe i kollektivnoe samosoznanie v postindustrial'nom prostranstve* [Religious Identity. Individual and collective self-consciousness in post-industrial space]. Moscow: Izdatel'stvo IKAR, 2014. 356 pp. (In Russian)

Levada, Yu. A. *Sotsial'naya priroda religii* [The social nature of religion]. Moscow: Nauka, 1965. 261 pp. (In Russian)

Rossiyanе o religii i Tserkvi. *Kommentarii ekspertov*. [<http://www.pravmir.ru/rossiyanе-o-religii-i-cerkvi-opros-ob-oprose/>, accessed on: 16.12.2016] (In Russian)

Sineliina, Yu. Yu. “O kriteriyakh opredeleniya religioznosti naseleniya” [On the criteria for determining the religiosity of the population], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2001, No. 7, pp. 89–96. (In Russian)



Starye tserkvi, novye veruyushchie. Religiya v massovom soznanii postsovetskoy Rossii [Old churches, new believers. Religion in the mass consciousness of post-Soviet Russia]. Moscow, St. Petersburg: Letnij sad, 2000. 248 pp. (In Russian)

Ugrinovich, D. M. *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to Religious Studies]. Moscow: Mysl', 1985. 270 pp. (In Russian)

Weber, M. "O nekotorykh kategoriyakh ponimayushchey sotsiologii" [About some categories of understanding sociology], in: Weber M. *Izbrannye proizvedeniya*. [Selected works]. Moscow: Progress, 1990, pp. 495–546. (In Russian)

Weber, M. "Sotsiologiya religii: tipy religioznykh soobshchestv" [Sociology of religion: types of religious communities], in: Weber M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva*. [The image of society. Selected works.]. Moscow: Jurist, 1994, pp. 78–308. (In Russian)

Yablokov, I. N. *Sotsiologiya religii* [Sociology of religion]. Moscow: Mysl', 1979. 180 pp. (In Russian)

Zabiyako, A. P. (ed.). *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznykh transformatsiy* [Cyber religion: Science as a Factor of Religious Transformations]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo AmGU, 2012. 208 pp.